

# Filosofía de la religión

Charles Taliaferro

Modo de citar:

Taliaferro, Charles. 2022. "Filosofía de la religión". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[https://dia.austral.edu.ar/Filosofía\\_de\\_la\\_religión](https://dia.austral.edu.ar/Filosofía_de_la_religión)

Versión española de [Philosophy of Religion](#), de la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Traducción: Ignacio Garay

Publicado por primera vez el lunes 12 de marzo de 2007. Revisión sustancial el martes 8 de enero de 2019.

La filosofía de la religión es el análisis filosófico de temas y conceptos relacionados con las tradiciones religiosas, así como la tarea filosófica más amplia de reflexionar sobre temas de importancia religiosa como la naturaleza de la religión misma, conceptos alternativos de Dios o de la realidad última y la importancia religiosa de algunos rasgos generales del Universo (por ejemplo, las leyes de la naturaleza o el surgimiento de la conciencia) y de eventos históricos (como el terremoto de Lisboa de 1755 y el holocausto). También incluye la investigación y la valoración de cosmovisiones (como el naturalismo secular) que son alternativas a la cosmovisión religiosa. Además, la filosofía de la religión abarca todas las principales áreas de la filosofía: metafísica, epistemología, teoría de los valores (incluyendo la teoría moral y la ética aplicada) filosofía del lenguaje, ciencia, política, arte, etc. La sección 1 de esta entrada ofrece una visión de conjunto del campo y su importancia, mientras que las secciones subsiguientes cubren los desarrollos en este campo desde mediados del Siglo XX. Estas secciones abordan a la filosofía de la religión practicada principalmente (pero no exclusivamente) en departamentos de filosofía y estudios religiosos que pertenecen a la tradición analítica entendida en sentido amplio. La entrada concluye resaltando la creciente amplitud del campo a medida que más tradiciones fuera de las religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo e islam) se han convertido en el centro de importantes trabajos filosóficos.

## 1 El campo y su importancia [↑](#)

Un estudio ideal de la naturaleza y la historia de la filosofía de la religión comenzaría con un análisis o la definición de qué es la religión. Desafortunadamente, en la actualidad no hay un consenso en la identificación precisa de las condiciones necesarias y suficientes de lo que califica como una religión. Por lo tanto, actualmente carecemos de un criterio decisivo que permita definir con claridad si algunos movimientos deben contar como religiones (por ejemplo, la cienciología o los cultos del cargo de las islas del Pacífico). Pero, aunque el consenso en los detalles precisos es difícil de alcanzar, la siguiente descripción general de lo que cuenta como religión puede ser útil:

“Una religión implica un cuerpo comunal y transmisible de enseñanzas y prácticas prescritas sobre una realidad última y sagrada o un estado del ser que exige reverencia o asombro. Un cuerpo que guía a sus practicantes hacia lo que describe como una relación salvífica, iluminadora o emancipadora con esta realidad a través de una vida personalmente transformadora de oración, meditación ritualizada y/o prácticas morales como el arrepentimiento y la regeneración personal”. [Ésta es una definición ligeramente modificada de la definición de «Religion» en *Dictionary of Philosophy of Religion*, Taliaferro & Marty 2010: 196-197; 2018, 240.]

Esta definición carece algunos defectos obvios, como sólo considerar religiosa una tradición si implica la creencia en Dios o en dioses, ya que algunas reconocidas religiones como el budismo (en sus formas principales) no implican la creencia en Dios o en dioses. Aunque es controversial, la definición proporciona alguna razón para pensar que la cienciología y los cultos del cargo son proto-religiosos en la medida en que estos movimientos no tienen un cuerpo robusto de enseñanzas comunitarias y transmisibles, aunque cumplen las otras condiciones para ser una religión.

(Entonces, si bien ambos ejemplos no se descartan de manera decisiva como religiones, tal vez sea comprensible que, en Alemania, la ciencia sea etiquetada como una “secta”, mientras que en Francia está clasificada como “un culto”). Para una discusión de otras definiciones de religión, ver Taliaferro 2009, capítulo 1, y para un análisis reciente y diferente, ver Graham Oppy 2018, capítulo 3. El tema de la definición de religión se vuelve a abordar más adelante en la sección 4, “Religión y ciencia”. Pero en lugar de dedicar más espacio a las definiciones al principio, adoptaremos una política pragmática: para el propósito de esta entrada, se asumirá que las tradiciones que hoy en día son ampliamente reconocidas como religiones son, de hecho, religiones. Se asumirá, entonces, que las religiones incluyen (al menos) el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el judaísmo, el cristianismo, el islam y las tradiciones que son como éstas. Esta forma de delimitar un dominio a veces se describe como “emplear una definición por ejemplos” (una definición ostensiva) o hacer una apelación a un parecido de familiar entre las cosas. También se asumirá que las visiones grecorromanas de dioses, rituales, el más allá, el alma, son en general “religiosas” o “religiosamente significativas”. Dado el uso pragmático y abierto del término “religión”, esperamos evitar comenzar nuestra investigación con un lecho de Procusto.

Teniendo en cuenta la amplia perspectiva de lo que cuenta como religión presentada más arriba, las raíces de lo que llamamos *filosofía de la religión* se remontan a las primeras formas de filosofía. Desde el comienzo, los filósofos de Asia, Oriente Próximo y Medio, África del Norte y Europa reflexionaron sobre los dioses o Dios, los deberes para con lo divino, el origen y la naturaleza del cosmos, la vida después de la muerte, la naturaleza de la felicidad y las obligaciones, si hay deberes sagrados para con la familia o los gobernantes, etc. De la misma manera que con cada uno de los que se considerarían subcampos de la filosofía en la actualidad (como la filosofía de la ciencia, la filosofía del arte, etc.), los filósofos del mundo antiguo abordaron temas de importancia religiosa (al igual que hicieron reflexiones sobre lo que llamamos ciencia y arte) en el curso de su práctica general de filosofía. Si bien de tanto en tanto en la era medieval, algunos filósofos judíos, cristianos e islámicos intentaron distinguir a la filosofía de la teología o de la religión, el papel evidente de la filosofía de la religión como un campo distinto dentro de la filosofía no aparece con claridad hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, se puede argumentar que hay algún indicio del surgimiento de la filosofía de la religión en el movimiento filosófico del siglo XVII conocido como platonismo de Cambridge. Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) y otros miembros de este movimiento fueron los primeros filósofos en practicar la filosofía en inglés. Ellos introdujeron muchos de los términos en inglés que se emplean con frecuencia en la filosofía de la religión hoy en día, incluido el término “filosofía de la religión”, así como “teísmo”, “conciencia” y “materialismo”. Los platónicos de Cambridge proporcionaron las primeras versiones en inglés de los argumentos cosmológico, ontológico y teleológico, reflexiones sobre la relación entre la fe y la razón y el tema de la tolerancia de las diferentes religiones. Mientras que los platónicos de Cambridge podrían haber sido los primeros filósofos de la religión explícitos, en su mayor parte, sus contemporáneos y sucesores abordaron la religión como parte de su trabajo general. Por lo tanto, hay razones para creer que la filosofía de la religión surgió solo gradualmente como un subcampo distinto dentro de la filosofía a mediados del siglo XX. (Para una fecha anterior, ver el énfasis de James Collins en Hume, Kant and Hegel en *The Emergence of Philosophy of Religion*, 1967).

Hoy en día, la filosofía de la religión es una de las áreas más vibrantes de la filosofía. Artículos de filosofía de la religión aparecen en prácticamente todas las principales revistas filosóficas, mientras que algunas revistas (como *International Journal for Philosophy of Religion*, *Religious Studies*, *Sophia*, *Faith and Philosophy*, y otras) se dedican especialmente a la filosofía de la religión. La filosofía de la religión está presente en reuniones institucionales de filósofos (como las reuniones de American Philosophical Association y de Royal Society of Philosophy. Hay sociedades dedicadas a este campo como Society for Philosophy of Religion (EE. UU.) y British Society for Philosophy of Religion y esta actividad es apoyada por múltiples centros como Center for Philosophy of Religion en University of Notre Dame, Rutgers Center for Philosophy of Religion, Centre for the Philosophy of Religion en Glasgow University, The John Hick Centre for Philosophy of Religion en University of Birmingham y otros sitios (como University of Roehampton y Nottingham University). Oxford University Press publicó en 2009 *The History of Western Philosophy of Religion* en cinco volúmenes y con más de 100 colaboradores (Oppy & Trakakis 2009), y Wiley Blackwell lanzó *The Encyclopedia of Philosophy of Religion* en cuatro volúmenes y con más de 350 colaboradores de todo el mundo, se publicó en 2021. ¿Cuál es la razón de esta vitalidad? Consideremos cuatro posibles razones.

Primero: la naturaleza religiosa de la población mundial. La mayoría de las investigaciones sociales sobre religión respaldan la visión de que la mayoría de la población mundial es parte de una religión o está influenciada por la religión (ver Pew Research Center online). Por lo tanto, abordar la filosofía de la religión es ocuparse de un tema que

afecta a personas reales, en lugar de tocar sólo tangencialmente asuntos de interés social actual. Quizás una de las razones por las que la filosofía de la religión es a menudo el primer tema en las introducciones a la filosofía en los libros de texto es que esta es una forma de proponer a los lectores que el estudio filosófico puede afectar lo que un gran número de personas realmente piensa sobre la vida y los valores. El rol de la filosofía de la religión en abordar creencias (y dudas) de la vida real sobre la religión quizás también esté evidenciado en la actual popularidad de los libros a favor y en contra del teísmo en el Reino Unido y los EE. UU.

Otro aspecto de las poblaciones religiosas que puede motivar la filosofía de la religión es que la filosofía es una herramienta que puede usarse cuando las personas comparan diferentes tradiciones religiosas. La filosofía de la religión puede desempeñar un papel importante al ayudar a las personas a comprender y evaluar las diferentes tradiciones religiosas y sus alternativas.

Segundo: la filosofía de la religión como campo puede ser popular debido a los intereses superpuestos que se encuentran tanto en las tradiciones religiosas como en las filosóficas. Tanto el pensamiento religioso como el filosófico plantean muchas de las mismas fascinantes preguntas y posibilidades sobre la naturaleza de la realidad, los límites de la razón, el significado de la vida, etc. ¿Hay buenas razones para creer en Dios? ¿Qué son el bien y el mal? ¿Cuál es la naturaleza y el alcance del conocimiento humano? En *Hinduism; A Contemporary Philosophical Investigation* (2018), Shyam Ranganathan sostiene que en el pensamiento asiático la filosofía y la religión son casi inseparables, al punto de que el interés por una fomenta el interés por la otra.

En tercer lugar, el estudio de la historia de la filosofía ofrece amplias razones para tener cierto conocimiento de la filosofía de la religión. En Occidente, la mayoría de los filósofos antiguos, medievales y modernos reflexionaron filosóficamente sobre cuestiones de importancia religiosa. Sería imposible abordar exhaustivamente su trabajo sin mirar sus obras filosóficas sobre las creencias religiosas. Entre ellos, algunos de los que se destacan son René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Anne Conway (1631-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), Margaret Cavendish (1623-1673), Gottfried Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) y G. W. F. Hegel (1770-1831). Y en el siglo XX, uno debe tomar nota del importante trabajo filosófico de los filósofos continentales sobre asuntos de importancia religiosa: Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1956), Emmanuel Levinas (1906-1995), Simone Weil (1909-1943) y, más recientemente, Jacques Derrida (1930-2004), Michel Foucault (1926-1984) y Luce Irigaray (1930-). También se puede encontrar evidencia de que los filósofos se toman en serio los asuntos religiosos en los casos en los que pensadores que (normalmente) no serían clasificados como filósofos de la religión se han referido a la religión. Entre ellos se incluye a A. N. Whitehead (1861-1947), Bertrand Russell (1872-1970), G. E. Moore (1873-1958), John Rawls (1921-2002), Bernard Williams (1929-2003), Hilary Putnam (1926-2016), Derek Parfit (1942-2017), Thomas Nagel (1937-), Jürgen Habermas (1929-), y otros.

En la filosofía china e india existe un desafío aún mayor que en Occidente para distinguir importantes fuentes filosóficas y religiosas de la filosofía de la religión. Sería difícil clasificar a Nagarjuna (150-250 d.C.) o Adi Shankara (788-820 d.C.) como pensadores exclusivamente filosóficos o religiosos. Su trabajo parece tan importante filosóficamente como religiosamente (ver Ranganathan 2018).

Cuarto, un estudio exhaustivo de teología o religión también proporciona buenas razones para tener conocimiento de la filosofía de la religión. Como se acaba de observar, la filosofía asiática y el pensamiento religioso están entrelazados y, por lo tanto, las preguntas abordadas en la filosofía de la religión parecen relevantes: ¿qué son el espacio y el tiempo? ¿Hay muchas cosas o una sola realidad? ¿Podría nuestro mundo empíricamente observable ser una ilusión? ¿Podría el mundo estar gobernado por el karma? ¿Es posible la reencarnación? En términos occidentales, hay razones para pensar que incluso los textos sagrados de la fe abrahámica encierran fuertes elementos filosóficos: en el judaísmo, el texto de Job es quizás el más explícitamente filosófico de la Biblia hebrea. La sabiduría de la tradición de cada fe abrahámica puede reflejar formas de pensar filosóficas más amplias. El Nuevo Testamento cristiano parece incluir o abordar temas platónicos (como el Logos o la relación del alma y el cuerpo). Gran parte del pensamiento islámico incluye una reflexión crítica sobre Platón, Aristóteles, Plotino, así como un trabajo filosófico independiente.

Pasemos ahora a la forma en que los filósofos han abordado el significado de las creencias religiosas.

## 2 El significado de las creencias religiosas [↑](#)

Antes del siglo XX, una cantidad sustancial de reflexiones filosóficas acerca de asuntos de importancia religiosa (aunque no todas) han sido realistas. Es decir, a menudo se ha sostenido que las creencias religiosas son verdaderas o falsas. Jenófanes y otros pensadores presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, Filón, Plotino diferían en sus creencias (o especulaciones) acerca de lo divino, y ellos y sus contemporáneos diferían sobre el escepticismo, pero aceptaban que, por ejemplo, o había una realidad divina o no. Los filósofos judíos, cristianos e islámicos medievales y modernos diferían en términos de su valoración de la fe y la razón. También enfrentaron importantes cuestiones filosóficas sobre la autoridad de las afirmaciones de la revelación en la Biblia hebrea, la Biblia cristiana y el Corán. En la filosofía asiática de la religión, algunas religiones no incluyen una revelación, como en el budismo y el confucianismo. Pero la tradición hindú confrontó a los filósofos con el análisis de los Vedas y Upanishads. Pero en su mayor parte, los filósofos de Occidente y Oriente pensaban que había verdades sobre si existe un Dios, el alma, una vida después de la muerte, aquello que es sagrado (ya sea que los conozca o entienda cualquier ser humano o no). Hay una clase de realismo que ha penetrado tanto al punto que el gran historiador de la filosofía Richard Popkin (1923-2005) una vez definió a la filosofía como “el intento de dar cuenta de lo que es verdadero y lo que es importante” (Popkin 1999: 1). Algunos filósofos importantes de Occidente como Immanuel Kant (1724-1804) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), entre otros, desafiaron las visiones realistas clásicas de la verdad y la metafísica (la ontología o la teoría de lo que es), pero el siglo XX vio dos movimientos especialmente poderosos que desafiaron el realismo: el positivismo lógico y la filosofía de la religión inspirada por Wittgenstein.

Antes de abordar estos dos movimientos, tomemos nota de algunos de los matices en la reflexión filosófica sobre el tratamiento realista del lenguaje religioso. Muchos filósofos teístas (y sus críticos) sostienen que el lenguaje sobre Dios puede usarse de manera unívoca, análoga o equívoca. Un término se usa, acerca de Dios y los humanos, unívocamente cuando tiene el mismo sentido. Podría decirse que el término “conocer” se usa unívocamente para referirse a Dios en las afirmaciones “Dios te conoce” y “Tú conoces Londres”, aunque la forma en la que Dios te conoce y la forma en la que tú conoces Londres difieren radicalmente. En cuanto a esta diferencia, los filósofos a veces distinguen entre *el algo* que se atribuye a una cosa y *el modo* en que ese algo (como el conocimiento) se da. Los términos se usan de manera análoga cuando hay alguna similitud entre lo que se atribuye, por ejemplo, cuando se dice que “dos personas humanas se aman” y “Dios ama al mundo”, el término “amar” puede usarse de manera análoga cuando hay alguna similitud entre estos amores). Los términos se usan de manera equívoca cuando el significado es diferente, como en las afirmaciones “Adán conoció a Eva” (que en la Biblia King James significaba que Adán y Eva tuvieron relaciones sexuales) y “Dios conoce el mundo” (mientras que algunos de los dioses homéricos tuvieron relaciones sexuales con los humanos, esto no era parte de las cosmovisiones teístas). El trabajo teológico que enfatiza nuestra capacidad para formar un concepto positivo de lo divino ha sido llamado *via positiva* o *teología catafática*. Por otro lado, quienes enfatizan la incognoscibilidad de Dios adoptan lo que se llama *via negativa* o *teología apofática*. Maimónides (1135-1204) fue un gran defensor de la *via negativa*, favoreciendo la opinión de que conocemos a Dios principalmente a través de lo que Dios no es (Dios no es material, no es malo, no es ignorante, etc.).

Si bien algunos (pero no todos) los filósofos de la religión en la tradición continental se han alineado con la teología apofática, como Levinas (que no era teísta) y Jean-Luc Marion (1946-), una cantidad sustancial (pero no todos) de los filósofos analíticos de la religión ha tendido a adoptar la *via positiva*. Uno de los desafíos de la teología apofática es que parece alejar a la filosofía de Dios de prácticas religiosas como la oración, la adoración, la confianza en el poder y la bondad de Dios, las peregrinaciones y la ética religiosa. Según Karen Armstrong, algunos de los más grandes teólogos de la fe abrahámica sostuvieron que Dios:

“no era bueno, divino, poderoso o inteligente en ninguna forma en que pudiéramos entenderlo. No podríamos ni siquiera decir que Dios “existe”, porque nuestro concepto de existencia es demasiado limitado. Algunos de los sabios han preferido decir que Dios es “Nada” porque Dios no es otro ente... Para estos teólogos, algunas de nuestras ideas modernas acerca de Dios habrían parecido idólatras. (Armstrong 2009: x)”.

Un desafío *prima facie* para esta posición es que es difícil creer que los practicantes religiosos puedan rezar, adorar o confiar en un ser que sea completamente inescrutable o que no podamos entender *de ninguna manera*. Para un realista, a través de la *via positiva* la filosofía de Dios busca apreciar la fuerza de la teología apofática (ver “Competing

conceptions of God: the personal God versus the God beyond being” de Mikael Stenmark, 2015).

Pasemos ahora a dos movimientos filosóficos prominentes que desafiaron una filosofía realista de Dios.

## 2.1 Positivismo [↑](#)

“Positivismo” es un término introducido por Auguste Comte (1798-1857), un filósofo francés que defendió a las ciencias naturales y sociales frente a la teología y a la práctica filosófica de la metafísica. El término “positivismo” fue utilizado posteriormente (a veces ampliado a “positivismo lógico” por A. J. Ayer) por un grupo de filósofos llamado el Círculo de Viena reunido en Austria de 1922 a 1938. Este grupo, que incluía a Moritz Schlick y Max Planck, desarrolló una explicación empírica del significado, según la cual para que una proposición sea significativa debe ser o bien un enunciado conceptual o formal en matemáticas o tratar sobre definiciones analíticas (“los triángulos tienen tres ángulos”) o sobre asuntos que puedan ser verificados o falsificados empíricamente. Las proposiciones aparentemente fácticas que no hacen ninguna diferencia en términos de nuestra experiencia real (o posible) están vacías de significado. El ya mencionado filósofo británico A. J. Ayer, quien visitó el Círculo de Viena, popularizó este criterio acerca del significado en su libro de 1936, *Language, Truth and Logic*. En él, Ayer argumentó que las afirmaciones religiosas, así como su negación, no tienen contenido cognitivo. A su entender, el teísmo, y también el ateísmo y el agnosticismo, no tienen sentido, porque tratan acerca de la realidad (o irrealidad o incognoscibilidad) de aquello que no representa ninguna diferencia en nuestra experiencia. ¿Cómo se puede confirmar o refutar empíricamente que existe un Dios incorpóreo e invisible o que Krishna es un avatar de Vishnu? Como es sabido, Antony Flew empleó esta estrategia al comparar al Dios del teísmo con la creencia de que hay un jardinero invisible e indetectable que no puede ser escuchado, olido o descubierto empíricamente de otro modo (Flew 1955). Además de rechazar las creencias religiosas tradicionales como carentes de significado, Ayer y otros positivistas lógicos también rechazaron el significado de las proposiciones morales. A su juicio, las proposiciones morales o éticas son expresiones de los sentimientos de las personas, no de valores que tienen una realidad independiente de esos sentimientos.

La crítica del positivismo lógico hacia la religión no ha muerto. Puede verse en acción en *God in the Age of Science; A Critique of Religious Reasons* de Herman Philipse (2012). Aun así, el criterio de significado propuesto por el positivismo lógico ha enfrentado una serie de objeciones (para más detalles, ver Copleston 1960 y Taliaferro 2005b).

Consideremos cinco objeciones que fueron importantes para que el positivismo lógico abandonara su posición de dominio.

Primero, el positivismo lógico fue acusado de refutarse a sí mismo. ¿Es el enunciado de su estándar de significado (las proposiciones son significativas si y sólo si son acerca de relaciones de ideas o cuestiones que están sujetas a verificación o falsificación empírica) en sí mismo acerca de relaciones de ideas o cuestiones que están sujetas a verificación o falsificación empírica? Podría decirse que no. En el mejor de los casos, el criterio positivista de significado es una recomendación sobre qué considerar como significativo.

En segundo lugar, se argumentó que hay proposiciones significativas sobre el mundo que no están sujetas a confirmación o refutación empírica directa o indirecta. Por ejemplo, las proposiciones sobre el origen del cosmos o, algo más cercano, los estados mentales de otras personas o de animales no humanos (para una discusión, ver Van Cleve 1999 y Taliaferro 1994).

En tercer lugar, a muchos filósofos les pareció arbitrario o caprichoso limitar la experiencia humana a lo que se entiende estrictamente como empírico. C. D. Broad y otros defendieron una comprensión más amplia de la experiencia para incluir a la experiencia moral como significativa: posiblemente, uno puede experimentar la maldad de un acto como cuando una persona inocente se siente violada.

En cuarto lugar, el rechazo de Ayer de la significatividad de la ética parece estar en contra de su epistemología o su explicación normativa de las creencias, ya que él ha interpretado el conocimiento empírico en términos de tener derecho a ciertas creencias. Si tiene sentido referirse al derecho a las creencias, ¿por qué no tiene sentido referirse a derechos morales como el derecho a no ser torturado? Y si permitimos un concepto más amplio de lo que se puede experimentar, en la tradición de la fenomenología (que abarca el análisis de las apariencias), ¿por qué descartar, por principio, la experiencia de lo divino o lo sagrado?

En quinto lugar, y probablemente lo más importante en términos de la historia de las ideas, el influyente filósofo de la ciencia Carl Hempel (1905-1997) sostuvo que el proyecto del positivismo lógico es demasiado limitado (Hempel 1950). Es insensible a la tarea de la investigación científica más amplia que se lleva a cabo correctamente, no en la escala táctica de escrutar afirmaciones particulares sobre la experiencia empírica, sino en términos de una teoría o visión del mundo coherente y global.

De acuerdo con Hempel, deberíamos preocuparnos por la investigación empírica, pero ver esto como definido por una comprensión teórica general de la realidad y las leyes de la naturaleza. Esta no ha sido *ipso facto* una posición que favoreció la significatividad de las creencias religiosas, pero la crítica de Hempel al positivismo eliminó su barrera para las descripciones metafísicas generales de la realidad, ya sean teístas, panteístas (es decir, Dios es todo), naturalistas, etc. Además, la crítica positivista de lo que ellos llamaron metafísica ha sido reprobada por confusa ya que hay alguna metafísica implícita en sus afirmaciones sobre la experiencia empírica; véase el clásico acertadamente titulado *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954) de Gustav Bergmann (1906-1987).

Pasemos ahora a Wittgenstein (1889-1951) y la filosofía de la religión que inspiró su trabajo.

## 2.2 La filosofía de la religión wittgensteineana [↑](#)

Los primeros trabajos de Wittgenstein fueron interpretados por algunos miembros del Círculo de Viena como amistosos con su empirismo, pero se sorprendieron cuando visitó el Círculo y, en lugar de que Wittgenstein discutiera su *Tractatus*, les leyó poesías de Rabindranath Tagore (1861-1941), un Místico bengalí (ver Taliaferro 2005b: capítulo ocho). En cualquier caso, el trabajo posterior de Wittgenstein, no muy amigable con su empirismo, fue especialmente influyente en la filosofía y la teología posteriores a la Segunda Guerra Mundial y será el centro de atención aquí.

En las *Philosophical Investigations* (publicadas póstumamente en 1953) y en muchas otras obras (incluida la publicación de notas tomadas por sus estudiantes en sus conferencias), Wittgenstein se opuso a lo que llamó *la teoría del significado de la imagen*. Según esta teoría, las afirmaciones son verdaderas o falsas dependiendo de si la realidad coincide con la imagen expresada por las afirmaciones. Wittgenstein veía esta forma de entender el significado como profundamente problemática. Más bien, el significado del lenguaje no se encuentra en la fidelidad referencial, sino en su uso en lo que Wittgenstein llamó *formas de vida*. Como esta posición se aplicó a temas religiosos, D. Z. Phillips (1966, 1976), B. R. Tilghman (1994) y, más recientemente, Howard Wettstein (2012), buscaron desplazar el debate y los argumentos de la metafísica tradicional sobre el teísmo y sus alternativas y, en cambio, se centraron en la forma en que el lenguaje sobre Dios, el alma, la oración, la resurrección, el más allá, etc., funciona en la vida de los practicantes religiosos. Por ejemplo, Phillips sostuvo que la práctica de la oración no debe entenderse como seres humanos que buscan influir en una persona todopoderosa e invisible, sino que lo que se busca es alcanzar la solidaridad con otras personas a la luz de la fragilidad de la vida. Por lo tanto, Phillips se ve a sí mismo siguiendo el liderazgo de Wittgenstein al centrarse, no en qué imagen de la realidad parece más fiel, sino en las formas no teóricas en las que se practica la religión.

“Preguntar si Dios existe no es hacer una pregunta teórica. Si la pregunta tiene algún significado, es preguntarse por la alabanza y la oración; es preguntarse si hay algo en todo eso. Por eso la filosofía no puede responder a la pregunta “¿Existe Dios?” con una respuesta afirmativa o negativa ... “Hay un Dios”, aunque parece estar en el modo indicativo, es una expresión de fe. (Phillips 1976: 181)”.

Al menos dos razones respaldaron esta filosofía de la religión inspirada por Wittgenstein. En primer lugar, parecía que esta metodología era más fiel a la idea de que la práctica de la filosofía de la religión se trata verdaderamente *de la práctica real de las propias personas religiosas*. En segundo lugar, si bien ha habido un resurgimiento de los argumentos filosóficos a favor y en contra del teísmo y los conceptos alternativos de Dios (como se verá en la sección 5), un número significativo de filósofos desde mediados del siglo XX en adelante han concluido que todos los argumentos y contraargumentos tradicionales acerca las afirmaciones metafísicas de la religión son inconcluyentes. Si ese es el caso, la nueva filosofía de la religión inspirada en Wittgenstein tiene la ventaja de cambiar el terreno hacia lo que podría ser un área de acuerdo más prometedora.

Si bien este enfoque no realista de la religión tiene sus defensores hoy en día, especialmente en el trabajo de Howard Wettstein, muchos filósofos han sostenido que la vida religiosa tradicional y contemporánea se basa en hacer

afirmaciones sobre lo que realmente es el caso en un contexto realista. Es difícil imaginar por qué las personas orarían a Dios si, literalmente, pensarán que no hay Dios (de ningún tipo).

Curiosamente, tal vez heredando el acento de Wittgenstein en la práctica, algunos filósofos que trabajan en la religión en la actualidad ponen mayor énfasis en el significado de la religión en la vida, en vez de ver las creencias religiosas principalmente como una cuestión de evaluar una hipótesis (ver Cottingham 2014).

### 3 Epistemología religiosa [↑](#)

Según el prestigioso *Cambridge Dictionary of Philosophy*, la epistemología religiosa es “una rama de la filosofía que investiga el estatus epistémico de las actitudes proposicionales sobre las afirmaciones religiosas” (Audi 2015: 925). Prácticamente todas las metodologías en epistemología existentes y actuales se han empleado para evaluar las afirmaciones religiosas. Algunos de estos métodos han sido más racionalistas en el sentido de que han empleado razonamientos a partir de verdades aparentemente evidentes por sí mismas (por ejemplo, el principio de razón suficiente), mientras que otros han sido más experienciales (por ejemplo, el empirismo, la fenomenología, el énfasis en la pasión y subjetividad, el énfasis en la práctica como se encuentra en el pragmatismo). Además, algunos han buscado ser ahistóricos (no dependientes de las afirmaciones de la revelación histórica), mientras que otros son profundamente históricos (por ejemplo, basados en la revelación, ya sea conocida solo por la fe o justificada mediante la evidencia por apelación a los milagros y/o la experiencia religiosa).

Durante los últimos veinte años, ha surgido una creciente literatura sobre la naturaleza de la fe religiosa. Para muchos filósofos de la tradición analítica, la fe ha sido a menudo entendida como una creencia de actitud proposicional, por ejemplo, creer que Dios existe o no, y se ha dedicado mucho trabajo a examinar cuándo tal creencia está respaldada por evidencia y, de ser así, cuánta y de qué tipo. Ha habido un famoso debate sobre “la ética de las creencias”, para determinar qué tipos de creencias no se deben considerar o respaldar cuando la evidencia se considera insuficiente y cuándo los asuntos de fe religiosa pueden justificarse por motivos pragmáticos (por ejemplo, como una apuesta o la probabilidad). La fe también ha sido tratada filosóficamente como confianza, una forma de esperanza, lealtad a un ideal, compromiso y acción fiel con o sin creencia (para un relevamiento ver Abraham & Aquino 2017; para una reciente defensa de la fe religiosa sin creencia, ver Schellenberg 2017).

A continuación, primero analizaremos lo que se conoce como evidencialismo y epistemología reformada y, luego, una forma de lo que se llama epistemología volitiva de la religión.

#### 3.1 Evidencialismo, epistemología reformada y epistemología volitiva [↑](#)

El evidencialismo sostiene que para que una persona esté justificada en alguna creencia, esa persona debe tener algún conocimiento de la evidencia para esa creencia. Esto generalmente se articula con que la creencia de una persona se justifica dada la evidencia total disponible para esa persona. Desde este punto de vista, la creencia en cuestión no debe ser socavada (o derrotada) por otras creencias evidentes de la persona. Además, los evidencialistas a menudo sostienen que el grado de confianza en una creencia debería ser proporcional a la evidencia. El evidencialismo ha sido defendido por representantes de todos los diferentes puntos de vista de la filosofía de la religión: teísmo, ateísmo, defensores de modelos no teístas de Dios, agnósticos, etc. Los evidencialistas han diferido en cuanto a sus explicaciones de la evidencia (¿qué peso se le puede dar a la fenomenología?) y la relación entre las creencias evidentes (¿las creencias deben ser fundacionales o básicas o estar vinculadas a tales creencias fundacionales?) Probablemente, el evidencialista más conocido en el campo de la filosofía de la religión que aboga por el teísmo es Richard Swinburne (1934-).

Swinburne fue (y es) el principal defensor de la teología natural teísta desde principios de la década de 1970. Ha aplicado sus considerables habilidades analíticas para defender la coherencia y la fuerza del teísmo, y el análisis y la defensa de enseñanzas cristianas específicas sobre la trinidad, la encarnación, la resurrección de Cristo, la revelación, entre otras cosas. Los proyectos de Swinburne en la tradición evidencialista de la filosofía de la religión están en la gran tradición de la filosofía de la religión británica que va desde los platónicos de Cambridge en el siglo XVII a través de Joseph Butler (1692-1752) y William Paley (1743-1805) hasta los filósofos británicos del siglo XX como A. E. Taylor (1869-1945), F. R. Tennant (1866-1957), William Temple (1881-1944), H. D. Lewis (1910-1992) y A. C. Ewing

(1899-1973). El tema de la certeza filosófica del teísmo ha sido abordado más recientemente por el trabajo de muchos filósofos importantes como Ronald Hepburn (1927-2008), J. L. Mackie (1917-1981), Antony Flew (1923-2010), Richard Gale (1932-2015), William Rowe (1931-2015), Michael Martin (1932-2015), Graham Oppy (1960-), J. L. Schellenberg (1959-) y Paul Draper (1957-). (Ver *The Routledge Companion to Theism* [Taliaferro, Harrison y Goetz 2012] para obtener una descripción general de dicho trabajo).

Recientemente, ha habido al menos dos formas interesantes de desarrollar la filosofía de la religión en el marco del evidencialismo. Una ha sido desarrollada por John Schellenberg, quien argumenta que, si el Dios del cristianismo existe, la realidad de Dios sería mucho más evidente de lo que es. Podría decirse que, en la comprensión cristiana de los valores, una relación evidente con Dios es parte del mayor bien humano, y si Dios fuera amoroso, nos brindaría ese bien. Debido a que hay evidencia de que Dios no se pone a disposición de los que buscan seriamente tal relación, esto es evidencia de que tal Dios no existe. De acuerdo con esta línea de razonamiento, la ausencia de evidencia del Dios del cristianismo es evidencia de ausencia (ver Schellenberg 2007 y Howard-Snyder & Moser 2001). El argumento se puede aplicar no sólo al teísmo cristiano, sino también a cualquier concepto de Dios que implique que éste es poderoso, bueno y con propiedades tales que una relación con un él sería algo plenificante y positivo para las criaturas. No funcionaría con un concepto de Dios (como encontramos, por ejemplo, en la obra de Aristóteles) en el que Dios no está amorosa y providencialmente comprometido con el mundo. A esta línea de razonamiento a menudo se la llama argumento del ocultamiento divino.

Sandra Menssen y Thomas Sullivan han desarrollado otra idea interesante. En la reflexión filosófica sobre Dios se ha tendido a dar prioridad a lo que podría llamarse teísmo desnudo, el cual implica evaluar la plausibilidad general de que exista el Dios del teísmo) más que a un concepto más específico de Dios. Esta prioridad tiene sentido en la medida en que la plausibilidad de una tesis general (hay mamíferos en la sabana) será mayor que la de una tesis más específica (hay 12.796 jirafas en la sabana). Pero, Menssen y Sullivan argumentan que practicar la filosofía de la religión desde un contexto más particular, especialmente cristiano, proporciona una “base de datos” más rica para la reflexión.

“La insistencia demasiado común entre los filósofos de que el procedimiento adecuado requiere establecer la probabilidad de la existencia de Dios antes de probar las afirmaciones reveladoras corta una gran parte de la base de datos relevante para argumentar a favor del teísmo... Porque es difícil establecer la existencia de Dios como probable a menos que se pueda dar alguna cuenta de los males del mundo, y las razones que el cristianismo tiene para ofrecer son inimaginablemente más ricas que cualquiera de las razones no religiosas. El relato cristiano, al que se accede a través de la Escritura, es una historia de amor: del amor de Dios por nosotros y de lo que Dios ha preparado para los que le aman... Es una historia del valor salvífico del sufrimiento: nuestros sufrimientos son alcanzados por los de Cristo, y están incluidos en los sufrimientos adecuados para la redención del mundo, sufrimientos que Cristo ha querido hacer suyos”. (Menssen & Sullivan 2017: 37-38).

En términos del orden de la investigación, a veces puede ser útil considerar posiciones filosóficas más específicas -por ejemplo, a primera vista puede parecer que el materialismo no tiene esperanzas hasta que uno utiliza los recursos de alguna explicación materialista específica que involucre el funcionalismo- pero, probablemente, esto no contrarresta por sí solo la primacía lógica de la tesis más general (ya sea teísmo desnudo o materialismo desnudo). Quizás la importancia de la propuesta de Menssen-Sullivan es que los filósofos de la religión necesitan mejorar su análisis crítico de las posiciones generales y tomar en serio explicaciones más específicas sobre los datos disponibles (por ejemplo, cuando se trata del teísmo, evaluar el problema del mal en términos de posibles posiciones teológicas sobre la redención tal como se presentan en revelaciones ostensibles).

El evidencialismo ha sido desafiado por muchos motivos. Algunos argumentan que es demasiado estricto porque tenemos muchas creencias evidentes que no podríamos justificar con éxito. En lugar del evidencialismo, algunos filósofos adoptan una forma de fiabilismo, según la cual una persona puede estar justificada en una creencia siempre que la creencia se produzca por un medio confiable, ya sea que la persona sea consciente o no de la evidencia que justifica la creencia. Dos movimientos dentro de la filosofía de la religión desarrollan posiciones que no están en línea con el evidencialismo tradicional: la epistemología reformada y la epistemología volitiva.

La epistemología reformada ha sido defendida por Alvin Plantinga (1932-) y Nicholas Wolterstorff (1932-), entre otros. La epistemología reformada es “reformada” en la medida en que se basa en el reformador Juan Calvino (1509-1564), quien afirmó que las personas son creadas con un sentido de Dios (*sensus divinitatis*). Si bien este sentido de Dios



puede no ser evidente debido al pecado, puede incitar de manera confiable a las personas a creer en Dios y apoyar una vida de fe cristiana. Si bien esta incitación puede desempeñar un papel probatorio en cuanto a la experiencia o la percepción ostensible de Dios, también puede justificar la creencia cristiana en ausencia de evidencia o argumento (ver K. Clark & Van Arragon 2011; M. Bergmann 2017; y Plantinga & Bergmann 2016). En el lenguaje introducido por Plantinga, la creencia en Dios puede ser tan básica como nuestras creencias ordinarias sobre otras personas y el mundo. El marco de la epistemología reformada es condicional, ya que abona la tesis de que si hay un Dios y si Dios nos ha creado con un *sensus divinitatis* que nos lleva a creer (verdaderamente) que Dios existe, entonces tal creencia está garantizada. En un sentido, la epistemología reformada es más una estrategia defensiva (que ofrece motivos para pensar que la creencia religiosa, si es verdadera, está justificada) en lugar de proporcionar una razón positiva por la cual las personas que no tienen (o creen que no tienen) un *sensus divinitatis* debe abrazar la fe cristiana. Plantinga ha argumentado que al menos una alternativa a la fe cristiana, el naturalismo secular, es profundamente problemática, si no auto-refutable. Pero esta posición (si es convincente) ha sido presentada más como una razón para no ser naturalista que como una razón para ser teísta (Para una versión más fuerte del argumento de que el teísmo explica mejor la normatividad de la razón que las alternativas, ver *Agents Under Fire* de Angus Menuge, 2004).

La epistemología reformada no es fideísmo *ipso facto*. El fideísmo respalda explícitamente la legitimidad de la fe sin el apoyo, no solo de la evidencia (proposicional), sino también de la razón (MacSwain 2013). Por el contrario, la epistemología reformada ofrece una explicación metafísica y epistemológica de la garantía según la cual la creencia en Dios puede estar justificada incluso si no está respaldada por evidencia y ofrece una explicación de la creencia propiamente básica según la cual la creencia básica en Dios tiene un carácter epistémico que está a la par de nuestras creencias básicas ordinarias sobre el mundo y otras mentes que parecen ser paradigmáticamente racionales. No obstante, mientras que la epistemología reformada no es necesariamente fideísta, comparte con el fideísmo la idea de que una persona puede tener una creencia religiosa justificada en ausencia de evidencia.

Consideremos ahora lo que se llama epistemología volitiva en la filosofía de la religión. Paul Moser ha argumentado sistemáticamente a favor de un marco profundamente diferente en el que sostiene que, si el Dios del cristianismo existe, este Dios no sería evidente para los que lo buscan y sienten curiosidad por saber si existe. A la luz de Moser, el Dios del cristianismo sólo se manifestaría en un proceso que implicaría la transformación moral y espiritual de las personas (Moser 2017). Este proceso puede involucrar a personas que reciben (y aceptan) la revelación de Jesucristo como redentor y santificador que llama a las personas a una vida radical de compasión amorosa, incluso al amor de nuestros enemigos. Al someterse deliberadamente al amor imperioso de Dios, una persona en esta relación filial con Dios a través de Cristo puede experimentar un cambio de carácter (del egocentrismo al servicio a los demás) en el que el carácter de la persona (o el propio ser) puede llegar a servir como prueba de las verdades de la fe.

### 3.2 La epistemología del desacuerdo [↑](#)

El terreno cubierto hasta ahora en esta entrada muestra un desacuerdo considerable sobre la justificación epistémica y la creencia religiosa. Si los expertos no están de acuerdo sobre tales asuntos, ¿qué deben pensar y hacer los no expertos? O, haciendo la pregunta a los llamados expertos, si usted (como investigador capacitado) no está de acuerdo sobre los asuntos anteriores con aquellos a quienes considera igualmente inteligentes y sensibles a la evidencia, ¿ese solo hecho lo llevaría a modificar o incluso abandonar la confianza que tiene con respecto a sus propias creencias?

Algunos filósofos proponen que, en el caso de desacuerdos entre pares epistémicos, uno debería buscar algún tipo de explicación para el desacuerdo. Por ejemplo, ¿hay alguna razón para pensar que la evidencia disponible para usted y sus pares difiere o se concibe de manera diferente? Tal vez haya formas de explicar, por ejemplo, por qué los budistas pueden afirmar que no se observan a sí mismos como seres sustanciales que existen a lo largo del tiempo, mientras que los no budistas podrían afirmar que la autoobservación brinda motivos para creer que las personas son agentes sustanciales y duraderos (David Lund 2005). Los no budistas podrían necesitar otra razón para preferir su marco sobre el budista, pero al menos (quizás) habrían encontrado una forma de explicar por qué personas igualmente razonables llegarían a conclusiones diferentes frente a evidencia ostensiblemente idéntica.

Evaluar la importancia del desacuerdo sobre las creencias religiosas es muy diferente a evaluar la importancia del desacuerdo en dominios donde hay entendimientos más claros y compartidos de la metodología y la evidencia. Por

ejemplo, si dos detectives igualmente competentes examinan la misma evidencia de que Smith asesinó a Jones, su desacuerdo debería (siendo las otras cosas iguales) llevarnos a modificar la confianza en que Smith es culpable, ya que se puede suponer que los detectives usan la misma evidencia y métodos de investigación. Pero al evaluar los desacuerdos entre los filósofos sobre (por ejemplo) la coherencia y plausibilidad del teísmo, los filósofos de hoy a menudo se basan en diferentes metodologías (fenomenología, empirismo, análisis conceptual o lingüístico, teoría estructural, posestructuralismo, psicoanálisis, etc.). Pero, ¿qué pasa si una persona acepta una religión determinada como razonable y, sin embargo, reconoce que investigadores igualmente razonables, maduros y responsables adoptan una religión diferente incompatible con la suya y *todos comparten una metodología filosófica similar*? Esta situación no es un experimento mental abstracto. En el diálogo cristiano-musulmán, los filósofos a menudo comparten una herencia filosófica común de Platón, Aristóteles, Plotino y una amplia gama de puntos de vista compartidos sobre la perfección de Dios/Alá.

Una opción sería adoptar un pluralismo epistemológico, según el cual las personas pueden estar igualmente bien justificadas para afirmar creencias incompatibles. Esta opción parecería proporcionar algunas bases para la humildad epistémica (Audi 2011; Ward 2002, 2014, 2017). En un ensayo debidamente titulado, “Why religious pluralism is not evil and is in some respects quite good” (Por qué el pluralismo religioso no es malo y en algunos aspectos es bastante bueno), (2018), Robert McKim presenta las razones por las que, desde un punto de vista filosófico, puede ser bueno alentar (y no simplemente reconocer) cosmovisiones ostensiblemente igualmente razonables. Para obtener una descripción general del estado actual de la filosofía de la religión sobre el tema del desacuerdo religioso, ver “Disagreement and the Epistemology of Theology” (King & Kelly 2017).

Al final de esta sección, también vale la pena señalar dos observaciones sobre los desacuerdos epistémicos. Primero, nuestras creencias y nuestra confianza en la verdad de nuestras creencias pueden no estar bajo nuestro control voluntario. Tal vez te formas una creencia de la verdad del budismo basada en lo que tomas como evidencia convincente. Incluso si estás convencido de que las personas igualmente inteligentes no llegan a una conclusión similar, eso por sí solo puede no darte el poder para negar lo que te parece convincente. En segundo lugar, si el desacuerdo entre los expertos te da motivos para abandonar una posición, entonces el mismo principio en el que estás confiando (uno debe abandonar la creencia X si los expertos no están de acuerdo con X) se verá socavado, ya que los expertos no están de acuerdo sobre lo que uno debe hacer cuando los expertos no están de acuerdo. Para descripciones generales y exploraciones de trabajos filosóficos relevantes en un entorno pluralista, ver *New Models of Religious Understanding* (2018) editado por Fiona Ellis y *Renewing Philosophy of Religion* (2017) editado por Paul Draper y J. L. Schellenberg.

## 4 Religión y ciencia [↑](#)

La relación entre religión y ciencia ha sido un tema importante en la filosofía de la religión del siglo XX y parece muy importante hoy en día.

Esta sección comienza considerando la declaración de la Academia Nacional de Ciencias y el Instituto de Medicina (ahora Academia Nacional de Medicina) sobre la relación entre la ciencia y la religión:

“La ciencia y la religión se basan en diferentes aspectos de la experiencia humana. En la ciencia, las explicaciones deben basarse en pruebas extraídas del análisis del mundo natural. Las observaciones o experimentos con base científica que entran en conflicto con una explicación eventualmente deben conducir a la modificación o incluso al abandono de esa explicación. La fe religiosa, por el contrario, no depende solo de la evidencia empírica, no se modifica necesariamente frente a la evidencia conflictiva y, por lo general, involucra fuerzas o entidades sobrenaturales. Debido a que no son parte de la naturaleza, las entidades sobrenaturales no pueden ser investigadas por la ciencia. En este sentido, la ciencia y la religión están separadas y abordan aspectos de la comprensión humana de diferentes maneras. Los intentos de enfrentar la ciencia y la religión crean controversia donde no es necesario que exista”. (NASIM 2008: 12).

Esta visión de la ciencia y la religión parece prometedora en muchos frentes. Si se acepta la declaración anterior sobre la ciencia y la religión, entonces ésta parece asegurar que el conflicto es mínimo entre estos dos dominios dinámicos de lo que las Academias denominan “experiencia humana”. Las Academias Nacionales parecen estar en lo correcto al

insinuar que los elementos clave de muchas religiones no admiten investigaciones científicas directas ni descansan “solo en evidencia empírica”. Ni Dios, ni Alá, ni Brahman (la divinidad tal como se concibe en el judaísmo, el cristianismo, el islam y el hinduismo) es un objeto o proceso físico o material. Parece, entonces, que lo divino o lo sagrado y muchos otros elementos en las religiones del mundo (meditación, oración, pecado y perdón, liberación del deseo, etc.) solo pueden investigarse científicamente de manera indirecta. Un neurólogo puede producir estudios detallados del cerebro de monjes y monjas cuando rezan y meditan, y puede haber estudios comparativos de la salud de quienes practican una religión y quienes no, pero es muy difícil de concebir cómo medir científicamente a Dios o Alá o Brahman o el Dao, el cielo, etc. A pesar de la plausibilidad inicial de la postura de las Academias, esto puede ser problemático.

Primero, una crítica menor a las Academias: la declaración hace uso de los términos “fuerzas o entidades sobrenaturales” que “no son parte de la naturaleza”. El término “sobrenatural” no es el término estándar que se usa para referirse sólo a Dios o lo divino, probablemente (en parte) porque en inglés el término *sobrenatural* (*supernatural*) se refiere no solo a Dios o lo divino, sino también a duendes, fantasmas, demonios, brujas, médiums, oráculos, etc. Los últimos son una panoplia de lo que comúnmente se considera una superstición absurda. (La similitud de los términos *sobrenatural* y *supersticioso* puede no ser un accidente). El término filosófico estándar para referirse a Dios en el idioma inglés, desde el siglo XVII en adelante, es *teísmo* (*theism*) (del griego *theos*: dios/Dios). Entonces, en lugar de que la declaración se refiera a “fuerzas o entidades sobrenaturales”, una frase más caritativa podría referirse a cuántas religiones del mundo son teístas o involucran alguna realidad sagrada que no es directamente empíricamente mensurable.

Yendo más allá de este punto menor sobre la terminología, las creencias religiosas se han considerado tradicionalmente y en la actualidad como sujetas a evidencia. La evidencia de las creencias religiosas ha incluido la apelación a la contingencia del cosmos y los principios de explicación, la naturaleza ostensiblemente intencionada del cosmos, el surgimiento de la conciencia, etc. La evidencia contra las creencias religiosas ha incluido la apelación a lo evidente, la cantidad de mal en el cosmos, el éxito de las ciencias naturales, etc.

Sin embargo, una razón para apoyar la noción de las Academias de que la religión y la ciencia no se superponen es el hecho de que en la ciencia moderna se ha puesto entre paréntesis a las mentes y a lo mental. Es decir, las ciencias se han ocupado de un mundo físico independiente de la mente, mientras que en la religión éste es principalmente un dominio relacionado con la mente (sentimientos, emociones, pensamientos, ideas, etc.), mentes creadas y (en el caso de algunas religiones) la mente de Dios. La ciencia de Kepler, Copérnico, Galileo y Newton se llevó a cabo con un estudio explícito del mundo sin apelar a nada de lo que hoy se llamaría lo psicológico, la mente o lo mental. Entonces, las leyes de movimiento de Newton sobre la atracción y repulsión de los objetos materiales no hacen ninguna mención de cómo el amor, el deseo o la necesidad emocional podrían ser necesarios para explicar el movimiento de dos cuerpos materiales para abrazarse románticamente. El poner entre paréntesis la mente en las ciencias físicas no era una señal de que los primeros científicos tuvieran dudas sobre la existencia, el poder y la importancia de las mentes. Es decir, desde Kepler hasta Newton y principios del siglo XX, los propios científicos no dudaron de la importancia causal de las mentes; simplemente no incluyeron a las mentes (la suya propia o la de otros) entre los datos de lo que estaban estudiando. Pero, curiosamente, cada uno de los primeros científicos modernos creía que lo que estaban estudiando era posible de alguna manera gracias a que todo el mundo natural (terrestre y celestial) había sido creado y mantenido en existencia por una Mente Divina, un Creador absolutamente bueno y necesariamente existente. Tenían una cosmovisión general o integral según la cual la ciencia misma era razonable y tenía sentido. Los científicos deben tener una especie de fe o confianza en sus métodos y en que el cosmos está tan ordenado que sus métodos son efectivos y confiables. Los primeros científicos modernos pensaron que tal fe (en lo que Einstein se refiere como “la racionalidad y la inteligibilidad del mundo” (Cain 2015: 42, citando una declaración de 1929 en Einstein 1954 [1973: 262]) era razonable debido a su creencia en la existencia de Dios (Cain 2015).

La cuestión de si existe evidencia suficiente a favor o en contra de alguna concepción religiosa del cosmos se abordará en la sección 4. Sin embargo, contrastemos brevemente dos puntos de vista muy diferentes sobre si la ciencia contemporánea ha socavado las creencias religiosas.

Según Steven Pinker, la ciencia ha demostrado que las creencias de muchas religiones son falsas.

“Para empezar, los hallazgos de la ciencia implican que los sistemas de creencias de todas las religiones y culturas

tradicionales del mundo -sus teorías sobre los orígenes de la vida, los seres humanos y las sociedades- están realmente equivocados. Nosotros sabemos, pero nuestros ancestros no, que los humanos pertenecen a una sola especie de primate africano que desarrolló la agricultura, el gobierno y la escritura al final de su historia. Sabemos que nuestra especie es una diminuta rama de un árbol genealógico que abarca a todos los seres vivos y que surgió a partir de sustancias químicas prebióticas hace casi cuatro mil millones de años... Sabemos que las leyes que rigen el mundo físico (incluidos los accidentes, las enfermedades y otras desgracias) no tienen metas que pertenezcan al bienestar humano. No existe el destino, la providencia, el karma, los hechizos, las maldiciones, los augurios, la retribución divina o la oración contestada -aunque la discrepancia entre las leyes de probabilidad y el funcionamiento de la cognición puede explicar por qué la gente piensa que existe". (Pinker 2013).

Siguiendo con Pinker, cabe señalar que no sería científicamente aceptable hoy en día apelar a los milagros o a los actos directos de Dios. Cualquier supuesto milagro sería (para muchos, sino para todos los científicos) una especie de derrota y la bienvenida a un misterio inaceptable. Por ello, algunos filósofos de la ciencia proponen que las ciencias son *metodológicamente ateas*. Es decir, mientras que la ciencia misma no juzga si Dios existe (aunque algunos filósofos de la ciencia sí lo hacen), apelar a la existencia de Dios no forma parte de sus teorías e investigaciones científicas.

Sin embargo, hay alguna razón para pensar que el caso de Pinker puede estar exagerado y que sería más justo caracterizar a las ciencias como *metodológicamente agnósticas* (simplemente, sin tener una opinión sobre la cuestión de si Dios existe o no) en lugar de ateas (que toma una posición al respecto). Primero, los ejemplos de Pinker de lo que la ciencia ha demostrado que está mal, parecen insustanciales. Como señala Michael Ruse:

"Los argumentos que se dan para sugerir que la ciencia necesita el ateísmo no son convincentes. No hay duda de que muchas de las afirmaciones de la religión ya no son sostenibles a la luz de la ciencia moderna. Adán y Eva, el Diluvio de Noé, la parada del sol para Josué, Jonás y la ballena, y mucho más. Pero los cristianos más sofisticados ya lo saben. La cuestión es que estas cosas no son todo lo que hay en las religiones, y muchos dirían que están lejos de las afirmaciones centrales de la religión: Dios existe y es creador y tiene un lugar especial para los humanos, etc.". (Ruse 2014: 74-75).

Ruse continúa señalando que las religiones abordan preocupaciones importantes que van más allá de lo que es abordable sólo desde el punto de vista de las ciencias naturales.

"¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Cuál es el propósito de todo esto? Y (algo más controvertido) ¿cuáles son los fundamentos básicos de la moralidad y qué es la sensibilidad? La ciencia toma el mundo como dado. La ciencia no ve un propósito último en la realidad... Yo diría que como la ciencia no habla de estos temas, no veo ninguna razón por la que la persona religiosa no deba ofrecer respuestas. No pueden ser respuestas científicas. Deben ser respuestas religiosas, respuestas que involucrarán a un Dios o dioses. Hay algo más que nada porque un Dios bueno lo creó de la nada por amor. El propósito de todo esto es encontrar la felicidad eterna con el Creador. La moralidad es una función de la voluntad de Dios; es hacer lo que Él quiere que hagamos. La sensibilidad es aquello por lo cual nos damos cuenta de que estamos hechos a la imagen de Dios. Los humanos no somos cualquier tipo de organismo. Esto no significa que las respuestas religiosas estén más allá de la crítica, pero deben ser respondidas sobre bases filosóficas o teológicas y no simplemente porque no sean científicas". (2014: 76).

El debate sobre la religión y la ciencia continúa (para trabajos prometedores, ver Stenmark 2001, 2004).

## 5 Reflexión filosófica sobre el teísmo y sus alternativas [↑](#)

Durante gran parte de la historia de la filosofía de la religión, se ha hecho hincapié en la valoración del teísmo. Los conceptos no teístas de lo divino se han convertido cada vez más en parte de la filosofía de la religión (ver, por ejemplo, Buckareff & Nagasawa 2016; Diller & Kashner 2013; y Harrison 2006, 2012, 2015). La sección 6 destaca especialmente esta ampliación de horizontes. El teísmo todavía puede reclamar una atención especial dada la gran población mundial que está alineada con las tradiciones teístas (las creencias abrahámicas y el hinduismo teísta) y la enorme atención que se le da ha dado a la defensa y crítica del teísmo en la filosofía de la religión históricamente y en la actualidad.

## 5.1 Reflexión filosófica sobre los atributos divinos [↑](#)

La especulación sobre los atributos divinos en la tradición teísta a menudo se ha llevado a cabo de acuerdo con lo que actualmente se conoce como la *teología del ser perfecto*, según la cual se entiende que Dios es máximamente excelente o insuperable en grandeza. Esta tradición fue desarrollada por Anselmo de Canterbury (1033/4-1109). Para un trabajo contemporáneo que ofrece una descripción histórica del teísmo anselmiano, ver *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism* de Yujin Nagasawa (2017). Los atributos divinos en esta tradición han sido identificados por los filósofos como aquellos atributos que son el mayor conjunto componible de grandes propiedades; las propiedades son composibles cuando pueden ser ejemplificadas por el mismo ser. Tradicionalmente, los atributos divinos han sido identificados como omnipotencia, omnisciencia, bondad perfecta, dignidad de adoración, necesidad de existencia no contingente y eternidad (existencia fuera del tiempo o atemporalmente). Cada uno de estos atributos ha sido objeto de diferentes análisis matizados, como se indica a continuación. Dios también ha sido tradicionalmente concebido como incorpóreo o inmaterial, inmutable, impassible, omnipresente. Y a diferencia del judaísmo y el Islam, los teístas cristianos conciben a Dios como trino (consta de tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo) y encarnado como Jesús de Nazaret (verdaderamente Dios y verdaderamente humano).

Una de las herramientas que usan los filósofos en sus investigaciones sobre los atributos divinos incluye experimentos mentales. En los experimentos mentales, se describen casos hipotéticos, casos que pueden o no representar cómo son las cosas. En estas descripciones, los términos que normalmente se usan en un contexto se emplean en contextos más amplios. Por lo tanto, al pensar en Dios como omnisciente, uno podría comenzar con un caso no controvertido de una persona que sabe que una proposición es verdadera, tomando nota de lo que significa para alguien poseer ese conocimiento y de las formas en que se obtiene el conocimiento. Un experimento mental teísta buscaría ampliar nuestra comprensión del conocimiento tal como lo pensamos en nuestro propio caso, buscando la concepción de una excelencia intelectual máxima o suprema de acuerdo con la comprensión que los creyentes religiosos tienen de Dios. Entonces se pondrían en orden varios grados de refinamiento, ya que uno especula no sólo acerca de la extensión de un conjunto máximo de proposiciones conocidas, sino también acerca de cómo estas podrían ser conocidas. Es decir, al atribuir omnisciencia a Dios, ¿se podría afirmar que Dios conoce todas las verdades de una manera análoga a la forma en que llegamos a conocer las verdades sobre el mundo? Una analogía demasiado cercana produciría una imagen peculiar de Dios dependiendo, por ejemplo, de la inducción, la evidencia sensorial o el testimonio de otros. Un recurso en la filosofía de Dios ha sido sostener que la afirmación “Dios sabe algo” emplea la palabra “sabe” de manera unívoca cuando se lee como refiriéndose a la tesis de *que* Dios sabe algo, mientras que usa el término en un sentido remotamente análogo si se lee como refiriéndose a *cómo* sabe Dios (Swinburne 1977).

El uso de experimentos mentales a menudo emplea el principio de apariencia. Una versión del principio de apariencia es que una persona tiene una razón para creer que cierto estado de cosas (EDC) es posible si se puede concebir, describir o imaginar que ese EDC se obtiene y no conoce razones independientes para creer que ese EDC es imposible. Como se ha dicho, el principio se presenta simplemente como una razón para creer que ese EDC es posible y, por lo tanto, puede verse como proporcionando una razón *prima facie*. Pero podría verse como una razón *secundum facie* en la medida en que la persona examina cuidadosamente ese EDC y otros posibles que puedan derrotarlo (ver Taliaferro & Knuths 2017). Algunos filósofos son escépticos a la hora de apelar a los experimentos mentales (ver Van Inwagen 1998; para una defensa ver Taliaferro 2002, Kwan 2013 y Swinburne 1979; para tratamientos generales ver Sorensen 1992 y Gendler & Hawthorne 2002).

### 5.1.1 Omnisciencia [↑](#)

Imaginemos que hay un Dios que conoce las acciones libres futuras de los seres humanos. Si Dios sabe que harás libremente algún acto X, entonces es cierto que necesariamente harás X. Pero si eres libre, ¿no serías libre de evitar hacer X? Dado que Dios sabe de antemano que harás X, parece que no serías libre de abstenerte de hacerlo.

Inicialmente, esta paradoja parece fácil de disipar. Si Dios sabe acerca de tu acción libre, entonces Dios sabe que harás algo libremente y que podrías haberte abstenido de hacerlo. El conocimiento previo de Dios del acto no lo hace necesario. ¿No surge la paradoja sólo porque la proposición “Necesariamente, si Dios conoce X, entonces X” se confunde con “Si Dios conoce X, entonces necesariamente X”? Después de todo, es necesario que, si alguien sabe que estás leyendo esta entrada en este momento, entonces es cierto que estás leyendo esta entrada, pero tu lectura de

esta entrada aún puede verse como un estado de cosas contingente, no necesario. Sin embargo, el problema no se diluye tan fácilmente porque el conocimiento de Dios, a diferencia del conocimiento humano, es infalible, y si Dios sabe infaliblemente que se da algún estado de cosas, entonces no puede ser que ese estado de cosas no se dé. Pensemos en lo que a veces se llama la necesidad del pasado. *Una vez que se ha obtenido un estado de cosas, es inalterable o necesariamente el caso de que ha ocurrido.* Si el futuro se conoce de manera precisa y completa, ¿no es el futuro como el pasado, necesario e inalterable? Si el problema se plantea en términos de primera persona y uno imagina que Dios sabe de antemano que tú pasarás libremente a una entrada diferente de esta Enciclopedia (además, Dios sabe con una precisión insuperable cuándo lo harás, qué entrada seleccionarás y qué pensarás al respecto), entonces una resolución fácil de la paradoja parece esquiva. Para resaltar la naturaleza de este problema, imagemos que Dios te dice lo que harás libremente en la próxima hora. Bajo tales condiciones, ¿sigue siendo inteligible creer que tienes la capacidad de hacer lo contrario si Dios y tú mismo saben lo que de hecho elegirás hacer? El conocimiento previo de uno mismo, entonces, produce un problema relacionado adicional porque la psicología de la elección parece requerir una ignorancia previa acerca de lo que se elegirá.

Se han dado varias respuestas al debate libertad-presciencia. Algunos adoptan el compatibilismo, afirmando la compatibilidad del libre albedrío y el determinismo, y concluyen que el conocimiento previo no amenaza más la libertad que el determinismo. Si bien algunos filósofos teístas prominentes en el pasado, como Jonathan Edwards (1703-1758), han tomado esta ruta, parece en la filosofía de la religión de hoy es la posición minoritaria (las excepciones incluyen a Paul Helm, John Fischer y Lynne Baker). Una segunda posición se adhiere a la perspectiva libertaria, que insiste en que la libertad implica un ejercicio de poder radical e indeterminista, y concluye que Dios no puede conocer la acción libre futura. Lo que impide que tales filósofos nieguen que Dios es omnisciente es que sostienen que no hay verdades sobre las futuras acciones libres, o que, si bien hay verdades sobre el futuro, Dios no puede conocer esas verdades (Swinburne) o decide libremente no conocerlas para preservar la libre elección (Juan Lucas). A primera vista, antes de que alguien realice una acción libre, no hay ningún hecho que indique que él o ella realizarán un acto determinado. Esto está de acuerdo con una interpretación tradicional, pero controvertida, de la filosofía del tiempo y la verdad de Aristóteles, según la cual antes de una batalla naval determinada no es ni verdadero ni falso si un bando determinado la ganará. Algunos teístas, como Richard Swinburne, adoptan esta línea hoy, sosteniendo que el futuro no se puede conocer. Dado que la omnisciencia puede entenderse como *el conocimiento de todo lo que es posible conocer*, si no puede conocer el futuro por razones metafísicas, entonces el hecho de que Dios no pueda conocer la acción libre futura no se opone a la omnisciencia divina más que la incapacidad de Dios para hacer círculos cuadrados se opone a su omnipotencia. Otros filósofos niegan la paradoja original e insisten en que el conocimiento previo de Dios es compatible con la libertad libertaria. Así, buscan resolver el dilema al afirmar que Dios no está sometido al tiempo. Es decir, Dios no prevé el futuro, sino que Dios sabe lo que para nosotros es el futuro desde un punto de vista eterno. De esta manera, el punto de vista único de un Dios omnisciente evita cualquier perjuicio a la libertad. Dios puede simplemente conocer el futuro sin que éste tenga que basarse en un futuro determinado y establecido. Pero esto sólo funciona si no hay una necesidad de eternidad análoga a la necesidad del pasado. ¿Por qué pensar que tenemos más control sobre la creencia eterna de Dios que sobre la creencia pasada de Dios? Si no es así, entonces hay un dilema exactamente paralelo del conocimiento atemporal. Para un análisis actual sobresaliente de la libertad y el conocimiento previo, consulte el trabajo de Linda Zagzebski.

### 5.1.2 Eternidad [↑](#)

¿Puede haber un ser que esté fuera del tiempo? En las grandes tradiciones monoteístas, se piensa que Dios no tiene ningún tipo de principio ni fin. Dios nunca dejará, de hecho, nunca puede dejar de ser. Algunos filósofos teístas sostienen que la temporalidad de Dios es muy parecida a la nuestra en el sentido de que hay un antes, un durante y un después para Dios, o un pasado, presente y futuro para Dios. Este punto de vista a veces es llamado la tesis de que Dios es perpetuo. Aquellos que adoptan una postura más radical afirman que Dios es independiente de la temporalidad, argumentando que Dios no está en absoluto en el tiempo, o que Dios está “simultáneamente” en todos los tiempos. A esto se le llama a veces la opinión de que Dios es eterno en oposición a perpetuo.

¿Por qué adoptar la postura más radical? Una razón, ya señalada, es que, si Dios no está sometido temporalmente, puede haber una solución al problema anterior de reconciliar la libertad y el conocimiento previo. Como dijo San Agustín de Hipona:

“De modo que de aquellas cosas que emergen en el tiempo, las futuras, en verdad, aún no son, y las presentes son ahora, y las pasadas ya no son; pero todas ellas son comprendidas por Él en Su presencia estable y eterna”. (*La Ciudad de Dios*, XI. 21).

Si Dios está fuera del tiempo, también puede haber un fundamento seguro que explique la inmutabilidad (ausencia de cambio), incorruptibilidad e inmortalidad de Dios. Además, puede haber una oportunidad de usar la posición de Dios fuera del tiempo para sustentar un argumento a favor de que Dios es el creador del tiempo.

Aquellos que afirman que Dios no está sujeto a secuencias temporales se enfrentan a varios enigmas que señalo sin tratar de resolverlos. Si Dios está de alguna manera en todos los tiempos, ¿está Dios simultáneamente en cada uno de ellos? Si es así, existe el siguiente problema. Si Dios es simultáneo con el evento de la quema de Roma en 410 d.C., y también es simultáneo con tu lectura de esta entrada, entonces parece que Roma debe estar ardiendo al mismo tiempo que estás leyendo esta entrada. (Este problema fue planteado por Nelson Pike (1970); Stump y Kretzmann (1981) respondieron que la simultaneidad presente en el conocimiento eterno de Dios no es transitiva). Un problema diferente surge con respecto a la eternidad y la omnisciencia. Si Dios está fuera del tiempo, ¿puede Dios saber qué tiempo es ahora? Podría decirse que es un hecho que ahora es, digamos, la medianoche del 1 de julio de 2018. Un Dios fuera del tiempo podría saber que a la medianoche del 1 de julio de 2018 suceden ciertas cosas, pero ¿podría Dios saber cuándo es *ahora* ese momento? El problema es que cuanto más énfasis se pone en la afirmación de que la existencia suprema de Dios es independiente del tiempo, más parece ponerse en peligro poder tomarnos en serio el tiempo tal como lo conocemos. Finalmente, mientras que las grandes tradiciones monoteístas proporcionan un retrato de lo Divino como supremamente diferente de la creación, también se insiste en la proximidad o inmanencia de Dios. Para algunos teístas, describir a Dios como una persona o como un ser personal (que ama, actúa, sabe, etc.) no es un error. Pero no está claro que un Dios eterno pueda ser personal. Para un trabajo reciente sobre la relación de Dios con el tiempo, véase el trabajo de Katherine Rogers (2007, 2008).

### 5.1.3 La Bondad de Dios [↑](#)

Todas las religiones mundiales conocidas abordan la naturaleza del bien y el mal y recomiendan formas de lograr el bienestar humano, ya sea en términos de salvación, liberación, iluminación, tranquilidad o un estado de Nirvana sin ego. A pesar de las diferencias importantes, existe un solapamiento sustancial entre muchas de estas concepciones del bien, como se observa en la recomendación de la Regla de Oro (“Haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti”) en muchas religiones. Algunas religiones interpretan lo Divino como algo que está más allá de nuestras nociones humanas del bien y del mal. En algunas formas de hinduismo, por ejemplo, Brahman ha sido exaltado como poseedor de una especie de trascendencia moral, y algunos teólogos y filósofos cristianos también han insistido en que Dios es sólo un agente moral en un sentido altamente calificado, si es que lo es en sentido algún (Davies 1993). Llamar bueno a Dios es, para ellos, muy diferente a llamar bueno a un ser humano.

Estas son sólo algunas de las formas en que los filósofos han articulado lo que significa llamar bueno a Dios. Al tratar el asunto, ha habido una tendencia a explicar la bondad de Dios en términos de normas que no son creación de Dios y, por lo tanto, en cierta medida, independientes de la voluntad de Dios, o en términos de la voluntad de Dios y las normas que Dios ha creado. Este último punto de vista se ha denominado *voluntarismo teísta*. Una versión común del voluntarismo teísta es la afirmación de que algo sea bueno o correcto simplemente significa que Dios lo aprueba o lo permite y que algo sea malo o incorrecto significa que Dios lo desaprueba o lo prohíbe.

Los teístas voluntaristas enfrentan varias dificultades: el lenguaje moral parece inteligible sin tener que ser explicado en términos de la voluntad divina. De hecho, muchas personas hacen lo que consideran juicios morales objetivos sin hacer ninguna referencia a Dios. Si están usando un lenguaje moral de manera inteligible, ¿cómo podría ser que el significado mismo de tal lenguaje moral deba ser analizado en términos de voliciones Divinas? Según una teoría causal de la referencia, “agua” designa necesariamente H<sub>2</sub>O. No es un hecho contingente que el agua sea H<sub>2</sub>O, a pesar de que muchas personas pueden usar el término “agua” sin conocer su composición. De manera similar, ¿no podría ser el caso que “bueno” pueda referirse a lo que Dios quiere, aunque muchas personas no sean conscientes de (o incluso nieguen) la existencia de Dios? Otra dificultad para el voluntarismo radica en dar cuenta del aparente contenido significativo de afirmaciones como “Dios es bueno”. Parece que al llamar a Dios o en particular a la voluntad de Dios “buena”, el creyente religioso no está diciendo más que “Dios quiere lo que Dios quiere”. Si es así,

¿la noción misma de bondad no debe tener algún significado independiente de la voluntad de Dios? También está en juego la preocupación de que, si se acepta el voluntarismo, el teísta ha amenazado la objetividad normativa de los juicios morales. ¿Podría Dios hacer que los juicios morales fueran invertidos? Por ejemplo, ¿podría Dios hacer buena la crueldad? Podría decirse que el universo moral no es tan maleable. En respuesta, algunos voluntaristas han tratado de comprender la estabilidad de las leyes morales a la luz de la naturaleza necesaria e inmutablemente fija de Dios.

Al entender la bondad de Dios en términos del ser de Dios (en contraposición a la sola voluntad de Dios), uno se acerca a la posición no voluntarista. Tomás de Aquino y otros sostienen que Dios es esencialmente bueno en virtud del ser mismo de Dios. Todas estas posiciones son no voluntaristas en la medida en que no afirman que lo que significa que algo sea bueno es que Dios quiere que así sea. La bondad de Dios se puede expresar de varias maneras, ya sea argumentando que su perfección requiere que sea bueno como agente o argumentando que la bondad de Dios se puede describir en términos de otros atributos divinos como los descritos anteriormente. Por ejemplo, dado que el conocimiento es bueno en sí mismo, la omnisciencia es un bien supremo. Dios también ha sido considerado bueno en la medida en que ha creado y conserva en existencia un cosmos bueno. En los debates sobre el problema del mal (si Dios es en verdad omnipotente y perfectamente bueno, ¿por qué existe el mal?) un lado desafía precisamente este juicio principal sobre la bondad de Dios. (El debate sobre el problema del mal se retoma en la sección 5.2.4.)

La elección entre el voluntarismo y ver el ser mismo de Dios como bueno rara vez es tajante. Algunos teístas que se oponen a un voluntarismo a gran escala permiten elementos voluntaristas parciales. De acuerdo con una de esas posturas moderadas, mientras que Dios no puede hacer que la crueldad sea buena, sí puede hacer que *algunas* acciones sean moralmente requeridas o prohibidas, las cuales de otro modo serían moralmente neutrales. Los argumentos a favor de esto se han basado en la tesis de que el cosmos y todos sus contenidos son creación de Dios. De acuerdo con algunas teorías de la propiedad, un agente que hace algo bueno obtiene derechos sobre la propiedad. Las jugadas cruciales en los argumentos en favor de que el cosmos y su contenido pertenecen a su Creador han sido protegerse contra la idea de que los padres serían entonces “dueños” de sus hijos (no lo son, porque los padres no son creadores radicales como Dios), y la idea que la condición de dueño de Dios permitiría cualquier cosa, interpretando así los deberes humanos que se le deben a Dios como los deberes de un esclavo a un amo (una opinión a la que no todos los teístas han objetado). Las teorías que explican por qué y cómo el cosmos pertenece a Dios han sido prominentes en las tres tradiciones monoteístas. Platón también defendió esta noción, al igual que Tomás de Aquino y Locke (ver Brody 1974 para una defensa).

En Zagzebski 2004 se ha presentado un nuevo desarrollo en la teoría de la bondad de Dios. Zagzebski sostiene que ser una persona virtuosa ejemplar consiste en tener buenos motivos. Los motivos tienen una estructura interna, afectiva o emotiva. Una emoción es “una percepción afectiva del mundo” (2004: xvi) que “inicia y dirige la acción” (2004: 1). El fundamento último de lo que hace que los motivos humanos sean buenos es que están de acuerdo con los motivos de Dios. La teoría de Zagzebski es quizás la teoría de la virtud más ambiciosa que ha sido impresa, y ofrece una explicación de las virtudes humanas a la luz del teísmo. No todos los teístas concuerdan con su audaz afirmación de que Dios es una persona que tiene emociones, pero muchos admiten que (al menos en algún sentido análogo) Dios puede ser visto como personal y con estados afectivos.

Otro esfuerzo digno de mención para vincular los juicios sobre el bien y el mal con los juicios sobre Dios se basa en la teoría ética del observador ideal. De acuerdo con esta teoría, los juicios morales pueden analizarse en términos de cómo juzgaría las cosas un observador ideal. Decir que un acto es correcto implica el compromiso de sostener que, si hubiera un observador ideal, aprobaría el acto; afirmar que un acto es incorrecto implica la tesis de que, si hubiera un observador ideal, lo desaprobaba. La teoría se puede encontrar en obras de Hume, Adam Smith, R. M. Hare y R. Firth (ver Firth 1952 [1970]). El observador ideal se describe de diversas formas, pero por lo general se lo considera un omnisciente imparcial con respecto a los hechos no morales (hechos que se pueden captar sin conocer el estado moral o las implicaciones del hecho. Por ejemplo, “Él hizo algo malo” es un hecho moral; “Él golpeó a Smith” no lo es), y como *omnipercetivo* (término de Firth para adoptar una posición de apreciación afectiva universal de los puntos de vista de todas las partes involucradas). La teoría recibe algún apoyo del hecho de que la mayoría de las disputas morales pueden analizarse en términos de diferentes partes que se desafían mutuamente a ser imparciales, a aclarar sus hechos empíricos y a ser más sensibles, por ejemplo, al darse cuenta de lo que se siente al estar en desventaja. La teoría tiene formidables críticos y defensores. Si es cierta, no se sigue que haya un observador ideal. Pero si es cierta y además los juicios morales son coherentes, entonces la idea de un observador ideal es coherente. Dadas ciertas



concepciones de Dios en las tres grandes tradiciones monoteístas, Dios se ajusta a la descripción del observador ideal (y más, por supuesto). Esto no tiene por qué ser desagradable para los ateos. Si una teoría del observador ideal fuera convincente, un teísta tendría alguna razón para afirmar que los ateos comprometidos con los juicios normativos y éticos también están comprometidos con la idea de un Dios o un ser semejante a Dios. (Para una defensa de una forma teísta de la teoría del observador ideal, ver Taliaferro 2005a; para una crítica ver Anderson 2005. Para más trabajos sobre Dios, la bondad y la moralidad, ver Evans 2013 y Hare 2015. Para un trabajo interesante sobre la noción de autoridad religiosa, ver Zagzebski 2012.)

Debe notarse que además de la atención a los atributos divinos clásicos discutidos en esta sección, también ha habido algunos trabajos filosóficos sobre la simplicidad divina, la inmutabilidad, la impassibilidad, la omnipresencia, la libertad de Dios, la necesidad divina, la soberanía, la relación de Dios con los objetos abstractos, enseñanzas cristianas sobre la Trinidad, la encarnación, la expiación, los sacramentos y más.

## 5.2 Existencia de Dios [↑](#)

En algunos libros de texto y antologías de introducción a la filosofía, los argumentos a favor de la existencia de Dios son presentados como pruebas ostensibles que luego se muestran falibles. Por ejemplo, un argumento basado en el orden aparente y la naturaleza intencional del cosmos será criticado sobre la base de que, en el mejor de los casos, el argumento establecería que hay una inteligencia diseñadora e intencionada trabajando en el cosmos. Esto está muy lejos de establecer que hay un Dios que es omnipotente, omnisciente, benévolo, etc. Pero es necesario hacer dos comentarios: primero, esa conclusión “pobre” por sí sola sería suficiente para perturbar a un científico naturalista que desea descartar toda inteligencia trascendente. Segundo, pocos filósofos presentan hoy un solo argumento como prueba. Habitualmente, el argumento del diseño puede presentarse junto con un argumento de la experiencia religiosa y otros argumentos que se considerarán más adelante. Fiel al consejo de Hempel (citado anteriormente) sobre la investigación comprensiva, es cada vez más común ver filosofías (naturalismo científico o teísmo) presentadas con argumentos acumulativos, es decir, con una amplia gama de consideraciones, y no con una única prueba supuestamente noqueadora.

Esta sección examina algunos de los principales argumentos teístas.

### 5.2.1 Argumentos ontológicos [↑](#)

Hay una gran cantidad de argumentos bajo este título. Algunas versiones funcionan utilizando sólo el concepto de Dios como máximamente excelente y algunos principios modales de inferencia, es decir, principios relativos a la posibilidad y la necesidad. Sin embargo, el argumento no necesita ningún apoyo empírico, como ya se mostrará. El centro del argumento es la tesis de que, si hay un Dios, entonces la existencia de Dios es necesaria. En otras palabras, la existencia de Dios no es contingente: Dios no es el tipo de ser que simplemente existe o no existe porque la existencia necesaria está incluida en el concepto de Dios. Esto puede sustentarse apelando a la forma en que Dios es concebido en las tradiciones judía, cristiana e islámica. Esto implicaría una investigación empírica *a posteriori* sobre la forma en que se piensa en Dios en estas tradiciones. Alternativamente, un defensor del argumento ontológico podría esperar convencer a otros de que el concepto de Dios es el concepto de un ser que existe necesariamente comenzando con la idea de un ser máximamente perfecto. Si hubiera un ser máximamente perfecto, ¿cómo sería? Se ha argumentado que, entre el conjunto de sus cualidades de grandeza, omnisciencia y omnipotencia, por ejemplo, estaría también la existencia necesaria. Una vez completado el argumento, se puede decir que un ser máximamente perfecto que exista necesariamente podría llamarse “Dios”. Para un tratamiento interesante y reciente de la relación entre el concepto de un ser necesariamente existente y la existencia de Dios, véase *Necessary Existence* de Alexander Pruss y Joshua Rasmussen (2018: capítulos uno a tres).

El argumento ontológico se remonta a San Anselmo (1033/34-1109), pero esta sección explorará una versión actual que se basa en gran medida en el principio de que, si es posible que algo se dé necesariamente, entonces se da necesariamente (o, para ponerlo de forma redundante, es necesariamente necesario). El principio puede ilustrarse en el caso de las proposiciones. Que seis sea el número perfecto (el número que es igual a la suma de sus divisores, incluido uno, pero sin incluirse a sí mismo) más pequeño no parece ser el tipo de cosa que podría ser cierta solamente de hecho. Más bien, o es necesariamente verdadero o es necesariamente falso. Si es lo segundo, no es posible; si es lo

primero, es posible. Si uno sabe que es posible que seis sea el número perfecto más pequeño, entonces tiene buenas razones para creer que lo sea necesariamente. ¿Hay alguna razón para pensar que es posible que Dios exista necesariamente? Los defensores del argumento responden afirmativamente e infieren que Dios existe. Ha habido cientos de objeciones y respuestas a este argumento. Quizás la objeción más ambiciosa es que se puede usar el mismo tipo de razonamiento para argumentar que Dios no puede existir. Porque si es posible que Dios no exista y la existencia necesaria es parte del significado de "Dios", entonces se sigue que Dios no puede existir.

Spinoza y Descartes, entre otros, han propuesto versiones alternativas clásicas del argumento ontológico. Las versiones actuales han sido presentadas por Alvin Plantinga, Charles Hartshorne, Norman Malcolm y C. Dore. Los críticos clásicos incluyen a Gaunilo, Tomás de Aquino y Kant. Entre los muchos críticos actuales se destacan William Rowe, J. Barnes, G. Oppy y J. L. Mackie. Los últimos libros sobre el argumento ontológico son dos defensas: *Rethinking the Ontological Argument* de Daniel Dombrowski (2006) y *Maximal God; A New Defence of Perfect Being Theism* de Yujin Nagasawa (2017). No todos los defensores de la teología del ser perfecto abrazan el argumento ontológico, por ejemplo, Tomás de Aquino. Alvin Plantinga, uno de los filósofos responsables del resurgimiento del interés por el argumento ontológico, sostiene que mientras él, personalmente, toma el argumento como sólido (porque cree que la conclusión de que Dios existe es necesariamente verdadera, lo que implica que la premisa de que es posible que Dios exista necesariamente es cierta) no piensa que el argumento tenga suficiente fuerza para convencer a un ateo (Plantinga 1974: 216-217).

### 5.2.2 Argumentos cosmológicos [↑](#)

Los argumentos de este tipo están más firmemente plantados en la reflexión empírica *a posteriori* que en el argumento ontológico, pero algunas versiones también emplean razones *a priori*. Hay varias formulaciones. Algunos argumentan que el cosmos tuvo una causa inicial fuera de él, una Causa Primera en el tiempo. Otros argumentan que el cosmos tiene una causa necesaria que lo sustenta de instante en instante, tenga o no el cosmos un origen temporal. Las dos versiones no son mutuamente excluyentes, ya que es posible que el cosmos tuviera una Causa Primera y que tenga una causa continua sustentadora.

El argumento cosmológico se basa en la inteligibilidad de la noción de que hay al menos un ser que existe por sí mismo, es decir, cuyo origen y existencia continua no dependen de ningún otro ser. Esto podría ser la necesidad total de preeminencia suprema en todos los mundos posibles utilizados en las versiones del argumento ontológico, o una noción más local y limitada de un ser que no tiene causa en el mundo real. Si tiene éxito, el argumento proporcionaría una razón para pensar que existe al menos un ser con un poder extraordinario responsable de la existencia del cosmos. En el mejor de los casos, puede que no justifique una imagen completa del Dios de la religión (una Causa Primera sería muy poderosa, aunque no necesariamente omnipotente). Pero de todos modos desafiaría las alternativas naturalistas y proporcionaría algo de racionalidad al teísmo. (El último punto es análogo a la idea de que la evidencia de que hubo vida en otro planeta no establecería que esa vida sea inteligente, pero aumenta, quizás sólo levemente, la hipótesis de que hay vida inteligente en otro planeta).

Ambas versiones del argumento nos piden que consideremos el cosmos en su estado actual. ¿Es el mundo tal como lo conocemos algo que existe necesariamente? Al menos con respecto a nosotros mismos, el planeta, el sistema solar y la galaxia, parece que no. En relación a estos elementos en el cosmos, tiene sentido preguntarse por qué existen en vez de no existir. Con respecto a las explicaciones científicas del mundo natural, tales indagaciones sobre las causas tienen mucho sentido y quizás sean incluso presupuestos esenciales de las ciencias naturales. Algunos defensores del argumento sostienen que sabemos *a priori* que, si algo existe, entonces hay una razón para su existencia. Entonces, ¿por qué existe el cosmos? Podría decirse que si las explicaciones de la existencia contingente del cosmos (o de los estados del cosmos) son sólo en términos de otras cosas contingentes (por ejemplo, de estados anteriores del cosmos), entonces nunca se logrará una explicación cósmica completa. Sin embargo, si hay al menos un ser necesario (no contingente) causalmente responsable del cosmos, el cosmos sí tiene una explicación. En este punto, las dos versiones del argumento se dividen.

Los argumentos a favor de una Causa Primera en el tiempo sostienen que una regresión temporal continua de una existencia contingente a otra nunca explicaría la existencia del cosmos, y concluyen que es más razonable aceptar que hubo una Causa Primera que aceptar una regresión o la afirmación de que el cosmos surgió de la nada. Los

argumentos a favor de una causa sustentadora del cosmos afirman que las explicaciones de por qué existe algo ahora no pueden ser adecuadas sin asumir una causa sustentadora presente y contemporánea. Los argumentos se han basado en la negación de todos los infinitos reales o en la aceptación de algunos infinitos (por ejemplo, la coherencia de suponer que hay un número infinito de estrellas) junto con el rechazo de una regresión infinita de explicaciones que implican únicamente estados de cosas contingentes. Este último ha sido descrito como regresión viciosa en oposición a una que es benigna. Hay ejemplos plausibles de regresiones infinitas viciosas que no generan explicaciones: por ejemplo, imaginemos que Tom explica su posesión de un libro informando que lo obtuvo de A, quien lo obtuvo de B, y así hasta el infinito. Esto no explicaría cómo Tom consiguió el libro. Alternativamente, imaginemos un espejo con luz reflejada en él. ¿Se explicaría con éxito la presencia de la luz si se afirmara que la luz es un reflejo de la luz de otro espejo, y que la luz de ese otro espejo procede de otro espejo más, y así hasta el infinito? Consideremos un último caso. Te encuentras con una palabra que no entiendes. Pongamos que sea “onggt”. Preguntas su significado y te dan otra palabra que te resulta ininteligible, y así sucesivamente, formando una regresión infinita. ¿Sabrías alguna vez el significado del primer término? La fuerza de estos casos es mostrar cuán similares son a la regresión de las explicaciones contingentes.

Las versiones del argumento que rechazan todos los infinitos actuales enfrentan el problema de explicar qué se debe hacer con la Causa Primera, especialmente porque podría tener algunas características que son infinitos actuales. En respuesta, Craig y otros han afirmado que no tienen ninguna objeción a los infinitos potenciales (aunque la Causa Primera nunca dejará de ser, nunca se convertirá en un infinito actual). Ellos además aceptan que antes de la creación, la Causa Primera no estaba en el tiempo, una posición que se basa en la teoría de que el tiempo es relacional en vez de absoluto. La actual popularidad científica de la visión relacional puede ofrecer apoyo a los defensores del argumento.

Se ha objetado que ambas versiones del argumento cosmológico presentan una imagen inflada de qué explicaciones son razonables. ¿Por qué el cosmos como un todo necesita una explicación? Si todo en el cosmos se puede explicar, aunque sea a través de infinitos relatos regresivos, ¿qué queda por explicar? Uno puede responder negando que las regresiones infinitas realmente expliquen de modo satisfactorio, o acusando que el hecho de no buscar una explicación para el todo es arbitrario. La pregunta, “¿Por qué hay un cosmos?” parece perfectamente inteligible. Si hay preguntas para las cosas del cosmos, ¿por qué no para el todo? El argumento no se basa en la falacia de tratar el todo como si tuviera todas las propiedades de sus partes. Pero si todo en el cosmos es contingente, parece tan razonable creer que todo el cosmos es contingente como creer que, si todo en el cosmos fuera invisible, el cosmos como un todo sería invisible.

Otra objeción sostiene que, en lugar de explicar el cosmos contingente, el argumento cosmológico introduce una entidad misteriosa a la que podemos encontrar muy poco sentido filosófico o científico. ¿Cómo puede postularse al menos una Causa Primera para dar una mejor explicación del cosmos que simplemente concluir que el cosmos carece de una última explicación? Al fin y al cabo, el teísta parece obligado a admitir que la razón por la que la Causa Primera creó fue una cuestión contingente. Si, por el contrario, el teísta tiene que afirmar que la Causa Primera tuvo que hacer lo que hizo, ¿no sería el cosmos necesario en vez de contingente?

Algunos teístas han llegado a la conclusión de que, de hecho, era esencial que Dios creara el cosmos. Si Dios es supremamente bueno, tiene que haber algún desbordamiento de bondad en forma de cosmos (ver Stump & Kretzmann 1981, sobre las ideas de Dionisio Areopagita; ver Rowe 2004 para argumentos de que Dios no es libre). Pero los teístas suelen reservar algún papel para la libertad de Dios y, por lo tanto, buscan retener la idea de que el cosmos es contingente. Los defensores del argumento cosmológico todavía sostienen que su explicación del cosmos tiene una simplicidad integral que carece de puntos de vista alternativos. Las elecciones de Dios pueden ser contingentes, pero no la existencia de Dios. La elección divina de crear el cosmos puede entenderse como profundamente simple en su supremo y vital empeño, a saber, crear algo bueno. Swinburne ha argumentado que dar cuenta de las leyes naturales en términos de la voluntad de Dios proporciona un marco general simple dentro del cual comprender el orden y el carácter intencional del cosmos (ver también Foster 2004).

Los defensores del argumento cosmológico incluyen a Swinburne, Richard Taylor, Hugo Meynell, Timothy O’ Connor, Bruce Reichenbach, Robert Koons, Alexander Pruss y William Rowe. Los opositores destacados incluyen a Antony Flew, Michael Martin, Howard Sobel, Graham Oppy, Nicholas Everitt y J. L. Mackie. A pesar de que Rowe ha defendido el

argumento cosmológico, sus reservas sobre el principio de razón suficiente le impiden aceptar el argumento como totalmente satisfactorio.

### 5.2.3 Argumentos teleológicos [↑](#)

Estos argumentos se centran en las características del cosmos que parecen reflejar el diseño o la intencionalidad de Dios o, más modestamente, de una o más fuerzas poderosas, inteligentes y con propósito parecidas a Dios. Parte del argumento puede formularse para proporcionar evidencia de que el cosmos es el tipo de realidad que habría sido producido por un ser inteligente, y luego argumentar que postular esta fuente es más razonable que negarlo o que el agnosticismo. Como en el caso del argumento cosmológico, el defensor del argumento teleológico puede querer afirmar que sólo proporciona *alguna razón* para pensar que hay un Dios. Puede ser que una defensa acumulativa del teísmo requiera la construcción de varios argumentos que se refuerzan mutuamente. Si tiene éxito en argumentar a favor de una causa trans-cósmica inteligente, el argumento teleológico puede proporcionar alguna razón para pensar que la Causa Primera del argumento cosmológico tiene un propósito, mientras que el argumento ontológico puede proporcionar alguna razón para pensar que tiene sentido postular un ser que tenga atributos divinos y que exista necesariamente. Detrás de todos ellos, un argumento de la experiencia religiosa (que se tratará más adelante) puede proporcionar algunas razones para buscar más apoyo para una concepción religiosa del cosmos y cuestionar la superioridad del naturalismo.

Cada versión del argumento teleológico dependerá de la inteligibilidad de la explicación intencional. En nuestro propio caso humano, parece que las explicaciones intencionales y basadas en el propósito son legítimas y verdaderamente pueden explicar la naturaleza y el acontecer de los eventos. Al pensar en una explicación para el carácter último del cosmos, ¿es más probable que el cosmos sea explicado en términos de un agente poderoso e inteligente o en términos de un esquema naturalista de leyes finales sin inteligencia detrás de ellas? Los teístas que emplean el argumento teleológico ponen la atención en el orden y la estabilidad del cosmos, el surgimiento de la vida vegetal y animal, la existencia de la conciencia, la moralidad, los agentes racionales y cosas similares, en un esfuerzo por identificar lo que plausiblemente podría verse como características del cosmos que pueden explicarse con un propósito. Las explicaciones naturalistas, sean de biología o física, se presentan entonces como de aplicación comparativamente local cuando se comparan con el esquema más amplio de una metafísica teísta. Las explicaciones darwinianas de la evolución biológica no necesariamente nos ayudarán a pensar por qué existen tales leyes u organismos. Los argumentos que apoyan y se oponen al argumento teleológico se parecerán entonces a los argumentos sobre el argumento cosmológico, con el lado negativo defendiendo que no hay necesidad de ir más allá de una explicación naturalista, y el lado positivo apuntando a establecer que no ir más allá del naturalismo no es razonable.

Al evaluar el argumento teleológico, consideremos la objeción de la unicidad. El cosmos es completamente único. No hay acceso a múltiples universos, algunos de los cuales se sabe que están diseñados y otros se sabe que no. Sin poder comparar el cosmos con conjuntos alternativos de mundos cósmicos, el argumento falla. Las respuestas a esta objeción han sostenido que, si insistiéramos en que las inferencias en casos únicos están fuera de lugar, entonces esto también descartaría explicaciones científicas respetables sobre el origen del cosmos. Además, si bien no es posible comparar el diseño de diferentes historias cósmicas, en principio es posible imaginar mundos que parecen caóticos, aleatorios o basados en leyes que impiden el surgimiento de la vida. Ahora podemos imaginarnos a un ser inteligente creando tales mundos, pero, al considerar sus características, podemos presentar algunos rasgos de diseño intencional para ayudar a juzgar si es más razonable creer que el cosmos está diseñado en lugar de no diseñado. Algunos críticos apelan a la posibilidad de que el cosmos tenga una historia infinita para reforzar y reintroducir la objeción de la singularidad. Dado el tiempo y la oportunidad infinitos, parece probable que algo como nuestro mundo llegue a existir, con toda su apariencia de diseño. Si es así, ¿por qué deberíamos considerar tan chocante que nuestro mundo tenga su diseño aparente, y por qué explicar el mundo debería requerir la postulación de uno o más diseñadores inteligentes? Las respuestas repiten el argumento anterior de insistir en que, si la objeción fuera decisiva, entonces muchas explicaciones aparentemente respetables también tendrían que quedar en el camino. A menudo se concede que el argumento teleológico no demuestra que se requiera uno o más diseñadores, sino que, más bien, busca establecer que postular tal inteligencia intencional es razonable y preferible al naturalismo. Los defensores recientes del argumento incluyen a George Schlesinger, Robin Collins y Richard Swinburne. Es rechazado por J. L. Mackie, Michael Martin, Nicholas Everitt y muchos otros.

Una característica del argumento teleológico que actualmente recibe una mayor atención se centra en la epistemología. Richard Taylor (1963), Alvin Plantinga (2011 y en Beilby 2002) y otros han argumentado que, si confiamos razonablemente en nuestras facultades cognitivas, es razonable creer que éstas no son provocadas por fuerzas naturalistas -fuerzas que están completamente impulsadas por el azar o son el resultado de procesos que no están formados por una inteligencia primordial. Una ilustración puede ayudar a entender el argumento. Imaginemos a Tom encontrándose con lo que parece ser un letrero que informa sobre su altitud actual (algunas rocas en una configuración que le dan su ubicación actual y la altura precisa sobre el nivel del mar en metros). Si tuviera razones para creer que este “signo” es totalmente el resultado de configuraciones aleatorias, ¿sería razonable confiar en él? Algunos teístas argumentan que no sería razonable y que confiar en nuestras facultades cognitivas requiere que aceptemos que fueron formadas por un agente creativo bueno y omnicomprendido. Esto reaviva el argumento de Descartes sobre confiar en la bondad de Dios para asegurar que nuestras facultades cognitivas estén en buen estado de funcionamiento. Las objeciones contra este argumento se centran en explicaciones naturalistas, especialmente las afines a la evolución. En la epistemología evolutiva, uno trata de explicar la confiabilidad de las facultades cognitivas en términos de prueba y error que conducen a la supervivencia. Una réplica de los teístas es que la supervivencia por sí sola no está necesariamente vinculada a las creencias verdaderas. Podrían, en principio, ser creencias falsas que favorecen la supervivencia. De hecho, algunos ateos piensan que creer en Dios ha sido crucial para la supervivencia de las personas, aunque la creencia es radicalmente falsa. Los epistemólogos de la evolución responden que la falta de un vínculo *necesario* entre las creencias que promueven la supervivencia y la verdad, y el hecho de que algunas creencias falsas o mecanismos poco confiables que producen creencias promuevan la supervivencia, no llega a socavar la epistemología evolutiva. Véase Martin (1990), Mackie (1983) y Tooley (véanse los capítulos 2, 4 y 6 de Tooley en Plantinga & Tooley 2008), entre otros que objetan el argumento epistémico teleológico.

Otro desarrollo reciente del argumento teleológico incluye el argumento del ajuste fino.

Los argumentos del ajuste fino sostienen que la vida no existiría si no fuera por el hecho de que múltiples parámetros físicos (por ejemplo, la constante cosmológica y la relación entre la masa del neutrón y la masa del protón) tienen valores numéricos que caen dentro de un rango que se sabe que permite la vida y que es muy estrecho en comparación con el rango de valores que son compatibles con la teoría física actual y que se sabe que prohíben la vida. Por ejemplo, incluso los cambios menores en la fuerza nuclear débil no habrían permitido la aparición de las estrellas, ni las estrellas habrían perdurado si la relación entre el electromagnetismo y la gravedad hubiera sido muy diferente. John Leslie observa:

“Las alteraciones de menos de una parte en mil millones en la velocidad de expansión a principios del Big Bang habrían llevado a una expansión descontrolada, todo se diluiría rápidamente de tal manera que no se podrían haber formado estrellas, o bien al colapso gravitatorio hacia adentro en menos de un segundo”. (Leslie 2007: 76).

Robin Collins y otros han argumentado que el teísmo explica mejor el ajuste fino que el naturalismo (ver Collins 2009; para una crítica del argumento, ver Craig & Smith 1993). Para una colección de artículos que cubren ambos lados del debate y argumentos del diseño biológico y cosmológico, ver Manson 2003.

Una objeción muy comúnmente sostenida contra prácticamente todas las versiones del argumento teleológico encuentra problemas con la suposición de que el cosmos es bueno o que es el tipo de cosa que sería provocada por un ser inteligente y completamente benévolo. Esto nos lleva directamente a la siguiente preocupación central de la filosofía de Dios.

#### 5.2.4 El problema del mal [↑](#)

Si hay un Dios que es omnipotente, omnisciente y completamente bueno, ¿por qué existe el mal? El problema del mal es la objeción al teísmo más ampliamente considerada tanto en la filosofía occidental como en la oriental. Hay dos versiones generales del problema: la versión deductiva o lógica, que afirma que la existencia de cualquier mal (independientemente de su papel en la producción del bien) es incompatible con la existencia de Dios; y la versión probabilística, que afirma que dada la cantidad y gravedad del mal que realmente existe, es poco probable que Dios exista. El problema deductivo actualmente se debate con menos frecuencia porque muchos (pero no todos) los filósofos reconocen que un ser completamente bueno podría permitir o infligir algún daño bajo ciertas condiciones moralmente forzosas (como causar dolor a un niño al quitarle una astilla). Un debate más intenso se da con respecto a

la probabilidad (o incluso la posibilidad) de que haya un Dios completamente bueno dada la gran cantidad de maldad en el cosmos. Tales argumentos probatorios del mal pueden ser argumentos deductivos o inductivos, pero incluyen algún intento de mostrar que algún hecho conocido sobre el mal tiene una relación de evidencia negativa con respecto al teísmo (por ejemplo, reduce su probabilidad o lo vuelve improbable), sea o no lógicamente incompatible con el teísmo. Consideremos el sufrimiento humano y animal causado por la muerte, la depredación, los defectos de nacimiento, las enfermedades devastadoras, la maldad humana prácticamente desenfrenada, la tortura, la violación, la opresión y los desastres naturales. Consideremos con qué frecuencia los que sufren son inocentes. ¿Por qué debería haber tanta maldad gratuita, aparentemente sin sentido?

Frente al problema del mal, algunos filósofos y teólogos niegan que Dios sea todopoderoso y omnisciente. John Stuart Mill tomó esta línea, y los teólogos panenteístas de hoy también cuestionan las concepciones tradicionales del poder divino. Según el panenteísmo, Dios es inmanente al mundo, sufre con los oprimidos y trabaja para sacar el bien del mal, aunque a pesar de los esfuerzos de Dios, el mal invariablemente daña el orden creado. Otra respuesta es pensar en Dios como un ser muy diferente de un agente moral. Brian Davies y otros han afirmado que lo que significa para Dios ser bueno es diferente de lo que significa para un agente ser moralmente bueno (Davies 2006). Véase también el libro de Mark Murphy de 2017 *God's Own Ethics; Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Una estrategia diferente y más radical es negar la existencia del mal, pero es difícil reconciliar el monoteísmo tradicional con el escepticismo moral. Además, en la medida en que creamos que hay un Dios digno de adoración y un objeto digno del amor humano, la apelación al escepticismo moral tendrá poco peso. La idea de que el mal es una privación o una distorsión del bien puede tener cierto valor al pensar en el problema del mal, pero es difícil ver cómo podría ir tan lejos como para reivindicar la creencia en la bondad de Dios. El dolor severo y el sufrimiento interminable parecen totalmente reales incluso si se analizan en sentido filosófico como parásitos de algo valioso. Las tres grandes tradiciones monoteístas abrahámicas, con su amplia insistencia en la realidad del mal, ofrecen pocas razones para tratar de desactivar el problema del mal por esta vía. De hecho, el judaísmo, el cristianismo y el islam clásicos están tan comprometidos con la existencia del mal que una razón para rechazar el mal sería una razón para rechazar estas tradiciones religiosas. ¿Cuál sería el punto de la enseñanza judía sobre el Éxodo (donde Dios libera al pueblo de Israel de la esclavitud), o la enseñanza cristiana sobre la encarnación (en la que Cristo revela a Dios como amor y libera un poder Divino que, al final, vencerá a la muerte), o la enseñanza islámica de Mahoma (el santo profeta de Alá, quien es sumamente justo y misericordioso) si la esclavitud, el odio, la muerte y la injusticia no existieran?

En parte, la magnitud de la dificultad que uno considera que el problema del mal le plantea al teísmo dependerá de los compromisos de uno en otras áreas de la filosofía, especialmente la ética, la epistemología y la metafísica. Si en ética sostienes que no debería haber ningún sufrimiento prevenible por ningún motivo, independientemente de la causa o la consecuencia, entonces el problema del mal entrará en conflicto con tu aceptación del teísmo tradicional. Además, si sostienes que cualquier solución al problema del mal debería ser evidente para todas las personas, entonces nuevamente el teísmo tradicional está en peligro, porque claramente la "solución" no es evidente para todos. El debate se ha centrado en gran medida en la legitimidad de adoptar una posición intermedia: una teoría de los valores que preserve una apreciación clara de la profundidad del mal en el cosmos, así como una comprensión de cómo esto podría ser compatible con la existencia de un Creador todopoderoso y completamente bueno. ¿Podría haber razones por las que Dios permita los males cósmicos? Si no sabemos cuáles pueden ser esas razones, ¿estamos en condiciones de concluir que no hay ninguna o que no puede haber ninguna? La exploración de diferentes posibilidades estará moldeada por la metafísica de cada uno. Por ejemplo, si no crees que existe el libre albedrío, entonces no te moverá ninguna apelación al valor positivo del libre albedrío y su papel en producir el bien como compensación de su papel en producir el mal.

De entre las respuestas teístas al problema del mal se puede distinguir lo que es una defensa de lo que es una teodicea. Una defensa busca establecer que la creencia racional de que Dios existe todavía es posible (cuando la defensa se emplea contra la versión lógica del problema del mal) y que la existencia del mal no hace que sea improbable que Dios exista (cuando se usa contra la versión probabilística). Algunos han adoptado la estrategia de la defensa argumentando que estamos en posición de tener una creencia racional en la existencia del mal y en un Dios completamente bueno que odia este mal, aunque no podamos ver cómo estas dos creencias son compatibles. Una teodicea es más ambiciosa y suele ser parte de un proyecto más amplio al argumentar que es razonable creer que Dios existe sobre la base del bien y del mal evidente del cosmos. En una teodicea, el proyecto no es dar cuenta de todos y cada uno de los males, sino proporcionar un marco general dentro del cual se pueda comprender, al menos de

modo general, cómo el mal que ocurre es parte de un bien general. Por ejemplo, sostener que la superación del mal es en sí misma un bien mayor. En la práctica, una defensa y una teodicea a menudo apelan a factores similares. El primero y más importante es lo que muchos llaman la Defensa del Bien Mayor.

### 5.2.5 El mal y el bien mayor [↑](#)

En la llamada Defensa del Bien Mayor (Greater Good Defense), se sostiene que el mal puede entenderse como un complemento necesario para generar bienes mayores o como parte integral de estos bienes. Por lo tanto, en una versión a menudo llamada Defensa del libre albedrío (Free Will Defense), se propone que las criaturas libres que pueden cuidarse unas a otras y cuyo bienestar depende de la acción elegida libremente por cada una, constituyen un bien. Para que este bien se realice, se argumenta, debe existir la posibilidad de *bona fide* de que las personas se dañen entre sí. La defensa del libre albedrío a veces se usa de manera limitada solo para cubrir el mal que ocurre como resultado, directo o indirecto, de la acción humana. Pero ha sido extendida especulativamente por aquellos que proponen una defensa en lugar de una teodicea para cubrir otros males que podrían ser provocados por agentes sobrenaturales distintos de Dios. Según la teoría del Bien Mayor, el mal brinda la oportunidad de realizar grandes valores, como las virtudes del coraje y la búsqueda de la justicia. Reichenbach (1982), Tennant (1930), Swinburne (1979) y van Inwagen (2006) también han subrayado lo bueno de un mundo estable de leyes naturales en el que los animales y los humanos aprenden sobre el cosmos y se desarrollan de forma autónoma, independientemente de la certeza de que Dios existe. Algunos ateos otorgan valor a lo bueno de vivir en un mundo sin Dios, y estos puntos de vista han sido utilizados por los teístas para respaldar la afirmación de que Dios podría haber tenido razones para crear un cosmos en el que la existencia divina no sea abrumadoramente obvia para nosotros. Si la existencia de Dios fuera abrumadoramente obvia, entonces las motivaciones para la virtud podrían verse nubladas por el interés propio y por el simple temor de ofender a un ser omnipotente. Además, incluso puede haber algún bien en actuar de manera virtuosa, aún si las circunstancias garantizan un resultado trágico. John Hick (1966 [1977]) ha argumentado de esta manera y ha desarrollado lo que él interpreta como una aproximación *ireneana* del problema del mal (llamada así por San Ireneo del siglo II). Según este enfoque, se considera bueno que la humanidad desarrolle la vida de la virtud gradualmente, evolucionando hacia una vida de gracia, madurez y amor. Esto contrasta con una teodicea asociada con San Agustín, según la cual Dios nos hizo perfectos y luego nos permitió caer en la perdición, para ser redimidos más tarde por Cristo. Hick piensa que el modelo agustiniano falla mientras que el ireneano es creíble.

Algunos han basado un argumento del problema del mal en la acusación de que este no es el mejor de los mundos posibles. Si hubiera un Dios supremo, máximamente excelente, seguramente Dios realizaría la mejor creación posible. Debido a que ésta no es la mejor creación posible, entonces no hay un Dios supremo, máximamente excelente. Siguiendo a Adams (1987), muchos responden ahora que la noción de “el mejor mundo posible”, como la de “el número más alto posible”, es incoherente. Porque dado cualquier mundo que pueda imaginarse con tal y tal felicidad, bondad, virtud, etc., puede imaginarse uno superior. Si la noción de “el mejor mundo posible” es incoherente, ¿estaría esto en contra de la creencia de que podría haber un ser supremo y máximamente excelente? Se ha argumentado, por el contrario, que las excelencias divinas admiten límites superiores o máximos que no son cuantificables en forma serial (por ejemplo, la omnipotencia divina implica ser capaz de hacer cualquier cosa lógica o metafísicamente posible, pero no requiere hacer realmente el mayor número de actos posibles o una serie de actos de los que no puede haber más).

Aquellos que se ocupan del problema del mal se encuentran con la cuestión de cómo evaluar la probabilidad de la existencia divina. Alguien que afirma que no ve el sentido de la existencia del mal o que no hay justificación para que Dios lo permita, parece dar a entender que, si tuviera algún sentido, él lo vería. Hay que notar la diferencia entre ver que no hay sentido y no ver que hay sentido. En el caso del cosmos, ¿está claro que si hubiera una razón que justificara la existencia del mal, la veríamos? William Rowe piensa que podría detectarse alguna comprensión plausible de la razón justificatoria de Dios para permitir el mal, pero que hay casos de maldad que son totalmente gratuitos. Defensores como William Hasker (1989) y Stephen Wykstra (1984) responden que estos casos no son contraejemplos decisivos a la afirmación de que hay un Dios bueno. Estos filósofos sostienen que podemos reconocer el mal y comprender nuestro deber de hacer todo lo que esté a nuestro alcance para prevenirlo o aliviarlo. Pero no debemos tomar nuestro fracaso en ver qué razón podría tener Dios para permitir el mal como base para pensar que no hay razón. Este último razonamiento ha llevado a una posición comúnmente llamada *teísmo escéptico*. Michael Bergmann, Michael Rea, William Alston y otros han argumentado que tenemos buenas razones para ser escépticos acerca de si

podemos evaluar si los males ostensiblemente gratuitos pueden o no ser permitidos por un Dios bueno (Bergmann 2012a y 2012b, 2001; Bergmann & Rea 2005; para una crítica ver Almeida & Oppy 2003; Draper 2014, 2013, 1996). En general, debe notarse que del supuesto hecho de que es poco probable que veamos una razón para que Dios permita algún mal si la hubiera, sólo se sigue que nuestra incapacidad para ver tal razón no es una evidencia sólida contra el teísmo.

Para una interesante aplicación práctica del problema tradicional del mal al tema de la ética de la procreación, ver Marsh 2015. Se ha argumentado que, si uno cree que el mundo no es bueno, eso puede proporcionar una razón *prima facie* en contra de la procreación. ¿Por qué debería uno traer niños a un mundo que no es bueno? Otro interesante desarrollo reciente en la literatura de la filosofía de la religión ha sido el abordaje filosófico de los males ostensibles que Dios ordena en la Biblia (ver Bergmann, Murray y Rea 2010). Para un fascinante análisis del problema del mal que emplea narraciones bíblicas, véase *Wandering in Darkness* (2010) de Eleonore Stumps. El tratamiento del problema del mal también se ha extendido a una importante reflexión sobre el sufrimiento de los animales no humanos (ver S. Clark 1987, 1995, 2017; Murray 2008; Meister 2018). Los problemas planteados por el mal y el sufrimiento son múltiples y están siendo abordados por filósofos contemporáneos en los espectros religioso y no religioso. Véase, por ejemplo, *The History of Evil* editado por Meister y Taliaferro, en seis volúmenes con más de 130 colaboradores de prácticamente todos los puntos de vista religiosos y seculares, y el reciente *The Cambridge Companion to the Problem of Evil* editado por Meister y Moser (2017).

Algunas imágenes de una vida después de la muerte parecen tener poca relación con nuestra respuesta a la magnitud del mal aquí y ahora. ¿Ayuda a entender por qué Dios permite el mal el hecho de que todas las víctimas recibirán la felicidad más tarde? Pero es difícil tratar a la posibilidad de una vida después de la muerte como algo completamente irrelevante. La muerte, ¿es la aniquilación de las personas o un evento que implica una transfiguración a un estado superior? Si no crees que es importante si las personas continúan existiendo después de la muerte, entonces tal especulación es de poca importancia. Pero supongamos que se entiende que la vida después de la muerte está moralmente entrelazada con esta vida, con la oportunidad para la reforma moral y espiritual, la transfiguración de los malvados, el rejuvenecimiento y las ocasiones para una nueva vida, tal vez incluso con la reconciliación y la comunión entre los opresores que buscan el perdón y sus víctimas. Entonces estas consideraciones podrían ayudar a defenderse frente a los argumentos basados en la existencia del mal. En la medida en que no se pueda descartar la posibilidad de una vida después de la muerte moralmente ligada a nuestra vida, tampoco se puede descartar la posibilidad de que Dios saque algo bueno de los males cósmicos.

El trabajo más reciente sobre el más allá en la filosofía de la religión se ha centrado en la compatibilidad de un más allá individual con algunas formas de fisicalismo. Pero podría decirse que un tratamiento dualista de las personas humanas es más prometedor. Si no eres metafísicamente idéntico a tu cuerpo, entonces quizás la aniquilación de tu cuerpo no sea la aniquilación de ti. Hoy en día, una variedad de filósofos ha argumentado que incluso si el fisicalismo es cierto, todavía es posible una vida después de la muerte (Peter van Inwagen, Lynne Baker, Trenton Merricks, Kevin Corcoran). La importancia de este trabajo para el problema del mal es que el posible valor redentor de una vida después de la muerte no debe descartarse (sin discusión) si se asume que el fisicalismo es verdadero. (Para obtener un recurso rico y extraordinario sobre la literatura relevante, ver *The Oxford Handbook of Eschatology*, editado por J. Walls, 2007).

#### 5.2.6 La experiencia religiosa [↑](#)

Quizás la justificación más ampliamente ofrecida para la creencia religiosa está relacionada con los sucesos de experiencias religiosas o al peso acumulativo del testimonio de aquellos que afirman haber tenido experiencias religiosas. Poniendo el último caso en términos teístas, el argumento apela al hecho de que muchas personas han testificado que han sentido la presencia de Dios. ¿Proporciona tal testimonio evidencia de que Dios existe? Jerome Gellman, Keith Yandell, William Alston, Caroline Davis, Gary Gutting, Kai-Man Kwan, Richard Swinburne, Charles Taliaferro y otros han argumentado que es una evidencia. Michael Martin, J. L. Mackie, Kai Nielson, Matthew Bagger, John Schellenberg, William Rowe, Graham Oppy y otros argumentan que no lo es (o que su fuerza probatoria es trivial). En un esfuerzo por estimular una mayor investigación, consideremos el siguiente bosquejo de algunos de los argumentos y contraargumentos en el debate.



**Objeción:** La experiencia religiosa no puede ser una experiencia de Dios porque la experiencia perceptiva es solo sensorial y si Dios no es físico, Dios no puede ser percibido por los sentidos.

**Respuesta:** La tesis de que la experiencia perceptiva es sólo sensorial puede ser cuestionada. Yandell señala algunas experiencias (como cuando uno tiene "la sensación" de que alguien está presente, pero sin ninguna sensación que lo acompañe) que podrían proporcionar motivos para cuestionar una noción sensorial limitada a la experiencia perceptiva.

**Objeción:** El testimonio de haber experimentado a Dios es sólo un testimonio de que uno piensa que ha experimentado a Dios. Es sólo el testimonio de una convicción, no de una evidencia.

**Respuesta:** La literatura sobre la experiencia religiosa atestigua la experiencia de la existencia de algún ser divino sobre la base de la cual el sujeto llega a pensar que la experiencia es de Dios. Si se lee caritativamente, el testimonio no es testimonio de una convicción, sino de experiencias que forman los fundamentos para esa convicción. (Ver Bagger 1999 para una articulación vigorosa de esta objeción, y nótese la respuesta de Kai-man Kwam 2003).

**Objeción:** Debido a que la experiencia religiosa es única, ¿cómo podría uno determinar si es confiable? Simplemente, carecemos de la capacidad de examinar el objeto de la experiencia religiosa para probar si las experiencias reportadas son realmente confiables.

**Respuesta:** Como aprendimos de Descartes, todas nuestras experiencias de objetos externos enfrentan un problema de unicidad. Es posible, en principio, que todos nuestros sentidos estén equivocados y no tengamos la vida pública y encarnada que pensamos que llevamos. No podemos salir de nuestra propia subjetividad para reivindicar nuestras creencias perceptivas ordinarias más que en el caso religioso. (Véase el debate entre William Alston [2004] y Evan Fales [2004]).

**Objeción:** Los informes de la experiencia religiosa difieren radicalmente y el testimonio de un sector religioso neutraliza el testimonio de los demás. El testimonio de los hindúes anula el testimonio de los cristianos. El testimonio de los ateos de experimentar la ausencia de Dios anula el testimonio de los "creyentes".

**Respuesta:** Aquí se pueden ofrecer varias respuestas. El testimonio de experimentar la ausencia de Dios podría entenderse mejor como testimonio de no experimentar a Dios. No experimentar a Dios podría ser una justificación para creer que Dios no existe sólo en la medida en que tengamos razones para creer que, si Dios existe, sería experimentado por todos. Los teístas podrían incluso apelar a la afirmación de muchos ateos de que se puede ser virtuoso y vivir éticamente con creencias ateas. Tal vez si Dios existe, no piensa que esto sea del todo malo, y en realidad desea que la creencia religiosa se forme en condiciones de confianza y fe en lugar de conocimiento. La diversidad de experiencias religiosas ha provocado que algunos defensores del argumento de la experiencia religiosa silencien su conclusión. Así, Gutting (1982) sostiene que el argumento no es lo suficientemente fuerte como para reivindicar plenamente una tradición religiosa específica, pero sí lo suficientemente fuerte como para anular un naturalismo antirreligioso. Otros defensores utilizan su tradición específica para tratar afirmaciones evidentemente contrapuestas basadas en diferentes clases de experiencias religiosas. Los teístas han propuesto que las experiencias de lo Divino más impersonales representan sólo un aspecto de Dios. Dios es una persona, o es personal, pero también puede experimentarse, por ejemplo, como una unidad puramente luminosa. Los hindúes han afirmado que la experiencia de Dios como personal es sólo una etapa en el viaje completo del alma hacia la verdad, siendo la verdad más alta que Brahman trasciende la personalidad. (Para una discusión de estas objeciones, respuestas y referencias, ver Taliaferro 1998.)

La forma en la que uno resuelva el argumento dependerá de las convicciones generales que uno tenga en diversas áreas de la filosofía. La naturaleza holística y entrelazada de los argumentos teístas y ateos se puede ilustrar fácilmente. Si minimizas las implicancias de la experiencia religiosa y tienes un alto estándar con respecto a la carga de la prueba para cualquier tipo de perspectiva religiosa, entonces es muy probable que los argumentos clásicos para la existencia de Dios no sean persuasivos. Además, si uno piensa que se puede demostrar que el teísmo es intelectualmente confuso desde el principio, entonces los argumentos teístas de la experiencia religiosa tendrán poco peso. El testimonio de haber experimentado a Dios no tendrá más peso que el testimonio de haber experimentado un círculo cuadrado, y las explicaciones no religiosas de la experiencia religiosa, como las de Freud (el resultado del

cumplimiento del deseo), Marx (un reflejo de la base económica), o Durkheim (un producto de las fuerzas sociales)—aumentará su atractivo. Si, por otro lado, crees que la visión teísta es coherente y que el testimonio de la experiencia religiosa proporciona alguna evidencia a favor del teísmo, entonces tu evaluación de los argumentos teístas clásicos podría ser más favorable, ya que servirían para corroborar y respaldar aún más lo que ya tienes alguna razón para creer. Desde tal punto de vista, apelar a la realización de deseos, la economía y las fuerzas sociales podría tener un papel, pero el papel es explicar por qué algunos no tienen experiencias de Dios y contrarrestar la acusación de que el hecho de no tener tales experiencias proporciona evidencia de que no existe una realidad religiosa. (Para una excelente colección de trabajos recientes sobre la explicación del surgimiento y el desarrollo de la experiencia religiosa, ver Schloss & Murray (eds.) 2009).

No hay espacio aquí para cubrir los muchos otros argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, pero se pueden mencionar brevemente varios argumentos adicionales. El argumento de los milagros parte de eventos extraordinarios específicos, argumentando que proporcionan razones para creer que existe un agente sobrenatural o, más modestamente, razones para ser escéptico acerca de la suficiencia de una visión naturalista del mundo. El argumento ha atraído mucha atención filosófica, especialmente desde el rechazo de los milagros por parte de David Hume. El debate se ha enfocado principalmente en cómo se define un milagro, cómo se entienden las leyes de la naturaleza y se especifican los principios de evidencia que rigen la explicación de eventos históricos sumamente inusuales. Existe un debate considerable sobre si el argumento de Hume contra los milagros es simplemente una petición de principio contra los “creyentes”. Una exposición detallada es imposible en esta breve entrada. Taliaferro ha argumentado en otro lugar que el argumento de Hume contra la racionalidad de la creencia en los milagros se entiende mejor como parte de su posición general a favor de una forma de naturalismo (Taliaferro 2005b).

Hay varios argumentos que se presentan para motivar la creencia religiosa. Uno de los más interesantes y populares es el argumento de apuesta asociado a menudo con Pascal (1623-1662). Está diseñado para ofrecer razones prácticas para cultivar la creencia en Dios. Imaginemos que no estás seguro de si Dios existe o no. Tienes a tu alcance el poder de vivir con cualquiera de las dos suposiciones y quizás, a través de la práctica, llegar a creer en una o en la otra. Habría buenas consecuencias de creer en Dios incluso si tu creencia fuera falsa, y si la creencia fuera verdadera, recibirías un bien aún mayor. También habría buenas consecuencias de creer que Dios no existe, pero en este caso las consecuencias no cambiarían si estuvieras en lo cierto. Sin embargo, si crees que Dios no existe y estás equivocado, entonces te arriesgas a perder los muchos bienes que se derivan de la creencia de que Dios existe y de la existencia Divina real. Sobre esta base, puede parecer razonable creer que Dios existe.

En diferentes formas, el argumento puede tener alguna pequeña imperfección (por ejemplo, imaginemos que si no crees en Dios y Dios existe, el infierno te está esperando). Esto puede presentarse como una apelación al propio interés individual. Los objetores cuestionan si es posible reducir la elección a opciones tan estrechas, como, por ejemplo, elegir teísmo o naturalismo. Algunos piensan que el argumento es demasiado egoísta y, por lo tanto, ofensivo para la religión. Muchas de estas objeciones han generado algunas respuestas plausibles (Rescher 1985). (Para una exploración profunda de los argumentos relevantes, ver la colección de ensayos editada por Jeffrey Jordan (1994).

El trabajo reciente acerca de la apuesta de Pascal está relacionado con el trabajo sobre la naturaleza de la fe (¿es voluntaria o involuntaria?), su valor (¿cuándo, si es que alguna vez, es una virtud?) y la relación con la evidencia (en la medida en que la fe implica creencia, ¿es posible tener fe sin evidencia?). Para una descripción general y un análisis prometedor, ver Chappell (1996), Swinburne (1979) y Schellenberg (2005). Una característica prometedora de este nuevo trabajo es que a menudo va acompañado de una rica comprensión de la revelación que no se limita a una escritura sagrada, sino que ve un papel revelador en las escrituras sumado a la historia de su interpretación, el uso de credos, íconos, etc. (ver el trabajo de William Abraham [1998]).

Una pregunta que ha surgido en los últimos años es si la ciencia cognitiva de la religión (CCR) tiene importancia para la verdad o la racionalidad del compromiso religioso. Según CCR, la creencia en agentes sobrenaturales parece ser cognitivamente natural (Barrett 2004, Kelemen 2004, Dennett 2006, De Cruz, H. y De Smedt, J. 2010) y fácil de difundir (Boyer 2001). La tesis del carácter natural de la religión ha llevado a algunos, incluido Alvin Plantinga al parecer (2011: 60), a afirmar que tenemos evidencia científica para el *sensus divinitatis* de Calvino. Pero otros han argumentado que la CCR puede intensificar el problema del ocultamiento divino, ya que diversos conceptos religiosos

son de carácter cognitivo natural y los primeros humanos parecen haber carecido de algo similar a una concepción teísta (Marsh 2013). Hay muchas otras preguntas que se están investigando sobre la CCR, como si proporciona un desafío desacreditador para la religión (Murray & Schloss 2009), si plantea un desafío cultural para las perspectivas religiosas como el Ultimismo de Schellenberg (Marsh 2014) y si desafía la dignidad humana. (Audi 2013). No hace falta decir que, en la actualidad, no hay un consenso claro sobre si la CCR debe ser vista como preocupante, bienvenida o ninguna de las dos cosas por parte de los creyentes religiosos.

Para un trabajo adicional sobre el marco de evaluación de la evidencia a favor y en contra del teísmo (y otras cosmovisiones religiosas y seculares), véase C. S. Evans 2010, Chandler y Harrison 2012. En los últimos veinte años se ha prestado una atención cada vez mayor a la dimensión estética de los argumentos a favor y en contra de las concepciones religiosamente significativas de la realidad última y del significado de la vida (ver Brown 2004; Wynn 2013; Hedley 2016; Mawson 2016; Taliaferro & Evans 2010, 2013).

## 6 Pluralismo religioso [↑](#)

En medio del nuevo trabajo sobre tradiciones religiosas, ha habido un estudio constante y creciente sobre tradiciones no monoteístas. Uno de los primeros defensores de este formato expandido fue Ninian Smart (1927–2001), quien, a través de muchas publicaciones, tanto académicas como populares, abordó las filosofías del hinduismo y del budismo como componentes del canon estándar de la filosofía de la religión de habla inglesa.

Smart defendió la tesis de que existen diferencias genuinas entre las tradiciones religiosas. Por lo cual, se resistió a ver alguna experiencia central que capture la identidad esencial de ser religioso. Bajo la tutela de Smart, ha habido un crecimiento considerable de la filosofía de la religión transcultural. Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) también hizo mucho por mejorar la representación y la reflexión de las religiones no occidentales. Véase, por ejemplo, la serie de Routledge *Investigating Philosophy of Religion* con volúmenes ya publicados o por publicarse sobre budismo (Burton 2017), hinduismo (Ranganathan 2018), taoísmo y confucianismo. *The Encyclopedia of Philosophy of Religion* de cuatro volúmenes (mencionada anteriormente) publicada por Wiley Blackwell (2021) con amplias contribuciones sobre el espectro más amplio de abordajes filosóficos de diversas religiones hasta la fecha.

El estudio de la filosofía de la religión se ha presentado a través de nuevas traducciones de textos filosóficos y religiosos de la India, China, el Sudeste Asiático y África. Figuras excepcionales de tradiciones no occidentales tienen un papel cada vez mayor en la filosofía intercultural de la religión y el diálogo religioso. El fallecido Bimal Krishna Matilal (1935-1991) hizo contribuciones destacadas para enriquecer el ambiente occidental con la filosofía india de la religión (ver Matilal 1882). Entre los filósofos asiáticos de mediados del siglo XX, dos que se destacan por una nota especial son T. R. V. Murti (1955) y S. N. Dasgupta (1922-1955). Ambos trajeron altos estándares filosóficos junto con la filología esencial para educar a los pensadores occidentales. Como prueba de la productividad no occidental en el mundo anglófono, véase Arvind Sharma 1990 y 1995. Ahora hay extensos estudios sobre el panteísmo y guías fáciles de entender para los estudiantes sobre diversas concepciones religiosas del cosmos.

El creciente interés por el pluralismo religioso ha llevado a una extensa reflexión sobre la compatibilidad y una posible síntesis de las religiones. John Hick es el más prominente sintetizador de las tradiciones religiosas. Hick (1973 a y b) presentó una imagen compleja del más allá que involucra componentes de diversas tradiciones. A lo largo de muchas publicaciones y muchos años, Hick ha pasado de una visión teísta de Dios de base amplia a lo que él llama “lo real”, una realidad sagrada noumenal. Hick afirma que las diferentes religiones nos brindan un vistazo o un acceso parcial a lo Real. En un influyente artículo, “The New Map of the Universe of Faiths” (1973a), Hick planteó la posibilidad de que muchas de las grandes religiones del mundo sean reveladoras de lo Real.

“Vistos en [un] contexto histórico, estos movimientos de fe —el judaico-cristiano, el budista, el hindú, el musulmán— no son esencialmente rivales. Comenzaron en diferentes momentos y en diferentes lugares, y cada uno se expandió hacia el mundo circundante de la religión natural primitiva hasta que la mayor parte del mundo adoptó una u otra de las grandes religiones reveladas. Y una vez que este patrón global se estableció, desde entonces ha permanecido bastante estable... Entonces apareció en Persia el gran profeta Zoroastro; China produjo a Lao Tse y luego existió Buda, el Mahavira, el fundador de la religión jainista y, probablemente hacia el final de este período, la escritura del Bhagavad Gita; y Grecia produjo a Pitágoras y luego, terminando esta edad de oro, Sócrates y Platón. Luego, después

de un intervalo de unos trescientos años, vino Jesús de Nazaret y el surgimiento del cristianismo; y tras otra brecha el profeta Mahoma y el surgimiento del Islam. *Lo que debemos considerar es que todos estos fueron movimientos de la revelación divina*". (Hick 1989: 136; *énfasis añadido*).

Hick ve estas tradiciones, y también otras, como diferentes puntos de encuentro en los que una persona puede estar en relación con la misma realidad o lo Real:

"Las grandes religiones del mundo encarnan diferentes percepciones y concepciones de, y correspondientemente, diferentes respuestas a lo Real desde dentro de las principales maneras de ser humano. Dentro de cada uno de ellos se está produciendo una transformación de la existencia humana que va de estar centrado en uno mismo a estar centrado en la Realidad". (1989: 240).

Hick utiliza a Kant para desarrollar su tesis central.

"Kant distingue entre noúmeno y fenómeno, o entre *Ding an sich* [la cosa en sí misma] y la cosa tal como aparece ante la conciencia humana... En esta línea del pensamiento de Kant —no es la única, pero sí la que estoy tratando de poner al servicio de la epistemología de la religión— el mundo del noúmeno existe independientemente de nuestra percepción de él y el mundo fenoménico es ese mismo mundo tal como aparece a nuestra conciencia humana... Quiero decir que lo Real noumenal es experimentado y pensado por diferentes mentalidades humanas, formando y formado por diferentes tradiciones religiosas, como la gama de dioses y absolutos que reporta la fenomenología de la religión". (1989: 241-242).

Una ventaja de la posición de Hick es que socava la razón fundamental del conflicto religioso. Si es exitoso, este enfoque ofrecería una manera de compatibilizar diversas comunidades y socavar lo que ha sido una fuente de graves conflictos en el pasado.

El trabajo de Hick desde principios de la década de 1980 proporcionó un impulso para no tomar lo que parece ser un conflicto religioso como algo totalmente contradictorio. Además, presentó una filosofía de la religión que prestó especial atención al contexto histórico y social. Al hacerlo, Hick pensó que las descripciones aparentemente conflictivas de lo sagrado podrían reconciliarse como representantes de diferentes perspectivas sobre la misma realidad: lo Real (ver Hick 2004, 2006).

Las respuestas a la propuesta de Hick han sido variadas. Algunos sostienen que el concepto mismo de "lo Real" es incoherente o no es adecuado en sentido religioso. De hecho, articular la naturaleza de lo Real no es tarea fácil. Hick escribe que de lo Real:

"no se puede decir que sea una cosa o muchas, persona o cosa, sustancia o proceso, bueno o malo, intencional o no intencional. Ninguna de las descripciones concretas que se aplican dentro del ámbito de la experiencia humana puede aplicarse literalmente al terreno de lo experimentable de ese ámbito... Ni siquiera podemos hablar de esto como una cosa o una entidad". (1989: 246).

Se ha argumentado que Hick no ha asegurado la igual aceptabilidad de diversas religiones, sino más bien su inaceptabilidad. En sus formas clásicas, el judaísmo, el islam y el cristianismo divergen. Si, digamos, la Encarnación de Dios en Cristo no ocurrió, ¿no es falso el cristianismo? En respuesta, Hick ha tratado de interpretar afirmaciones específicas sobre la Encarnación de manera que no comprometan a los cristianos con la "verdad literal" de que Dios se haya encarnado. La "verdad" de la Encarnación ha sido interpretada en términos como estos: en Jesucristo (o en las narraciones acerca de Cristo) Dios se ha revelado. O: Jesucristo estaba tan unido a la voluntad de Dios que sus acciones fueron y son la demostración funcional del carácter de Dios. Tal vez como resultado del emprendimiento de Hick, el trabajo filosófico sobre la encarnación y otras creencias y prácticas específicas de las tradiciones religiosas han recibido una atención renovada (ver, por ejemplo, Taliaferro y Meister 2009). Hick ha sido una fuerza líder y ampliamente apreciada en la expansión de la filosofía de la religión a fines del siglo XX.

Además de la expansión de la filosofía de la religión para tener en cuenta un conjunto más amplio de religiones, el campo también ha experimentado una expansión en términos de metodología. Los filósofos de la religión han redescubierto la filosofía medieval. En consecuencia, han florecido nuevas traducciones y comentarios de textos

medievales cristianos, judíos e islámicos. Ahora existe un esfuerzo consciente y deliberado para combinar el trabajo sobre los conceptos de las creencias religiosas junto con una comprensión crítica de sus raíces sociales y políticas (el trabajo de Foucault ha sido influyente en este punto). La filosofía de la religión feminista ha sido especialmente importante al repensar lo que podría llamarse la ética de la metodología y, dado que este es en algunos aspectos el debate más actual en el campo, es un punto apropiado para terminar esta entrada destacando el trabajo de Pamela Sue Anderson (1955-2017) y otros.

Anderson (1997 y 2012) busca cuestionar aspectos en los que el género entra en las concepciones tradicionales de Dios y en sus repercusiones morales y políticas. También ha presentado una concepción del método para explicar la justicia y el florecimiento humano. Un parámetro para legitimar la filosofía debería ser la medida en que contribuye al bienestar humano. En cierto sentido, ésta es una tesis venerable de la filosofía antigua, específicamente platónica, que entendía a la meta y al método de la filosofía en términos de la virtud y el bien. La filosofía feminista hoy no es exclusivamente una empresa crítica que cuestiona al “patriarcado”. Para un tratamiento constructivo y sutil de la contemplación y la práctica religiosa, véase Coakley 2002. Otro movimiento clave que se está desarrollando ha recibido el nombre de Filosofía continental de la religión. Un gran defensor de este nuevo giro es John Caputo. Este movimiento aborda los temas de esta entrada (el concepto de Dios, el pluralismo, la experiencia religiosa, la metafísica y la epistemología) a la luz de Heidegger, Derrida y otros filósofos continentales. (Para una buena representación de este movimiento, ver Caputo 2001 y Crocket, Putt & Robins 2014).

## 7 Bibliografía [↑](#)

Abraham, William J., 1998, *Canon and Criterion in Christian Theology*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/0199250030.001.0001

Abraham, William J. and Frederick D. Aquino (eds.), 2017, *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.001.0001

Adams, Marilyn McCord, 1999, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Adams, Robert Merrihew, 1987, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.

Almeida, Michael J. and Graham Oppy, 2003, “Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil”, *Australasian Journal of Philosophy*, 81(4): 496-516. doi:10.1080/713659758

Alston, William P., 2004, “Religious Experience Justifies Religious Belief” in Peterson and VanArragon 2004: 135-145.

Alston, William P., 1991a, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Alston, William P., 1991b, “The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition”, *Philosophical Perspectives*, 5: 29-68. doi:10.2307/2214090

Anderson, Pamela Sue, 1997, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford: Blackwell.

Anderson, Pamela Sue, 2005, “What’s Wrong with the God’s Eye Point of View: A Constructive Feminist Critique of the Ideal Observer Theory”, in Harris and Insole 2005: 85-99.

Anderson, Pamela Sue, 2012, *Re-visioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love, and Our Epistemic Locatedness*, Burlington: Ashgate.

Armstrong, Karen, 2009, *The Case for God*, New York: Anchor Books.

- Audi, Robert, 2011, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199609574.001.0001
- Audi, Robert, 2013, "The Scientific Study of Religion and the Pillars of Human Dignity", *Monist*, 96(3): 462–479.  
doi:10.5840/monist201396321
- Audi, Robert (ed.), 2015, "Religious epistemology", in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, third edition, Cambridge: Cambridge University Press, p. 925.
- Augustin de Hipona, c. 413–427 CE, *The City of God (De Civitate Dei)*; quoted from the Henry Bettenson translation, Harmondsworth: Penguin, 1972.
- Ayer, A.J., 1936, *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz
- Ayer, A.J., 1973, *The Central Questions of Philosophy*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bagger, Matthew C., 1999, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.  
doi:10.1017/CBO9780511487637
- Barrett, Justin 2004, *Why Would Anyone Believe in God?*, Lanham, MD: Altamira Press.
- Beaty, Michael (ed.), 1990, *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Beaty, Michael and Charles Taliaferro, 1990, "God and Concept Empiricism":, *Southwest Philosophy Review*, 6(2): 97–105. doi:10.5840/swphilreview19906222
- Beilby, James (ed.), 2002, *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bergmann, Gustav, 1954 [1967], *The Metaphysics of Logical Positivism*, Madison, WI: University of Wisconsin Press. Second edition, 1967.
- Bergmann, Michael, 2001, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs*, 35(2): 278–296.  
doi:10.1111/0029-4624.00297
- Bergmann, Michael, 2012a, "Commonsense Skeptical Theism", in *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, Kelly James Clark and Michael Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press, 9–30.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199766864.003.0002
- Bergmann, Michael, 2012b, "Rational Religious Belief without Arguments", in *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis Pojman and Michael Rea (eds.), Boston: Wadsworth Publishing, pp. 534–49.
- Bergmann, Michael, 2015, "Religious Disagreement and Rational Demotion", in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Jonathan Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, volume 6, 21–57.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780198722335.003.0002
- Bergmann, Michael, 2017, "Foundationalism", in Abraham and Aquino 2017.  
doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.8
- Bergmann, Michael and Patrick Kain (eds.), 2014, *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*, Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199669776.001.0001
- Bergmann, Michael and Michael Rea, 2005, "In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy", *Australasian Journal of Philosophy*, 83(2): 241–251. doi:10.1080/00048400500111147
- Bergmann, Michael, Michael J. Murray, and Michael C. Rea (eds.), 2010, *Divine Evil? The Moral Character of the God of*

- Abraham, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199576739.001.0001
- Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- Brody, Baruch, 1974, "Morality and Religion Reconsidered in Readings in Philosophy of Religion: An Analytical Approach", B. Brody (ed.), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 592-603.
- Brower, Jeffrey E., 2008, "Making Sense of Divine Simplicity", *Faith and Philosophy*, 25(1): 3-30. doi:10.5840/faithphil20082511
- Brower, Jeffrey E., 2009, "Simplicity and Aseity", in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199596539.013.0006
- Brown, David, 1987, *Continental Philosophy and Modern Theology*, Oxford: Blackwell.
- Brown, David, 2004, *God and Enchantment of Place: Reclaiming Human Experience*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0199271984.001.0001
- Brown, David, 2016, *God in a Single Vision: Integrating Philosophy and Theology*, Christopher R. Brewer and Robert MacSwain (eds.), London: Routledge.
- Bruntrup, Godehard and Ludwig Jaskolla (eds.), 2016, *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199359943.001.0001
- Buckareff, Andrei and Yujin Nagasawa (eds.), 2016, *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198722250.001.0001
- Burton, David, 2017, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, (Investigating Philosophy of Religion), London: Routledge.
- Cain, Clifford Chalmers, 2015, "Cosmic Origins and Genesis: A Religious Response", in *Re-Vision: A New Look at the Relationship between Science and Religion*, Clifford Chalmers Cain (ed.), Lanham, MD: University Press of America, 35-44.
- Caputo, John D., 2001, *The Religious*, (Blackwell Readings in Continental Philosophy), Oxford: Wiley-Blackwell.
- Chandler, Jake and Victoria S. Harrison (eds.), 2012, *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199604760.001.0001
- Chappell, Tim, 1996, "Why Is Faith a Virtue?", *Religious Studies*, 32(1): 27-36. doi:10.1017/S0034412500024045
- Clack, Beverley and Brian R. Clack, 1998 [2008], *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, Malden, MA: Polity Press. Revised and fully expanded second edition, 2008.
- Clark, Kelly James, 2014, *Religion and the Sciences of Origins*, New York: Palgrave Macmillan US. doi:10.1057/9781137414816
- Clark, Kelly James and Raymond J. VanArragon (eds.), 2011, *Evidence and Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199603718.001.0001
- Clark, Stephen R. L., 1987, "Animals, Ecosystems and the Liberal Ethic":, *Monist*, 70(1): 114-133. doi:10.5840/monist19877016
- Clark, Stephen R. L., 1995, "Ecology and the Transformation of Nature", *Theology in Green*, 3: 28-46.
- Clark, Stephen R. L., 2017, "Animals in Religion", *Oxford Handbook of Animal Studies*, Linda Kalof (ed.), New York: Oxford University Press, 571-589. doi:10.1093/oxfordhb/9780199927142.013.19

- Clayton, John, 2006, *Religions, Reasons and Gods: Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511488399
- Coakley, Sarah, 2002, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy, and Gender*, (Challenges in Contemporary Theology), Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Collins, James, 1967, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Collins, Robin, 2009, "The Teleological Argument: An explanation of the fine-tuning of the universe", in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, W.L. Craig and J.P. Moreland (eds.), Oxford: Wiley Blackwell, 202–281.
- Copleston, Frederick C., 1960, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London: Burns & Oates.
- Cottingham, John, 2014, *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139094627
- Craig, William Lane, 1979, *The Kalām Cosmological Argument*, New York: Barnes and Noble.
- Craig, William Lane, 1980, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, New York: Barnes and Noble.
- Craig, William Lane and J. P. Moreland (eds.), 2009, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell. doi:10.1002/9781444308334
- Craig, William Lane and Quentin Smith, 1993, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198263838.001.0001
- Creel, Richard E., 1995, *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crockett, Clayton, B. Keith Putt, and Jeffrey W. Robbins (eds.), 2014, *The Future of Continental Philosophy of Religion* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Dasgupta, Surendranath, 1922–1955, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, Brian, 1993, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Brian, 2006, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London: Continuum.
- Davis, Caroline Franks, 1989, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198250012.001.0001
- De Cruz, Helen and Johan De Smedt, 2010, "Paley's iPod: The Cognitive Basis of the Design Argument within Natural Theology", *Zygon*, 45(3): 665–684. doi:10.1111/j.1467-9744.2010.01120.x
- Dennett, Daniel C., 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking.
- Diller, Jeanine and Asa Kasher (eds.), 2013, *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-94-007-5219-1
- Dombrowski, Daniel A., 2006, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511498916
- Dore, Clement, 1984, *Theism*, Dordrecht: D. Reidel. doi:10.1007/978-94-009-6300-9
- Draper, Paul, 1996, "The Skeptical Theist", in Howard-Snyder 1996: 175–192.



- Draper, Paul, 2013, "The Limitations of Pure Skeptical Theism", *Res Philosophica*, 90(1): 97-111.  
doi:10.11612/resphil.2013.90.1.6
- Draper, Paul, 2014, "Confirmation Theory and the Core of CORNEA", in *Skeptical Theism: New Essays*, Trent Dougherty and Justin P. McBrayer (eds.), Oxford University Press, 132-141. doi:10.1093/acprof:oso/9780199661183.003.0010
- Draper, Paul and J. L. Schellenberg (eds.), 2017, *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198738909.001.0001
- Dworkin, Ronald, 2013, *Religion without God*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Earman, John, 2000, *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, New York: Oxford University Press.  
doi:10.1093/0195127382.001.0001
- Einstein, Albert, 1954, *Ideas and Opinions*, New York: Crown Publishers; reprinted London: Souvenir Press, 1973.
- Ellis, Fiona, 2014, *God, Values, and Nature*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780198714125.001.0001
- Ellis, Fiona, 2018, *New Models of Religious Understanding*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/oso/9780198796732.001.0001
- Evans, C. Stephen, 1982, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, first edition, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Evans, C. Stephen, 1996, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/019826397X.001.0001
- Evans, C. Stephen, 2010, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199217168.001.0001
- Evans, C. Stephen, 2013, *God and Moral Obligation*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199696680.001.0001
- Evans, C. Stephen and R. Zachary Manis, 2006, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, second edition, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Everitt, Nicholas, 2004, *The Non-Existence of God*, London: Routledge.
- Fales, Evan, 2004, "Do Mystics See God?" in Peterson and VanArragon 2004: 145-148.
- Firth, Roderick, 1952 [1970], "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(3): 317-345; reprinted in *Readings in Ethical Theory*, Wilfrid Sellars and John Hospers (eds.), Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970: 200-221. doi:10.2307/2103988
- Flew, Anthony G., 1955, "Theology and Falsification", in Flew & MacIntyre 1955: 96-130; originally published 1950 in the first volume of a short lived student journal, *University*, at Oxford University; reprinted in Mitchell 1971: 1-2.
- Flew, Anthony G., 1984, *God, Freedom and Immortality*, Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Flew, Anthony G., 2007, *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Roy Abraham Varghese (ed.), New York: HarperOne.
- Flew, Antony and Alasdair C. MacIntyre (eds.), 1955, *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
- Forrest, Peter, 1996, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Foster, John, 1985, *Ayer*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Foster, John, 2004, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0199250596.001.0001
- Geivett, R. Douglas and Brendan Sweetman (eds.), 1992, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Gellman, Jerome, 1997, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gellman, Jerome, 2001, *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry*, London: Ashgate.
- Goetz, Stewart, 2008, *Freedom, Teleology, and Evil*, London: Continuum.
- Goetz, Stewart and Charles Taliaferro, 2008, *Naturalism, (Interventions)*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Gendler, Tamar and John Hawthorne (eds.), 2002, *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Griffiths, Paul J., 1994, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Gutting, Gary, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hare, John E., 1996, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198269571.001.0001
- Hare, John E., 2015, *God's Command*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199602018.001.0001
- Harris, Harriet A. and Christopher J. Insole (eds.), 2005, *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology), Aldershot, England: Ashgate.
- Harrison, Victoria S., 2006, "Internal Realism and the Problem of Religious Diversity", *Philosophia*, 34(3): 287-301. doi:10.1007/s11406-006-9029-5
- Harrison, Victoria S., 2012, *Eastern Philosophy: The Basics*, London and New York: Routledge.
- Harrison, Victoria S., 2015, "Religious Pluralism", in *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Graham Oppy (ed.), London and New York: Routledge, 257-269.
- Hasker, William, 1989, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hasker, William, 1999, *The Emergent Self*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hedley, Douglas, 2016, *The Iconic Imagination*, London: Bloomsbury.
- Helm, Paul, 1988, *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198237251.001.0001
- Helm, Paul, 2000, *Faith with Reason*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199256631.001.0001
- Hempel, Carl G., 1950 [1959], "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11): 41-63; reprinted as "The Empiricist Criterion of Meaning" in *Logical Positivism*, A.J. Ayer (ed.), Glencoe, IL: Free Press, 1959: 108-132.

- Hepburn, Ronald W., 1963, "From World to God", *Mind*, 72(285): 40–50. doi:10.1093/mind/LXXII.285.40
- Hick, John, 1963 [1990], *Philosophy of Religion*, fourth edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hick, John (ed.), 1964 [1970], *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, second edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hick, John, 1966 [1977], *Evil and the God of Love*, London: Macmillan. Second edition, 1977.
- Hick, John, 1971, "Rational Theistic Belief without Proofs", in his *Arguments for the Existence of God*, New York: Herder and Herder.
- Hick, John, 1973a, "The New Map of the Universe of Faiths", in Hick 1973b [1988: 133–147]. doi:10.1007/978-1-349-19049-2\_10
- Hick, John, 1973b [1988], *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London: Macmillan; reprinted 1988.
- Hick, John, 1989, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Hick, John, 2004, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford: Oneworld Publications.
- Hick, John, 2006, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and The Transcendent*, New York: Palgrave.
- Hick, John and Arthur C. McGill (eds.), 1967, *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York: Macmillan.
- Hill, Daniel J., 2005, *Divinity and Maximal Greatness*, London: Routledge.
- Howard-Snyder, Daniel (ed.), 1996, *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Howard-Snyder, Daniel and Paul Moser (eds.), 2001, *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511606090
- Hughes, Christopher, 1989, *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hughes, Gerard J., 1995, *The Nature of God*, London: Routledge.
- Jantzen, Grace M., 1994, "Feminists, Philosophers, and Mystics", *Hypatia*, 9(4): 186–206. doi:10.1111/j.1527-2001.1994.tb00655.x
- Jordan, Jeff (ed.), 1994, *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kelemen, Deborah, 2004, "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature", *Psychological Science*, 15(5): 295–301. doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x
- Kenny, Anthony, 1979, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- Kerr, Fergus, 1986, *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.
- King, Nathan L. and Thomas Kelly, 2017, "Disagreement and the Epistemology of Theology", in Abraham and Aquino 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.4
- Kitcher, Philip, 2014, *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*, New Haven, CT: Yale University Press.

- Kraay, Klaas J. (ed.), 2015, *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*, (Routledge Studies in the Philosophy of Religion 10), New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Kvanvig, Jonathan L., 1986, *The Possibility of an All-Knowing God*, London: Macmillan.
- Kwan, Kai-man, 2003, "Is the Critical Trust Approach to Religious Experience Incompatible with Religious Particularism?: A Reply to Michael Martin and John Hick", *Faith and Philosophy*, 20(2): 152-169.  
doi:10.5840/faithphil200320229
- Kwan, Kai-man, 2013, *Rainbow of Experience, Critical Trust, and God*, London: Continuum.
- Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Leslie, John, 1989, *Universes*, London: Routledge.
- Leslie, John, 2007, *Immortality Defended*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Lund, David H., 2005, *The Conscious Self: The Immaterial Center of Subjective States*, Amherst, NY: Humanity Books.
- MacDonald, Scott Charles (ed.), 1991, *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mackie, J.L., 1983, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- MacSwain, Robert, 2013, *Solved by Sacrifice: Austin Farrer, Fideism, and the Evidence of Faith*, (Studies in Philosophical Theology, 51), Leuven: Peeters.
- Malcolm, Norman, 1977, "The Groundlessness of Religious Beliefs", in *Reason and Religion*, Stuart C. Brown (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Manson, Neil, 2003, *God and Design: The teleological argument and modern science*, London: Routledge.
- Marsh, Jason, 2013, "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief":, *Monist*, 96(3): 349-376.  
doi:10.5840/monist201396316
- Marsh, Jason, 2014, "Assessing the Third Way", in *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, Roger Trigg and Justin Barrett (eds.), Farnham, UK: Ashgate, 127-148.
- Marsh, Jason, 2015, "Procreative Ethics and the Problem of Evil", in *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Sarah Hannan, Samantha Brennan, and Richard Vernon (eds.), Oxford: Oxford University Press, 65-86.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199378111.003.0003
- Martin, Michael, 1990, *Atheism: A Philosophical Analysis*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Mawson, T.J., 2016, *God and the Meanings of Life: What God Could and Couldn't Do to Make Our Lives More Meaningful*, London: Bloomsbury Academic.
- McKim, Robert, 2018, "Why Religious Pluralism is Not Evil and is in Some Respects Quite Good" in *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today*, (The History of Evil, 6), Jerome Gellman (ed.), London: Routledge, chapter 12.
- Meister, Chad (ed.), 2010, *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/oxfordhb/9780195340136.001.0001
- Meister, Chad, 2018, *Evil: A Guide for the Perplexed*, second edition, London: Bloomsbury.
- Meister, Chad and Paul Moser (eds.), 2017, *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, Cambridge: Cambridge

University Press. doi:10.1017/9781107295278

Meister, Chad and Charles Taliaferro (series editors), 2018, *History of Evil*, London: Routledge, 6 volumes

- Angier, Tom P.S. (ed.), *The History of Evil in Antiquity: 2000 BCE - 450 CE*, (History of Evil, 1)
- Murray, Michael, 2008, *Nature Red in tooth and claw*, Oxford: Oxford University Press.
- Pinsent, Andrew (ed.), *The History of Evil in the Medieval Age: 450-1450 CE*, (History of Evil, 2)
- Robinson, Daniel (ed.), *The History of Evil in the Early Modern Age: 1450-1700 CE*, (History of Evil, 3)
- Hedley, Douglas (ed.), *The History of Evil in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: 1700-1900 CE*, (History of Evil, 4)
- Harrison, Victoria S. (ed.), *The History of Evil in the Early Twentieth Century: 1900-1950 CE*, (History of Evil, 5)
- Gellman, Jerome (ed.), *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today: 1950-2018*, (History of Evil, 6)

Menssen, Sandra and Thomas Sullivan, 2007, *The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans.

Menssen, Sandra and Thomas Sullivan, 2017, "Revelation and Scripture", in Abraham and Aquino 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.22

Matilal, B. K., 1982, *Logical and Ethical Issues of Religious Belief*, Calcutta: University of Calcutta Press.

Menuge, Angus J.L., 2004, *Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Meynell, Hugo A., 1982, *The Intelligible Universe: A Cosmological Argument*, London: Macmillan.

Mitchell, Basil (ed.), 1971, *The Philosophy of Religion*, (Oxford Readings in Philosophy), Oxford: Oxford University Press.

Mitchell, Basil, 1973, *The Justification of Religious Belief*, London: Macmillan.

Mitchell, Basil, 1994, *Faith and Criticism*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198267584.001.0001

Moreland, James Porter, 2008, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, (Routledge Studies in the Philosophy of Religion, 4), London: Routledge.

Morris, Thomas V., 1986, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Morris, Thomas V., 1987a, *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Morris, Thomas V. (ed.), 1987b, *The Concept of God*, (Oxford Readings in Philosophy), Oxford: Oxford University Press.

Morris, Thomas V., 1991, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Moser, Paul K., 2008, *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511499012

Moser, Paul K., 2010, *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511817731

Moser, Paul K., 2017, *The God Relationship: The Ethics for Inquiry about the Divine*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108164009

- Murphy, Mark C., 2017, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198796916.001.0001
- Murray, Michael J., 2008, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199237272.001.0001
- Murti, T.R.V., 1955, *Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London: George Allen and Unwin.
- Nagasawa, Yujin, 2017, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198758686.001.0001
- [NASIM] National Academy of Sciences and Institute of Medicine, 2008, *Science, Evolution, and Creationism*, third edition, Washington, DC: National Academies Press. doi:10.17226/11876 [NASIM 2008 quote in this entry is also available online at the National Academy of Sciences]
- Nielsen, Kai, 1996, *Naturalism Without Foundations*, Buffalo, NY: Prometheus Press.
- O'Connor, Timothy, 2008, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, Oxford: Blackwell. doi:10.1002/9781444345490
- Oppy, Graham, 1995, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511663840
- Oppy, Graham, 2006, *Arguing About Gods*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511498978
- Oppy, Graham, 2018, *Naturalism and Religion; A Contemporary Philosophical Investigation*, (Investigating Philosophy of Religion), London: Routledge.
- Oppy, Graham Robert and Nick Trakakis (eds.), 2009, *The History of Western Philosophy of Religion*, 5 volumes, New York: Oxford University Press.
- Padgett, Alan G., 1992, *God, Eternity and the Nature of Time*, New York: St. Martin's Press.
- Penelhum, Terence, 1983, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, Dordrecht: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-94-009-7083-0
- Penelhum, Terence, 1989, *Faith*, New York: Macmillan.
- Peterson, Michael L., William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger (eds.), 1991, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, first edition, New York: Oxford University Press. Fifth edition, 2012.
- Peterson, Michael L. (eds.), 1996, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, first edition, New York: Oxford University Press. Fifth edition, 2014.
- Peterson, Michael L. and Raymond J. VanArragon (eds.), 2004, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (Contemporary Debates in Philosophy), Malden, MA: Blackwell.
- Philipse, Herman, 2012, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199697533.001.0001
- Phillips, D.Z., 1966, *the Concept of Prayer*, New York: Schocken Books.
- Phillips, D.Z., 1976, *Religion Without Explanation*, Oxford: Blackwell.
- Phillips, D.Z., 2001. "Theism Without Theodicy," in S. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*,

Louisville: Westminster John Knox Press.

Phillips, D.Z., 2004, *The Problem of Evil and the Problem of God*, London: SCM Press.

Pike, Nelson, 1970 [2002], *God and Timelessness*, New York: Schocken Books; reprinted Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002.

Pinker, Steven, 2013, "Science Is Not Your Enemy", *The New Republic*, August 7. URL = <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>

Plantinga, Alvin, 1967, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Plantinga, Alvin, 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0198244142.001.0001

Plantinga, Alvin, 1980, *Does God Have a Nature?* Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Plantinga, Alvin, 1993, *Warrant: the Current Debate*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0195078624.001.0001

Plantinga, Alvin, 1993, *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0195078640.001.0001

Plantinga, Alvin, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0195131932.001.0001

Plantinga, Alvin, 2011, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199812097.001.0001

Plantinga, Alvin and Michael Bergmann, 2016, "Religion and Epistemology", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Tim Crane (ed.), London: Routledge. doi:10.4324/9780415249126-K080-2

Plantinga, Alvin and Michael Tooley, 2008, *Knowledge of God*, Oxford: Wiley Blackwell.

Popkin, Richard H., 1999, *The Pimlico History of Philosophy*, London: Pimlico.

Proudfoot, Wayne, 1976, *God and the Self: Three Types of Philosophy of Religion*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Proudfoot, Wayne, 1985, *Religious Experience*, Berkeley, CA: University of California Press.

Pruss, Alexander R. and Joshua L. Rasmussen, 2018, *Necessary Existence*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198746898.001.0001

Putnam, Hilary, 1983, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Volume 3, Cambridge: Cambridge University Press.

Ranganathan, Shyam, 2018, *Hinduism: A Contemporary Philosophical Investigation*, (Investigating Philosophy of Religion), London: Routledge.

Re Manning, Russell (ed.), 2013, *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199556939.001.0001

Reichenbach, Bruce R., 1972, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Springfield, IL: Thomas Press.

Reichenbach, Bruce R., 1982, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.

Rescher, Nicholas, 1985, *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Rhees, Rush, 1969, *Without Answers*, New York: Schocken Books.

Rogers, Katherin A., 2007, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", *Faith and Philosophy*, 24(1): 3-27. doi:10.5840/faithphil200724134

Rogers, Katherin A., 2008, *Anselm on Freedom*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199231676.001.0001

Rowe, William L., 1975, *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press.

Rowe, William L., 1978 [1993], *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth. Second Edition, 1993.

Rowe, William L., 2004, *Can God Be Free?*, Oxford: Oxford University Press.

Rundle, Bede, 2004, *Why There Is Something Rather than Nothing*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0199270503.001.0001

Ruse, Michael, 2014, "Atheism and Science", in *The Customization of Science: The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science* Steve Fuller, Mikael Stenmark, Ulf Zackariasson (eds), New York: Palgrave, 73-88. doi:10.1057/9781137379610\_5

Schellenberg, J.L., 2005, *Prolegomena to Philosophy of Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J.L., 2007, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J.L., 2009, *The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J.L., 2013, *Evolutionary Religion*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199673766.001.0001

Schellenberg, J.L., 2017, "Religion Without God (And Without Turning East: A New Western Alternative to Traditional Theistic Faith)", *World and Word*, 37(2): 118-127. [Schellenberg 2017 available online]

Schlesinger, George N., 1977, *Religion and Scientific Method*, Dordrecht: Reidel. doi:10.1007/978-94-010-1235-5

Schlesinger, George N., 1988, *New Perspectives on Old-Time Religion*, New York: Oxford University Press.

Schloss, Jeffrey and Michael J. Murray (eds.), 2009, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford ; New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199557028.001.0001

Sessions, William Lad, 1994, *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sharma, Arvind, 1990, *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, New York: St. Martin's Press.

Sharma, Arvind, 1995, *Philosophy of Religion and Advaita Vedanta: A Comparative Study in Religion and Reason*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Smart, J.J.C. and J.J. Haldane, 1996, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell. Second edition 2003. doi:10.1002/9780470756225

Smart, Ninian, 1962 [1986], "Religion as a Discipline?", *Higher Education Quarterly*, 17(1): 48-53; reprinted in his *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Donald Wiebe (ed.), New York: New York University Press, 1986. doi:10.1111/j.1468-2273.1962.tb00978.x

Sobel, Jordan Howard, 2003, *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge: Cambridge



University Press. doi:10.1017/CBO9780511497988

Sorensen, Roy A., 1992, *Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/019512913X.001.0001

Soskice, Janet Martin, 1985, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press.

Stenmark, Mikael, 2001, *Scientism: Science, Ethics, and Religion*, Aldershot, UK: Ashgate.

Stenmark, Mikael, 2004, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Stenmark, Mikael, 2015, "Competing Conceptions of God: The Personal God versus the God beyond Being", *Religious Studies*, 51(2): 205–220. doi:10.1017/S0034412514000304

Stiver, Dan R., 1996, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Stump, Eleonore, 2010, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199277421.001.0001

Stump, Eleonore and Norman Kretzmann, 1981, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, 78(8): 429–458; reprinted in Morris 1987b: pp. 219–52. doi:10.2307/2026047

Swinburne, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198240708.001.0001

Swinburne, Richard, 1979, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001

Swinburne, Richard, 1981, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198247257.001.0001

Swinburne, Richard, 1986, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198236980.001.0001

Swinburne, Richard, 1994, *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, Richard, 1996, *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780198235446.001.0001

Swinburne, Richard, 1998, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/0198237987.001.0001

Taliaferro, Charles, 1994, *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge: Cambridge University Press.  
doi:10.1017/CBO9780511520693

Taliaferro, Charles, 1998, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.

Taliaferro, Charles, 2001, "Sensibility and Possibilia: A Defense of Thought Experiments", *Philosophia Christi*, 3(2): 403–421.

Taliaferro, Charles, 2002, "Philosophy of Religion", in *The Blackwell Companion to Philosophy*, Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James (eds.), second edition, Oxford: Blackwell, 453–489. doi:10.1002/9780470996362.ch17

Taliaferro, Charles, 2005a, "A God's Eye Point of View: The Divine Ethic", in Harris and Insole 2005: 76–84.

Taliaferro, Charles, 2005b, *Evidence and Faith: Philosophy of Religion Since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511610370

Taliaferro, Charles, 2009, *Philosophy of Religion: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld.

- Taliaferro, Charles and Jil Evans (eds.), 2011, *Turning Images in Philosophy, Science, and Religion: A New Book of Nature*, Oxford; New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199563340.001.0001
- Taliaferro, Charles and Jil Evans, 2013, *The Image in Mind: Theism, Naturalism, and the Imagination*, London: Continuum.
- Taliaferro, Charles and Chad Meister (eds.), 2009, *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521514330
- Taliaferro, Charles, Paul Draper, and Philip L. Quinn, 2010, *A Companion to Philosophy of Religion*, second edition, (Blackwell Companions to Philosophy, 9), Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Taliaferro, Charles, Victoria S. Harrison, and Stewart Goetz, 2012, *The Routledge Companion to Theism*, London: Routledge.
- Taliaferro, Charles and Elliot Knuths, 2017, "Thought Experiments in Philosophy of Religion: The Virtues of Phenomenological Realism and Values", *Open Theology*, 3(1): 167-173. doi:10.1515/opth-2017-0013
- Taliaferro, Charles and Elsa J. Marty (eds.), 2010 [2018], *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York: Continuum. Second edition 2018.
- Taylor, Richard, 1963, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Tennant, F.R., 1930, *Philosophical Theology* (Volume II), Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilghman, Benjamin R., 1994, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Timpe, Kevin, 2014, *Free Will in Philosophical Theology*, London: Bloomsbury.
- Tracy, Thomas F. (ed.), 1994, *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Trigg, Roger, 1989, *Reality at Risk*, London: Harvester.
- Trigg, Roger, 1993, *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?*, Oxford: Blackwell.
- Van Cleve, James, 1999, *Problems from Kant*, Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter, 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter, 1995, *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- van Inwagen, Peter, 1998, "Modal Epistemology", *Philosophical Studies*, 92(1/2): 67-84. doi:10.1023/A:1017159501073
- van Inwagen, Peter, 2006, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199245604.001.0001
- van Inwagen, Peter, 2017, *Thinking about Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316711101
- Wainwright, William J., 1981, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Wainwright, William J., 1988, *Philosophy of Religion*, (The Wadsworth Basic Issues in Philosophy Series), first edition, Belmont, CA: Wadsworth Publishing. Second edition, 1998.

- Wainwright, William J. (ed.), 1996, *God, Philosophy, and Academic Culture*, Atlanta: Scholars Press
- Walls, Jerry L. (ed.), 2007, *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press.  
doi:10.1093/oxfordhb/9780195170498.001.0001
- Ward, Keith, 1974, *The Concept of God*, Hoboken: Basil Blackwell.
- Ward, Keith, 2002, *God, a Guide for the Perplexed*, London: Oneworld.
- Ward, Keith, 2014, *The Evidence for God: The Case for the Existence of the Spiritual Dimension*, London: Darton, Longman & Todd.
- Ward, Keith, 2017, *The Christian Idea of God: A Philosophical Foundation for Faith*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108297431
- Westphal, Merold, 1984, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wettstein, Howard, 2012, *The Significance of Religious Experience*, Oxford: Oxford University Press  
doi:10.1093/acprof:oso/9780199841363.001.0001
- Whitehead, Alfred North, 1929 [1978], *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Cambridge: Cambridge University Press. Corrected edition, David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (eds), New York: Free Press, 1978. Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927–28.
- Wierenga, Edward R., 1989, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wisdom, J., 1945, "Gods", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45: 185–206. doi:10.1093/aristotelian/45.1.185
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- Wolterstorff, Nicholas, 1976, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wolterstorff, Nicholas, 1982, "God Everlasting", in *Contemporary Philosophy of Religion*, Steven M. Cahn and David Shatz (eds.), New York: Oxford University Press.
- Wykstra, Stephen J., 1984, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2): 73–93. doi:10.1007/BF00136567
- Wynn, Mark R., 2013, *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199669981.001.0001
- Yandell, Keith E., 1993, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press.  
doi:10.1093/acprof:oso/9780195107630.001.0001
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 2004, *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.  
doi:10.1017/CBO9780511606823
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 2008, "Omnisubjectivity", in *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Jonathan L. Kvanvig (ed.), Oxford: Oxford University Press, volume 1, 231–247.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 2012, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199936472.001.0001

## 8 Cómo Citar [↑](#)

Taliaferro, Charles. 2023. "Filosofía de la religión". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Filosofía\\_de\\_la\\_religión](http://dia.austral.edu.ar/Filosofía_de_la_religión)

## 9 Derechos de autor [↑](#)

Voz "Filosofía de la religión", traducción autorizada de la entrada "[Philosophy of Religion](#)" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* © 2019. La traducción corresponde a la entrada de los archivos de la SEP, la que puede diferir de la versión actual por haber sido actualizada desde el momento de la traducción. La versión actual está disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/>

El DIA agradece a SEP la autorización para efectuar y publicar la presente traducción.

Traducción a cargo de Ignacio Garay. DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E.Vanney - 2023.

ISSN: 2524-941X