

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, UNIVERSIDADE DA CORUÑA, UNIVERSITAT DE VALÈNCIA (ESTUDI GENERAL) Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



**LÓGICA Y RETÓRICA EN LOS DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA  
EXISTENCIA DE DIOS**

Tesis doctoral presentada por

**Eva Martino Gómez**

Programa de Doctorado interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Dirigida por

Drs. Jesús Alcolea Banegas y Vicente Manuel Claramonte Sanz

Valencia, octubre de 2024





Nombre Doctoranda	EVA MARTINO GOMEZ
NIF/NIE/Pasaporte	33454328T
Título de la Tesis	LOGICA Y RETORICA EN LOS DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

### AUTORIZACION DEL DIRECTORES DE LA TESIS

Los doctores JESUS ALCOLEA BANEGAS y VICENTE MANUEL CLARAMONTE SANZ, como directores de la tesis, y el doctor JORDI VALOR ABAD, como tutor de la doctoranda, en el Programa de Doctorado interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia,

**AUTORIZAN** el depósito y la presentación de la tesis arriba mencionada para su defensa ante el tribunal correspondiente de acuerdo con lo establecido en la Normativa de Estudios de Doctorado de la Universitat de València.

Valencia, a 03 de octubre de 2024

Los directores,

JESUS|  
ALCOLEA|  
BANEGAS

Firmado digitalmente  
por JESUS|ALCOLEA|  
BANEGAS  
Fecha: 2024.10.03  
11:26:06 +02'00'

VICENTE MANUEL|  
CLARAMONTE|  
SANZ

Firmado digitalmente  
por VICENTE MANUEL|  
CLARAMONTE|SANZ  
Fecha: 2024.10.03  
13:43:24 +02'00'

Fdo. Jesús Alcolea Banegas

Fdo. Vicente Manuel Claramonte Sanz

El tutor,

JORDI|  
VALOR|ABAD

Firmado digitalmente  
por JORDI|VALOR|ABAD  
Fecha: 2024.10.03  
17:29:06 +02'00'

Fdo. Jordi Valor Abad



## Resumen

En este trabajo nos acercaremos a los debates contemporáneos sobre la existencia de Dios desde la lógica y la retórica, de la mano principalmente del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Para ello, en el capítulo primero veremos algunos conceptos preliminares que nos ayudarán enmarcar el objeto de este estudio. En el segundo capítulo revisaremos las pruebas clásicas de la existencia de Dios entre las que se encuentra la prueba ontológica, punto central de nuestro análisis. A continuación, en el capítulo tercero, entraremos con mayor profundidad en el argumento ontológico de Anselmo realizando un recorrido a través de los autores que lo defienden y que lo critican, planteando también tres propuestas de mejora que realizan René Descartes, Charles Hartshorne y Alvin Plantiga, caracterizados estos dos últimos por apoyarse en la lógica modal. Para complementar el análisis con el punto de vista opuesto, revisaremos en el capítulo cuarto el argumento de Graham Oppy en contra de la existencia de Dios. Llegados a este punto, definiremos las bases de lógica y retórica, en los capítulos quinto y sexto, respectivamente, en las que nos apoyaremos para analizar los argumentos citados en el capítulo séptimo, que constituye el punto central de este estudio. En él incluiremos también el análisis de dos debates contemporáneos sobre la existencia de Dios: entre Russell y Copleston en 1948 y entre William Lane Craig y Alex Rosenberg, en 2013.



## **Agradecimientos**

Quiero agradecer en primer lugar al Dr. Jesús Alcolea por su apoyo durante todo este proceso de investigación; por su claridad de pensamiento, su revisión minuciosa y su motivación constante.

A mi familia y amigos, por su respeto a mis largas jornadas de concentración.

Y a los pensadores que me precedieron en el camino, por toda la riqueza que sembraron.



## Contenido

Introducción.....	11
1. Conceptos preliminares .....	14
2. Las pruebas clásicas de la existencia de Dios .....	29
2.1. Prueba cosmológica .....	30
2.2. Prueba por el diseño .....	32
2.3. Prueba físico-teológica .....	32
2.4. Prueba teleológica .....	33
2.5. Prueba ontológica .....	34
2.6. Otras pruebas científicas <i>a posteriori</i> .....	36
3. Argumentos a favor de la existencia de Dios .....	37
3.1. Argumentos clásicos ontológicos.....	37
3.1.1. El argumento de Anselmo de Canterbury del Proslogion.....	37
3.1.2. René Descartes en su Quinta Meditación. ....	66
3.2. Argumentos ontológicos modales modernos.....	77
3.2.1. Charles Hartshorne .....	77
3.2.2. Alvin Plantinga .....	83
4. Argumentos en contra de la existencia de Dios .....	90
4.1. El argumento de Graham Oppy en contra de la existencia de Dios.....	90
5. Fundamentos de lógica .....	116
6. Fundamentos de retórica.....	127
6.1. Validez de la retórica dentro del discurso filosófico.....	127
6.2. Conceptos básicos de retórica.....	130
6.3. La nueva retórica de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca .....	137
6.4. El marco analítico de Stephen Toulmin .....	149
6.5. La perspectiva pragma-dialéctica de Van Eemeren y Grootendorst.....	157
6.6. La estructura de la retórica en Shai Frogel.....	163
7. Análisis lógico y retórico de los argumentos presentados .....	167
7.1. ¿Son pertinentes los argumentos sobre la existencia de Dios?.....	169
7.2. Análisis de dos debates contemporáneos sobre la existencia de Dios.....	185
7.2.1. El debate entre Russell y Copleston.....	185
7.2.2. ¿Es razonable la fe en Dios? Debate entre William Lane Craig y Alex Rosenberg.....	196
7.3. Argumentos ontológicos clásicos.....	238
7.3.1. El argumento de Anselmo de Canterbury del Proslogion II.....	238
7.3.2. René Descartes en su Meditación Quinta .....	280
7.4. Argumentos ontológicos modales modernos.....	295
7.4.1. Charles Hartshorne .....	296
7.4.2. Alvin Plantinga .....	301
7.5. Argumento del ateísmo .....	314
Conclusiones finales .....	340
Referencias bibliográficas.....	348

## Índice de tablas

Tabla 1. Atributos esenciales según Jordan Howard Sobel .....	26
Tabla 2. Estructura del argumento de Anselmo planteada por Campbell .....	43
Tabla 3. Relación entre la petición inicial y la conclusión final según Campbell .....	47
Tabla 4. Proposiciones denotativas, según Bertrand Russell .....	61
Tabla 5. Símbolos y formulaciones lógicas empleados por Hartshorne .....	78
Tabla 6. Argumento ontológico modal presentado por Hartshorne .....	78
Tabla 7. Comparación entre teísmo y naturalismo según Graham Oppy .....	96
Tabla 8. Comparación entre teísmo y naturalismo estándar según Graham Oppy .....	112
Tabla 9. Símbolos lógicos empleados por Sobel .....	116
Tabla 10. Ejemplo de formulación de algunas proposiciones según Sobel .....	116
Tabla 11. Comparación entre la perspectiva pragma-dialéctica y la dialéctica argumental .....	190
Tabla 12. Estructura y preguntas principales del debate entre Russell y Copleston.....	191
Tabla 13. Operaciones argumentativas básicas y estructuras analizadas.....	192
Tabla 14. Movimientos y estructuras argumentativas.....	193
Tabla 15. Esquema del análisis lógico realizado por Sobel del argumento de Anselmo como generalización universal .....	241
Tabla 16. Esquema del análisis lógico realizado por Sobel del argumento de Anselmo como particularización existencial.....	243
Tabla 17. Análisis lógico del argumento de Anselmo según García Trevijano .....	245
Tabla 18. Deducción de la existencia de un ser perfecto a partir de IP y AP.....	297
Tabla 19. Comparación de las expresiones del argumento de Anselmo y el de Hartshorne.....	299
Tabla 20. Deducción de la existencia de un ser perfecto a partir de IP y AnLP.....	300
Tabla 21. Transcripción a lógica formal de la reformulación de Plantinga del argumento de Hartshorne.....	301
Tabla 22. Expresión lógica del argumento de Plantinga.....	302

## Introducción

La pregunta por la existencia de Dios ha formado parte de los interrogantes fundamentales del ser humano desde la antigüedad. Incluso en la actualidad, cuando en Europa se vive una época de fuerte agnosticismo y ateísmo, de crítica y rechazo hacia la religión, especialmente la católica, está resurgiendo la búsqueda de la trascendencia. Esto se manifiesta en la proliferación de centros budistas e hinduistas, técnicas orientales de meditación, yoga, chi-kun, etc., que podría considerarse como una búsqueda de un Dios que se manifieste “de otra manera”, diferente a la que tradicionalmente la iglesia católica ha ofrecido a sus fieles. Dado que la filosofía aborda temas que intentan ayudar a dar sentido a la vida a través de una mirada más profunda en diferentes aspectos de ésta, consideramos que la inquietud de los seres humanos sobre la existencia de Dios mantiene hoy en día toda su vigencia.

Dentro de la filosofía se pueden encontrar numerosos planteamientos que pretenden analizar esta cuestión y darle una respuesta. Así, podemos remontarnos a la época de la Grecia clásica, a la Edad Media con el argumento de Anselmo o con el planteamiento de las cinco vías de Tomás de Aquino, al siglo XVIII con David Hume, o incluso a otras diversas formulaciones posteriores. Sin duda, todo ello nos lleva a observar que esta pregunta tiene relevancia dentro de la tradición filosófica y sigue siendo pertinente en la actualidad.

Tradicionalmente se ha apelado al análisis lógico para comprobar la validez de los argumentos relacionados con las tesis sobre la existencia de Dios. Sin embargo, desde el seno de la filosofía se ha considerado que la retórica no es adecuada para un análisis filosófico riguroso, al entender que da prioridad a la persuasión del auditorio sobre la búsqueda real de la verdad. De acuerdo con lo que Shai Frogel nos propone en su obra *The Rhetoric of Philosophy* (2005), consideramos que esa perspectiva no es adecuada y que también la retórica puede y debe ser empleada en el análisis de los argumentos sobre la existencia de Dios.

Procuraremos mantener una posición neutral sobre cualquier punto de vista en relación con la existencia de Dios, y no nos limitaremos a analizar algunos argumentos presentados para defender la existencia de Dios, sino también algunos de los que la niegan, entendiendo que todo ello contribuirá a dar más consistencia e incluso más imparcialidad al análisis realizado. Como es obvio, nos interesaremos por la validez desde el punto de vista lógico, pero también desde el retórico, para ver en este caso el grado de persuasión o de convicción que consiguen transmitir.

Así, el énfasis de nuestra investigación recaerá en los debates contemporáneos sobre la existencia de Dios. Pero dado el amplio abanico de formulaciones existentes, nos centraremos especialmente en algunas de las estudiadas por Jordan H. Sobel en su monumental obra *Logic and Theism* (2004): los argumentos ontológicos clásicos de René Descartes y Anselmo de Canterbury, los argumentos ontológicos modales modernos de Charles Hartshorne y Alvin Plantinga, y el planteado desde el ateísmo por Graham Oppy. Analizaremos también dos debates entre una postura teísta y una atea: el mantenido entre Bertrand Russell y el Padre Frederick C. Copleston en 1948 y el que tuvo lugar en 2013 entre William Lane Craig y Alex Rosenberg.

El abordaje desde la lógica y la retórica —un arte éste frecuentemente olvidado en este tipo de análisis— nos permitirá ver qué lagunas pueden presentar y en qué medida podrían ser superadas o mejoradas desde un punto de vista técnico, lo que en principio podría llevarnos a una consideración más afortunada y equilibrada del tipo de problemas que esta suerte de cuestiones presentan en el mundo actual en el campo de la filosofía, pero también —razones contextuales obligan— por la toma de posición de los seres humanos ordinarios ante el fenómeno religioso.

Finalmente, cabe señalar que será preciso definir y presentar los aspectos fundamentales de la lógica y la retórica que podremos necesitar para el objetivo perseguido y por su eventual aplicación. Somos conscientes de que nos adentraremos en un tema de larga tradición y bastante controvertido. Es precisamente este carácter controvertido el que nos llevará a explicitar puntos de vista opuestos con los mejores

argumentos que nos han llegado al mundo contemporáneo, en la medida en que a nosotros nos interesan por su lógica y por su retórica.

La metodología que seguiremos será la siguiente. En general, nos centraremos en la discusión de las fuentes bibliográficas más relevantes, sobre todo de la obra de Sobel (2004), en la redacción de informes sobre el desarrollo del proyecto y las dificultades encontradas en el mismo, así como en la elaboración paulatina de la tesis doctoral. Tendremos en cuenta además algunas de las fuentes clásicas del problema de la existencia de Dios y algunos otros documentos sobre filosofía de la religión, pero también diversas publicaciones recientes que suponen una puesta al día de la problemática. Como es obvio, la lógica y la retórica adquirirán una dimensión instrumental en nuestra investigación, y de ellas reclamaremos aquellos elementos que nos permitan llevarla a cabo de manera que podamos conseguir los objetivos. Así, en un *primer momento*, se hará una revisión bibliográfica de documentos relacionados con los debates contemporáneos de la existencia de Dios. En un *segundo momento* se analizarán los aspectos fundamentales de la lógica y la lógica modal que podrían aplicarse a estos debates. Se revisará la validez de la retórica dentro del discurso filosófico y cómo podría emplearse para mejorar estos debates. En un *tercer momento*, se aplicarán los conceptos y metodología propia de la lógica y la retórica a estos debates con objeto de definir sus debilidades y cómo podrían mejorarse.

Los objetivos que se pretender alcanzar son, en primer lugar, desgranar el contenido de los argumentos mencionados sobre la existencia de Dios y de las críticas realizadas a lo largo de la historia, con objeto de recopilar las cuestiones filosóficas que surgen al abordar este tipo de temas. En segundo lugar, se desea evaluar su validez lógica y capacidad de persuasión retórica, tratando de identificar dónde se encuentran las dificultades para que su mensaje sea aceptado por los lectores de hoy.

## 1. Conceptos preliminares

Comenzaremos introduciendo una serie de conceptos preliminares que enmarcan el tema que vamos a tratar, con objeto de ir definiendo los elementos básicos de los que partiremos para ir paulatinamente desarrollando el objeto de este estudio. Por un lado, una visión general de lógica y retórica, las dos disciplinas desde las que nos acercaremos a los argumentos sobre la existencia de Dios. Por otro, demostración y prueba frente al concepto más amplio de argumento, que es el que utilizaremos con mayor frecuencia y justificaremos su uso. Para terminar, qué entendemos por existencia y Dios, dos términos de los que veremos posteriormente la complejidad que incluyen y la dificultad de llegar a un consenso sobre su contenido.

### 1.1. Lógica

La palabra *lógica* viene del griego *lógos*, que puede traducirse por *palabra o razón*, de modo que puede definirse como la ciencia del pensamiento en cuanto tal, en sus formas y en sus leyes. Los escritos lógicos de Aristóteles, considerado el fundador de la lógica formal, fueron reunidos en el llamado *Organon* (instrumento), lo que implica que entendía la lógica como instrumento del saber, esto es, como estructura y dirección del pensamiento en la adquisición del saber.

Tradicionalmente, desde Aristóteles, la lógica se dividía en tres etapas: lógica del concepto, lógica del juicio y lógica de la argumentación o razonamiento (silogística). El concepto se puede definir como la representación intelectual abstracta de un objeto, siendo el término la expresión lógica del concepto. El juicio es aquella forma lógica por la cual un concepto llamado predicado es atribuido —afirmado o negado— de un sujeto. La proposición es la expresión lógica del juicio, de tal modo que este enlaza conceptos, mientras que la proposición enlaza términos. Por último, el razonamiento es aquella forma lógica consistente en inferir un juicio desconocido de otro u otros conocidos. Todo razonamiento se expresa, gramaticalmente hablando, por medio de un argumento, de una argumentación, la cual consiste en una serie de proposiciones relacionadas, de modo que una de ellas (consecuente) se infiere u obtiene de otras (premisas o antecedentes).

A partir de Frege, padre de la lógica matemática, este esquema cambia, aunque mantiene una estructura parecida. Se comienza con la lógica de conectores o lógica de enunciados, en la que se analizan palabras lógicas muy simples como “y”, “o”, “si... entonces”. En una segunda fase, la lógica de predicados o lógica de cuantificadores, se añade el análisis de palabras lógicas más complejas, como “todo” y “alguno”.

## **1.2. Retórica**

Aristóteles define la retórica como “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (1990, 1355b25-26, p. 173). Considera que esto no es tarea de ningún otro arte ya que todos los demás tratan de la enseñanza y persuasión concernientes a su propia materia. A esto añade:

la retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico. (p. 174)

Aristóteles combatió que la retórica fuera concebida como un arte empírico y rutinario. Para él, el ejercicio retórico debe apoyarse en el conocimiento de la verdad, yendo más allá de una mera transmisión de esta y prestando atención a la personalidad del oyente, para poder llegar a persuadirle de lo verdadero. Fue el primero en dar una presentación sistemática de este arte y en organizar en un conjunto los detalles ya tratados por otros autores. La retórica es definida por el Estagirita como la contraparte de la dialéctica. Ambas están estrechamente relacionadas con el saber, dado que se fundan en verdades y su diferencia radica en que con la dialéctica tratamos de exponer y, si es el caso, refutar, mientras que con la retórica tratamos de persuadir, pero también podemos contribuir a la refutación. Respecto al objeto de la retórica, afirma:

Así, pues, es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido, sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso. (1990, 1355b, p. 172)

Por otra parte, según Jesús Alcolea:

La historia de la retórica es una historia discontinua e indefinida con tensiones entre dos usos del término: uno general, como arte de la persuasión (su polo argumentativo u oratorio) [...] y otro más restringido, como arte de hablar bien (su polo literario u ornamental) [...] Entre ambos polos ha habido siempre una constante oscilación y hoy asistimos al último capítulo de esa tensión entre una taxonomía de las figuras del buen discurso y una pragmática del discurso eficaz. Por tanto, la retórica ha codificado durante siglos la argumentación persuasiva como arte de usar bien el lenguaje (*ars bene loquendi*) y con eficacia en un discurso al dirigirse a un auditorio. (2011, p. 522)

A esto, Alcolea (2011, pp. 527-528) añade cómo las contribuciones de algunos estudiosos —Richards (1893-1979), Burke (1897-1993), McKeon (1900-1985), Weaver (1910-1963), Perelman (1912-1984) y Olbrechts-Tyteca (1900-1987)— fueron configurando el corpus canónico de una *nueva retórica*, hasta llegar al *giro retórico*, del que se siguen las siguientes consecuencias:

1. La retórica es concebida como una disciplina que moldea la personalidad y que, por tanto, no sólo realza las dotes comunicativas. Con esto, influye en la preparación del ciudadano y en la creación de la comunidad, ideal que recuerda al de los antiguos sofistas.
2. La retórica pasa a constituir el discurso político, en lugar de ser un instrumento al servicio de la política.
3. Se rechaza que la retórica se limite al lenguaje literario del discurso imaginativo.

Algunos estudiosos han ampliado el concepto de argumento respecto de su concepción tradicional, resaltando la importancia de la perspectiva argumentativa dentro de la retórica. Destaca aquí el impacto de la obra *The Uses of Argument* de Toulmin (1958), a pesar de que su autor no mostró demasiado interés por los procesos retóricos. En *Regreso a la razón* (2003), Toulmin señala que la lógica y la retórica “son dos disciplinas de consideraciones complementarias” (p. 53), ocupándose la primera del análisis formal de los argumentos y la segunda de la valoración sustantiva de la

argumentación y cuya separación, ajena a los filósofos griegos y acentuada desde 1600, “nos da una medida de la dificultad de preservar el equilibrio de la razón” (*Ibid.*, p. 45).

Sin embargo, el cambio sustancial en el campo de la retórica se dio con la aparición en 1958 del *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989). Este tratado proporcionó una nueva visión de las doctrinas retóricas clásicas, llegando a una teoría del discurso no demostrativo y organizando de modo sistemático los esquemas argumentativos. Retoman de la retórica aristotélica, el *auditorio* como centro, integrado por “*el conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación*” (1989, p. 55), que puede ser de cualquier tipo y tamaño y que conviene conocer para incrementar el éxito de la argumentación. Gracias al tratado de Perelman se han ido ampliando los estudios que abordan la naturaleza de las relaciones entre retórica y argumentación.

### **1.3. Demostración**

La demostración, en la teoría platónica, es esencialmente la definición: se demuestra que una cosa es lo que es cuando se hace patente qué es esta cosa. Por otra parte, para Aristóteles la demostración es la mostración de que algo es necesario, es decir, el proceso mediante el cual se manifiestan los principios de las cosas. En Aristóteles, la demostración (que muestra el origen formal de donde procede el objeto) es un proceso superior a la simple definición (que delimita el objeto que se pretende aprehender mentalmente). Por ello, la demostración es el instrumento más apropiado en el razonamiento matemático (aquel basado en el saber, cuyas premisas son verdaderas e inmediatas). Así, la teoría aristotélica de la demostración se basa en la búsqueda de las causas por las que una cosa es lo que es y que además permite descubrir que no es posible que la cosa sea otra que lo que es.

Más adelante, los escolásticos se adhirieron a la tesis por la cual la demostración es una argumentación mediante la que se extrae una conclusión de premisas ciertas (utilizando, como Aristóteles, el silogismo). En este marco se distinguen varios tipos de demostración: *propter quid* (que procede de principios que son evidentes en sí mismos,

*simpliciter a priori* y que dan la razón completa de la cosa) y *quia* (que no procede de principios así o no da esa razón adecuada); *ad intellectum* y *ad sensum* (según la facultad que capte la verdad de lo que se enuncia); *a priori* y *a posteriori*; absoluta y relativa; directa e indirecta.

En la época moderna se han propuesto muchos tipos de demostración que, *grosso modo*, se pueden clasificar en dos grupos: empirista y racionalista. La demostración empirista pasa de la observación del objeto singular a su idea mental, que representa el modo como la mente refleja la presentación de la cosa. La demostración racionalista, por otra parte, se suele basar en la relación principio-consecuencia.

En la época contemporánea, algunas demostraciones se basan en las posiciones clásicas o en combinaciones de éstas. Otras se fundamentan en una teoría pragmática de la prueba, según la cual la verdad de una proposición se demuestra por los efectos que produce (o por cómo la realidad responde a ella). Generalmente, en nuestra época los análisis de la demostración han dependido de dos factores:

1. De la mayor o menor insistencia en el papel que desempeña el sujeto en el proceso y en la aceptación de una proposición como demostrada o no demostrada. En este punto algunos han defendido un psicologismo radical (algo es demostrado cuando se acepta su validez), mientras que otros han huido de todo factor psicológico.
2. De la mayor o menor atención prestada a lo empírico o a lo formal. La demostración relativa a lo empírico se ha basado en el análisis de conceptos como verificación, comprobación, confirmación, etc. Por otra parte, la teoría de la demostración relativa a lo formal se ha fundado en el estudio del proceso de prueba en la lógica y la matemática.

#### **1.4. Prueba**

En el campo de la lógica se llama *prueba* al proceso mediante el cual se establece que la conclusión se sigue de las premisas. Algunos autores incluyen en ella la derivación formal llamada "deducción". Otros restringen el significado de prueba a la demostración de

la corrección de la conclusión. En ambos casos, para efectuar una prueba es preciso utilizar algunas reglas de inferencia, no pudiendo basarse la prueba en una “intuición” de la verdad de una proposición.

Enrique Alonso (2011, pp. 497-501) indica que en la tradición lógica el término prueba ha sido tratado al menos en tres sentidos:

1. *Prueba como derivación dentro de un sistema formal o cálculo.* Una prueba consiste en este caso en una sucesión finita de fórmulas  $\langle f_1, f_2, f_3 \dots f_n \rangle$  de modo que cada una de ellas está presente previamente de forma explícita o bien ha sido obtenida de otras ya presentes en la sucesión aplicando una regla de inferencia del sistema. Las fórmulas que están presentes de forma explícita en una prueba pueden ser axiomas o premisas. Los axiomas son fórmulas incorporadas de forma expresa al sistema formal al que también pertenecen las reglas de inferencia. Las premisas son fórmulas cualesquiera del lenguaje formal sobre el que se opera. Las reglas de inferencia que permiten obtener nuevas fórmulas en el transcurso de una prueba son instrucciones finitas que establecen qué expresiones pueden introducirse dadas ciertas condiciones iniciales.

La noción de prueba soporta la noción de *derivabilidad formal*, que resulta fundamental en el estudio de la lógica. Se dice que una fórmula  $A$  es derivable en un cierto sistema formal si existe una prueba  $\langle f_1, f_2, f_3 \dots f_n \rangle$  tal que  $f_n$  es  $A$ . La derivabilidad formal se puede entender como una forma de analizar el concepto de consecuencia lógica. Se puede decir así que una expresión  $A$  es consecuencia lógica de otras  $A_1, A_2 \dots A_n$  en un sistema formal  $S$  si  $A$  es derivable a partir de  $A_1, A_2 \dots A_n$  en  $S$ .

La noción de *derivabilidad formal* está también relacionada con la de *consecuencia semántica*. Ésta se basa en la idea de que  $A$  es consecuencia de unas premisas  $A_1, A_2 \dots A_n$  si siempre que éstas son verdaderas de manera simultánea lo es también la conclusión  $A$ . En un sistema  $S$  la situación ideal es que derivabilidad formal y consecuencia semántica coincidan de modo que todo argumento en el que existe una prueba de  $A$  a partir de  $A_1, A_2 \dots A_n$  sea también semánticamente válido. Esto no siempre es posible de garantizar ya que depende del sistema  $S$  y del lenguaje formal de referencia.

2. *Prueba dentro de un uso metateórico* (o demostración). Se suele denominar *teorema* a toda proposición que establece una ley fundamental relativa a algún campo de la lógica o la matemática. Estas proposiciones se aceptan una vez que se comprueba que sus respectivas *pruebas* son concluyentes y se hallan libres de error. En este sentido, prueba es un cierto tipo de argumento destinado a establecer la necesidad de aceptar una determinada conclusión a partir de ciertas condiciones iniciales establecidas con rigor. Así, una prueba en sentido metateórico sería un argumento que transcurre en el lenguaje ordinario y no dentro de un lenguaje formal. Las reglas que se emplean para hacer progresar ese argumento no son las de un sistema formal previamente dado, aunque forman una serie de procedimientos muy concretos sometidos a controles y exigencias muy severos.

El trabajo en ciencias formales consiste normalmente en establecer una serie de teoremas aplicables a un cierto tipo de objetos (que en el caso de la lógica serían los lenguajes formales y sus relaciones características) destinados a arrojar conocimientos relevantes sobre dichos objetos. Un teorema se presenta indicando en primer lugar su enunciado, seguido de un apartado de *prueba*, que está claramente separado del resto del contenido de la discusión donde se presenta el teorema. Se suele recurrir a elementos gráficos para indicar cuándo termina una prueba, como las siglas Q.E.D. —*quod erat demonstrandum* (como se quería demostrar). Al enunciar la prueba se puede recurrir a proposiciones previamente establecidas que pueden a su vez ser otros teoremas (o lemas, si su importancia es menor). Además, seguramente, se incluirán algunas definiciones, para evitar ambigüedades y una serie de pasos explicados que llevan a la introducción de nuevas afirmaciones dentro de la prueba.

Con frecuencia, las reglas que se admiten en este tipo de pruebas se asemejan a las de la lógica elemental. Entre ellas destaca la *reductio ad absurdum* (reducción al absurdo), que está obviamente conectada con la admisión del principio del tercero excluido: para toda proposición, o bien ella es verdadera o lo es su negación. También se fundamenta en el principio de no contradicción por el cual ninguna proposición puede ser a

la vez verdadera y falsa. Una prueba por reducción al absurdo partiría así suponiendo a modo de hipótesis una proposición B, llegando tanto a C como a su negación. De esta contradicción, por los principios de no contradicción y de tercero excluido, se llega a la negación de B. Sin embargo, no todas las escuelas admiten este modo de proceder, como sucede con la matemática intuicionista y su lógica.

Otra técnica común en pruebas formales es el *principio de inducción matemática*, aceptado casi universalmente. Sólo se puede aplicar cuando sus elementos están ordenados mediante alguna relación. Esta técnica procede en dos etapas: 1) base de inducción, en la que se establece una cierta propiedad P para el primer elemento de la serie; 2) paso de inducción, que establece que, si esa propiedad se cumple de un elemento, se cumple también del siguiente. Tomados ambos conjuntamente, se comprueba la demostración de que todo elemento de la serie satisface la propiedad P.

A la hora de emplear un procedimiento hay que tener en cuenta que éste sea aceptado por aquéllos a los que está dirigido el teorema que se quiere establecer y que involucre razonamientos más elementales que los que establece el propio teorema a probar. Las reglas empleadas han de ser de tipo deductivo, ya que se pretende establecer la necesidad de aceptar el enunciado del teorema a partir de las condiciones establecidas en su prueba.

3. *Prueba en un sentido informal*. Alude a cualquier tipo de argumento en el cual se intenta establecer de modo necesario cierta conclusión. A diferencia del caso anterior (la demostración), no se intenta exigir el uso de ciertas herramientas elementales y de proposiciones previamente introducidas de forma explícita. En todo ello se admite un cierto grado de indefinición aceptando que el encadenamiento de unas proposiciones a otras pueda no ser del todo explícito. Esto conlleva que suele tratarse de pruebas problemáticas y controvertidas. El argumento ontológico o el cosmológico, por ejemplo, es para algunos una prueba de la existencia de Dios. Al intentar mantener un parecido relevante con las pruebas características de la lógica o las matemáticas, se aproxima a lo que Perelman y Olbrechts-Tyteca denominan argumentos cuasi lógicos que “pretenden cierta forma de

convicción, en la medida en que se presentan como comparables a razonamientos formales, lógicos o matemáticos” (1989, p. 303). Es decir, se emplea esa similitud de forma deliberada como maniobra retórica para infundir una mayor aceptabilidad del argumento.

### 1.5. Existencia

El vocablo “existencia” deriva del término latino *existentia* y significa “lo que está ahí”, lo que “está afuera”. Algo existe porque está la cosa, *in re*. La noción de existencia se aplica a las “entidades existentes” (o “los existentes”).

En los inicios de la filosofía griega los pensadores no estaban interesados en saber cuál era la naturaleza de lo existente, sino en indicar qué entidades eran realmente existentes, a diferencia de otras que parecían tener una existencia real, pero que en el fondo eran manifestaciones de tal existencia. Aristóteles elaboró un sistema de conceptos que parecía capaz de dilucidar el ser de la existencia como tal en relación con el ser de la esencia. Para Aristóteles, la existencia se entiende como substancia, como entidad. Así, para que algo exista, tiene que poseer un “haber” que ha de serle propio. La existencia es la substancia primera en el sentido de aquello de lo que puede decirse algo y en dónde residen las propiedades. Cuando la existencia se halla unida con la esencia tenemos un ser, del que podemos saber *qué* es porque sabemos que *es*. No puede hablarse de la existencia a menos que sea inteligible, y solamente lo es a partir de aquello que la hace ser. Se abre así el camino para discutir acerca de la relación entre la existencia y lo que hace ser la existencia, que podemos llamar “esencia”.

Muchos de estos debates tuvieron lugar en la Edad Media. Hay diferencia entre ciertas concepciones griegas de existencia y la mayor parte de las concepciones medievales. Los griegos tendieron a concebir la existencia como cosa. Sin embargo, los filósofos medievales, especialmente los cristianos, consideraron que hay existencias que no son propiamente cosas y que no pueden comprenderse por analogía con ninguna “cosa” y que, sin embargo, son más “existentes” que otras entidades (como Dios, las personas, etc.). Hay dos concepciones fundamentales de la esencia en su relación con la existencia. Una sería el “primado de la esencia sobre la existencia”, en la cual la existencia

se concebiría como un accidente de la esencia, como ocurre en Avicena. Otra sería el “primado de la existencia sobre la esencia”, en la que la esencia sería la inteligibilidad de la existencia. Sin embargo, todos los autores medievales coinciden en suponer que la esencia es una respuesta a la pregunta *qué es la cosa*, mientras que la existencia es una respuesta a la pregunta *si la cosa es*.

A veces se ha afirmado que, si se admite la prueba ontológica, ello conlleva la aceptación de un concepto de existencia distinto del que debe aceptar quien la rechaza. Si fuera así, el concepto de existencia para Anselmo de Canterbury sería diferente del de Tomás de Aquino. Este asunto es complejo, ya que se puede afirmar que tanto los que admiten la prueba ontológica como los que la rechazan pueden distinguir entre una noción de existencia aplicable únicamente al *ens realissimum* y otra aplicable a cualquier entidad que no sea el *ens realissimum*.

En la época moderna se trató la noción de existencia tanto en relación con la aceptación o rechazo de la prueba ontológica como en relación con la cuestión de si hay diferencia o no entre concebir una entidad y concebir la existencia de tal entidad.

## **1.6. Dios**

Para empezar, es necesario realizar una distinción fundamental entre la concepción de Dios de los filósofos, como un objeto adecuado al que rendir culto que sea superior a nosotros infinitamente y la concepción común de la teología tradicional, que trata de definir de qué maneras Dios sería superior: su omnipotencia, omnisciencia, bondad perfecta y ser el creador y sustentador de todo lo creado.

Así, en un ensayo teológico, se partiría de la aceptación de la existencia de Dios y se analizarían sus atributos, la relación de Dios con la historia, con el ser humano, con la creación. Se tendrían en consideración los principios revelados (recogidos en textos como la Biblia o el Corán), entendiendo que son válidos desde un punto de vista religioso. Por otra parte, un análisis filosófico en la línea de la teodicea clásica partiría de una concepción de Dios que es incompatible con la existencia del mal y trataría de encontrar solución al problema siguiente: cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción que

Dios es todopoderoso y que Dios es absolutamente bueno, a pesar de la existencia del mal.

Dado que en este trabajo se está analizando la validez de los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, tomaremos el concepto de Dios de los filósofos. En algunas ocasiones, tomaremos textos teológicos como objeto de estudio, analizándolos filosóficamente, pero sin considerar su dimensión religiosa de escrito revelado. Por otra parte, tampoco queremos entrar en la línea de ninguna religión en concreto, sino adoptar un concepto de Dios como punto de partida que sea aceptable para todas ellas: un ser fundamental y fundamentante, como la tradición filosófica ha reconocido.

Según vayamos recorriendo los diferentes autores, iremos viendo el concepto de Dios del que parten. Según Anselmo de Canterbury sería algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Para Descartes sería un ser perfecto. Tomás de Aquino piensa que:

todos los hombres, cuando hablan de Dios, quieren significar por este nombre un ser trascendente y superior a todas las cosas que vemos, el cual las ha formado, las gobierna y dirige todas en orden a sus respectivos fines y al fin general del universo. (1947, pp. 112-113)

Norman Malcolm apunta que el rasgo más característico de Dios sería la independencia de su existencia: “Whether we believe in Him or not we must admit that the ‘almighty and everlasting God’ [...] cannot be thought of as a being brought into existence by anything or as depending for His continued existence on anything” (1960, p. 47).

Plantinga parte del concepto que propone Anselmo y Hartshorne se centra en su perfección: “God is [...] the unimaginable actual love of the unimaginable vastness of actual things; what we call His essence, or His attribute of ‘perfection’, is the common denominator of God loving this world”. (1962, p. 4). En Russell (1979), F.C. Copleston y B. Russell al inicio del debate se ponen de acuerdo en aceptar como definición de Dios “un ser personal supremo, distinto del mundo y creador del mundo” (p. 95). Sobel se alinea con lo que John Niemeyer Findlay propone: “We shall, however, choose an indirect approach, and pin God down for our purposes as the ‘adequate object of religious

attitudes” (1948, p. 177). Graham Oppy (2013) parte de lo que él denomina una concepción mínima de Dios: “God is the source, or ground, or originating cause of everything that can have a source, or ground, or originating cause” (p. 5).

Para profundizar más en este punto de partida, incluimos aquí la reflexión que realiza Sobel (2004, pp. 3-25) sobre el concepto de Dios. Este autor entiende que, hoy, el nombre “Dios” expresa el concepto de lo que sería el único dios verdadero, incluso si ese concepto no es estrictamente hablando el significado de ese nombre. Es posible que, según las mejores teorías semánticas, “Dios” al ser un nombre propio carece necesariamente de sentido, pero podemos preguntarnos el significado del nombre común “dios” y conectarlo con “lo que sería el único y verdadero dios”. Los filósofos del lenguaje a veces piensan que “Dios” no es un nombre propio sino un título, un término que condensa en una palabra una descripción. Sin embargo, Sobel entiende que en el discurso religioso “Dios” es un nombre propio, no un título.

Además, el hecho de hablar de Dios no da por supuesto que Dios exista. Siguiendo a Gellman (1995, pp. 536 y 543, nota 2), lo que hace que “Dios” sea un nombre es la intención con el que es usado por los creyentes cuando lo utilizan para referirse enlazándose con una cadena referencial que se remonta al ser nombrado, tanto si lo consiguen como si no. El uso de este nombre por los no creyentes es parasitario en su uso por los creyentes.

Si bien es difícil llegar a un consenso entre los diferentes autores sobre el sentido del concepto Dios, la grandeza y el ser perfecto son dos cualidades que sí suelen ser aceptadas generalmente. Por este motivo, Sobel analiza por un lado qué implicaría que Dios es grande y, por otro, si puede haber un ser perfecto, o no. Si no lo puede haber, surge entonces la pregunta de si es posible la existencia de Dios, aunque no sea perfecto. Si, por el contrario, se llega a que es posible la existencia de un ser perfecto, habría que cuestionarse entonces si esto implica que ha de haber un dios.

### 1.6.1. La manera en que Dios sería grande

Muchos filósofos y teólogos afirman que Dios no sería simplemente insuperablemente grande, sino que lo es de manera esencial. Afirman que Dios no es simplemente omnipotente, sino que no podría no ser omnipotente; análogamente con el resto de las características. Así, no posee esas características de manera contingente, sino necesaria; las tendría en todos los mundos posibles en los que Dios existiera.

Para introducir el concepto de atributo esencial, Sobel (2004, p. 15) nos invita a suponer que existen solamente tres mundos posibles en los que las cosas pueden haber existido: el mundo actual, un segundo mundo posible y un tercer mundo posible. Con relación a una entidad X y una propiedad P, puede haber mundos en los que X existe y tiene P, mundos en los que X existe, pero no tiene P y mundos en los que X no existe. En la tabla siguiente se representa cada mundo por un cuadrado. La letra "X" se ubica dentro del cuadro si y sólo si la entidad X existe en el mundo de ese cuadro. La fórmula "P(X)" se ubica en un cuadro si y sólo si X tiene la propiedad P en dicho cuadro. Se presentan cuatro casos de una X contingente que no existe en todos los mundos. Los atributos esenciales de una cosa se pueden definir como aquéllos que posee de una manera necesaria (X es esencialmente P).

**Tabla 1**

*Atributos esenciales según Jordan Howard Sobel (2004, pp. 15-16)*

	El mundo actual	El segundo mundo posible	El tercer mundo posible
X es esencialmente P si X existe y tiene la propiedad P en todos los mundos en los que existe	P(X)	P(X)	
X sería esencialmente P si, aunque X no existe, X es P en cada mundo en el que existe		P(X)	P(X)
X es meramente P si X es P de manera real pero no esencial.	P(X)	X	
X no es meramente P, pero podría serlo		P(X)	X

Para Sobel, Dios sería no meramente sino esencialmente omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno.

### 1.6.2. *¿Podría haber un dios, aunque no fuera un ser perfecto?*

Podríamos preguntarnos si el hecho de que pudiera existir un ser superior a Dios implicaría una disminución en la devoción sin reservas necesaria para rendirle culto y, por tanto, que Dios no existe. O si, por el contrario, se podría adorar a este ser como a un verdadero Dios, aunque no fuera el mayor concebible.

Si los argumentos establecieran que, en los términos de Swinburne, existiera un dios contingente, que sólo es absolutamente perfecto e insuperablemente poderoso, aunque no esencialmente, para Sobel sería, como para la mayor parte de las personas, no menos merecedor de adoración que su dios necesario. Sus deficiencias serían, para la gran mayoría, no espirituales o religiosas sino filosóficas. Por ejemplo, un dios contingente no podría tener la función metafísica de ser la razón final que podría explicarlo todo, para lo cual haría falta un dios necesario. Por otra parte, algunos filósofos afirman que hay ventajas, no metafísicas sino argumentativas, para una existencia necesaria combinada con una concepción con grandeza y perfección esenciales.

that a 'necessary god' —that is, an essentially eternal, omnipresent, perfectly free, omnipotent, omniscient, perfectly good, source of moral obligation, free creator of all spirit [...] would be worthy of worship. Swinburne does not say that a contingent god —for which, replace 'essentially' by 'merely'— would not be worthy of worship, although some of his arguments imply that a contingent god would be at any rate less worthy of worship. (Sobel, 2004, p. 19)

Hay problemas con la idea de un dios que fuera esencialmente omnipotente, omnisciente y perfectamente creador. Parece que un ser así existiría solamente en el mejor de los mundos posibles que él pudiera crear y que necesitaría crear un mundo para el que no pudiera haber otro que pudiera ser creado. Parece que un creador esencialmente perfecto no tendría otra opción más que crear el mejor mundo posible de entre los que pudiera crear. Podríamos preguntarnos si esta capacidad limitada del creador disminuiría la admiración y gratitud que su poder y bondad perfecta podrían inspirar inicialmente.

### **1.6.3. *¿Podría no haber un dios incluso si existe un ser perfecto?***

Hay dos caminos por los que se puede mantener que, incluso si hay un ser perfecto, no hay dios. Uno es el camino del “humanista objetivo” y el otro el del “escéptico normativo”. Un humanista objetivo diría que no puede haber nada a lo que adorar que no estuviera por debajo de la dignidad del ser humano. La adoración realizada por un ser humano, dirigida a lo que sea, sería irrespetuosa con su humanidad y una actitud equivocada. Dado que dios sería un objeto adecuado de adoración por parte de un ser humano, el humanista objetivo concluiría que no hay dios, incluso si hay un ser perfecto con todas las características que un espíritu religioso pudiera pedir.

Supongamos, sin embargo, que nuestro humanista objetivo está en un error cuando dice que es inadecuado y equivocado para un ser humano adorar. Podría todavía tener razón al decir que ni siquiera un ser perfecto sería de hecho un objeto adecuado de adoración. La razón correcta para esto es que “objetivamente adecuado” nunca se aplica correctamente a las actitudes. Esta manera de decir a un ser esencialmente perfecto que no es dios es la manera de un escéptico normativo.

## 2. Las pruebas clásicas de la existencia de Dios

Tradicionalmente, la pregunta en torno a la existencia de Dios se ha presentado en forma de pruebas, si bien posteriormente presentaremos cómo nos parece más adecuado emplear el término argumento que es más amplio y las incluye, suavizando esa pretensión que parecen transmitir de querer alcanzar una conclusión irrefutable. Ferrater (1994, pp. 908-909) recoge una clasificación de ellas, presentando en primer lugar las tradicionales:

- 1) La prueba llamada “anselmiana” ya que su primer exponente fue Anselmo de Canterbury. Muchos filósofos se adhirieron luego a ella, entre los que cuenta Descartes, Gottfried Leibniz o Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Desde Immanuel Kant pasó a llamarse prueba “ontológica”.
- 2) La prueba *a posteriori*. No es normalmente una prueba empírica, ya que se basa en un argumento o serie de argumentos *a posteriori* de carácter racional. Los defensores de esta prueba insisten en que la existencia de Dios es algo evidente *per se*, pero no lo es *quoad nos*, en cuanto a nosotros. Entre estos argumentos destacan las cinco vías de Tomás de Aquino.
- 3) La prueba *a priori*, defendida por Juan Duns Escoto y otros autores. Según ellos, para que una proposición sea *per se nota* es menester no sólo que carezca de medio en sí mismo, sino que podamos conocerla también inmediatamente y enunciarla por la mera explicación de sus términos.

Además de estos tres tipos de pruebas tradicionales, se pueden citar también:

- 1) La llamada “prueba por el sentimiento”. Consiste en poner de relieve que, aparte de cualesquiera consideraciones racionales, hay un “sentimiento de la existencia de Dios”.
- 2) La “prueba por la tradición”, basada en afirmar que todos los pueblos de la tierra han creído en la existencia de Dios (que constituiría una tradición universal) o en mantener que hay una serie de datos históricos incorporados en la tradición que son más básicos y fundamentales que todo argumento racional.

- 3) La prueba moral, físico-teológica, teleológica, cosmológica, psicoteológica, prueba por el diseño, etc. que pueden incluirse dentro de las pruebas *a posteriori*. Presentadas por filósofos antiguos y medievales, fueron objeto de grandes debates en la época moderna.

A continuación, nos referimos con algo más de detalle a algunas de las pruebas citadas.

### 2.1. Prueba cosmológica

En el libro XII de su *Metafísica*, Aristóteles ofrece un argumento que fue retomado, refinado y completado por otros autores, sobre todo en la Edad Media y en la época moderna. Destaca entre ellos Tomás de Aquino quien, en su *Suma Teológica*, presenta las “cinco vías” para probar la existencia de Dios (1947, I, qII, a3, pp. 118-141). Las tres primeras, fundadas en relaciones entre algo que se mueve y lo que hace que se mueva, entre un efecto y la causa del efecto y entre una realidad contingente y otra realidad de la que la primera depende, son distintas maneras de presentar lo que luego se llamaría “prueba cosmológica”.

Las formas en que con más frecuencia se ha elaborado la prueba cosmológica están relacionadas sobre todo con la primera de las vías, tratando así de probar la existencia de Dios a partir de la observación, estimada evidente, de que en el mundo todo está sujeto a algún tipo de cambio. Si algo cambia, es cambiado por alguna otra cosa, de tal manera que el primero no tiene la perfección hacia la cual tiende al cambiar, que es poseída por lo que causa el cambio. Si este a su vez cambia, tiene que hacerlo en virtud de alguna otra cosa y así sucesivamente. Como no puede admitirse que este proceso se extienda infinitamente, se concluye que hay una primera causa del cambio que, ella misma, no es cambiada por otra cosa. Se afirma entonces que esta primera causa es Dios.

Según William L. Rowe (1975, pp. 5-6), la prueba cosmológica tiene dos partes: una primera en la que se trata de probar la existencia de un primer motor, de un ser necesario, de una primera causa; una segunda en la que se trata de probar que la entidad cuya existencia se ha probado es un Dios tal como es concebido por el teísmo. La

segunda parte no se deriva de la primera, pero los autores que defendieron la prueba cosmológica consideraron que el Dios concebido por el teísmo es la primera causa y viceversa.

Entre los autores modernos que defendieron la prueba destacan Leibniz y Samuel Clarke. En ambos el principal soporte de la prueba es el principio de razón suficiente. Según éste, es necesario que haya una explicación de la existencia de un conjunto infinito de cosas que no se deriva necesariamente de la explicación que se da de cada cosa en el conjunto. Las objeciones a la prueba o descartan el principio de razón suficiente, considerándolo vacío, o lo debilitan de tal modo que su aplicación resulta totalmente infecunda.

Entre los autores que se opusieron a la prueba cosmológica figuran Hume y Kant. Hume (1974, pp. 156-160) indica que no es menester acudir al conjunto de una serie (ni a ningún miembro fuera de la serie) para explicar la existencia de los miembros de la serie. Para Hume, un conjunto de miembros es una suma de miembros, no una entidad distinta de los miembros que componen el conjunto.

Por su parte, Kant presentó en la *Crítica de la razón pura* (2010a [1781], pp. 355-450), dentro de la sección sobre las antinomias de la razón pura, en la “Dialéctica Trascendental”, la tesis de que pertenece al mundo un ser absolutamente necesario y el conflicto irresoluble que hay entre ella y su antítesis. Para mostrar la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios, Kant afirma que el principio trascendental según el cual inferimos una causa de algo contingente es aplicable sólo al mundo sensible, pero no tiene significado fuera de este mundo; la noción de causalidad es una categoría aplicable a la experiencia, pero es inadmisibles usarla fuera de ella. Además, aunque se restringiera la serie de causas a este mundo, no se justificaría inferir la existencia de una primera causa a base de la imposibilidad de una serie infinita de causas. Por otra parte, en la prueba cosmológica se da una confusión entre la posibilidad lógica de un concepto de toda la realidad y la posibilidad trascendental de tal realidad.

## **2.2. Prueba por el diseño**

La prueba por el diseño es aquella que se ofrece cuando se intenta demostrar la existencia de Dios por el propósito que se manifiesta en el orden y en la armonía revelada por el cosmos. Los aspectos importantes de esta prueba se manifiestan en la idea tradicional de providencia: si hay una providencia, hay un diseño de la providencia y viceversa. Esta prueba fue defendida en la época moderna por todos los autores que veían en el orden de la Naturaleza el diseño de Dios, como Newton y muchos de sus seguidores. También Leibniz, Wolff y otros autores defendieron algo similar a la prueba por el diseño, bajo la forma del supuesto de una armonía cósmica que remitía al productor de esta armonía.

No es fácil separar la prueba por el diseño de la prueba teleológica y de los argumentos proporcionados por la físico-teológica del s. XVIII. Si la prueba teleológica se toma como el tipo de prueba más general, la prueba por el diseño puede entenderse como una especificación suya, y las pruebas físico-teleológicas pueden considerarse como manifestaciones de la prueba por el diseño. Todos estos tipos de pruebas tienen en común la aceptación de la posibilidad de una teología natural y el supuesto de que ésta no es incompatible con la teología revelada.

Tanto Hume como Kant se opusieron a estas tendencias teológico-naturales. Hume trató de mostrar que la teología natural y, por tanto, toda prueba por el diseño choca con dificultades insuperables. Por otra parte, Kant admitió uno de los aspectos de la prueba por el diseño (la físico-teológica) como un incentivo con el fin de buscar el camino que conduzca a una teología. Pero ambos rechazaron que hubiese una racionalidad intrínseca en el supuesto “propósito de la Naturaleza” y, por tanto, se opusieron a los newtonianos y a los leibnizianos que se inclinaban a favor de una prueba por el diseño.

## **2.3. Prueba físico-teológica**

Ferrater (1994, pp. 1368-1369) indica que el término “físico-teología” fue usado por primera vez por William Derham en la obra *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation*, en 1716. Trataba de demostrar la

existencia y bondad de Dios por medio de una descripción de la riqueza, magnificencia y armonía de la Naturaleza. El nombre era nuevo, pero la idea tenía ya una larga historia, especialmente en pensadores cristianos preocupados por ligar este mundo a la obra de Dios basándose en las palabras de San Pablo (*Rom.* 1, 19-21). Puede citarse como ejemplo a Fray Luis de Granada con su obra *Introducción al símbolo de la Fe*, donde describe y ensalza la armonía de la Naturaleza y de todos los seres vivientes. Los físico-teólogos del siglo XVIII destacaron la perfección de este mundo como una construcción que alude siempre a su constructor, concibiendo a Dios como creador del mundo más que como padre providencial que cuida constantemente de todas sus criaturas.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant (2010a [1781], A621-A630, pp. 481-487) la rechazó basándose en la imposibilidad de probar esta finalidad supuesta, ya que requería una teodicea que justificara la existencia del mal. En la *Crítica del juicio*, Kant (2010c [1790]) se refiere a la físico-teología y la define como: “El ensayo de la razón de sacar de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos más que empíricamente) conclusiones sobre la causa suprema de la naturaleza y sus atributos” (p. 556). Por otra parte, para la ético-teología (o teología moral) realiza una inferencia parecida: “Sería el ensayo de sacar del fin moral de seres racionales en la naturaleza (que puede ser conocido *a priori*) conclusiones sobre aquella causa y sus atributos” (*Ibíd.*).

#### **2.4. Prueba teleológica**

Esta prueba (que figura como la quinta vía de Tomás de Aquino) consiste en la idea de que todo ser tiende a un fin, que no puede residir inmanentemente en el mismo ser (ya que entonces no podría hablarse de fin o finalidad). El cosmos entero tiene una finalidad que no reside en él, sino en una inteligencia suprema, Dios, que regula las operaciones de los entes creados. Esta prueba de la existencia de Dios por razón de finalidad última fue llamada “prueba teleológica” desde el s. XVIII. A veces se ha identificado con la prueba cosmológica, pero ésta suele tener un carácter más amplio, por lo que se ha estimado la prueba teleológica como una parte de la prueba cosmológica. Por otra parte, no hay apenas diferencia entre la prueba teleológica y la físico-teológica, ya que

en el s. XVIII la mayor parte de los argumentos aducidos en favor de una prueba teleológica eran argumentos físico-teológicos.

Con frecuencia se distinguió en la prueba teleológica entre un aspecto físico y uno metafísico. Físicamente (o cosmológicamente), la prueba se apoya en el orden y armonía del mundo, el cual se estima difícil de explicar a menos que se recurra a la noción de finalidad. Metafísicamente, la prueba insiste en el paso necesario de lo contingente (que no parece tener en sí mismo ninguna finalidad) a lo necesario. El aspecto metafísico de la prueba parece ser el predominante, pero no es así la mayor parte de las veces, ya que las demostraciones dadas en el orden metafísico no implican necesariamente la introducción de la noción de finalidad. Por este motivo, muchos autores, Kant entre ellos, han examinado la prueba teleológica en el sentido de una físico-teología.

En la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, Kant (2010a [1781], pp. 275-527) critica la demostración de la finalidad de la Naturaleza, refiriéndose a los argumentos dados por los partidarios de la físico-teología, y quiere mostrar que estos argumentos fracasan por la imposibilidad de pasar del mundo fenoménico al mundo nouménico. Para nuestro pensador, tales argumentos desembocarían en un Dios que sería una especie de demiurgo, no el Dios creador omnipotente al que se refieren los que han usado la prueba. A pesar de ello, Kant reconoce que esta prueba tiene mucha fuerza de convicción, al basarse en la idea de que el mundo visible es un signo del mundo invisible y, en último término, del Creador del mundo visible.

## **2.5. Prueba ontológica**

La prueba de Anselmo de Canterbury para la existencia de Dios (que se analizará con más detalle en el capítulo siguiente) ha sido llamada desde Kant prueba ontológica o argumento ontológico, ya que trata de probar que Dios existe a partir únicamente del análisis de la esencia de este ser. Aparte de los argumentos a favor y en contra, la prueba en cuestión ha sido objeto de muchas discusiones respecto a lo que propiamente significa y también respecto a si es una sola prueba o varias, enlazadas o no entre sí. Por ejemplo,

para Norman Malcolm en el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury hay dos argumentos ontológicos distintos:

His first ontological proof uses the principle that a thing is greater if it exists than if it does not exist. His second proof employs the different principle that a thing is greater if it necessarily exists than if it does not necessarily exist. (1960, p. 46)

Según Malcolm, el primero se funda en la idea de que la existencia es una perfección, mientras que el segundo lo hace en la idea de que la imposibilidad lógica de no existencia es una perfección. La mayor parte de los filósofos que se han propuesto dilucidar la validez del argumento de Anselmo de Canterbury se han centrado en la primera prueba, al entender el argumento como la afirmación de que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, ya que en caso contrario sería simplemente la idea de lo mayor pensable. Si se trata de un paso de la esencia a la existencia no es el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta ya por el mismo Anselmo de Canterbury la objeción de Gaunilo en su *Liber pro insipiente* pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: la isla perfecta lo es en su género y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí y es la cosa misma.

Duns Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel admiten la prueba anselmiana, mientras que Tomás de Aquino, Gassendi, Locke, Hume y Kant (2010a [1781], A592-A602, pp. 465-471) la rechazan.

Podemos incluir dentro de los argumentos ontológicos la prueba de la veracidad propuesta por Avicena, filósofo islámico del s. XI. que pretende probar la existencia de Dios como ser necesario reflexionando sobre la naturaleza de la existencia sin recurrir a observaciones naturales, intentando demostrar que existe un ser necesario. Las cosas pueden ser contingentes (pueden existir o no), imposibles (no pueden existir) o necesarias (no pueden no existir). Las cosas contingentes son neutrales con respecto a la existencia y no existencia. Para alterar esta neutralidad, algo debe inclinar la balanza en un sentido o en otro, lo que nos lleva a afirmar que toda cosa contingente tiene una causa. Todos

podemos afirmar que algo existe (por lo menos, nuestra propia existencia). Este algo puede ser contingente o necesario. Si es necesario, ya está probado que existe un ser necesario. Si es contingente, este algo ha sido creado por otra cosa. Podríamos preguntarnos si podemos tener una serie infinita de cosas contingentes. Según Avicena, incluso si aceptáramos que esto es posible, podríamos hablar de la totalidad de seres contingentes del mundo. Si esta totalidad es necesaria, ya tenemos lo que queremos. Si es contingente, debe tener una causa externa a esa totalidad ya que una parte no puede causar el todo. Por tanto, no puede ser contingente sino un ser necesario.

## **2.6. Otras pruebas científicas *a posteriori***

En los últimos años están cobrando relevancia en los debates contemporáneos una serie de pruebas que parten de observaciones físicas de la tierra y el universo que son explicables más fácilmente si Dios existe. Entre ellas, está la predicción de la muerte térmica del universo —que implica que tuvo un comienzo—, la teoría del Big Bang, el ajuste fino de las variables físicas del universo, la aplicabilidad de las matemáticas a las leyes que rigen el mundo físico y el salto biológico de lo inerte a la vida.

### 3. Argumentos a favor de la existencia de Dios

De todos los tipos de prueba que hemos visto en el capítulo anterior, pasaremos a centrarnos en los argumentos ontológicos, es decir aquellos que tratan de plantear un razonamiento puramente *a priori* que tenga como conclusión que Dios existe.

Empezaremos por el clásico planteado por Anselmo de Canterbury y las propuestas de mejora realizadas por René Descartes, Charles Hartshorne y Alvin Plantinga. En este recorrido irán surgiendo críticas y defensas de diversos autores que iluminarán los puntos débiles y fortalezas de cada uno de ellos. Partiremos para ello de la exposición que realiza Sobel en su libro *Logic and Theism. Arguments for and Against Beliefs in God*. Según Sobel (2004, pp. 29-30), los argumentos ontológicos serían demostraciones de la existencia de Dios, deducciones sin la ayuda de premisas contingentes. Podríamos preguntarnos en primer lugar si no se pueden rechazar directamente estos argumentos debido a que no se puede demostrar la existencia de nada. Sobel cita aquí a Hume, quien afirma que nada es demostrable a menos que su contrario implique una contradicción y dado que no hay un ser de cuya no existencia se derive una contradicción, no hay un ser cuya existencia sea demostrable. Sin embargo, Sobel se opone a esto, afirmando que si bien es cierto que no hay nada demostrable que no sea en sí necesario, de ahí no se deduce que no haya nada cuya existencia sea demostrable ya que hay cosas que existen de manera necesaria, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los números.

Los defensores de los argumentos ontológicos (como Leibniz o Anselmo de Canterbury) sostienen que la existencia de Dios es necesaria, siendo, en este sentido, único entre todos los seres, llegando incluso a explicar cómo la suposición de que no existe un dios implica una contradicción.

#### 3.1. Argumentos clásicos ontológicos

##### 3.1.1. *El argumento de Anselmo de Canterbury del Proslogion.*

Anselmo (1033-1109) fue el Arzobispo de Canterbury y el más famoso teólogo del siglo XI. Durante un tiempo fue el abad del Monasterio de Bec en Normandía, que en ese momento era el mayor centro de aprendizaje en Europa. Con su formulación del

argumento ontológico, contenido dentro de su obra *Proslogion*, Anselmo quería mostrar “un único argumento que no necesitara de ningún otro sino sólo de sí mismo y que bastara para fundamentar que Dios existe verdaderamente” (1998 [1077], p. 3).

En ese tiempo la Iglesia vivía una época de prosperidad, acompañada del surgimiento de numerosos monasterios e iglesias, que conllevó, a veces, la proliferación de la simonía (la compra o venta de lo espiritual por medio de bienes materiales) y del nicolaísmo (amancebamiento o matrimonio de clérigos). Sin embargo, surgieron también en el seno de la Iglesia, especialmente de la mano de los monjes, ansias de reforma y espiritualización, que pretendían liberarla de la injerencia laica y la subordinación al poder feudal. La preocupación principal del imaginario de la época era conservar el orden creado por Dios, evitar que el caos se apoderase de la tierra. El *Proslogion* es reflejo de esta lucha entre el poder de la luz y el poder de las tinieblas.

Resulta sorprendente que uno de los muchos argumentos que este monje escribió al meditar sobre la razonabilidad de su fe recorra la historia de la filosofía, y que dedicaran mucho tiempo y esfuerzo a discutirlo pensadores tan diversos como Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto, Ockham, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Brentano, Frege, Barth, entre otros. Sólo contados textos de la historia de la filosofía pueden compararse con la influencia que ha tenido este argumento. En él se discute si tienen o no conexión el pensar y el ser, la inteligencia y la realidad.

Para Ribas y Corominas (1998, p. XXXII), la genialidad de Anselmo reside en haber percibido la necesidad histórica de su tiempo, ya que al aparecer grupos que se apartaban de la fe, surgió la exigencia de una fe más madura, una respuesta más allá de fidelidades dogmáticas. Es quizás el primer intento en Occidente de tomar con seriedad la razón del hombre y su autonomía. Anselmo se abre así a un diálogo que permite que los creyentes maduren en la fe y que los no creyentes vean en la fe algo más que un asentimiento oscuro a una tradición. A esto añaden: “Anselmo ha dado con una cuestión crucial en la tradición filosófica: la división o conexión entre pensamiento y realidad, entre lógica y ontología, entre el infinito pensado y el absoluto real” (*Ibíd.*, p. XV).

Para Anselmo lo último e irreductible es la fe. Para él, querer entender sin antes creer entraña un absurdo: “si no creyera, no entendería” (1998 [1077], p. 10). Sin embargo, admite una cierta autonomía y trascendencia de la razón: “aunque no quisiera creerlo, no podría dejar de entenderlo” (*Ibíd.*, p. 16).

Autores como Plantinga reconocen la permanente actualidad del argumento de Anselmo:

[M]any of the most knotty and difficult problems in philosophy meet in this argument. Is existence a property? Are existential propositions —propositions of the form *x* exists— ever necessarily true? Are existential propositions about what they seem to be about? Are there, in any respectable sense of “are,” some objects that do not exist? If so, do they have any properties? Can they be compared with things that do exist? These issues and a hundred others arise in connection with Anselm’s argument. (1974, p. 85)

A lo que Bertrand Russell añade: “[t]he argument does not, to a modern mind, seem very convincing, but it is easier to feel convinced that it must be fallacious than it is to find out precisely where the fallacy lies” (1929, p. 536).

### **3.1.1.1. El texto del argumento.**

Tradicionalmente se ha tomado el argumento de Anselmo contenido en el capítulo II del *Proslogion*. Sin embargo, Norman Malcolm y Charles Hartshorne en los años 60 sostuvieron que el argumento contenido en la primera parte del capítulo III era más consistente que el tradicionalmente considerado. Seguiremos la traducción realizada por Judit Ribas y Jordi Corominas de ambos capítulos:

CAPÍTULO II. QUE DIOS EXISTE VERDADERAMENTE. Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida en que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos. Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Pero ¿y si no existe una naturaleza tal? Pues “el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe”. Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra

entender que esto existe. Así cuando el pintor piensa de antemano lo que va a hacer, lo tiene en el entendimiento, aunque no entiende que exista lo que todavía no ha hecho. Cuando efectivamente ya lo ha pintado, lo tiene en el entendimiento y entiende que existe lo que ya ha realizado. Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento. Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

CAPÍTULO III. QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO EXISTE. Esto es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que existe algo que no puede ser pensado como inexistente, lo cual es mayor que aquello que puede pensarse como no existente. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contradictorio. / Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista.

Y esto es lo que eres tú, Señor, Dios nuestro. Existes tan verdaderamente, Señor Dios mío, que no puede pensarse que no existes. Y es justo. Pues, si una mente pudiera pensar algo mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador, y juzgaría del Creador, lo cual sería totalmente absurdo. Y en verdad, excepto tú únicamente, todo lo otro puede ser pensado como inexistente. Sólo tú, lo más verdadero de todo, tienes por tanto el ser máximo por encima de todo; ya que todo lo otro no es tan verdaderamente, y por eso mismo posee menos ser. ¿Por qué entonces “ha dicho el insensato en su corazón: Dios no existe”, si es tan patente para el alma racional que tú tienes el ser por encima de todo? ¡Por qué sino porque es necio e insensato! (Anselmo, 1998 [1077], pp. 11-14).

Anselmo se ubica en la tradición intelectual de Agustín y Boecio, de modo que plantea su argumento desde la dialéctica con su oponente: necesita encontrar un argumento que sea aceptable para alguien que niegue que Dios existe. Al comienzo de su argumento establece lo que será la idea central de su programa: algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Esto no es tanto una expresión de fe —difícilmente un creyente afirmaría esto sin dudar—, sino de un mínimo presupuesto implícito en la fe. Ribas y Corominas (1998, p. XXII) destacan cómo esta misma expresión se encuentra en la obra de Séneca *Cuestiones Naturales* (I, Pref. 13), que consta en un catálogo del siglo XII del monasterio en el que Anselmo vivía, por lo que es muy probable que la leyera. Agustín y Boecio, que ejercieron influencia en los escritos de Anselmo, utilizaron también fórmulas parecidas. Así, Agustín escribe: “Dios es el absoluto y sumo bien, superior en excelencia a todo lo que puede existir en la realidad o en el pensamiento” (Agustín, 1956, II, XI, 24, pp. 386-387); y “Nadie ha podido concebir ni concebirá jamás cosa mejor que tú, que eres el sumo y perfectísimo bien” (Agustín, 1993 [398], p. 174). Boecio se extiende algo más:

Dios, que es el primero de todos los seres, es el mismo bien [...] Pues si así no fuera, Dios no podría ser el primero de todos los seres, porque existiría otro ser superior, en posesión del bien sumo, y que por lo mismo sería anterior a Dios, ya que es evidente que las cosas perfectas son antes que las imperfectas. (2005, p. 133)

Richard Campbell (2018) destaca que esta supuesta definición está precedida por las palabras “creemos que eres”, que marcan cómo Anselmo está articulando una creencia dentro de su proyecto de llegar a comprender aquello en lo que cree. Para este autor, aquellos que consideran que el argumento de Anselmo está contenido en el capítulo II deben tomar esta premisa como una caracterización de Dios, ya que esta palabra no vuelve a aparecer en el resto del capítulo. La conclusión del capítulo II es: “Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad” (Anselmo, 1998 [1077], p. 12). Esto se puede aplicar a Dios, solamente si Dios es el único ser que satisface la descripción “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Y el único lugar en el que esto se relaciona con Dios es en esa

declaración inicial de fe. Es importante tener en cuenta esta afirmación de Ian Logan: “God is not susceptible of definition in the dialectical tradition in which Anselm is operating, i.e. God is not a differentiated species of a higher genus” (2009, p. 91).

Podemos ofrecer la estructura resumida de este argumento:

- (1) Entendemos el concepto de Dios.
- (2) Cualquier cosa que entendemos existe en el entendimiento.
- (3) (Luego) Dios existe en el entendimiento.
- (4) (Supongamos que) Dios no existe en la realidad (**Hipótesis**).
- (5) Podemos pensar en un ser mayor que Dios, que exista en la realidad.
- (6) Pero Dios es el ser mayor que el cual nada puede ser pensado (**Definición de Anselmo**).
- (7) (5) y (6) se contradicen.
- (8) Es falso que Dios no exista en la realidad (**La hipótesis 4 es falsa**).
- (9) Luego Dios existe en la realidad.

#### **3.1.1.1.1. La estructura del argumento**

En su obra *Rethinking Anselm's Arguments*, Campbell (2018) ofrece una perspectiva muy interesante del argumento de Anselmo, ya que afirma que lo que tradicionalmente se ha considerado como el texto del argumento, contenido en *Proslogion* II (P2), es sólo la primera parte del verdadero argumento, que continúa su desarrollo a lo largo del capítulo III (P3). Campbell atribuye esta malinterpretación del argumento a la influencia de Tomás de Aquino, de quien se cree que no tuvo acceso directo al texto, sino solamente a literatura secundaria que circulaba en el ámbito académico. Desde entonces, a lo largo de nueve siglos, se ha analizado este argumento de manera parcial, calificándolo como no válido mientras que, si se toma la estructura completa, para Campbell el argumento es perfectamente válido. A esto añade que la definición de Dios como algo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es, como habitualmente se piensa, el inicio del argumento, sino una manifestación de Anselmo de la conclusión que desea alcanzar.

**Tabla 2**

*Estructura del argumento de Anselmo planteada por Campbell (2018)*

Posición	Conclusión
P2	Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado existe
Comienzo P3	Esto no se puede pensar que no existe
Final P3	Este algo es Dios y existe tan verdaderamente que no se puede pensar que no exista

Para facilitar la lectura, abreviaremos con  $\Phi$  a “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”.

*Etapas 1. P2. Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado existe*

En primer lugar, Campbell muestra su disconformidad con el hecho de que tradicionalmente se haya considerado que el  $\Phi$  del que el capítulo II del *Proslogion* concluye que existe tanto en el entendimiento como en la realidad es Dios. Después explica (Campbell, 2018, p. 45) que en los manuscritos más antiguos se incluía antes del texto una lista de títulos, a modo de tabla de contenidos, a lo que seguía el texto marcado sólo con números. Sin embargo, con el tiempo los editores pasaron a introducir a lo largo del texto los títulos iniciales, lo que llevó a interpretar erróneamente el contenido del capítulo 2. En P2 Anselmo prueba que  $\Phi$  existe tanto en el entendimiento como en la realidad, pero no indica que este  $\Phi$  sea Dios; este paso lo realiza en P3. Sin embargo, el término Dios sí está incluido en el título: “Que Dios existe verdaderamente” (Anselmo, 1998 [1077], p. 11), lo cual para Campbell justificaría la confusión: “the perplexity we feel is caused [...] by *our* own expectations leading us to misunderstand what Anselm intended that title to convey” (Campbell, 2018, p. 48). El título de P3 es “Que no puede pensarse que no existe” (Anselmo, 1998 [1077], p. 13), lo cual solamente marca parte de la conclusión a la que llega en este apartado, ya que en él además relaciona  $\Phi$ , cuya existencia ha probado en P2, con Dios: “Existes tan verdaderamente, Señor Dios mío, que no puede pensarse que no existes” (*Ibid.*) Para Campbell, esto muestra que Anselmo pretendía que los dos títulos se leyeran seguidos, tal y como estaban incluidos

originalmente en el texto: que Dios existe verdaderamente y que no puede pensarse que no existe. De esta manera sí se recoge todo el proceso argumentativo que se da a lo largo de P2 y P3.

De este modo, para Campbell, la acusación de petición de principio en el argumento de Anselmo no está justificada, ya que forma parte del estilo argumentativo de Anselmo anticipar, antes del argumento en sí, las conclusiones a las que desea llegar.

#### *3.1.1.1.1.1. La oración inicial*

El texto que estamos analizando comienza con una oración: “Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida en que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos” (Anselmo, 1998 [1077], p. 11). La primera parte de esta petición se puede entender de dos maneras, apostando Campbell (2018, p. 49) por la segunda:

- a) Como una petición de confirmación de la existencia de Dios: “Que Tú existes, como nosotros creemos”.
- b) Relativa al modo de existencia que Dios tiene “Que Tú existes en el modo en el que creemos que lo haces”.

#### *3.1.1.1.1.2. La forma lógica de la fórmula*

A continuación, Anselmo introduce lo que será el punto central de su argumentación: “Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado” (1998 [1077], p. 11).

La conjunción “y” con la que inicia esta oración indica que enlaza con el final de la petición anterior: que eres lo que creemos, de modo que aquí se aclara qué es lo que creemos. Es importante notar que esta no es una descripción definida según Russell (1905), que se refiere a un único objeto en concreto, sino indefinida (“algo”), sin que implique unicidad. En este punto todavía no se sabe a qué cosa en concreto se refiere. No será hasta el final de P3 que este punto quede completamente definido ( $\Phi = \text{Dios}$ ) y pase a ser una descripción definida.

En este punto Campbell pasa a distinguir las descripciones definidas de los usos atributivos, en los cuales la oración tiene una referencia única, pero cierta universalidad implícita (p. ej. El presidente de USA es elegido por un colegio electoral). Para Campbell, a lo largo de P2 y P3 Anselmo emplea “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” de este modo atributivo, para referirse a un ejemplar típico de  $\Phi$ . Pero, al no implicar unicidad, no es una descripción definida ruselliana (ya que no presupone que haya un único objeto que la satisfaga) ni tampoco se refiere a un individuo que pueda identificarse a partir del contexto (referirse a algo que se ha mencionado anteriormente, como, por ejemplo, en “esta mesa de la que te hablé”).

Para Campbell, inferir a partir de la conclusión de P2 que Dios existe es cometer el siguiente error lógico, asumiendo que esa naturaleza a la que  $\Phi$  se refiere es única:

- “(a) We believe God to be something than which nothing greater could be thought;
- (b) Something than which a greater cannot be thought exists in reality;
- (c) Therefore, God exists in reality.” (2018, p. 57)

*3.1.1.1.1.3. Fase 1.1. En esta etapa Anselmo se dirige al insensato.*

Anselmo pasa entonces a cuestionarse si es posible que exista una naturaleza como  $\Phi$  recurriendo a la figura del insensato, que niega su existencia, pero es capaz de entender estas palabras. Con esto pretende comenzar con algo en lo que el insensato y él puedan estar de acuerdo y situarse en un orden lógico correcto, partiendo de algo sobre lo que se piensa, pero de lo que todavía no se sabe si existe o no. Se pueden identificar aquí dos premisas:

- 1) Cuando el insensato oye  $\Phi$ , entiende lo que oye.
- 2) Lo que el insensato entiende está en su entendimiento.

De modo que llega a alcanzarse una conclusión parcial de que incluso el insensato ha de admitir que  $\Phi$  está en el entendimiento.

3.1.1.1.1.4. *Fase 1.2 Aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento.*

A partir de aquí Anselmo deja de referirse al entendimiento del insensato y no menciona quién tiene esta cosa en su entendimiento. Es sorprendente que Anselmo no dé el siguiente paso de que el insensato ha de admitir que esta cosa ha de existir también en la realidad. El insensato deja de formar parte de este proceso hasta el final del capítulo 3 en el que se le califica de necio. No podemos olvidar que Anselmo no quiere convencer a no creyentes, sino llegar a comprender su propia fe.

Recordemos que Anselmo comienza cada fase introduciendo la conclusión que desea alcanzar, de modo que P2 da respuesta a la pregunta: “Pero ¿y si no existe una naturaleza tal?”, concluyendo que este  $\Phi$ , que todavía no se refiere a Dios, existe en la realidad.

*Etapas 2. Primera mitad de P3*

Pasamos ahora al capítulo III, donde Anselmo comienza presentando la conclusión que desea alcanzar: “esto es tan cierto que no puede pensarse que no exista” (1998 [1077], p. 13). La partícula “esto” enlaza con la conclusión a la que llega al final de P2, asegurando que la etapa 2 trata de lo mismo que la primera, lo que permite combinar la conclusión de estas dos primeras etapas: existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista.

Llegados a este punto, todavía no se menciona a Dios. P2 versa sobre la existencia en el pensamiento y en la realidad, mientras que P3 lo hace sobre un modo especial de existencia:  $\Phi$  existe tan verdaderamente que su no existencia es inconcebible. Más adelante en P3 enlazará esto con Dios, concluyendo que tiene este mismo modo de existencia.

*Etapas 3. Segunda mitad de P3*

Como en las anteriores, comienza anunciando las dos conclusiones a las que desea llegar, esta vez en forma de oración: “Y esto es lo que eres tú, Señor, Dios nuestro.

Existes tan verdaderamente, Señor Dios mío, que no puede pensarse que no existes. Y es justo.” (*Ibíd.*) Para Campbell, estas dos conclusiones se relacionan con las dos peticiones que formula al comienzo de P2:

**Tabla 3**

*Relación entre la petición inicial y la conclusión final según Campbell (2018)*

Petición inicial	Conclusión final
Y que eres lo que creemos ( $\Phi$ )	Esto es lo que eres tú, Señor
Que entienda que existes como lo creemos	Existes tan verdaderamente que no puede pensarse que no existes

Finalmente, concluye que  $\Phi$  es el Dios al que está orando. “Pues, si una mente pudiera pensar algo mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador, y juzgaría del Creador, lo cual sería totalmente absurdo” (*Ibíd.*).

Podemos resumir la línea argumental, en la que cada paso se sustenta en la afirmación del anterior, de la siguiente forma:

- $\Phi$  está en el pensamiento
- $\Phi$  no sólo está en el pensamiento, sino también en la realidad
- $\Phi$  existe en la realidad de manera necesaria
- $\Phi$  existe tan verdaderamente que no se puede pensar que no exista
- $\Phi$  es Dios

### **3.1.1.2. Defensas de la prueba anselmiana.**

A lo largo de la historia, numerosos autores han defendido y ampliado la prueba ontológica de Anselmo, citamos a continuación a algunos de ellos:

#### **3.1.1.2.1. Duns Escoto.**

Duns Escoto (1985) intenta una defensa de la prueba anselmiana. Refiriéndose al ser mayor que el cual nada puede ser pensado como “el sumo cogitable”, propone una modificación del siguiente modo:

Es mayor cogitable el que existe, es decir, es un cogitable más perfecto porque es visible.

Lo que no existe no es visible ni en sí ni en algún ente más noble, al que nada añade: lo

visible es un cognoscible más perfecto que lo no visible, que sólo es inteligible abstractivamente. Luego el cognoscible perfectísimo existe. (p. 133)

Duns Escoto pone de relieve que para aceptar la prueba anselmiana hay que partir de que Dios es un ser cognoscible sin contradicción. Sólo por ser el ser mayor que puede pensarse respecto a su esencia, será el ser mayor respecto a su existencia. Si el ser mayor que puede pensarse estuviese sólo en el entendimiento que lo piensa, podría a la vez existir (ya que lo pensable es posible) y no existir (ya que no le conviene existir por medio de una causa ajena).

#### **3.1.1.2.2. Descartes.**

Descartes (1977 [1641]) defendió la prueba anselmiana en varios pasajes de sus obras, especialmente en las *Meditaciones* (III, V) y *Respuestas a las Objeciones* (I, II, IV y V). Para ello insiste en la idea de infinitud, indicando que mientras es cierto que poseemos la idea de infinito, y que esta idea es más clara que la de lo finito, tal idea no puede haber surgido de un ser finito, sino que tiene que haber sido depositada en él por un ser infinito, es decir, Dios.

#### **3.1.1.2.3. Leibniz.**

Leibniz defiende también la prueba introduciendo una corrección: no basta pasar de la idea de ser infinito y perfecto a la realidad, sino que hay que demostrar previamente su posibilidad (citado por Ferrater, 1994, p. 2631). Pero como la posibilidad es demostrada, la realidad resulta patente.

#### **3.1.1.2.4. Malcolm y Hartshorne.**

Con Norman Malcolm y Charles Hartshorne ha resurgido el interés por la prueba ontológica. De los dos argumentos que Malcolm (1960) distingue en la prueba de Anselmo de Canterbury, en Proslogion 2 y en Proslogion 3, para él el más interesante es el segundo. Malcolm expresa esto en términos de lógica modal: si se concibe un ser mayor que el cual nada existe, este ser es uno del cual cabe decir que es necesario, es decir, es lógicamente necesario que exista o es lógicamente necesario que no exista (o, lo que es lo

mismo, es lógicamente imposible que exista). Si no hay contradicción en admitir que existe, entonces se puede concluir que existe necesariamente.

What Anselm has proved is that the notion of contingent existence or of contingent nonexistence cannot have any application to God. His existence must either be logically necessary or logically impossible. The only intelligible way of rejecting Anselm's claim that God's existence is necessary is to maintain that the concept of God, as a being a greater than which cannot be conceived, is self-contradictory or nonsensical. Supposing that this is false, Anselm is right to deduce God's necessary existence from his characterization of Him as a being a greater than which cannot be conceived. (1960, p. 49)

Asimismo, Hartshorne abunda en un argumento similar basándose en una idea según la cual la perfección no es un estado, sino un devenir. Así, concibe la perfección como perfectibilidad. De este modo, cuanto más perfecto es un ser, menos actual es, de modo que "[t]he absolute infinity of the divine potentiality might also be called its *coincidence with possibility as such*" (1962, p. 38). Para ello Hartshorne utiliza las leyes de la lógica modal, según la cual decir "*p* es posible" equivale a decir "necesariamente *p* es posible" y decir "es posible que *p* sea necesario" equivale a decir "necesariamente *p* es necesario". Hartshorne considera que es válida la prueba ontológica de la existencia de Dios, que se convierte entonces en prueba modal.

### **3.1.1.2.5. Martínez Liébana**

Para Ismael Martínez Liébana (2023) el argumento ontológico sólo puede ser válido si se reconocen en él tres supuestos metafísicos fundamentales sobre los que se asienta:

- 1) La admisión de esencias objetivamente necesarias, esencias cuya entidad objetiva y trascendente es independiente de su realización fáctica en el mundo real de los entes concretos espaciotemporales. [...]
- 2) La cognoscibilidad humana de esta esencia [...]
- 3) La existencia necesaria (un tipo especialísimo de existencia), en el caso del Ser infinito (y solo en él), es un predicado o atributo de esencia más, tal vez, incluso, el único que cabe atribuir con propiedad a este ser singularísimo. (pp. 11-12)

### 3.1.1.3. Críticas a la prueba anselmiana.

Mucho más numerosos que los que defienden la prueba son aquellos que se posicionan en contra de ella. Su aporte resulta significativo ya que se abren aquí numerosas cuestiones filosóficas de gran interés.

#### 3.1.1.3.1. Gaunilo.

El primero en criticar la prueba anselmiana fue Gaunilo (1952), monje de la abadía de Marmoutier, quien se opuso al argumento formulado por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion* mediante el opúsculo conocido como *Liber pro insipiente (En defensa del necio)*, cuyo título completo es realmente *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*. El título se debe a la referencia que hace Anselmo de Canterbury al pasaje de los Salmos “El necio (*insipiens*) dijo en su corazón: no hay Dios”. Según Gaunilo, hay muchas cosas falsas en el entendimiento y cuestiona si no será una de ellas la representación de “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. Esta representación no puede relacionarse con nada conocido, por lo que no hay un concepto claro de “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. Además, el hecho de tener un concepto en el entendimiento no prueba que haya una realidad que le corresponda. Por ejemplo, las Islas Afortunadas, llenas de perfección, no existen por el hecho de ser pensadas. Para Gaunilo, cuando se dice que esa cosa suprema no puede pensarse como inexistente, sería mejor decir que su inexistencia, o la posibilidad de su inexistencia, no puede entenderse, ya que las cosas falsas no pueden entenderse, pero sí pueden pensarse, tal como hizo el necio pensando que Dios no existe. Algo semejante ocurre cuando afirmo que sé con toda seguridad que existo, pero sé que puedo no existir. No sé si puedo pensar que no existo, cuando conozco mi existencia con toda certeza. Pero si puedo, ¿por qué no podría hacerlo también respecto de cualquier otra cosa que yo sepa con la misma seguridad? Y si no puedo pensar que no existo, entonces esto ya no sería una particularidad de Dios.

Según Ribas y Corominas, la crítica de Gaunilo contiene casi todas las críticas posteriores: “La objeción lógica de que con el argumento se da un paso ilegítimo de la esfera del pensamiento o esfera lógica, a la esfera del ser o esfera real, o la imposibilidad

de conocer la existencia por puro concepto” (1998, p. XXV). Asimismo, incluye la objeción de que la idea del Ser más perfecto no es una idea clara en nuestro entendimiento. Para Gaunilo, Anselmo parte de que nadie duda de que exista una naturaleza superior a todas, que es lo que se quiere probar.

Anselmo de Canterbury contestó a Gaunilo con su breve *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*, afirmando que Gaunilo no había entendido bien el argumento, ya que éste nunca pretendió tener una idea clara de Dios en la mente.

Plantinga añade:

The idea of an island than which it's not possible that there be a greater is like the idea of a natural number than which it's not possible that there be a greater. [...] The qualities that make for greatness in islands —number of palm trees, amount and quality of coconuts, for example— most of these qualities have no intrinsic maximum. (1974, pp. 90-91)

### **3.1.1.3.2. Tomás de Aquino.**

Las siguientes críticas al argumento vienen del gran maestro escolástico, Tomás de Aquino, si bien éste, como indican Ribas y Corominas (1998), no lo leyó directamente, sino que lo tomó de otros escolásticos en los que el argumento había pasado a tener otra forma, según la cual la existencia de Dios era evidente por sí misma. Para este pensador, la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma (*per se nota quoad se*), ya que esencia y existencia se identifican en él, pero no es evidente para nosotros (*quoad nos*), porque no vemos su esencia ni la captamos de manera inmediata, sino a través de la fe y de la razón. Por tanto, puede demostrarse que Dios existe, pero no por una prueba *a priori* ni *a simultaneo*, sino únicamente *a posteriori*.

Aquino (1947, pp. 118-141) critica la prueba anselmiana, señalando el vicio radical del argumento ontológico. En primer lugar, no todos entienden bajo el nombre de Dios el ser más perfecto que se puede pensar. Pero, aunque se entendiera así, de aquí no se puede demostrar su existencia real. Habrá siempre un salto ilegítimo del orden ideal al orden real, del orden lógico o del pensamiento al orden ontológico.

A esto añade que la proposición “Dios es el ser más perfecto que se puede pensar” puede ser tomada en dos sentidos. El primero es que Dios es el ser real y más perfecto que se puede pensar, pero entonces se está suponiendo la existencia de Dios, que es lo que se pretende demostrar. El segundo es que Dios es el ser más perfecto que la mente del ser humano puede concebir. Un ser concebido de esta manera entraña la existencia ideal, es decir, la existencia real concebida. Pero una cosa es el pensamiento de la existencia real y otra, muy distinta, la realidad de la existencia pensada.

#### **3.1.1.3.3. Guillermo de Occam.**

Para Guillermo de Occam (1962 [1327], I, q. 1) el nombre “Dios” puede describirse por lo menos de dos maneras:

- a. Dios es algo más noble y perfecto que cualquier otra cosa distinta de Él.
- b. Dios es aquello más noble y perfecto que lo cual no hay nada.

Según Occam, ateniéndose a la primera descripción no puede probarse de forma concluyente que solamente hay un Dios. En efecto, no es sabido con evidencia que Dios, entendido en este sentido, exista. La proposición “Dios existe”, de la cual dudan muchos, no es conocida por sí misma ni por la experiencia. Tampoco puede ser probada partiendo de proposiciones conocidas por sí mismas. En todo argumento con el que se pretenda defenderla habrá que asumir algo que no se puede tener por cierto.

Por otra parte, ateniéndose a la segunda descripción, no se puede probar con evidencia la unidad (unicidad) de Dios y tampoco la proposición “La unidad (unicidad) de Dios no puede ser probada de forma concluyente”. Por tanto, no se puede probar que Dios existe, sino que sólo se puede derivar de la fe que hay Dios y que Dios es como proponemos que es.

#### **3.1.1.3.4. Hume y los empiristas.**

Las direcciones empiristas rechazan enérgicamente la prueba, basándose en el pensamiento de Gassendi (Descartes, 1977 [1641], pp. 257-258) en el siglo XVII y, especialmente, del de Locke y de Hume, quien indica, partiendo de la distinción entre proposiciones analíticas y las que se refieren a los hechos, que no es posible demostrar a

*priori* la existencia de Dios ya que la existencia es una cuestión de hecho que sólo se puede conocer mediante la experiencia, nunca con el mero análisis de una idea. Por otra parte, se advierte que no se puede tomar la existencia como un predicado más ni como una perfección.

### **3.1.1.3.5. Kant.**

La crítica que Kant realiza a este argumento en la línea iniciada por Gassendi es considerada crucial por numerosos filósofos. En la “Crítica de la razón pura”, Kant (2010a [1781]) fundamenta su crítica en que “ser” no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa, sino la posición de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas:

En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “*Dios es omnipotente*” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión “él es”) como absolutamente dado. (A598-A599, pp. 468-469)

Hay que distinguir la posibilidad lógica de la posibilidad real. No se puede llegar analíticamente a afirmar la posibilidad real de ningún objeto, ni siquiera la del ser necesario. Así, de los conceptos lógicos derivarán juicios lógicos y de los reales, juicios reales, pues ambas esferas tienen fundamentos diversos. La lógica halla su fundamento en la no contradicción de los contenidos y los juicios sobre la existencia, en la pertenencia a la realidad que debe demostrarse a través de la experiencia. (Ribas y Corominas 1998, p. XXVII)

Para muchos filósofos, al afirmar que el ser no es un predicado real, Kant está desmontando la raíz del argumento ontológico. Para Kant, que en esto coincide con Hume, entre la cosa y la existencia de la cosa no puede haber separación, sino que ambas son una misma realidad. Así, la proposición “algo existe” no está agregando un predicado, sino

que es la expresión de la creencia (o posición) en la cosa. En palabras literales de Hume: “La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente” (1998, [1739], Book I, Part II, Section VI, p. 124).

Sobel (2004, p. 67) aclara que, de hecho, Kant no dice que la existencia no sea un predicado. Lo que Kant afirma es que, aunque sea un predicado lógico, dado que “cualquier cosa puede servir de *predicado lógico*” (2010a [1781], A598, p. 468), no es un predicado real que cuando se añade al concepto de un sujeto lo amplía.

Frege, Russell y Ryle profundizan esto:

[S]i, en “Dios existe”, “existe” no es un predicado (salvo en gramática), entonces en este mismo enunciado “Dios” no puede ser (salvo en gramática) el sujeto de la predicación. Por tanto, “Dios existe” sería una función proposicional del tipo “x es humano” donde sólo podemos decir si es verdadera o falsa cuando asignamos un valor a “x”. (Ribas y Corominas, 1998, p. XXVIII)

George Edward Moore (1966) analiza esta pregunta de si la existencia es un predicado, dentro de un simposio que tuvo lugar en 1936 junto con William Kneale. Este, en Kneale y Moore (1936), distingue entre el sentido lógico y el gramatical del concepto de predicado. Moore centra así esta pregunta en el sentido lógico de predicado, de modo que cuando Kneale afirma que la existencia no es un predicado, se refiere a que “The words, ‘exists’, etc., never *stand for* a predicate in the logical sense” (Moore, 1966, p. 83). Para clarificar esto, Moore analiza la posición de Kneale sobre la particularidad del verbo existir, frente a otros como gruñir o arañar, desde la perspectiva de las proposiciones universales y particulares. Al afirmar que los tigres domesticados gruñen, existe una ambigüedad, ya que podemos entender que todos los tigres domesticados gruñen, que la mayoría de los tigres domesticados gruñen o que algunos tigres domesticados gruñen. Sin embargo, esto no es así cuando afirmamos que los tigres domesticados existen: esto sería equivalente a sostener que algunos tigres domesticados existen, pero no tendría sentido preguntarse si todos los tigres domesticados existen o si la mayoría de los tigres domesticados existen. Esta diferencia se hace más patente al comparar las proposiciones negativas: algunos

tigres domesticados no gruñen, frente a algunos tigres domesticados no existen, donde la primera puede ser verdadera o falsa, pero tiene sentido, mientras que la segunda no lo tiene. Moore concluye entonces que si esta diferencia es a la que Kneale se refiere al afirmar que gruñir representa un atributo, pero existir no, entonces está de acuerdo con él. Podría considerarse también no existir como sinónimo de ser imaginario, de modo que al afirmar que algunos tigres domesticados no existen estaríamos hablando de que algunos tigres domesticados son imaginarios. Moore continúa profundizando en la particularidad del hecho de existir, recurriendo a Russell (1919a):

[U]na función proposicional [...] "a veces" es verdadera, esto es, que es verdadera al menos en un caso.

Cuando se dice "existen hombres", con ello se está diciendo que la función proposicional "x es un hombre" es verdadera algunas veces. Cuando se dice "algunos hombres son griegos", eso significa que la función proposicional "x es un hombre y es griego" es verdadera algunas veces. (p. 140)

Frente a la afirmación de Kant de que la existencia no es un predicado real, Attfeld (1978) apunta que las proposiciones existenciales tienen un uso extensional, que se da cuando se utilizan para afirmar que un cierto concepto tiene aplicación; Kant parece mantener que existir se utiliza siempre de este modo. Pero también pueden tener un uso intensional y describir el significado del término que actúa como sujeto, como en "Los seres con existencia necesaria existen necesariamente". En este caso "existen" sí sería un predicado, al entrar dentro de la definición. Un paso posterior será preguntarse si este concepto aplica o no a algo en la realidad. Por ejemplo, es parte del significado del término evento que los eventos suceden, la noción de un evento que no ocurre es incoherente. Pero tiene sentido preguntarse si en un periodo de tiempo un cierto evento ha ocurrido, donde ocurrir tiene aquí un uso extensional. De un modo similar, todos los pensamientos son pensados de manera necesaria, pero tiene sentido preguntarse si uno en concreto ha sido pensado. Extrapolando esto al ser necesario, Attfeld concluye: "Thus to say that God necessarily exists is to say that nothing is God unless it could not not exist: but it is an open

question whether there is anything of this sort” (1978, p. 158). De este modo, al argumento ontológico muestra que los seres necesarios existen necesariamente, pero no concluye si hay alguno o no.

Finalmente, autores como Matthews (2005) defienden que esta crítica de Kant no se corresponde exactamente con lo que Anselmo establece, ya que no está tratando de añadir al concepto de Dios el concepto de existencia o de existencia en la realidad y otros, como Millican (2004, pp.437-438), defienden que no queda claro de qué manera esto afecta al razonamiento de Anselmo y si no sería posible reformularlo sin esta objeción.

#### **3.1.1.3.6. Brentano.**

Brentano (1979) en su análisis de la prueba ontológica presenta su desacuerdo con el carácter puramente sintético del juicio existencial. Para Kant el juicio existencial es un juicio categórico en el que la relación entre sujeto y predicado no se da entre dos conceptos, sino entre un concepto que ocupa el lugar del sujeto y el objeto. Brentano, sin embargo, considera que Kant comete un error al considerar que en el juicio se da una comparación del entendimiento con la realidad.

Para Brentano lo que ocurre con el argumento ontológico es una confusión de una definición nominal con una real, es decir, en el argumento se supone que Dios es un ser infinitamente perfecto, de modo que presupone lo que trataba de demostrar: la existencia de Dios. Lo que reside en la naturaleza de una cosa no puede decirse *a priori* categóricamente, sino sólo hipotéticamente. Brentano concluye afirmando que la proposición “Dios es” es necesariamente falsa o necesariamente verdadera.

Ferrater Mora (1994, p. 2631) considera que los diferentes autores aceptan o rechazan la prueba según la ontología que tengan como base de su pensamiento. Los que sostienen una ontología realista, esto es los que afirman que al menos una parte de la realidad es ontológicamente independiente de la mente humana, están a favor de la prueba, mientras que los que se basan en una ontología nominalista están en contra, ya que para ellos los objetos universales y abstractos no existen realmente, aparte de ser

solamente nombres o rótulos. El análisis de Brentano pone de manifiesto los problemas lógicos y ontológicos más relevantes ocultos en la prueba anselmiana.

#### **3.1.1.3.7. Lotze.**

Algunos han intentado una demostración de lo necesario por lo valioso. Así, Lotze (2017 [1864]) señala que, desde este punto de vista:

“lo contingente connota lo que realmente existe, pero no tiene ninguna significación en virtud de la cual necesite existir”; lo necesario, en cambio, “connota no algo que debe ser algo, sino algo tan incondicionalmente valioso que solamente en virtud de él merece una incondicional existencia”. Con lo cual “sólo en este sentido puede decirse que el Principio del Universo es necesario”. (IX, cap. IV, #2)

#### **3.1.1.3.8. Findlay.**

Una de las críticas más recientes al argumento ontológico la recibimos de J.N. Findlay (1948), quien está de acuerdo con que aquel concluye, a partir de un determinado concepto de Dios, que la existencia de Dios es una verdad necesaria. Sin embargo, para este pensador ninguna proposición existencial es una verdad necesaria, de modo que la noción de Dios implica que su existencia es imposible. Dado que no hay otro concepto de Dios adecuado a la necesidad de adoración, la consecuencia del argumento ontológico es el ateísmo. “The proofs based on the necessities of thought are universally regarded as fallacious; it is not thought possible to build bridges between mere abstractions and concrete existence” (p. 176).

Robin Attfield (1978) difiere de Findlay, en primer lugar, en su conclusión: la postura de la persona que acepta el argumento ontológico no ha de ser el ateísmo sino el agnosticismo. Por otra parte, tampoco acepta que todas las proposiciones existenciales sean contingentes como no lo es, por ejemplo, la afirmación de que la realidad existe.

#### **3.1.1.3.9. Matthews.**

Gareth B. Matthews (2005) destaca un elemento sorprendente de este argumento, que es el hecho de que esté dirigido a Dios, al mismo ser cuya existencia está tratando de

probar. En la línea de Brentano, plantea que la definición de Dios de la que parte Anselmo podría ya considerarse como un argumento en sí:

“(D) God is something than which nothing greater can be conceived. [...]

Argument S1

(1) God is something than which nothing greater can be conceived.

Therefore,

(2) God is something.

Therefore,

(3) God exists.” (2005, p. 84)

A esto añade que la definición de Dios (D) debería entenderse en el sentido siguiente: “(D\*) To be God is, or would be, to be something than which nothing greater can be conceived.” (*Ibid.*)

A partir de la regla de generalización existencial, podría acusarse a Anselmo de cometer la falacia de petición de principio, esto es, de que la conclusión esté incluida de manera implícita o explícita en las premisas. Según esta regla de la afirmación “a es F” podemos deducir que algo es F:  $(\exists x)Fx$ . Así, de cualquier afirmación sobre Dios como “Dios es sabio” o la definición según Anselmo, podría deducirse que Dios existe:

“Argument S2

(1) God is a perfect being.

Therefore,

(2) Something is a perfect being and it is God.

Therefore,

Something is God, i.e., God exists.” (*Ibid.*, p. 85)

Según Matthews, para evitar esto Anselmo introduce la diferencia entre la existencia en el pensamiento y en la realidad, de modo que la aplicación de la regla de generalización existencial conllevaría la afirmación de la existencia en el pensamiento, pero no en la realidad. Anselmo realiza en su argumento una reducción al absurdo, lo que le lleva a partir de la afirmación del necio de que Dios no existe, con lo que se enfrenta con el problema de los existenciales negativos, introducido por Parménides: “It is a puzzle about how intended denials of the existence of putative individuals can ever be both

meaningful and also true" (*Ibíd.*, p. 86). Sin embargo, con la distinción establecida por Anselmo, al negar la existencia de algo debemos tenerlo en el pensamiento, de modo que podemos afirmar que existe sólo en el pensamiento, pero no en la realidad. En este punto, Anselmo pasa a cuestionarse, con la pretensión de llegar a una contradicción, si pueden cumplirse las dos condiciones siguientes: "whether this something in the understanding could be both (a) something than which nothing greater can be conceived and also (b) something that fails to exist in reality" (*Ibíd.*, p. 88). El absurdo al que se llega al tratar de que se den las dos condiciones anteriores lo consigue Anselmo al asumir que existir en la realidad es mayor que existir meramente en el pensamiento. Matthews plantea que podría utilizarse un esquema semejante al empleado por Anselmo para probar la existencia del demonio como ser del que no se puede pensar nada más malvado, ya que un demonio que existiera en la realidad sería peor que uno que existiera solamente en el entendimiento. Matthews puntualiza aquí que Anselmo sigue la tradición platónica en la que la escala de ser es una escala de bondad o grandeza. De este modo, un demonio que existiera sólo en el entendimiento sería menos bueno (y, por tanto, más malvado) que uno que existiera además en la realidad.

La objeción que Matthews considera más interesante sobre el argumento de Anselmo tiene que ver con el análisis del clamor del necio de que no hay Dios. Para Matthews, Anselmo interpreta las afirmaciones del tipo "x no existe" como referidas a algo en el pensamiento que no existe en la realidad. Sin embargo, hoy en día se pueden entender las existenciales negativas de otro modo, como el propuesto por Bertrand Russell, sustituyendo el sujeto por su definición:

"(1) God doesn't exist [...]"

(2) Nothing fits the description, "something than which nothing greater can be conceived."

[...]"

(3) For any given thing, in the understanding or in reality, one greater than it can be conceived." (Matthews, 2005, p. 93).

De donde Matthews concluye que un necio que utilizara la afirmación (3) para expresar su ateísmo, no llegaría a una contradicción, lo que supondría una seria objeción al argumento de Anselmo.

### **3.1.1.3.10. El problema de los objetos inexistentes.**

Dentro de las críticas al argumento de Anselmo, algunos autores se han centrado en la dificultad filosófica que supone afirmar algo de un ser que no existe, como ocurre si se habla de Dios sin haber aprobado previamente la posibilidad de su existencia. Dada la relevancia de estas objeciones las analizaremos con un poco más de profundidad.

#### *Russell On denoting*

Para solventar el problema que supone hablar de objetos inexistentes, Bertrand Russell (1905) en su escrito *On denoting* (sobre la denotación) presenta su teoría sobre las descripciones definidas. Comienza distinguiendo tres casos de oraciones denotativas, que lo son únicamente por su forma: que no denoten nada (el actual rey de Francia), que denoten un objeto concreto (el actual rey de Inglaterra) o que denoten de manera ambigua (un hombre). Por otra parte, establece una distinción entre tener relación (de cosas de las que tenemos una representación) y tener conocimiento de algo (de cosas que solo alcanzamos a través de frases denotativas). En la percepción tenemos relación con los objetos de percepción y en el pensamiento con objetos de carácter abstracto.

Russell se apoya en el trabajo de Frege quien distingue en una frase denotativa dos elementos, el significado y la denotación. El centro de gravedad del sistema Solar en el principio del siglo XX tiene un significado complejo, pero su denotación es un punto determinado, lo cual es simple. El significado tiene varios componentes, pero la denotación no tiene ninguno. En la teoría de Frege la frase denotativa expresa un significado y tanto la frase como el significado denotan una denotación. Cuando la denotación está ausente, Frege recurre a clases: el actual rey de Francia es una clase nula.

A continuación, expone su teoría sobre la denotación:

- Sea  $C(x)$  una función proposicional, donde  $x$  es una variable indeterminada.

- Las frases denotativas más primitivas (todo, algo y nada) se interpretan así:
  - C (todo): “C(x) es siempre verdadera”
  - C (nada): “‘C(x) es falsa’ es siempre verdadera”
  - C (algo): “Es falso que ‘C(x) es falso’ es siempre verdadera”

No suponemos que todo, nada y algo tengan significado alguno aisladamente, pero asignamos un significado a toda proposición en la que figuran. El principio de la teoría del denotar que deseo defender es el siguiente: las frases denotativas no tienen significado alguno en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal figuran tiene un significado. (Russell, 2005, p. 154)

Presenta a continuación una manera de reformular proposiciones de modo que las descripciones definidas pasen de funcionar como sujeto a funcionar como predicado, con lo que pretende solventar el problema que supone una proposición que tenga como sujeto un objeto inexistente. Cualquier proposición se puede transformar en una frase denotativa, que denotará a una entidad si la proposición es verdadera y a ninguna si es falsa.

**Tabla 4**

Proposiciones denotativas, según Bertrand Russell (1905)

I met a man	'I met x, and x is human' is not always false	"C (a man)" means "'C(x) and x is human' is not always false"
All men are mortal	'If x is human, x is mortal' is always true	'x is human' implies 'x is mortal' for all values of x
C (all men) C (every men)	'If x is human, then C(x) is true' is always true	
C (no men)	'If x is human, then C(x) is false' is always true	
C (some men) C (a man)	It is false that 'C(x) and x is human' is always false	
The father of Charles II was executed	It is not always false of x that x begat Charles II, and that x was executed and that 'if y begat Charles II, y is identical with x' is always true of y	C (the father of Charles II). C(x): "x was executed"

Aplicado al argumento ontológico de Anselmo:

'El Ser perfecto en grado sumo tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; por lo tanto, el Ser perfecto en grado sumo existe' se convierte en:

'Hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo; ella tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; por lo tanto, esa entidad existe'.

Como prueba, esto no es válido, pues falta de probar la premisa 'Hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo'. [...] Puede usarse este argumento para probar válidamente que todos los miembros de la clase de los Seres perfectos en grado sumo existen; también es posible probar formalmente que esta clase no puede tener más de un miembro; pero si definimos la perfección como la posesión de todos los predicados positivos, entonces puede probarse formalmente, y casi de la misma manera, que la mencionada clase no tiene siquiera un miembro. (Russell, 2005, p. 164, 166-167)

### *Meinong*

Por otra parte, para superar el problema de los objetos no existentes, Alexius Meinong presenta el concepto de subsistencia. Considera que tanto la existencia en la realidad como en el entendimiento son existencia *in re*. La existencia *in solo intellectu* sería: "a degraded realm of being, or what Alexius Meinong (1853-1920) calls *subsistence*" (Tyron Goldschmidt, 2020, p. 11). Hay cosas que no existen, pero subsisten en un mundo metafísico de sombras, de modo que "hay" y "existen" no quieren decir lo mismo. Peter van Inwagen se refiere a esta propuesta de Meinong aplicada al argumento ontológico:

Meinongian Existence Thesis: That even if the Fool is right when he says that something than which nothing greater can be conceived does not exist in reality, it remains true that the phrase "something than which nothing greater can be conceived" denotes a certain item —an item that enjoys a weaker, less demanding mode of existence than existence in reality, to wit, existence *in intellectu*. (Van Inwagen, 2012, p. 150)

De modo que al principio del argumento sabemos que Dios tiene al menos subsistencia. Si tiene subsistencia, podría tener existencia y Dios es mayor si tiene existencia. Sin embargo, esta teoría es confusa y autores como Russell consideran que no es válida ya que propone que cualquier frase denotativa gramáticamente correcta son objetos, aunque no existan, como "el actual rey de Francia" o "el círculo cuadrado".

## *Millican*

Finalmente, para superar el problema de los objetos que no existen, Peter Millican (2004) presenta su teoría de naturalezas independientes de la existencia, entendidas como un conjunto de propiedades que pueden o no estar instanciadas. Para ello, comienza esquematizando el argumento de la siguiente manera:

- (1) The Fool understands the phrase: "something-than-which-nothing-greater-can-be-thought".
- (2) Hence something-than-which-nothing-greater-can-be-thought exists at least in the Fool's mind.
- (3) It is greater to exist in reality than to exist in the mind alone.
- (4) So if that-than-which-nothing-greater-can-be-thought existed only in the Fool's mind, then it would be possible to think of something greater (that is, something existing in reality also).
- (5) But this would be a contradiction, since it is obviously impossible to think of something greater than that-than-which-nothing-greater-can-be-thought.
- (6) Therefore something-than-which-nothing-greater-can-be-thought must exist both in the Fool's mind and in reality also. (2004, p. 441)

A partir de aquí, a las objeciones citadas de Gaunilo y Kant, añade las siguientes:

1. La presuposición neoplatónica. La noción de grandeza en Anselmo presupone una visión neoplatónica de grados de existencia y perfecciones metafísicas que hoy serían rechazadas.
2. La confusión de la entidad mental. En el paso del primer punto al segundo Anselmo trata la existencia mental de algo mayor... como si solamente implicara el entendimiento de esa proposición, pero a partir de ahí pasa a tratarlo como una entidad independiente. Esto es una confusión ya que algo que se piensa no tiene por qué existir en absoluto, no es una entidad con propiedades que se pueden comparar con otras cosas.

3. La falacia del objeto intencional. Incluso si se pudiera justificar la existencia de entidades en la mente, el paso de (1) a (2) implica una falacia, la de pasar de “estoy pensando en X” a “Existe un X sobre el que estoy pensando”.
4. La dificultad comparativa. Es extraño desde el punto de vista lógico comparar algo que existe sólo en la mente con algo que existe en la realidad.
5. El problema del referente único. Al principio del argumento Anselmo habla de algo mayor... para luego pasar a referirse a aquello mayor... Por tanto, el paso de (2) a (4) es ilegítimo a menos que haya establecido que existe una cosa y solamente una a la que la proposición (2) se refiere y esto implica que se presupone la existencia de Dios.
6. El principio de que los reinos de las cosas y de los conceptos están separados. Incluso aunque incluyamos la existencia dentro de un concepto, eso no implica que haya algo real que se corresponda con ese concepto. Si (2) y (4) son proposiciones del mundo de los conceptos, entonces (2) sí se deriva de (1), pero (4) falla porque la existencia real es irrelevante en ese reino. Y si (2) se toma en el sentido de una existencia real, entonces el ateo puede rechazar que se deduzca legítimamente de (1).

De estas objeciones, la de Gaunilo es la única que afecta al argumento en su conjunto, el resto lo hace a aspectos conceptuales o lógicos. Para tratar de superarlas y poder referirse a una entidad como Dios sin presuponer ni su existencia ni su no existencia, propone una teoría de naturalezas independientes de la existencia, definidas como un conjunto de propiedades que pueden o no estar instanciadas. La grandeza de una naturaleza va a depender de sus propiedades y de si está instanciada o no, siendo este el criterio dominante de grandeza sobre las demás propiedades. La naturaleza <Dios> es el conjunto de omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia, planteándose entonces el argumento de la siguiente manera para tratar de probar que esta naturaleza está instanciada:

- (1') The phrase "a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought" is clearly understood by the Fool, and apparently makes sense.
- (2') Hence we can take the phrase "a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought" as successfully denoting some specific nature.
- (3') A nature which is instantiated in reality is greater than one which is not.
- (4') So if a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought were not instantiated in reality, then it would be possible to think of a nature that is greater (for example, any nature that is in fact instantiated in reality).
- (5') But this would be a contradiction, since it is obviously impossible to think of a nature that is greater than a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought.
- (6') Therefore, a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought must indeed be instantiated in reality. (2004, pp.457–458)

Con esto, Millican entiende que se superan las objeciones planteadas, salvo la de Gaunilo, y consigue poner de manifiesto el salto lógico inevitable que se da entre el primer paso y el segundo, de pasar de una proposición que denota una naturaleza a que haya de hecho una naturaleza específica a la que aquella se refiere. Por otra parte, con esto se pone de manifiesto una ambigüedad que hay en el significado de la naturaleza <Dios>, ya que se puede entender que su grandeza es de hecho mayor o que puede pensarse que es mayor y lo mismo respecto de las otras naturalezas con las que se compara, de modo que puede tener cuatro significados:

1. Una naturaleza que es de hecho tan grande que ninguna otra es mayor.
2. Una naturaleza que se puede pensar siendo tan grande que ninguna otra puede ser pensada como superior.
3. Una naturaleza que es tan grande que ninguna otra puede ser pensada como superior.
4. Una naturaleza que se puede pensar tan grande que ninguna otra es de hecho superior.

### **3.1.2. René Descartes en su Quinta Meditación.**

Descartes (1977 [1641]) afirma en su Quinta Meditación:

Todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero. [...]

Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios?

Ciertamente, yo hallo en mí su idea —es decir la idea de un ser sumamente perfecto—, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de cómo conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática [...]

Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle. Pero, aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista [...] Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir, a Dios, sin la

existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que verdaderamente existe. [...]

Si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente. (pp. 55-56)

Además, define algunos de los conceptos que emplea:

- Pensamiento: todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ellos.
- Idea: aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos.
- Substancia: toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real.
- Dios: la substancia que entendemos supremamente perfecta, y en la cual nada concebimos que incluya defecto alguno, o limitación de la perfección. (*Ibíd.*, pp. 129-130).

Goldschmidt propone dos formulaciones del argumento de Descartes, basadas en la definición de un ser perfecto. Una simple:

- “1. A perfect being, by definition, has every perfection.
2. Existence is a perfection.
3. Therefore, a perfect being has existence (i.e., exists).” (Goldschmidt, 2020, p. 24)

Y otra más elaborada, que recoge la idea de Descartes de lo que clara y distintamente entendemos o percibimos:

1. Whatever I clearly and distinctly perceive to belong to the nature or essence of a thing does belong to its nature or essence.

2. Whatever belongs to the nature or essence of a thing can be truly affirmed of that thing.
3. Therefore, whatever I clearly and distinctly perceive to belong to the nature or essence of a thing can be truly affirmed of that thing.
4. I clearly and distinctly perceive that existence belongs to the nature or essence of a supremely perfect being.
5. Therefore, existence can be truly affirmed of a supremely perfect being (i.e., a supremely perfect being exists). (Goldschmidt, 2020, p. 24)

### **3.1.2.1. Defensas del argumento de Descartes.**

Según Sobel (2004, p. 31), la primera parte de la prueba de Descartes afirma que la idea de la naturaleza o la esencia de un ser perfecto de manera suprema incluye la existencia. La segunda parte sugiere una prueba indirecta de la existencia de Dios: pensar en un ser supremo que no exista implica una contradicción. La tercera parte recapitula: un ser primero y supremo tiene toda perfección y la existencia es una perfección, de donde se deduce que un ser primero y supremo existe.

Dado que existe al menos un ser perfecto, se puede sostener que, dado que tiene toda la perfección, también tendría la perfección de ser incomparable. Por tanto, nada podría ser un objeto más adecuado de total deferencia, reverencia y adoración. Así, la prueba de que existe un ser perfecto sería significativa como prueba de la existencia de Dios.

Según Ribas y Corominas, lo más destacable del argumento de Descartes es que resalta la inmediatez de la infinitud (1998, p. XXIX). En la Tercera Meditación, parte del principio de causalidad por el cual debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto. Dado que la idea de Dios es la idea innata o virtual de una sustancia infinita, la causa de esta idea ha de ser Dios porque yo soy precisamente un ser finito.

En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes (1977 [1641]) afirma:

Por “Dios” entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que

cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita. [...] Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza? (p. 39)

En la respuesta a Gassendi (objeciones quintas) Descartes afirma que la existencia necesaria es una propiedad de Dios:

No veo en este punto a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiéndolo por propiedad —como aquí se hace— todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a Él solo le conviene, y sólo en Él forma parte de la esencia. (*Ibíd.*, p. 301)

### **3.1.2.2. Críticas al argumento de Descartes.**

Algunas de las críticas que se pueden hacer al argumento de Anselmo se aplican también al de Descartes, como la de Gaunilo y las islas perfectas o considerar la existencia como una perfección, por lo que no las repetiremos aquí. Las primeras críticas al argumento de Descartes se dieron tras la publicación de sus *Meditaciones*, a las que el propio autor respondió. El texto completo con estas críticas y las respuestas de Descartes se conoce como *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*.

#### **3.1.2.2.1. Caterus.**

Las *primeras objeciones* las realizó “un sabio teólogo de los Países Bajos”: Caterus (Johan de Kater), arcipreste de Alkmaar y notable tomista. En lo que se refiere a la Quinta Meditación que estamos analizando, criticó en primer lugar la concepción clara y distinta: “¿[C]ómo podría concebir de un modo distinto, y no confuso, el ser infinito en cuanto infinito, siendo así que no puedo ver clara y puntualmente las infinitas perfecciones que lo componen?” (*Ibíd.*, p. 83)

A esto el propio Descartes responde que el infinito no puede ser abarcado todo entero y a un tiempo por el pensamiento, no puede ser captado por el espíritu humano, pero sí puede ser entendido: “pues entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, es lo mismo que entender claramente que es infinita” (*Ibíd.*, p. 95). Se refiere así a un conocimiento finito, adaptado a la escasa capacidad de nuestro espíritu, fruto de atender las perfecciones de Dios y admirarlas reconociendo cuán lejos están de nuestra comprensión.

En segundo lugar, criticó también que el concepto de ser perfecto implique su existencia:

[A]unque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real. (*Ibíd.*, p. 85)

Presenta a continuación una parodia a través del concepto del *león existente*, a cuya esencia pertenece la existencia, de donde no se sigue que tenga que existir necesariamente, si no se supone previamente que existe en acto. Si pudiéramos probar que el ser perfecto existe a través de una definición, podríamos hacer lo mismo con cualquier otro ser. A esto responde Descartes estableciendo una diferencia fundamental entre la idea del león existente y la del ser perfecto: en aquél la idea de león y de existencia se pueden separar también en el pensamiento, mientras que la idea de un ser perfecto no une ideas separables.

[L]as ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta; de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna. Cuando, por

ejemplo, me represento un caballo alado, o un león existente en acto [...] fácilmente entiendo que puedo representarme, al contrario, un caballo sin alas, un león que no exista [...] y, por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. (*Ibid.*, pp. 97-98)

Por el contrario, en el concepto de un ser perfecto puede parecer en un primer momento que se pueden separar las ideas en él contenidas como potencia o existencia, pero al considerarlas con más detalle nos damos cuenta de que no es así:

[D]ado que no podemos pensar en su existencia posible, sin conocer a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, inferiremos de ahí que existe realmente, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal. (*Ibid.*, p. 99)

#### **3.1.2.2. Mersenne.**

Las *segundas objeciones* parece que pertenecen en su mayor parte al R.P. Marin Mersenne, aunque éste afirma que fueron recogidas por él de diversos teólogos y filósofos. En primer lugar, cuestiona cómo puede saber que no se engaña en lo que cree conocer clara y distintamente, dado que la causa del engaño puede residir en él, aunque no lo sospeche. Por otra parte, añade:

Por consiguiente, tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es, podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria; es decir, que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que, si hay dicha esencia, entonces El existe realmente. Lo cual tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, entonces es cierto que existe; ahora bien, no hay contradicción en que exista, luego, etc. Mas el problema está en la premisa menor (*no hay contradicción en que exista*), cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros

adversarios, y otros la niegan. Además, hay una cláusula en vuestro razonamiento (*tras haber observado y conocido con claridad lo que Dios es*), que suponéis ser verdadera, y con la que no todos están de acuerdo, dado que vos mismo reconocéis la imperfección de vuestro conocimiento del infinito; y lo mismo cabe decir de todos los atributos divinos, pues siendo absolutamente infinito todo lo que hay en Dios, ¿qué espíritu podrá conocer de Él la más mínima cosa, si no es de un modo muy imperfecto? ¿Cómo, entonces, habéis podido observar con claridad y distinción lo que Dios es? (*Ibid.*, pp. 105-106)

### **3.1.2.2.3. Gassendi.**

En las objeciones quintas, Gassendi sienta la base de la crítica empirista a la doctrina de que la existencia es una perfección.

Mas, en verdad, ya consideréis la existencia en Dios, ya la consideréis en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones [...] De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada. (*Ibid.*, p. 258)

### **3.1.2.2.4. Hume.**

Hume critica la raíz del argumento ontológico (lo cual es válido tanto para el de Anselmo como el de Descartes):

Comenzaré observando que hay un evidente absurdo en pretender demostrar o probar una cuestión de hecho mediante un argumento *a priori*. Nada hay que pueda ser demostrado a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que sea claramente concebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente, podemos también concebirlo como no-existente. No hay, por tanto, un ser cuya no-existencia implique una contradicción. En consecuencia, no hay un ser cuya existencia sea demostrable. (Hume, 1994, [1779], p. 137)

Es decir, si una conclusión puede ser demostrada *a priori*, su negación implica una contradicción; si algo implica una contradicción, no es claramente concebible. La negación de la existencia de un ser perfecto es claramente concebible, por lo que no implica una

contradicción y, por tanto, la conclusión de que un ser perfecto existe no puede ser probada mediante un argumento ontológico.

Frente a esta afirmación, Attfield (1978) cuestiona: “We can conceive of existents as existing, but not as being non-existent, insofar as they are existents” (p. 155).

#### **3.1.2.2.5. Las proposiciones existenciales no pueden ser necesarias.**

Numerosos autores se han pronunciado en contra de que las proposiciones existenciales puedan ser necesarias, considerando que sólo la existencia de los seres lo son. Por ejemplo:

Gilbert Ryle: “Any assertion of the existence of something, like any assertion of the occurrence of something, can be denied without logical absurdity” (1935, p. 150).

J.J.C. Smart: “There can never be any *logical contradiction* in denying that God exists [...] The concept of a logically necessary being is self-contradictory concept, like the concept of a round square [...] No existential proposition can be logically necessary” (1963, pp. 34 y 38).

“It is not individuals but properties which exist; hence, to say. God or the perfect being necessarily exists is contrary to logical grammar” (Ryle’s Objection). (Hartshorne, 1962, p. 45)

Bertrand Russell: “True propositions not asserting existence at particular times are necessary and analytic, but such as assert existence at particular times are contingent and synthetic” (1900, Sect. 4).

#### **3.1.2.2.6. Leibniz**

Sobel (2004, pp. 66-70) propone leer a Leibniz incluyendo elementos de las ideas de G.E. Moore sobre el carácter de la bondad en su idea de la existencia. Moore dice de la bondad que no es como la mayor parte de los predicados que atribuimos a las cosas, una parte de la cosa a la cual se adscribe, sino que es una consecuencia de los predicados constitutivos de las cosas. Desde su punto de vista, los valores intrínsecos de las cosas sobrevienen en sus naturalezas. (1993, p. 175)

Para Leibniz, la existencia es una propiedad o condición posible de los individuos. Un concepto individual determina en su plenitud un mundo entero posible en el cual sería ejemplificado. Qué mundo posible es real, y por tanto qué posibles individuos existen, depende de las propiedades descriptivas de los mundos y los individuos. Es así real aquel mundo posible que tenga la mayor cantidad de esencia descriptiva, esto es, el mejor mundo posible como consecuencia de su grandeza y valor. Para Leibniz la existencia es un predicado, pero diferente a aquéllos que constituyen las naturalezas de las cosas existentes en cuyas naturalezas sobreviene.

### **3.1.2.2.7. Kant**

Por otra parte, Kant afirma que la existencia es un predicado lógico diferente a aquéllos que constituyen las naturalezas de las cosas que existen. Hasta aquí está de acuerdo con Leibniz. Sin embargo, es más relevante para el tema que estamos tratando el hecho de que Kant no supone que incluir la existencia en un concepto sea equivalente a que deba existir un objeto que corresponda a ese concepto. Esto es engañoso según Kant ya que, al incluir la existencia dentro del concepto de una cosa, pensamos que la existencia entonces pertenece necesariamente a cualquier objeto de ese concepto, y así aseguramos la existencia de un objeto de ese concepto como algo que es en sí mismo absolutamente necesario. Sin embargo, Kant afirma que incluir la existencia en el concepto de una cosa no tiene ese efecto y que es por tanto una confusión afirmar que esas cosas deben existir.

Dentro de la *Crítica de la razón pura*, al hablar de la “imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios”, Kant afirma que, si una búsqueda de conceptos mostrara uno que contuviera la condición de la posibilidad de un ser necesario, se podría de este modo establecer su existencia:

Si la proposición que afirma que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo (lo cual constituye el *nervus probandi* de la prueba cosmológica) es correcta, tiene que ser convertible, como todos los juicios afirmativos, al menos *per accidens*.

Consiguientemente, tenemos: algunos seres realísimos son, a la vez, seres necesarios.

Ahora bien, un *ens realissimum* no se distingue en nada de otro, y lo que es aplicable a *algunos* de los contenidos en este concepto es también aplicable a *todos*. Por consiguiente, puedo (en este caso) también convertir la proposición *simpliciter*, con lo cual tendremos: todo ser realísimo es un ser necesario. Ahora bien, como esta última proposición sólo está determinada por sus conceptos *a priori*, el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta de ese mismo ser, que es precisamente lo que el argumento ontológico sostenía y lo que el cosmológico no quería admitir, a pesar de que el primero subyacía solapadamente a las conclusiones del segundo. (2010a, A608-A609, pp. 473-474)

En este punto, según Sobel, Kant se ha traicionado a sí mismo ya que parece haber olvidado su punto de que, aunque podemos hacer necesario que todo ser más real debe existir, incluyendo la existencia necesaria dentro del concepto del ser más real, esto no es afirmar que podemos, con esta maniobra, asegurar que hay un ser más real que debe existir.

Frente a la crítica de Kant al argumento de Descartes basada en que la existencia no es un predicado real, Goldschmidt propone:

The objection that existence is not a property is avoided simply by framing the ontological argument in terms of necessary existence: e.g., a perfect being has every perfection; necessary existence is a perfection; therefore, a perfect being has necessary existence; therefore, a perfect being exists. (2020, p.33)

#### **3.1.2.2.8. Russell.**

Aplicaría aquí la misma crítica que vimos al argumento anselmiano de Russell (1905) referida a los objetos inexistentes, contenido dentro de la exposición de su teoría sobre el denotar.

#### **3.1.2.2.9. Sobel.**

Según Sobel (2004, pp. 31-40), la primera parte de la prueba de Descartes afirma que la idea de la naturaleza o la esencia de un ser sumamente perfecto incluye la existencia. La segunda parte sugiere una prueba indirecta de la existencia de Dios: pensar en un ser supremamente perfecto al que le falte la existencia implica una contradicción. La

tercera parte recapitula: un ser primero y supremo tiene toda suerte de perfecciones y la existencia es una perfección, de donde se deduce que un ser primero y supremo existe verdaderamente. Con esto, Sobel propone la siguiente articulación del argumento:

- (i) Un ser sumamente perfecto existe.
- (ii) Un ser sumamente perfecto no existe. (Hipótesis)
- (iii) Un ser sumamente perfecto tiene toda perfección. (Premisa necesariamente verdadera para todo el mundo).
- (iv) La existencia es una perfección. (Premisa verdadera para Descartes).
- (v) Un ser sumamente perfecto existe. (Se deduce de (iii) y (iv)).

Lo cual contradice la premisa (ii).

Sobel analiza en primer lugar dos objeciones que pueden ponerse al argumento de Descartes, con las cuales él no está de acuerdo:

- 1) Argumentos similares podrían afirmar la existencia de cosas que pensamos que no existen, como islas supremamente perfectas. Sin embargo, esto no define dónde está el punto del error en el argumento. Por otra parte, Descartes responde a estas críticas afirmando que la existencia no se deduce de otras perfecciones ya que pueden tanto afirmarse como negarse. Pero si se considera algo que posea todas las perfecciones posibles, reconoceremos que puede existir por su propio poder.

Sobel considera dos problemas con esta respuesta de Descartes. En primer lugar, no es relevante para su argumento ya que no requiere que la perfección de la existencia sea inseparable de otras perfecciones, sino solamente que se dé entre ellas. En segundo lugar, hay un problema de sustancia. Descartes afirma que la perfección de un cuerpo concreto es separable de su existencia, mientras que la perfección de omnipotencia de un ser perfecto no lo es. Esto no es tan evidente como él lo afirma.

- 2) La existencia no es un predicado real que pueda ser parte de una definición; no es una propiedad sino una condición previa para tener propiedades. No se puede establecer por definición si existe o no algo que se corresponda con un concepto, ya que entonces podríamos afirmar la existencia de todo tipo de cosas. Ante esto,

Sobel sostiene que un filósofo debería ser libre para estipular que la existencia es una perfección y que por tanto es parte de la esencia de la suprema perfección.

### **3.2. Argumentos ontológicos modales modernos**

Después de haber revisado los argumentos ontológicos de Anselmo y Descartes, pasaremos a presentar las propuestas de mejora planteadas en la segunda mitad del s. XX gracias a la lógica modal. Ambas se basan no sólo en el capítulo II del *Proslogion*, sino también en el III, donde Anselmo introduce la noción de existencia necesaria de Dios. Matthews (2005) define los argumentos ontológicos modales de esta manera: "Let's call any ontological argument meant to establish the *necessary* existence of God a 'modal ontological argument'" (p. 97). Para Sobel (2004, p. 81), los argumentos ontológicos modales modernos superan las limitaciones de los argumentos ontológicos clásicos como el de Descartes.

#### **3.2.1. Charles Hartshorne**

En su obra *The Logic of Perfection*, Charles Hartshorne (1962) articula el debate sobre el argumento ontológico en torno a la idea de perfección. Para él existen dos concepciones de perfección, que él denomina clásica y neoclásica, unidas a dos metafísicas diferentes, la griega en la línea del ser y la sustancia que implica inmutabilidad y no potencialidad y la neoclásica alrededor de los eventos y el devenir, que acepta que Dios puede ser un ser perfecto y, sin embargo, no haber desarrollado todavía todo su potencial.

Entre los autores recientes que han profundizado en este argumento ontológico, Hartshorne destaca la novedad que introducen J.N. Findlay y Norman Malcolm. El primero (1948) afirma que el argumento de Anselmo constituye una refutación del teísmo, ya que sostiene que la idea de Dios sólo podría ser válida bajo la forma de una existencia necesaria, lo cual es imposible desde la lógica moderna. Malcolm (1960) defiende una línea semejante, rescatando el segundo argumento de Anselmo que normalmente se ignora, aunque rechaza que la existencia necesaria sea ilógica. Hartshorne trata de compatibilizar estos dos puntos de vista uniendo los dos tipos de perfección citados.

Por otra parte, para Hartshorne y como señala Findlay (1948), Anselmo hizo un descubrimiento lógico, pero no el que pensaba que había hecho: la perfección (en el sentido teológico) pertenece a un tipo lógico diferente de los predicados ordinarios que pueden ser de manera contingente verdaderos o falsos. Su existencia no puede ser una pregunta puramente contingente, sino que debe incluir una necesidad, tanto si es positiva como si es negativa. Si la existencia necesaria es lógicamente inadmisibile, entonces Findlay tiene razón al tomar el argumento de Anselmo como una refutación del teísmo. Pero si la existencia necesaria es lógicamente posible y si la perfección en sus otras implicaciones es posible, entonces el argumento proporciona una prueba válida del teísmo. De este modo el argumento de Anselmo es una contribución importante, aunque no constituya en sí misma una demostración del teísmo.

Presentamos a continuación el argumento ontológico modal presentado por Hartshorne, así como los símbolos que utiliza:

**Tabla 5**

*Símbolos y formulaciones lógicas empleados por Hartshorne*

Símbolo	Formulación lógica equivalente	Expresión equivalente
$q$	$(\exists x)Px$	Hay un ser perfecto o la perfección existe
$N$		Es necesario (lógicamente verdadero) que
$\sim$		No es verdad que
$\vee$		o
$p \rightarrow q$	$N\sim(p\&\sim q)$	p estrictamente implica q

**Tabla 6**

*Argumento ontológico modal presentado por Hartshorne (1962, p. 51)*

(1)	$q \rightarrow Nq$	Principio de Anselmo: la perfección no puede existir de manera contingente.
(2)	$Nq \vee \sim Nq$	Principio del tercero excluido
(3)	$\sim Nq \rightarrow N \sim Nq$	Del Postulado de Becker: el estado modal es siempre necesario
(4)	$Nq \vee N \sim Nq$	Se infiere lógicamente de (2) y (3)
(5)	$N \sim Nq \rightarrow N \sim q$	Se infiere de (1): la necesaria falsedad del consecuente implica la del antecedente (forma modal de <i>modus tollens</i> )
(6)	$Nq \vee N \sim q$	Se infiere de (4) y (5)

(7)	$\sim N \sim q$	Postulado intuitivo (o conclusión de otros argumentos teístas): la perfección no es imposible
(8)	$Nq$	Se infiere lógicamente de (6) y (7)
(9)	$Nq \rightarrow q$	Axioma modal
(10)	$q$	Se infiere de (8) y (9)

Hartshorne señala que los pasos (1), (3) y (7) son suposiciones convincentes de manera intuitiva, si se parte de un concepto de perfección adecuadamente interpretado, condición que Anselmo no cumplió.

En lo que se refiere al paso (1), Hartshorne resalta cómo no parte en un principio de asumir que  $\sim q$  es directamente contradictorio, o que un ser que no exista debe por tanto ser imperfecto. En lugar de esto, parte de (1) y de ciertos principios de la lógica modal: “ $((\exists x)Px \ \& \ \sim N(\exists x)Px) \rightarrow \sim Px$ ” (*Ibid.*) De aquí se sigue que el antecedente es necesariamente falso, ya que afirma y niega la perfección de un sujeto que existiera de manera contingente.

En relación al paso (3), Hartshorne quiere resaltar que, según el postulado de Becker el estado modal puede ser afirmado o negado solamente en el modo de necesidad. Así, afirmar “ $p$  es posible” es lo mismo que decir, en un sistema K de lógica modal, “necesariamente  $p$  es posible” ( $\diamond p \leftrightarrow \square \diamond p$ ).

En cuanto al paso (7), afirmar que la perfección no es imposible, para Hartshorne es el más difícil de justificar. Según él, Anselmo no dice que la perfección sería imperfecta si no fuera ejemplificada, sino que cualquier cosa que la ejemplificara solamente de manera contingente sería imperfecta, por lo que no la ejemplificaría. Diferencia también entre necesidad condicional (que se da si se da una cierta condición  $p$  o no  $p$ ) y necesidad absoluta (independiente de cualquier condición). Para Hartshorne, en el argumento ontológico sólo tiene sentido hablar de necesidad absoluta:

The divine existence is by definition unconditioned, and its necessity can only be absolute, valid no matter what, or “given  $p$  or not- $p$ ”. Thus if God logically could be necessary He must be, since no contingent condition can be relevant. (*Ibid.*, p. 53)

### **3.2.1.1. Críticas realizadas al argumento modal de Hartshorne.**

#### **3.2.1.1.1. Julian Hartt (1963).**

Para Julian Hartt (1963), Hartshorne supera el concepto deficiente de la perfección que tenía Anselmo afirmando que Dios es absolutamente perfecto en algunos aspectos y relativamente perfecto en otros, de modo que Anselmo tenía razón al considerar que: (a) la perfección divina tiene un fundamento totalmente diferente a todo lo demás y (b) que la proposición que afirma que un ser divinamente perfecto existe de manera necesaria ha de ser necesariamente verdadera. Sin embargo, para Hartt la proposición (b) es verdadera solamente de manera analítica, sin ninguna implicación con la realidad. Además, puntualiza que, según Hartshorne, Dios es absolutamente perfecto solamente en su esencia abstracta: “God as necessary is not God in His concrete actuality” (Hartshorne, 1962, p. 100). Así, “[t]he divine perfection, Hartshorne argues, combines absolute actuality and absolute potentiality. [...] This is what Hartshorne means when he defines perfection as ‘modal coincidence’” (Hartt, 1963, p. 754).

#### **3.2.1.1.2. John H. Hick (1963).**

Para John H. Hick (1963), el argumento de Hartshorne es brillante, pero sin embargo falaz, al introducir un cambio ilícito de un sentido del término “necesario” a otro en la proposición 6 de la formalización del argumento en la p. 51 de su obra *The Logic of Perfection*. La necesidad divina, o *aseidad* —atributo de Dios, por el cual existe por sí mismo o por necesidad de su propia naturaleza—, sería un tipo de necesidad fáctica. Sin embargo, la necesidad lógica es una propiedad aplicable solamente a proposiciones. Hick destaca cómo Hartshorne explicita que su prueba se basa en la necesidad lógica, esto es, en la necesidad de una proposición como consecuencia del sentido de los términos que contiene. Así, que Dios exista de manera necesaria, al ser interpretado en términos de necesidad lógica, significa que la proposición “Dios existe” es una verdad necesaria. La existencia necesaria no se refiere entonces a un tipo especial de existencia, sino al carácter tautológico de la proposición existencial.

The first premise of Hartshorne's argument (proposition 1 in the formalization on p. 51) is that for God to exist is for God to exist necessarily. Interpreted strictly in terms of logical necessity, this involves a reversion to the first form of the ontological argument, the Kantian refutation of which Hartshorne has accepted. His initial premise must, then, instead be interpreted in terms of factual necessity; and it is then valid. For God to exist is for Him to exist eternally and independently. [...] From this we may infer, still in terms of factual necessity, Hartshorne's next major position (proposition 6 in the formalization), that God either exists necessarily or necessarily fails to exist. [...] However, from this it will never follow that God *does* exist. All that has been established is that the concept of God, as eternal, etc., is such that God exists either without beginning or end (i.e., in the mode of factual necessity) or not at all.

At this point, therefore, Hartshorne must, in order to reach the desired conclusion, assume that this pair of alternatives (proposition 6) has been established in terms not of factual but of logical necessity. This is the illicit change of meaning referred to above. Hartshorne assumes from this point onwards in the argument that he has established that divine existence is either *logically* necessary or *logically* impossible [...] He then argues that the existence of God would only be logically impossible if the concept of perfection is self-contradictory. But this has never been shown. Therefore, we must conclude that the existence of God is logically necessary [...]. Therefore, God exists (proposition 10). But the ambiguous use of the notion of necessity (which can also be pointed out in Malcolm's version of the proof) renders the argument invalid. It is still not possible to deduce a true statement of the form "x exists" from a concept, even in the unique case of the concept of Perfection or God. (Hick, 1963, pp. 296-297)

### **3.2.1.1.3. Alastair McKinnon (1963).**

Alastair McKinnon (1963) destaca cómo Hartshorne sostiene que Aquino, Hume y Kant, principales críticos del argumento de Anselmo, no llegaron a comprenderlo realmente: asumieron la concepción griega de perfección, no llegaron a distinguir entre las diferentes versiones del argumento y redujeron todos los juicios existenciales a un solo tipo. Para Hartshorne, estas críticas son válidas si se toma el argumento en su forma no modal —de hecho, está de acuerdo con Findlay en que constituye una prueba en contra

del teísmo—, pero no le afectan en su forma modal. El punto decisivo radica en la afirmación de Hartshorne de que la perfección pertenece a un tipo lógico diferente de los predicados ordinarios.

#### **3.2.1.1.4. Stephen C. Pepper (1963).**

Stephen C. Pepper (1963) no apoya el intento de Hartshorne de modernizar el argumento ontológico, resaltando que el empleo de símbolos lógicos y reglas sintácticas no pueden generar hechos empíricos. Sintetiza así el núcleo del argumento de Hartshorne: “The novelty of his argument is to affirm the perfection of God’s *states* as necessarily existent rather than the perfection of an individual God” (p. 224).

#### **3.2.1.1.5. D.M. Tulloch (1964).**

D.M. Tulloch destaca la visión de Hartshorne de cuál es el verdadero argumento de Anselmo:

The crucial point of St. Anselm’s position is not, as Kant held, that existence is a perfection, but that *necessary* existence is a perfection and contingent existence an imperfection. Hence the concept of a being enjoying the former mode of existence is the concept of a being greater than one which enjoys the latter mode of existence. Therefore, God [...] cannot be conceived as able not to exist [...] God must be conceived as existing necessarily; i.e. His existence is logically necessary. (Tulloch, 1964, p. 276)

#### **3.2.1.1.6. Nelson Pike (1963).**

Nelson Pike (1963) subraya que, para Anselmo, “la perfección existe” es un juicio necesario. Hartshorne defiende a Anselmo partiendo de que la comunidad filosófica no ha sido justa con él; hemos seguido a Hume y Kant sin cuestionarles. Pero Hume y Kant no refutaron a Anselmo, ya que al presentar su prueba Anselmo no asumió que la existencia es una perfección sino, según Hartshorne, que la existencia necesaria es una perfección, de modo que la existencia contingente es imperfecta. Dado que si la perfección existe no podría existir de manera contingente, su existencia es necesaria o inconcebible. Como no es inconcebible, “la perfección existe” es necesaria.

### 3.2.2. Alvin Plantinga

En su obra *The nature of necessity* (1978), Alvin Plantinga analiza el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury y plantea una reformulación modal del mismo. Para ello emplea los conceptos de *mundo posible* (cada una de las maneras en las que el mundo podría haber sido) y de *ser necesario* (entendido como un ser que no podría haber dejado de existir, o que existe en todos los mundos posibles). El argumento de Plantinga pretende probar que hay un ser necesario y que es omnipotente, omnisciente y omnibenevolente.

#### 3.2.2.1. Análisis del argumento ontológico de Anselmo por Plantinga.

Plantinga propone la siguiente esquematización para el argumento de Anselmo, como una reducción al absurdo, introduciendo el término *Dios* para referirse a *algo mayor que lo cual nada puede ser pensado*:

- (1) God exists in the understanding but not in reality.
- (2) Existence in reality is greater than existence in the understanding alone.
- (3) God's existence in reality is conceivable.
- (4) If God did exist in reality, then He would be greater than He is. (from (1) and (2))
- (5) It is conceivable that there be a being greater than God is. ((3) and (4))
- (6) It is conceivable that there be a being greater than the being than which nothing greater can be conceived. ((5) by the definition of "God") [...]
- (7) It is false that it is conceivable that there be a being greater than the being than which none greater can be conceived. [...]
- (8) It is false that God exists in the understanding but not in reality (1978, p. 198)

Plantinga reformula (3) y (7) de este modo:

“(3’) It is possible that God exists in reality [...] (7’) It is false that it is possible that there is a being greater than the being than which it is not possible that there be a greater” (*Ibíd.*, p. 199).

Plantinga destaca que, en este argumento, todas las premisas, si son verdaderas, han de ser necesariamente verdaderas. Dado que la premisa (7) contradice la (6), entonces a partir de (1) se obtiene una contradicción, concluyéndose (8), que es la negación de (1), esto es, que Dios existe en el entendimiento, pero no en la realidad. La

afirmación (2) es la más problemática ya que supone que hay unos seres más grandes que otros y esto es complicado. Plantinga recurre al concepto de los mundos posibles para tratar de comprender lo que Anselmo quería decir con la premisa (2):

[F]or any being  $x$  and worlds  $W$  and  $W'$ , if  $x$  exists in  $W$  but not in  $W'$ , then  $x$ 's greatness in  $W$  exceeds  $x$ 's greatness in  $W'$  [...] if a being  $x$  does not exist in a world  $W$  (and there is a world in which  $x$  does exist), then *there is at least one world* in which the greatness of  $x$  exceeds the greatness of  $x$  in  $W$ . (*Ibid.*, p. 99).

Tomaremos el concepto de mundo posible en el sentido definido por David Lewis:

I therefore believe in the existence of entities that might be called 'ways things could have been'. I prefer to call them 'possible worlds' [...] what sort of thing our actual world is [...] other worlds are more things of that sort, differing not in kind but only in what goes on at them (1973, pp. 84-85).

Joshua Rasmussen (2018, p. 177) ha llamado la atención sobre cómo esta formulación implica que las cosas pueden tener propiedades en mundos en los que ni siquiera existen, lo cual supone un serio problema. Dejaremos esta crítica aquí de momento, ya que Plantinga finalmente formulará una alternativa para solventar esta dificultad. A partir de aquí, Plantinga reformula el argumento empleando el término *Dios* para referirse a *el ser con respecto al cual no puede haber uno mayor*:

(13) God does not exist in the actual world [...]

(14) For any being  $x$  and world  $W$ , if  $x$  does not exist in  $W$ , then there is a world  $W'$  such that the greatness of  $x$  in  $W'$  exceeds the greatness of  $x$  in  $W$ . [...]

(15) There is a possible world in which God exists. [...]

(16) If God does not exist in the actual world, then there is a world  $W'$  such that the greatness of God in  $W'$  exceeds the greatness of God in the actual world [from (14)]

(17) So there is a world  $W'$  such that the greatness of God in  $W'$  exceeds the greatness of God in the actual world. [(13) and (16)]

(18) So there is a possible being  $x$  and a world  $W'$  such that the greatness of  $x$  in  $W'$  exceeds the greatness of God in actuality. [(17)]

(19) Hence it's possible that there be a being greater than God is. [(18)]

(20) So it's possible that there be a being greater than the being than which it's not possible that there be a greater. (19), replacing "God" by what it abbreviates. [...]

(21) It's not possible that there be a being greater than the being than which it's not possible that there be a greater (*Ibíd.*, pp. 99-100)

Así, partiendo de (13) y de las premisas (14) y (15) Plantinga llega a (20) que entra en contradicción con (21), de manera que la hipótesis (13) queda refutada, esto es, vale su negación: en el mundo real existe un ser con respecto al cual no puede haber uno mayor, es decir, Dios existe en el mundo real.

Sin embargo, Plantinga analiza con más detalle este planteamiento. Para pasar de (14) a (16) es necesaria una premisa adicional, a saber, la que afirma que Dios es un ser, y por tanto que existe un ser con respecto al cual no es posible que haya uno mayor, resultando un argumento circular. Por otra parte, el paso (18) implica afirmar que Dios es un ser posible. Plantinga propone definir un ser posible como: "A possible being is a thing that exists in some possible world or other; a thing x for which there is a world W, such that if W had been actual, x would have existed" (*Ibíd.*, pp. 101-102). Sin embargo, reconoce que el significado de un ser posible que de hecho no existe resulta un tanto confuso. Para superar esto, Plantinga propone hablar de propiedades y de mundos en los que se ejemplifican. Así, se podría considerar la propiedad "having an unsurpassable degree of greatness —that is, having a degree of greatness such that it's not possible that there exist a being having more" (*Ibíd.*)

La proposición (21) resulta ambigua entre los dos sentidos siguientes:

(21') It's not possible that there be a being whose greatness surpasses that enjoyed by the unsurpassably great being *in the worlds where its greatness is at a maximum*  
and

(21'') It's not possible that there be a being whose greatness surpasses that enjoyed by the unsurpassable great being *in the actual world* (*Ibíd.*, p. 103)

Así, el ser con respecto al cual no puede haber uno mayor puede tener diferentes grados de grandeza en distintos mundos posibles. (21') afirma que la grandeza que este

ser posee en los mundos en los que esta grandeza es máxima no puede ser superada, lo cual no contradice la proposición (20), ya que esta se refiere al mundo real en el que la grandeza de este ser supremo no tiene por qué ser máxima. Por otra parte, si tomamos la proposición (21) en el sentido que indica (21''), entonces sí contradice (20), pero no podemos afirmar que sea necesariamente verdadera, ya que la grandeza de este ser es máxima en algún mundo, pero no de manera necesaria en el mundo real. Por lo que, concluye Plantinga, esta versión del argumento falla.

### 3.2.2.2. Reformulación modal del argumento ontológico.

Para tratar de encontrar una formulación alternativa del argumento ontológico que sea válida, Plantinga recurre a la lógica modal y al argumento contenido en el Capítulo III del Proslogion defendido por Hartshorne y Malcolm basado en la existencia necesaria. Reconoce que la existencia necesaria es un indicador de grandeza, pero ha de venir unido a otras propiedades indicadoras de esa grandeza. Reformula el argumento de Hartshorne y Malcolm de esta manera:

(22) It is possible that there is a greatest possible being.

(23) Therefore, there is a possible being that in some world  $W'$  or other has a maximum degree of greatness —a degree of greatness that is nowhere exceeded.

(24) A being  $B$  has the maximum degree of greatness in a given possible world  $W$  only if  $B$  exists in every possible world. [...]

if  $W'$  had been actual,  $B$  would have existed in every possible world [...]  $B$ 's nonexistence is impossible in every possible world; hence it is impossible in *this* world; hence  $B$  exists and exists necessarily. (*Ibid.*, p. 105)

Plantinga se basa en que las posibilidades lógicas no varían de un mundo a otro, de modo que, si una situación es imposible en al menos un mundo posible, entonces es imposible en todos los mundos posibles. Por tanto, la no existencia de  $B$  es imposible en todos los mundos posibles y también en este, de donde se obtiene que  $B$  existe de manera necesaria. Esta formulación tiene la ventaja de que no se refiere a objetos no existentes y no tiene ninguna premisa que presuponga que Dios existe.

Para Plantinga este argumento falla en que lo que muestra es que, si la idea de un ser supremo es coherente y si esa idea incluye la existencia necesaria, entonces hay un ser que existe en todos los mundos posibles y en alguno de ellos tiene un grado de grandeza que no es superable. Así, de él no se sigue que ese ser B tenga el nivel de grandeza requerido en el mundo real (Kronos), esto es, puede existir en Kronos, pero ser insignificante. Para resolver este punto, Plantinga recurre al concepto de existencia necesaria que Findlay (1948) plantea en su crítica al argumento ontológico:

It would be quite unsatisfactory from the religious standpoint, if an object merely *happened* to be wise, good, powerful and so forth, even to a superlative degree [...] And so we are led on irresistibly, by the demands inherent in religious reverence, to hold that an adequate object of our worship must possess its various qualities *in some necessary manner*. (pp. 180-181)

Así, al determinar la grandeza de un ser B en un mundo W, no solamente cuentan las propiedades que B tiene en W, sino también las que tiene en otros mundos. Pensamos que Dios es un ser con respecto al cual no puede haber algo mayor, pero no consideramos aceptable que, si las cosas hubieran sido de forma diferente, Dios fuese impotente, ignorante o de comportamiento moral dudoso: "God doesn't just happen to be a greatest possible being; He couldn't have been otherwise" (Plantinga, 1974, p. 107). Llegados a este punto, Plantinga diferencia entre excelencia y grandeza: la excelencia de un ser en un mundo W depende solamente de las propiedades que tiene en W, mientras que la grandeza en W depende tanto de las que tiene en W como de las que tiene en otros mundos posibles. De donde concluye: "A being, then has the maximal degree of greatness in a given world W only if it has maximal excellence in every possible world" (*Ibid.*, p. 108).

Plantinga propone una nueva formulación del argumento ontológico con la que no necesita suponer que la existencia es una perfección ya que un ser no puede ser omnipotente en un mundo a menos que exista en ese mundo:

(25) It is possible that there be a being that has maximal greatness.

(26) So there is a possible being that in some world W has maximal greatness.

(27) A Being has maximal greatness in a given world only if it has maximal excellence in every world.

(28) A being has maximal excellence in a given world only if it has omniscience, omnipotence, and moral perfection in that world. (*Ibid.*, p. 108)

De (25), (27) y (28) se sigue que existe realmente un ser que es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto y que tiene estas propiedades en cualquier mundo posible. Así, (26) afirma que hay un mundo posible  $W'$  en el que existe un ser con la máxima grandeza, es decir, si  $W'$  hubiera sido real, habría un ser con máxima grandeza. En este caso, (27) afirma que este ser tiene la máxima excelencia en todos los mundos posibles y de (28) se sigue que en  $W'$  este ser es omnisciente, omnipresente y moralmente perfecto en todos los mundos posibles. De modo que si se hubiera dado  $W'$  habría sido imposible que no existiera un ser con estas características y, como Plantinga considera que lo que es lógicamente imposible no varía de un mundo a otro, en cualquier mundo posible  $W$  es imposible que no exista un ser así. Por tanto, es imposible que no exista un ser omnisciente, omnipresente y moralmente perfecto en el mundo real, que es uno de los mundos posibles. De donde se deriva que Dios existe, siempre que se dé la premisa (25).

Plantinga resalta una cuestión que subyace en esta formulación del argumento ontológico, como muestra la afirmación (26), y es la de los seres posibles que de hecho no existen en este mundo, aunque sí en otros mundos. Para Plantinga, esto es ininteligible o necesariamente falso, por lo que propone hablar, en lugar de seres posibles, de propiedades y de mundos en los que se concretan. Así, puede ser que en este mundo una propiedad no se refiera a nada en particular, pero que sí lo haga en otros mundos.

Con esto, la propuesta de Plantinga quedaría, tomando la formulación de su obra *The nature of necessity*, de una forma más depurada:

(42) There is a possible world in which unsurpassable greatness is exemplified.

(43) The proposition a thing has unsurpassable greatness if and only if it has maximal excellence in every possible world is necessarily true.

(44) The proposition whatever has maximal excellence is omnipotent, omniscient, and morally perfect is necessarily true. [...]

From (42) and (43), therefore, it follows that

(45) Possesses unsurpassable greatness is instantiated in every world. (1978, p. 216)

Para pasar de las premisas (42) y (43) a la conclusión (45) se basa en el principio de que lo que es necesario o imposible no varía de un mundo a otro y en el concepto de propiedad universal: "P is a universal property if and only if P is instantiated in every world or in no world" (*Ibid*, p. 216). Considera que "*poseer una grandeza insuperable*" es una propiedad universal.

Para Plantinga este argumento es válido si su premisa principal (42) es verdadera, esto es, si es posible que Dios exista, entonces es necesariamente verdadero que exista. Sin embargo, no considera que pruebe realmente la existencia de Dios, sino su aceptabilidad racional.

## 4. Argumentos en contra de la existencia de Dios

Al analizar un tema determinado, podemos dar por supuesto el punto de partida y dejar, sin ser conscientes de ello, que vicie el proceso. Por ello, en este capítulo analizaremos un argumento que niega la existencia de Dios planteado por uno de los grandes filósofos ateos contemporáneos, Graham Oppy, especializado en filosofía de la religión.

### 4.1. El argumento de Graham Oppy en contra de la existencia de Dios

#### 4.1.1. Introducción

En *The Best Argument Against God*, Graham Oppy (2013) confronta al teísmo, esto es, la postura que sostiene que Dios existe, con el naturalismo, que supone que no hay nada sobrenatural. Este texto resulta muy interesante ya que recorre los diferentes argumentos más reconocidos planteados desde el teísmo, lo que nos permite ampliar la mirada más allá de los argumentos ontológicos, y comparar para cada uno de ellos la respuesta que se puede dar desde el naturalismo. Oppy parte en su análisis de lo que califica de concepción mínima de Dios, a la que posteriormente añadirá, al final de la comparación, los atributos del teísmo estándar:

God is the source, or ground, or originating cause of everything that can have a source, or ground, or originating cause [...] God is the cause of the existence of the natural world, and the source or ground or origin of most —if not all— of its significant features. (2013, p. 5)

Por otro lado, atiende también a una concepción mínima del naturalismo que consiste en rechazar cualquier causa sobrenatural y entender que la realidad causal es la realidad natural. Así, el naturalismo implica el ateísmo, ya que, si no hay ninguna causa sobrenatural de la realidad, entonces no hay Dios, pero lo opuesto no es cierto, ya que puede haber ateos que rechacen la existencia de Dios, pero que creen en otro tipo de causas sobrenaturales. Algo semejante ocurre con el teísmo y el sobrenaturalismo, que sostiene la existencia de causas sobrenaturales: el primero implica el segundo, pero éste no implica a aquél.

Oppy quiere responder a la pregunta de si hay razones<sup>1</sup> para preferir el teísmo al naturalismo o viceversa. En un primer momento, partirá de esas dos concepciones mínimas, sin atender a los matices que pueda haber en el ámbito interno tanto del naturalismo como del teísmo. Posteriormente, enfrentará el teísmo estándar (que incluye algunos atributos de Dios como ser omnipotente, omnisciente y omnibenevolente) al naturalismo elaborado (que define algunas características del mundo natural como primitivas, explicando a partir de ellas las restantes). El método que emplea se basa en recorrer las consideraciones sobre las que se han ido asentando cada una de las posturas. Entenderá que es más aceptable la teoría que cumpla los siguientes criterios: 1) que sea más simple; 2) que se ajuste mejor a los datos; 3) que explique más o que deje menos aspectos sin explicar; 4) que haga predicciones más precisas sobre el futuro.

Para Oppy, un argumento tiene éxito si, por una parte, la conclusión está apoyada por las premisas (es su consecuencia lógica o las premisas hacen que sea probable o más probable) y, por otra, si las premisas son aceptadas por la postura contraria en el debate, ya que el objetivo es llamar la atención sobre posibles y genuinas inconsistencias de tipo lógico, probabilístico o explicativo.

#### **4.1.2. Conceptos fundamentales**

A continuación, Oppy aborda algunas ideas fundamentales que van a surgir en el proceso de debate.

##### **4.1.2.1. Alcance de la posibilidad.**

Hay varias posturas filosóficas sobre el alcance de la posibilidad, esto es, sobre las distintas maneras en las que el mundo podría haber sido diferente a como es ahora. En un extremo, están los filósofos que suponen que, si puedes imaginar el mundo de una

---

<sup>1</sup> En general, vamos a usar el término “razones” como las consideraciones a favor de hacer algo, actuar de una determinada manera o de creer algo, consideraciones a las que el receptor, a quien se pretende, en principio, persuadir, puede sumarse o no, sin más pretensiones, y puede considerarlas como buenas o malas. Es conveniente tener en cuenta que los autores citados pueden estar o no de acuerdo con este significado más o menos extendido y bastante intuitivo. El contexto irá despejando las posibles dudas. Recordemos que muchos teóricos entienden la argumentación como una práctica (no exenta de carácter normativo) de dar u ofrecer razones. Sobre las razones puede verse la excelente obra Álvarez (2010).

determinada manera de modo consistente, entonces el mundo podría haber sido así. En el otro extremo, están los filósofos que suponen que cualquier posibilidad alternativa debió comenzar de la misma manera a como las cosas de hecho comenzaron, para luego alejarse solamente por casualidad. La postura más radical de este extremo considera que el azar no existe y que las cosas no podrían haber sido de otra manera.

Entendemos por mundo real el modo en que las cosas son en este momento y por mundo posible un modo en que las cosas podrían haber sido. En la segunda postura citada, todo mundo posible comparte una parte inicial común con el mundo real, y se aleja de él solamente como resultado del azar. Una postura un poco más flexible que esta admitiría que hasta la parte inicial del mundo real podría haber sido diferente, bien por azar, bien por una variación de las condiciones iniciales, sin causa e inexplicable.

En el seno del teísmo hay posturas que encajan dentro de la visión extrema y dentro de la que es un poco más flexible. En el primer caso, el estado causal inicial era necesario, no podría haber sido de otra manera: Dios existe y se dispone a crear otras cosas. En el segundo caso, el estado causal inicial es contingente, podría haber sido diferente —manteniéndose siempre la existencia de Dios—, bien porque en un primer momento Dios no estuviera dispuesto a crear, o bien porque esa disposición inicial fuera de otra manera.

Algo semejante ocurre con el naturalismo. En la postura extrema, hay un estado causal inicial natural que es necesario y, en la flexible, este estado es contingente, bien porque la existencia de las entidades que participaron de ese estado es contingente, o bien porque lo es alguna de sus propiedades.

#### **4.1.2.2. Causas y casualidades.**

Oppy entiende que nuestro mundo se basa en relaciones causales, pudiendo las causas ser suficientes para que se dé su efecto, de modo que el efecto se da siempre que se dé la causa, o bien ser necesarias, en cuyo caso se da el efecto solamente si se da la causa, pero han de darse además otros factores. El determinismo causal entiende que las causas son suficientes para el efecto que producen, de modo que el pasado determina

causalmente el futuro: dadas las leyes y el estado inicial del universo, sólo hay un modo posible de evolución. Por otra parte, si las causas solamente son necesarias, hay lugar para el azar, de modo que partiendo de un estado inicial y dadas unas leyes, las cosas pueden evolucionar de diversas maneras. Tanto dentro del teísmo como del naturalismo, algunos filósofos están a favor del determinismo causal, pero la mayoría suponen que el mundo está gobernado por una causalidad necesaria. Contemplando el conjunto de la red de entidades causales, puede ser que toda entidad causal sea a su vez causada, o que haya una entidad inicial que sea incausada y que, a su vez, pueda ser necesaria o contingente.

#### **4.1.2.3. Libertad.**

Según la relación que acepten entre la libertad y el determinismo, los filósofos pueden ser compatibilistas, si consideran que la libertad es compatible con el determinismo, o incompatibilistas, en caso contrario. Estos se dividen en libertarios (que apuestan por la libertad y rechazan el determinismo) y deterministas duros (que apuestan por el determinismo y entienden que no somos capaces de actuar en libertad). Los compatibilistas entienden que una persona actúa en libertad cuando lo hace en su estado mental natural, sin imposiciones externas que la coaccionen. Por otra parte, los incompatibilistas consideran que esto tiene lugar cuando en una situación determinada, la persona puede tomar decisiones diferentes.

Los teístas suelen ser libertarios y suponen que nuestro mundo está gobernado solamente por una causalidad necesaria. Para los libertarios, normalmente una persona puede ser la causa de un evento, proceso o estado, mientras que los compatibilistas suelen afirmar que esto es imposible, y que en las relaciones causales solo puede haber eventos, procesos o estados. Los naturalistas suelen ser compatibilistas y normalmente entienden que el mundo está gobernado solamente por una causalidad necesaria.

#### **4.1.2.4. Moralidad y objetividad.**

Compatibilistas y libertarios coinciden en que para que haya responsabilidad moral ha de haber libertad, pero difieren en cuándo se considera que una persona actúa con

libertad. En el tema moral, hay una amplia divergencia de posturas filosóficas con respecto a las verdades morales; por ejemplo, si estas verdades existen o no, o si son necesarias y primitivas o no lo son. Para algunos teístas las verdades morales son necesarias y/o primitivas, mientras que para otros son mandamientos de Dios. Análogamente, para algunos naturalistas las verdades morales son necesarias y/o primitivas, mientras que para otros se pueden explicar en términos evolutivos; incluso algunos de esos naturalistas creen que no existen y que la ilusión de la verdad moral se puede explicar en términos evolutivos.

#### **4.1.3. Teísmo y naturalismo mínimos**

A continuación, Oppy pasa a analizar el concepto de *el mayor ser posible*, para luego comparar las virtudes del teísmo y el naturalismo en relación con una serie de datos.

##### **4.1.3.1. El mayor ser posible.**

Para algunos filósofos, se puede mostrar que el naturalismo es superior al teísmo, empleando solamente la razón y basándose en que el teísmo incluye una contradicción interna, o que la simplicidad del naturalismo es superior a la del teísmo, lo que conlleva una ventaja que ningún dato empírico puede superar. Sin embargo, para Oppy esto parece poco probable.

Análogamente, para otros filósofos se puede probar que el teísmo es superior al naturalismo, empleando solamente la razón, ya que suponen que el naturalismo encierra algún tipo de contradicción o que hay consideraciones del teísmo que garantizan que es verdadero. Para Oppy, también estas afirmaciones son poco probables. Con relación a la segunda, para un naturalista que entienda que todos los mundos posibles comparten una parte inicial con el mundo real, y sólo divergen de él a consecuencia del azar, los conceptos de *el mayor ser posible* o *el ser mayor que el cual nada puede ser pensado* no se refieren a ningún ser posible. Por tanto, para Oppy, no puede tener sentido que haya apreciaciones internas al teísmo que garanticen que sea verdadero.

Para ello, nuestro pensador se basa en la parodia que Gaunilo hace del argumento de Anselmo a través del concepto de una isla perfecta. Aborda entonces cada una de las

hipótesis del argumento de Anselmo, aplicándolas también al de Gaunilo, tratando de ver cuál es más convincente:

1. Las expresiones 'un ser mayor que el cual nada puede ser pensado' [o 'una cosa para la que no se puede pensar en nada mayor'] y 'una isla para la que no se puede pensar en otra mayor' se comprenden al ser escuchadas. La crítica habitual a la objeción de Gaunilo se basa en que hay un máximo intrínseco para la grandeza de los seres (omnipotencia, omnisciencia, perfecta bondad), pero no de islas, ya que siempre se puede pensar en una que tenga algo más (cocoteros, playas, acantilados, etc.). Sin embargo, para Oppy esto no es convincente. Por un lado, no parece que un ser pueda ser máximo en todas las dimensiones (como misericordia y justicia). Por otra, si hubiera una isla para la que no se pudiera pensar en ninguna mayor, sería aquella que tuviera el equilibrio óptimo entre los distintos aspectos que entran en juego al evaluar su grandeza. Así, Oppy concluye que las consideraciones sobre el máximo intrínseco no nos dan razón para pensar que solamente una de las expresiones es comprendida al ser escuchada.
2. Para 'un ser mayor que el cual nada puede ser pensado' y para 'una isla para la que no se puede pensar en otra mayor', es mayor existir en la realidad que existir solamente en el pensamiento. Para Oppy, no se puede encontrar una razón convincente para probar que una de estas suposiciones sea más probable que la otra.

De todo ello, Oppy concluye que la objeción de Gaunilo es decisiva, a lo que suma que un naturalista no puede aceptar el argumento de Anselmo en la medida en que no puede asumir que el ser respecto del cual nada mayor puede ser pensado se refiera a un ser posible. Incluimos a continuación una tabla en la que se comparan ambas teorías en función de una serie de cuestiones, disponiendo en las columnas de la derecha un 0 si la postura (T para el teísmo y N para el naturalismo) no sale favorecida y un 1 si resulta victoriosa.

#### 4.1.3.2.Introducción de datos.

**Tabla 7**

*Comparación entre teísmo y naturalismo según Graham Oppy (2013)*

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
1. Estructura causal global. ¿Por qué hay un sistema causal global, en lugar de ausencia completa del mismo?	Postura extrema: en todos los mundos posibles Dios se involucra en actividad causal	Es imposible que hubiera ausencia completa de un sistema causal. Hay sistema causal porque tenía que haberlo.	Postura extrema: se supone que todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real.	Es imposible que hubiera ausencia completa de un sistema causal. Hay sistema causal porque tenía que haberlo.	Considerar la estructura causal global no favorece ni una postura ni la otra.  Posibles objetores: Los defensores de los argumentos cosmológicos, que suelen basarse en la estructura causal global.	0	0
	Postura flexible: es posible que Dios no se hubiera involucrado en ninguna actividad causal.	No hay ninguna razón por la que hay un sistema causal en lugar de ninguno.	Postura flexible: se supone que es posible que no hubiera habido estructura causal	No hay ninguna razón por la que hay un sistema causal en lugar de ninguno.			
2. Ajuste cósmico: pequeñas	Postura extrema: se supone que	a) No hay explicación para que los parámetros	Postura extrema: se supone que	Los valores de los parámetros cósmicos son	Considerar los valores de los parámetros cósmicos no favorece ni una postura ni la otra.	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
variaciones de los valores de los parámetros cósmicos iniciales habrían alterado la historia de nuestro universo. ¿Por qué los parámetros cósmicos que caracterizan nuestro universo tomaron esos valores?	todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real. a) Hay una conexión bastante probable entre el estado inicial de Dios y su creación del estado inicial de nuestro universo. b) Es necesario que Dios hiciera el estado inicial de nuestro universo.	cósmicos tengan los valores que tienen. b) Los valores de los parámetros cósmicos son necesarios, no podrían haber sido diferentes a los que son ahora.	todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real. Los valores de los parámetros cósmicos relevantes no varían en ninguna parte del mundo real.	necesarios, no podrían haber sido diferentes a los que son ahora.	Posibles objetores: los teístas consideran que Dios eligió esos valores para que hubiera vida en la tierra.		
	Postura flexible: no se supone que todo mundo posible	No hay explicación para que los parámetros cósmicos tengan	Postura flexible: no se supone que todo mundo posible	No hay explicación para que los parámetros cósmicos		0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
	comparte una parte inicial con el mundo real. a) Hay una conexión bastante probable entre el estado inicial de Dios y su creación del estado inicial de nuestro universo. b) Es necesario que Dios hiciera el estado inicial de nuestro universo.	los valores que tienen.	comparte una parte inicial con el mundo real, por lo que los parámetros cósmicos podrían haber tenido valores diferentes a los que tienen ahora.	tengan los valores que tienen.			
3) La historia de la Tierra							
3a) El contenido de las ciencias naturales	La decisión creadora de Dios está al comienzo de las series	i) Las ciencias naturales son nuestra única fuente fiable de información sobre		Ningún resultado de las ciencias naturales depende de	El contenido de las ciencias naturales no tiene ninguna implicación en la disputa entre teístas y naturalistas sobre la existencia de Dios.	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
	causales de eventos que han conducido al mundo tal y como lo conocemos.	el mundo natural que Dios creó. ii) Las ciencias naturales dan una explicación incompleta de la existencia de organismos vivos complejos.		suponer la existencia de Dios.	Posibles objetores: naturalistas.		
3b) La existencia de organismos vivos complejos y ecosistemas complejos		Las ciencias naturales dan una explicación errónea de la existencia de organismos vivos complejos. La teoría de la evolución no es válida.		La teoría de la evolución explica de manera satisfactoria la existencia de organismos vivos complejos	La postura naturalista vence a la teísta, ya que ninguna otra teoría biológica alternativa tiene el mismo nivel de simplicidad, precisión predictiva, bondad de ajuste y amplitud explicativa que la teoría de la evolución.  Posibles objetores: los defensores de los argumentos del diseño (Paley).	0	1
4) La historia de la humanidad							
4a) El contenido de las ciencias sociales		Las ciencias sociales son nuestra única fuente fiable de información sobre		Ningún resultado de las ciencias sociales depende de	El contenido de las ciencias sociales no tiene ninguna implicación en la disputa entre teístas y naturalistas.	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
		el mundo social que Dios creó.		suponer la existencia de Dios.	Posibles objetores: naturalistas.		
4b) La existencia de milagros		Los milagros se entienden mejor como intervención directa de Dios en el orden causal natural.		Los milagros se encuentran siempre dentro del rango de explicación de ciencias sociales naturalistas.	Hay que considerar, no solo los milagros de tipo religioso, sino todos los fenómenos que son anómalos desde el punto de vista científico. Dentro de estos dos grupos hay fenómenos que no se pueden explicar científicamente, por lo que este tema no favorece una postura sobre la otra.	0	0
5) El conocimiento <i>a priori</i> (matemáticas, lógica, estadística, etc.)		Dios ha establecido la verdad de esas cosas que conocemos <i>a priori</i> (Descartes).			Si Dios ha establecido esas verdades, hay un punto en el orden causal global en el que ese establecimiento se produce. Sin embargo, antes de él se podría afirmar, por ejemplo, que Dios es igual a Dios, para lo que es necesario que esas verdades ya existieran. Así, estas han de existir en todo el orden causal global. Sin embargo: i) la causa es siempre anterior al efecto; ii) no pueden ser resultado de las decisiones libres de un agente, ya que entonces no serían	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
					necesarias. Por tanto, la fuente de esas verdades estaría más allá de Dios.		
		i) Dios nos ha hecho de manera que podemos conocer las verdades de las matemáticas, estadísticas, lógica, etc.	Hay un dominio de cosas, los números, que validan las afirmaciones de las matemáticas	ii) No podemos tener interacción causal con los números, ya que no pertenecen al orden causal natural.	<p>i) Dado que cualquier prueba matemática es igual de difícil para un naturalista que para un teísta, hay que mirar a otra parte para sostener la idea de que necesitamos invocar a Dios para explicar nuestro conocimiento de las verdades de las matemáticas.</p> <p>Crítica: esto no es lo que los teístas afirman, sino que esa misma capacidad es obra de Dios y está tanto en los que creen en él como en los que no.</p> <p>ii) Dentro de los filósofos de las matemáticas, unos niegan esa hipótesis, mientras que otros la aceptan, pero niegan que nuestro conocimiento de las matemáticas tenga que ver con que tengamos contacto causal con los miembros de ese dominio. Por tanto, las consideraciones sobre</p>		

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
					nuestro conocimiento de las matemáticas no favorecen a una postura frente a la otra.		
6) Moralidad y florecimiento humano							
6a) Verdad moral. ¿La existencia de verdades morales favorecen el teísmo sobre el naturalismo?	i) La verdad moral es necesaria o primitiva		i) La verdad moral es necesaria o primitiva		i) Consideraciones sobre la verdad moral cuando se supone que esta es necesaria, no ofrece ventaja al teísmo ni al naturalismo.	0	0
	ii) Dios establece la verdad moral		iii) La verdad moral se puede explicar en términos de historia evolutiva.		ii) Si Dios estableciera las verdades morales, habría un punto en el que estas no existirían. Si consideramos que, si Dios existe, es bueno, esto solo puede ser así si hay algunas verdades morales que existen en todos los momentos del orden causal. Si fuera verdad que Dios establece las verdades morales fundamentales, ¿podría haber hecho que matar o robar fueran	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
					<p>acciones buenas? Dado que es evidente que no, hay al menos algunas proclamaciones de Dios en este tema que son independientes de él.</p> <p>iii) Se puede hacer una crítica análoga al segundo párrafo del punto anterior.</p> <p>Conclusión: las consideraciones sobre la verdad moral cuando se supone que esta es explicable (en términos evolutivos o de mandamiento divino) no favorecen una postura frente a la otra.</p>		
	iii) La verdad moral no existe	El teísmo mínimo no asume nada sobre la bondad de Dios, por lo que podría asumir esa hipótesis. El teísmo estándar considera que Dios es de manera necesaria perfectamente	iii) La verdad moral no existe		<p>En el ámbito del teísmo estándar, entender que la verdad moral no existe favorece al naturalismo sobre el teísmo.</p> <p>En el ámbito del teísmo mínimo, las consideraciones sobre la verdad moral, si se supone que esta no existe, no favorecen ninguna de las dos posturas.</p>	0	0 (1 stand)

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
		bueno, por lo que no podría asumir esa hipótesis.					
6b) Conocimiento moral. ¿El hecho de que poseamos conocimiento moral favorece al teísmo sobre el naturalismo?					Si no hay verdades morales no hay conocimiento moral y esto es una razón para preferir al naturalismo sobre el teísmo estándar, pero no para preferir el naturalismo al teísmo mínimo.  Si hay conocimiento moral, entonces hay verdad moral y es posible que esta sea necesaria. Si lo es, se podría seguir el mismo razonamiento que para el caso de conocimiento <i>a priori</i> . En conclusión, las consideraciones sobre el conocimiento moral no favorecen una postura sobre la otra, pero si no hubiera conocimiento moral, se favorecería la postura del naturalismo sobre el teísmo estándar.	0	0 (1 stand)
6c) Conciencia moral. ¿El fenómeno de la	Los sentimientos de conciencia se entienden mejor si se considera que las personas miran más allá de sí		Los sentimientos de conciencia se entienden mejor si se considera que las personas miran		La consideración del fenómeno de la conciencia no da razones	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
conciencia moral favorece al teísmo sobre el naturalismo?	mismas hacia un ser sobrenatural que es testigo de sus acciones.		más allá de sí mismas les imponen.	mismas hacia las otras personas	para preferir una postura sobre la otra.		
6d) Virtud moral. ¿El teísmo está por encima del naturalismo porque conduce a la virtud moral?					Comparando estadísticas de disfunción social en países con diverso grado de religiosidad, se observa que no existe correlación alguna.	0	0
6e) Comportamiento moral. ¿El teísmo supera al naturalismo ya que la fe controla el comportamiento moral?	La creencia religiosa es lo que impide al hombre comportarse de manera inmoral. Incluso las personas no creyentes han interiorizado esas normas morales de tal manera que les impide comportarse contra ellas. La interiorización de las normas morales no admite una explicación naturalista.		Los naturalistas no tienen más probabilidad que los teístas de cometer actos inmorales. No es verdad que los teístas cometerían esos actos si perdieran su fe. Hay una base evolutiva para nuestros juicios morales primitivos.		Las consideraciones sobre el comportamiento moral no favorecen la postura teísta ni la naturalista.	0	0
6f) Felicidad. ¿El teísmo supera al naturalismo ya que el teísmo conduce a la felicidad?	Los creyentes son más felices que los no creyentes.		Hay estudios en los que los creyentes reconocen niveles mayores de felicidad que los no creyentes. Debería buscarse otra fuente de confirmación, ya que los creyentes pueden estar		Si la creencia religiosa estuviera unida a la felicidad, dado que la primera no está relacionada con la ocurrencia de actos sociales disfuncionales, resultaría que la	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
			condicionados a tener que reconocer que son más felices, aunque no lo sean.		felicidad no está relacionada con estos, lo que no es admisible. Por tanto, la pregunta sobre la felicidad no favorece la postura teísta sobre la naturalista.		
7) Conciencia y razón							
7a) Conciencia y estados mentales	Nuestras mentes tienen una composición que no es física (creencias, deseos, emociones, percepciones) que no se encuentra en nuestro cerebro sino en nuestras almas, cuya sustancia no es física.	Esto es inconsistente con el naturalismo.	Nuestras experiencias subjetivas de conciencia son procesos y estados neuroquímicos	Esto se puede explicar desde el naturalismo.		0	0
		El teísmo puede explicar a través	Nuestras experiencias	Denominamos naturalismo*	El teísmo no tiene una ventaja frente al naturalismo para		

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
		de Dios la relación causal entre cerebros y almas.	subjetivas de conciencia no son procesos y estados neuroquímicos y son prueba de la existencia de almas no físicas.	aquella postura que es compatible con la existencia de entidades no físicas como las almas. El naturalismo puede explicar la conexión causal entre almas y estados y procesos neuroquímicos en los cerebros: cuando los cerebros alcanzan cierto nivel de funcionamiento, las almas comienzan a existir y cuando dejan de	explicar nuestras experiencias subjetivas de conciencia. Crítica: no es válido introducir en el naturalismo entidades no físicas como las almas solamente cuando es necesario para que no salga el teísmo favorecido.		

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
				tenerlo, estas dejan de existir.			
	Las experiencias cercanas a la muerte o extra-corporales muestran que las almas pueden existir sin un cerebro.		En las experiencias cercanas a la muerte o extra-corporales, el cerebro sigue vinculado al alma. En todo caso, siempre se pueden explicar desde el naturalismo.		Las experiencias cercanas a la muerte o extra-corporales no favorecen al teísmo sobre el naturalismo.		
7b) Razón e inferencia	El naturalismo no puede explicar a través de la teoría evolutiva la capacidad de los seres humanos de tener razonamiento reflexivo lógico-matemático.		El naturalismo sí puede explicar nuestra capacidad de razonamiento lógico-matemático. Nuestra mente tiene dos subsistemas cognitivos: 1) rápido, automático, no demanda capacidad cognitiva, incluye cierta capacidad de razonamiento lógico 2) lento, controlado, demanda capacidad cognitiva.		No es válido considerar solamente nuestra capacidad de razonamiento lógico-matemático para evaluar cuál de las dos posturas es más exitosa, es necesario considerar el resto de nuestras habilidades y capacidades cognitivas.  Crítica: ¿por qué no es válido?  Teniendo en cuenta todas las capacidades cognitivas del ser humano, las consideraciones sobre nuestra capacidad para hacer razonamiento lógico-matemático no favorece al teísmo frente al naturalismo, incluso se puede considerar que favorece al naturalismo sobre el teísmo.	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
8) Experiencia religiosa mística		Las experiencias místicas son experiencias directas de Dios.	Las experiencias místicas son consecuencia de: enfermedad mental, ingestión de drogas alucinógenas, ataque al cuerpo (hambre, mortificación, ejercicio extremo), actividades rítmicas (meditación, oración, danza).	No son válidas en un proceso de razonamiento e inferencia.		0	0
			Las experiencias místicas son pasivas.	El naturalista también las experimenta (unión con el cosmos, p.ej.),	Tanto el teísta como el naturalista pueden tener experiencias místicas, pero cada uno las interpreta a su manera.		

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
				pero no las interpreta como signo de la existencia de Dios.	Se pueden explicar a partir de ciencia cognitiva: cuando se identifican situaciones internas que normalmente son causadas por agentes, pero estos no se pueden identificar, el teísta los atribuye a un ser trascendente.		
			El naturalista no tiene experiencias místicas.	No se dispone de un modo objetivo de verificar la fiabilidad de la experiencia mística como conexión con otra parte de la realidad.	Conclusión: no hay razón para suponer que las experiencias místicas favorezcan al teísmo sobre el naturalismo.		
9) Escritura, autoridad, organización y tradición					* Dada la inconsistencia de las enseñanzas de las religiones del mundo, parece que su contenido no favorece al teísmo ni al naturalismo. * Para poder partir de las doctrinas de algunas religiones y llegar al teísmo, se necesitaría alguna razón independiente para	0	0

Preguntas y datos	Hipótesis de partida	Postura teísta	Hipótesis de partida	Postura naturalista	Razonamiento - Conclusión	T	N
					<p>suponer que son verdaderas y el resto falsas. Pero si la tuviéramos, no necesitaríamos referirnos al contenido de esas doctrinas para concluir que el teísmo es preferido al naturalismo.</p> <p>* Conclusión: los argumentos basados en la escritura, autoridad, organización y tradición son muy débiles para mostrar la existencia de Dios.</p>		
						Conclusión final:	
<ul style="list-style-type: none"> <li>● El naturalismo mínimo tiene la ventaja sobre el teísmo mínimo de que es más sencillo: postula menos entidades primitivas y menos complejas; tiene menos características primitivas y menos complejas;             <ul style="list-style-type: none"> <li>● Ninguna de las evidencias que hemos considerado favorece al teísmo mínimo sobre el naturalismo mínimo.</li> </ul> </li> <li>● Por tanto, el naturalismo mínimo es preferible al teísmo mínimo. Puede haber aspectos que no hemos considerado, pero hemos recorrido los utilizados en los argumentos más significativos a lo largo de la historia sobre la existencia de Dios.</li> </ul>							

#### 4.1.4. Teísmo y naturalismo estándar

A continuación, Oppy pasa a enfrentar el naturalismo estándar al teísmo estándar, teniendo en cuenta que, para este, Dios es la fuente, base o causa originaria omnipotente, omnisciente y omnibenevolente de todo lo que puede tener una fuente, base o causa originaria. Entiende que todo el análisis anterior no se ve modificado por esta concepción de Dios.

**Tabla 8**

*Comparación entre teísmo y naturalismo estándar según Graham Oppy (2013)*

<i>Preguntas y datos</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura teísta</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura naturalista</i>	<i>Razonamiento - Conclusión</i>	<i>T</i>	<i>N</i>
<p>10) <i>El terrible sufrimiento que existe en el mundo, por causas naturales o humanas</i></p>	<p>Hay un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno que es la causa de la existencia del mundo natural; fuente, base u origen de la mayor parte de sus elementos.</p>	<p>El sufrimiento que existe en el mundo es una razón para dudar de que exista un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno que sea la causa de la existencia del mundo natural; fuente, base u origen de la mayor parte de sus elementos.</p>	<p>El sufrimiento que existe en el mundo es una razón para dudar de que exista un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno que sea la causa de la existencia del mundo natural; fuente, base u origen de la mayor parte de sus elementos.</p>	<p>El sufrimiento que existe en el mundo es inconsistente con la postura teísta estándar, pero no con la naturalista. Considerar el mal que hay en el mundo favorece el naturalismo estándar frente al teísmo estándar.</p>	0	1	
	<p>1) El sufrimiento no existe, solo es ausencia de prosperidad.</p>	<p>1) El horror del Holocausto no disminuye porque lo llames ausencia de prosperidad.</p>	<p>1) El horror del Holocausto no disminuye porque lo llames ausencia de prosperidad.</p>				
	<p>2) Es necesario sufrir para apreciar las cosas buenas.</p>	<p>2) Un ser omnipotente y omnisciente nos podría haber creado de manera que apreciáramos las cosas buenas sin necesidad de sufrir. Los niños que son asesinados no tienen tiempo de desarrollar esa apreciación de las cosas buenas.</p>	<p>2) Un ser omnipotente y omnisciente nos podría haber creado de manera que apreciáramos las cosas buenas sin necesidad de sufrir. Los niños que son asesinados no tienen tiempo de desarrollar esa apreciación de las cosas buenas.</p>				
	<p>3) Las criaturas han de sufrir para poder tener una vida valiosa.</p>	<p>3) Misma objeción que el anterior.</p>	<p>3) Misma objeción que el anterior.</p>				
	<p>4) El sufrimiento es el precio que hay que pagar por la libertad.</p>	<p>4) Más valdría no tener libertad y tener menos sufrimiento. Además, esto no explica el mal causado por los desastres naturales.</p>	<p>4) Más valdría no tener libertad y tener menos sufrimiento. Además, esto no explica el mal causado por los desastres naturales.</p>				
<p>5) No podemos comprender las acciones de un ser omnipotente, omnisciente y omnibenevolente. Es posible que todo el sufrimiento del</p>	<p>5) El sufrimiento de un individuo ha de ser justificado por el bien que él mismo puede experimentar como consecuencia, pero esto es</p>	<p>5) El sufrimiento de un individuo ha de ser justificado por el bien que él mismo puede experimentar como consecuencia, pero esto es</p>					

<i>Preguntas y datos</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura teísta</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura naturalista</i>	<i>Razonamiento - Conclusión</i>	<i>T</i>	<i>N</i>
	mundo conlleva un bien que no podemos concebir.		imposible para un niño que es asesinado.				
	6) Experimentaremos los beneficios del sufrimiento de este mundo en una vida posterior.		6) Esto supone una ventaja para el naturalismo por encima del teísmo y solamente neutralizaría las implicaciones del sufrimiento.				
11) Salvación	Los teístas creen en dominios futuros, como el cielo y el infierno, gobernados por Dios, en los que las recompensas y los sufrimientos se distribuyen según el comportamiento que se ha tenido en esta vida.		El naturalismo rechaza todas las visiones religiosas sobre el objetivo de la vida y los diferentes métodos para alcanzarlo. No hay ninguna perspectiva de alcanzar la salvación.			0	0
	El teísta espera que la vida futura sea mejor que esta. Esto supondría una ventaja sobre el naturalismo.				El teísmo no implica una ventaja sobre el naturalismo porque invite a una esperanza de que hay un mundo mejor por venir.		
	No hay nada en el teísmo estándar que implique que hay un reino después de la muerte en el que coexistimos con seres sobrenaturales, pero la mayor parte de los teístas lo creen.		El naturalismo está comprometido con la no existencia del cielo y del infierno.		Para que el teísmo supusiera una ventaja sobre el naturalismo al ser consistente con la hipótesis de que existen esos reinos después de la muerte, debería haber evidencia a favor de este hecho. Sin embargo, no tenemos esta evidencia.		
12) Sentido y propósito de la vida	El naturalismo implica que nuestras vidas no tienen sentido ni propósito. Esto se puede entender como: 1) Las vidas de los naturalistas no tienen sentido ni propósito.		Considera el concepto de Aristóteles de un ser humano floreciente: es miembro floreciente de una comunidad floreciente; ejerce virtudes morales e intelectuales; está libre de ciertos riesgos como pobreza, enfermedad, etc.		Las consideraciones sobre el sentido y propósito de la vida no favorecen al teísmo sobre el naturalismo.	0	0

<i>Preguntas y datos</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura teísta</i>	<i>Hipótesis de partida</i>	<i>Postura naturalista</i>	<i>Razonamiento - Conclusión</i>	<i>T</i>	<i>N</i>
			1) Los naturalistas pueden vivir una vida buena en el sentido aristotélico; y no hay por qué suponer que los teístas están mejor equipados para ello.				
	2) El naturalismo implica que nuestras vidas no tienen sentido ni propósito porque en un futuro lejano el ser humano desaparecerá del universo.		2) El sentido que podamos encontrar en nuestras vidas (relaciones familiares y de amistad, ejercicio de virtudes, retos personales) no dependen de lo que suceda en el futuro.				
	3) Si el naturalismo es verdad, no hay posibilidad de vida después de la muerte.		3) El sentido de nuestra vida no depende de si hay o no vida después de la muerte.				
	4) Si el naturalismo es verdad, no hay un melodrama épico y cósmico del que los seres humanos son el centro.		4) El sentido de la vida no depende de la existencia de un melodrama así. Incluso si existiera, no disminuye el valor de una vida buena según Aristóteles.				
	5) El teísmo puede dar más sentido a nuestras vidas ya que es coherente con que haya vida después de la muerte y un melodrama cósmico en el que el ser humano sea el centro.				No tenemos evidencia de que sea cierto que hay vida después de la muerte o de que ese melodrama pueda existir.		
<b>Conclusión</b>							
* El naturalismo tiene la ventaja de que es más simple que el teísmo, ya que implica la consideración de menos entidades primitivas.							
* De todas las evidencias consideradas, ninguna favorece al teísmo sobre el naturalismo.							
* Por tanto la conclusión es que, dadas las evidencias examinadas, el naturalismo estándar es preferible al teísmo estándar.							

#### **4.1.5. Conclusión final**

Dadas las evidencias consideradas, hemos concluido que el naturalismo estándar es preferible al teísmo estándar. Si hubiera alguna evidencia adicional, no atendida aquí, que se explicara mejor con el teísmo que con el naturalismo, se nos presentaría la dificultad de decidir si la ventaja explicativa de esa evidencia justificaría asumir el compromiso de la existencia de realidades sobrenaturales. Ya que no tenemos la certeza de haber atendido a todas las evidencias relevantes, no deberíamos estar demasiado seguros de que haya un argumento convincente y decisivo que favorezca al naturalismo sobre el teísmo. El hecho de que haya millones de personas inteligentes, sensatas y bien informadas en ambas posturas, o sin decidirse por ninguna de las dos, nos permite afirmar que no hay un rango sencillo de elementos a contemplar que pueda decidir entre estas dos posiciones. Aunque hayamos llegado a la conclusión de que todas las evidencias consideradas favorecen el naturalismo sobre el teísmo, esto no implica que racionalmente debamos preferir el primero. Puede haber razones no basadas en la evidencia que nos lleven a preferir el teísmo y pueden pesar más que la ventaja basada en la evidencia que tiene el naturalismo.

## 5. Fundamentos de lógica

Emplearemos la lógica para analizar la validez de los argumentos presentados, esto es, si la conclusión es verdadera siempre que las premisas lo sean. Transcribir los argumentos empleando la lógica formal nos facilitará identificar más fácilmente en qué punto falla el razonamiento. Tomaremos como base para el análisis lógico un cálculo de deducción natural como el recogido en el manual de Lógica Simbólica de Manuel Garrido (2005), Chellas (1980) y Garson (2013).

### 5.1. Símbolos y simbolizaciones empleados por Sobel

Sobel (2004, pp. 70-71) introduce en el Apéndice A un pequeño resumen de los símbolos y simbolizaciones que utiliza en su libro:

**Tabla 9**

*Símbolos lógicos empleados por Sobel (2004, p. 70)*

Conectores	~: no es el caso que	∨: o	∧: y
	⊃: sólo si (o si..., entonces...)	≡: si y solamente si	
Cuantificadores	(x): para todo x	(∃y): existe un y tal que	
Identidad y existencia	x=y: x es y	E!x: existe un único x	
Operadores descriptivos	ιxFx: el x tal que Fx	ι̇xFx: el x tal que Fx	
La diferencia es que "ι̇xFx" es un nombre mientras que "ιxFx" es un símbolo incompleto que debe formar parte de una oración para que pueda tener sentido y significado.			

A continuación, incluye varias fórmulas que son traducciones formales de determinadas proposiciones, y en las que se utilizan las abreviaturas, F: a es un sapo, G: a es verde, A: Jumping Jack.

**Tabla 10**

*Ejemplo de formulación de algunas proposiciones según Sobel (2004, pp. 70-71)*

$(x)(Fx \supset Gx)$	Para todo x, x es un sapo sólo si x es verde; todo sapo es verde.
----------------------	-------------------------------------------------------------------

$(\exists x)(Fx \& Gx)$	Hay un x tal que x es un sapo y x es verde; algún sapo es verde.
$(\exists y)(x)(Fx \equiv x = y)$	Hay un y tal que, para todo x, x es un sapo si y solamente si x es y; hay exactamente un sapo.
$\{\neg xFx\}G\neg xFx$	El x tal que x es un sapo es tal que es verde; el sapo es verde.
Equivalente a la anterior: $(\exists y)[(x)(Fx \equiv x = y) \& Gy]$	Hay un y tal que para todo x, x es un sapo si y solamente si x es y, e y es verde; hay exactamente un sapo y es verde.
$\sim\{\neg xFx\}G\neg xFx$	No es el caso de que el sapo sea tal que sea verde; no es el caso que el sapo sea verde.
Equivalente a la anterior: $\sim(\exists y)[(x)(Fx \equiv x = y) \& Gy]$	No hay exactamente un sapo que sea verde.
$\{\neg xFx\}\sim G\neg xFx$	El sapo es tal que no es el caso de que sea verde; no es el caso de que el sapo sea verde.
Equivalente a la anterior: $(\exists y)[(x)(Fx \equiv x = y) \& \sim Gy]$	Hay exactamente un sapo que no es verde.
$\{\neg x(Gx \& Fx)\}A = \neg x(Gx \& Fx)$	Jumping Jack es el sapo verde.
$E! A$	Jumping Jack existe.
$(\exists y)A = y$	Hay algo a lo que es idéntico Jumping Jack.

## 5.2. Lógica y retórica en la argumentación filosófica

Toulmin (1996) aborda este tema celebrando la apertura a partir de los años 90 del diálogo entre la racionalidad y la sensatez, a lo que une las preguntas: “‘Why was the initial split between logic and rhetoric so deep?’ and ‘Why did it last so long?’” (p. 298). Aborda estas dos cuestiones dentro de dos marcos temporales. El primero desde 1590 hasta 1990, periodo en el que la filosofía ha pasado de preocuparse por proposiciones eternas a expresiones realizadas en un tiempo, circunstancias e intereses particulares. Después de Descartes la pregunta filosófica dejó de enfocarse en declaraciones orales y prácticas concretas y pasó a centrarse en teorías universales y eternas, expresadas mediante proposiciones escritas.

El s. XVII estuvo marcado por la crisis intelectual asociada a la ruptura del consenso medieval. La guerra de los treinta años puso de relieve grandes fallos de comunicación, especialmente a nivel teológico que conllevaron numerosos intentos de lograr armonía en el pensamiento filosófico. Así, a partir de la segunda mitad del s. XVII y de los argumentos de

Leibniz a favor de un lenguaje universal, los filósofos se centraron en que “the ultimate objects or units of thought might —or even should— be ‘propositions’ that represent directly the structures of ‘states of affairs’ as they present themselves to us in reality” (*Ibid.*, p. 299). Así, para Toulmin, el objetivo final de la filosofía en este periodo era dilucidar las relaciones duraderas y universales entre el pensamiento y la realidad, que superaran las particularidades impuestas por las diferentes culturas y lenguas. Las unidades de conocimiento eran las proposiciones y la búsqueda fundamental de la filosofía era presentar el conocimiento humano como un sistema de principios formal y universal. Toulmin resume este periodo como el proceso en el que la filosofía, unida a la discusión de principios fundamentales se alejó de la retórica, entendida como la discusión de opiniones particulares.

A continuación, Toulmin se centra en los cien años anteriores a su escrito, desde 1890 hasta 1990, en los que poco a poco se fue quebrando la fe en conceptos y proposiciones inmutables que permitieran alcanzar una verdad eterna y general dando paso a expresiones orales y conceptos alternativos dentro de un marco temporal concreto. Esto abrió la posibilidad de considerar, dentro de la filosofía, la retórica al mismo nivel que la lógica. Toulmin recorre este periodo de la mano de Wittgenstein, quien, tras su contacto con Russell entendía el conocimiento como “constructed out of individual ‘experiences’ by logical procedures, by which deductive systems were constructed on the model of Russell and Whitehead’s *Principia Mathematica*” (*Ibid.*, p. 301). Poco a poco se fue alejando del atomismo lógico de Russell y cambiando las proposiciones por “language games” (*Ibid.*, p. 303) que adquieren sentido en un contexto determinado. Hacia 1990, la robustez de un sistema deductivo tenía que ver con su grado de relevancia en contextos específicos, más que con su consistencia interna. Así, la validez formal de un argumento perdió parte de su relevancia y la ganaron temas como las circunstancias en las que se presenta el argumento o el auditorio al que va dirigido. Para Toulmin, esta sustitución de las proposiciones por expresiones es lo que abrió el camino hacia la reconciliación de la lógica con la retórica.

Por otra parte, para Frogel (pp. 83-87), en la argumentación filosófica, a diferencia de otras argumentaciones retóricas, el argumentador y el destinatario coinciden. Esto implica la pérdida de la dualidad que resulta tan necesaria en el marco de la discusión crítica que la filosofía pretende alcanzar.

Es importante diferenciar los argumentos filosóficos, no sólo de otros argumentos retóricos, sino también de argumentos lógicos, que con frecuencia se consideran válidos para guiar el pensamiento y la argumentación filosófica. La orientación lógica de la filosofía se debe en parte a la necesidad de encontrar vías de argumentación capaces de proteger al filósofo de la trampa de la apariencia de verdad. La adhesión a las reglas de prueba o refutación, particularmente cuando se presentan como reglas formales, puede dar la sensación de que el criterio de validez es objetivo, es decir, no gobernado por el juicio arbitrario de un sujeto (en este caso, el propio filósofo).

Para Frogel, el uso libre del término “lógico” ha creado serios errores en la discusión filosófica. Ya Passmore (1970, p. 7) resaltaba el uso inadecuado de la terminología lógica en manos de los filósofos. Un ejemplo de esto es la “autocontradicción”. En términos lógicos, ocurre cuando se presentan a la vez una proposición y su negación. Sin embargo, frecuentemente los filósofos refieren autocontradicción cuando hay una sola proposición, lo cual no sigue la construcción lógica de este concepto, sino que se usa generalmente con el sentido de imposibilidad.

Otro ejemplo que Passmore analiza es la estrategia denominada “petición de principio” (*petitio principii*), llamada también razonamiento circular o reformulación de la pregunta, falacia que se produce cuando la proposición que ha de ser probada se incluye implícita o explícitamente entre las premisas. Ésta es una estrategia común en el pensamiento filosófico, ya que uno de sus objetivos principales es exponer unas suposiciones básicas y examinarlas críticamente.

Van Eemeren y Grootendorst (2006) explican este concepto a través de la ley de identidad del cálculo proposicional, que establece que todo objeto es idéntico a sí mismo: “La forma más simple del razonamiento circular es ‘A, por lo tanto, A’. Para que sea persuasiva, evidentemente las palabras con que se expresan las dos ocurrencias de A deben ser ligeramente diferentes.” (p. 171).

Por su parte, Perelman, al referirse a la petición de principio, aclara:

This [*petitio principii*] is not a mistake in formal logic, since formally any proposition implies itself, but it is a mistake in argumentation, because the orator begs the question by presupposing the existence of an adherence that does not exist and to the obtaining of which his efforts should be directed. (1979, p. 15)

Perelman añade que la petición de principio es una carga retórica y no meramente lógica ya que se origina en la actitud del destinatario hacia el argumento y no solamente en la forma del argumento. Es más, si la conclusión no estuviera de alguna manera presente en las premisas, no podría derivarse lógicamente de ellas. Por tanto, si la petición de principio se considera un problema en la argumentación filosófica, sería incorrecto y engañoso igualar el argumento filosófico con el lógico. Mientras que la presencia de la conclusión en las premisas es una condición necesaria para una validez lógica estricta, es un indicador de un fallo filosófico. Por tanto, resulta contradictorio pedir a la argumentación filosófica que sea lógica, pero que no caiga en la petición de principio. Esto no implica que la lógica no juegue un papel importante en la filosofía, sino simplemente que la filosofía utiliza la lógica de una manera que la subordina al propósito filosófico, y no sigue estrictamente su sentido formal. En la misma línea, para Frogel los argumentos filosóficos deberían considerarse más retóricos que lógicos.

### **5.3. “Argumentos”, frente a “pruebas”**

Dado que al referirnos a los argumentos objeto de estudio los pensadores se refieren a ellos a veces también como pruebas o demostración, vamos a ver a continuación la relación entre ellos. Las demostraciones son propias del campo de las matemáticas, donde son

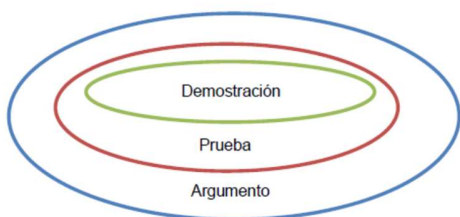
incuestionables siempre que no contengan errores. Puede decirse que son los argumentos más precisos. Vega (1993) define *demostración* como “prueba lógicamente concluyente que nos hace saber que algo es (o no es) el caso”; la *argumentación* como “interacción lingüística compleja capaz de cumplir, entre otras funciones, la de dar cuenta y razón de algo ante alguien en un marco de discurso”; el *argumento* como “serie abarcable de proposiciones dispuestas en orden a dar cuenta y razón de que algo es (o no es) el caso”; y las pruebas como “argumentos que en general parten de ciertos conocimientos [...] para concluir en otro conocimiento” (pp. 160-161). Si en un argumento denominamos  $\Gamma$  a las premisas y  $\alpha$  a la conclusión, se puede designar mediante el esquema  $\langle \Gamma, \alpha \rangle$ .

Vega declara que se incluye dentro de la tradición que considera que toda demostración es una prueba y toda prueba una argumentación, pero no al contrario, como se puede observar en la figura 3. Toda demostración es una prueba, pero no lo es siempre a la inversa.

Análogamente, toda prueba es un argumento, pero no siempre un argumento es una prueba.

**Figura 1.**

*Relación entre demostración, prueba y argumento. (Fuente: Elaboración propia, a partir de conversación particular con J. Alcolea el 2 de mayo de 2019)*



Así, “un argumento  $\langle \Gamma, \alpha \rangle$  será una prueba sólo si  $\langle \Gamma, \alpha \rangle$  tiene un valor cognoscitivo o una fuerza epistémica superiores a los representados por la mera proposición de  $\alpha$  en el marco de discurso dado” (p. 191.) Por otra parte, Vega recoge las condiciones que ha de cumplir una prueba para poder ser considerada una demostración:

[U]na prueba  $\langle \Gamma, \alpha \rangle$  en un marco discursivo M es una demostración de  $\alpha$  en M sólo si  $\langle \Gamma, \alpha \rangle$

(i) es una deducción lógicamente concluyente;

(ii) hace saber a algún agente discursivo X que  $\alpha$  es el caso;

(iii) es una prueba “acogente”. (*Ibíd.*, p. 163)

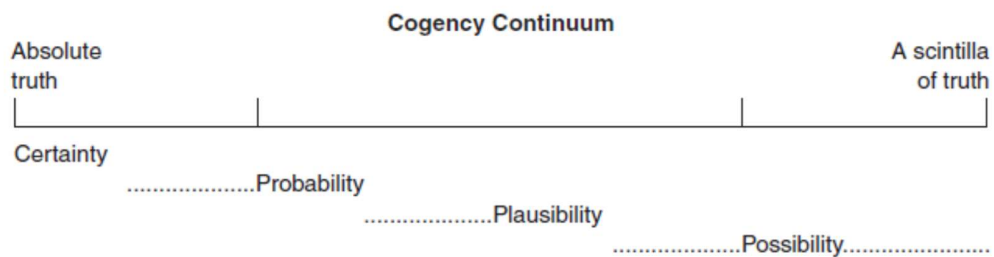
Donde “cogencia” se define como “un grado especialmente alto de poder de convicción y de reconocimiento” (*Ibíd.*).

Adicionalmente, Freeley y Steinberg (2009) introducen el concepto de grado de cogencia, en la línea de los matizadores modales del modelo de Toulmin, que definen como:

[T]he extent to which an argument is both sound and intellectually compelling because it is well founded in fact, logic, or rationality. [...] The degrees of cogency are certainty, probability, plausibility, or possibility. These may be thought of as existing on a continuum, represented by the following diagram. (p. 169)

### Figura 2.

*El grado de cogencia (Fuente: Freeley y Steinberg, 2009, p. 169)*



También puede entenderse “prueba” en el sentido definido por Enrique Alonso (2011): “cualquier tipo de argumento en el cual se intenta establecer de modo necesario una cierta conclusión” (p. 501). Por otra parte, tomaremos por “argumento” el producto del proceso de argumentación, tal como sostiene Alcolea (2015):

[L]os tipos de razones que se ofrecen en apoyo a ciertas ideas o tesis, o el conjunto de proposiciones que justifican o refutan una proposición vendrían a ser lo que constituye un *argumento*, el cual sería, a su vez, el producto del proceso que cabría llamar *argumentación*. (pp. 8-9)

Ésta se puede definir, desde la perspectiva pragma-dialéctica (Van Eemeren y Grootendorst, 2004) como: “a verbal, social, and rational activity aimed at convincing a reasonable critic of the acceptability of a standpoint by putting forward a constellation of propositions justifying or refuting the proposition expressed in the standpoint” (p. 1).

Como ya hemos indicado, siguiendo a Perelman y Olbrechts-Tyteca (p. 48), para demostrar una proposición de acuerdo con la lógica formal, hay que indicar los pasos seguidos dentro de una serie deductiva para llegar a ella, siguiendo las leyes de la lógica. Pero para argumentar es necesario además considerar las condiciones psicológicas y sociales que afectan a la opinión de los individuos que componen el auditorio al cual va dirigida la argumentación.

Llegados a este punto, podemos considerar cuál de los dos términos, “pruebas” o “argumentos”, resulta más adecuado a la hora de hablar de la existencia de Dios. En nuestra opinión, y para este tema, resulta más oportuno hablar de argumentos que de las pruebas tradicionales. En primer lugar, el concepto argumento es más amplio y contiene, por tanto, al de prueba. Por otra parte, hablar de pruebas parece implicar la verdad irrefutable de su resultado al basarse en las leyes de la lógica. Sin embargo, la existencia de Dios pertenece al campo de lo probable, lo verosímil, lo que no se puede probar de forma empírica. En la teoría de la argumentación, el orador aporta argumentos que sólo llegan a ser probables, razonables, preferibles y adapta su discurso al auditorio al que se dirige, de modo que éste pueda aceptar, o no, de manera responsable y compartida, los argumentos presentados. Se supera así la limitación impuesta por Descartes a la razón al campo lógico-matemático, a una concepción de la ciencia basada en lo evidente, en premisas necesarias y verdaderas, en pruebas racionales e irrefutables.

Al hablar de argumentos, siguiendo la línea de la nueva retórica planteada por Perelman, el orador está mostrando al auditorio que cree que la verdad puede surgir de la discusión y el contraste de pareceres. Esto resulta especialmente importante al hablar de la

existencia de Dios, ya que permite superar la imposición que la tradición ha conferido a veces a las cuestiones relacionadas con la fe y la reacción contraria adversa que también ha llevado a veces a rechazar la posibilidad de tratar el tema.

Pasar de pruebas a argumentos es superar una visión científicista basada en la razón teórica, que utiliza las categorías de verdad y evidencia y se basa en su método demostrativo para llegar al campo de una filosofía basada en la razón práctica, que incluye las categorías de lo verosímil y la decisión razonable y emplea un método argumentativo, justificativo.

Finalmente, la argumentación no solamente pretende justificar sino también persuadir, provocando un cambio en el oyente. Considera así factores psicológicos, sociales, que determinan el entorno cognitivo dentro del cual tiene lugar la argumentación. Esta dimensión es la que falta cuando tradicionalmente se ha hablado de pruebas de la existencia de Dios. Sobel introduce el concepto de “argumentos” sobre la existencia de Dios ligado al campo de la lógica, analizando las debilidades que presentan en la conexión entre las premisas y la conclusión, abriendo una puerta para poder introducir el análisis retórico a este debate. No basta con que la argumentación siga las leyes de la lógica para que sea aceptada por el auditorio y aquí radica el principal rechazo que suscita la fe en el mundo actual. Resulta fundamental analizar el contexto cognitivo en que se elaboraron esos argumentos y el que rodea al auditorio al que queremos dirigirnos ahora e incluir argumentos retóricos que puedan favorecer la adhesión del auditorio. El objetivo que perseguimos no es solamente persuadir y convencer sobre la existencia de Dios, sino, en la medida de lo posible, dar un paso más en la búsqueda de una verdad que nos supera y trasciende y que la sociedad actual está demandando, quizás sin saberlo, en otras fuentes de trascendencia.

#### **5.4. La prueba lógica y la crítica lógica**

A la hora de afirmar la naturaleza lógica de la argumentación filosófica usualmente se cita a autores como Platón, Descartes, Spinoza, Kant o Wittgenstein. Frogel (2005, pp. 95-98) afirma que si se analizan esos textos rigurosamente se puede observar que, aunque los

argumentos empleados expresan un pensamiento lógico, utilizan también otras herramientas para llegar a sus conclusiones. Por tanto, no se basan únicamente en la lógica. Como ellos, todo filósofo ha de romper el marco de la prueba lógica para completar su argumentación filosófica. El problema filosófico radica en que la estricta adhesión a las normas de la prueba puede oscurecer el hecho de que, en el análisis final, es el juicio del sujeto crítico el que valida las normas mismas y el argumento filosófico en general.

De este modo, las condiciones lógicas para validar y refutar no pueden bajo ningún concepto equipararse con las condiciones filosóficas para validar y refutar. Un argumento filosófico no puede, y no necesita, cumplir con las demandas de la validez lógica, y, por tanto, todo argumento filosófico es, casi por definición, lógicamente inválido.

Los términos “validez” y “refutación” pueden dar lugar a confusión. La “validez” se suele asociar con pruebas formales, que son claramente diferentes de los argumentos filosóficos. La validez de una prueba formal implica que se han seguido de manera satisfactoria reglas conocidas de antemano, mientras que los argumentos filosóficos no se adaptan a este molde, sino que siempre se refieren también al juicio libre del sujeto. La “refutación” normalmente se asocia con la ley de contradicción y al modo como ésta opera en los sistemas formales. En estos sistemas, la contradicción implica auto-contradicción. Sin embargo, los argumentos filosóficos, aunque sean cercanos a las estructuras formales, no se restringen a adaptarse a un sistema predefinido de normas y signos, sino que deben convencer al sujeto.

Perelman (1982) llama la atención sobre un hecho necesario de toda argumentación que no es una prueba formal: “Every argument implies a preliminary selection of facts and values, their specific description in a given language, and an emphasis which varies with the importance given them” (p. 34). Con esto, Perelman destaca que toda argumentación, aunque parezca objetiva, expresa una orientación subjetiva a través de las elecciones que implica. Esto no significa que toda argumentación vaya a tener la intención de manipular al destinatario, sino que toda argumentación, escrita u oral, es la expresión de una serie de elecciones y

evaluaciones de su creador. Por tanto, a la hora de comprender una argumentación resulta siempre pertinente preguntarse por qué las cosas fueron presentadas de esa manera en particular. Esto no siempre se debe a la intención del autor, ya que esas elecciones pueden ser inconscientes. Lo que pretende es descubrir el marco en el que el argumento quede justificado.

## 6. Fundamentos de retórica

### 6.1. Validez de la retórica dentro del discurso filosófico

Jesús González Bedoya destaca en el prólogo del *Tratado de la argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989, pp. 7-26) la importancia del trabajo realizado por Perelman en la rehabilitación de la retórica en el s. XX. La dialéctica y la retórica aristotélicas, que habían sido cultivadas en la Edad Media y el Renacimiento, fueron marginadas en la Edad Moderna, marcada por el racionalismo hegemónico. Así, la suerte de la retórica ha estado ligada a la valoración gnoseológica que se ha hecho en cada época de la opinión en su relación con la verdad. Para aquéllos que creen que la verdad puede surgir de la discusión y el contraste de pareceres, la retórica será algo más que un medio de expresión, como la consideran aquéllos que creen que la verdad es fruto de una evidencia racional o sensible. Por ello, en la filosofía de los siglos XVII al XIX, marcados por el predominio del racionalismo y el empirismo, la retórica fue reducida a un manual de estilo o técnica expositiva. A finales del s. XIX y en el s. XX, se sientan las bases para la rehabilitación de la retórica y de los estudios de la argumentación.

En el s. XX en Occidente la retórica ha tardado más en resurgir por el prestigio prepotente de la ciencia positiva, para la cual nada era persuasivo si no se amoldaba a criterios científicos, cosa que no ocurre con la retórica. La rehabilitación de la retórica en la segunda mitad del s. XX va paralela a la desconfianza progresiva en la lógica formal iniciada por Schopenhauer en el s. XIX, para quien las verdades demostradas racionalmente eran convenciones que más adelante demostraban con frecuencia contener gruesos errores. En la realidad del s. XX, donde el humanismo casi se ve sofocado bajo el exceso de especialización, la rehabilitación filosófica de la retórica adquiere una importante significación dado que ofrece una base teórica para la rehabilitación de la dignidad humana y para hacer crecer la confianza en la razón.

Según González Bedoya, para rehabilitar la retórica clásica Perelman retoma la distinción aristotélica entre lógica como ciencia de la demostración y dialéctica y retórica como ciencias de lo probable, de la argumentación.

La retórica forma parte, por tanto, de la filosofía, ya que ésta no contiene demostraciones sino argumentaciones; la diferencia entre filosofía y retórica es sólo de grado: mientras que la argumentación retórica va siempre dirigida a un auditorio concreto y particular, al que pretende “persuadir”, la argumentación filosófica se dirige a un auditorio ideal y universal, al que intenta “convencer”. [...] Mientras la persuasión connota la consecución de un resultado práctico, la adopción de una actitud determinada o su puesta en práctica en la acción, el convencimiento no trasciende la esfera mental.

Por otra parte, mientras la ciencia se basa en lo evidente, en premisas verdaderas y necesarias, en pruebas irrefutables y racionales, la filosofía y la retórica replantean siempre los problemas desde el comienzo, aportando pruebas solamente probables, razonables, preferibles, que han de ser aceptadas responsablemente. (p. 16)

Ubicándonos en la obra más reciente *The Rhetoric of Philosophy*, de Shai Frogel, el autor apuesta por la validez de la retórica dentro del discurso filosófico. Así, afirma que el pensamiento filosófico y la argumentación están fundamentados en dos valores incuestionables, el humanismo y la crítica, que reflejan el deseo de verdad que subyace en todo discurso filosófico. De este modo, los argumentos filosóficos son siempre argumentos retóricos ya que su validez no puede ser explicada por reglas *a priori*, sino por la convicción del sujeto crítico. La cuestión inevitable que surge en este punto es cómo puede el filósofo estar seguro de que su pensamiento personal es realmente universalmente válido y solamente él puede confirmárselo a sí mismo. Esto se podría llamar el “fallo subjetivo” del pensamiento crítico filosófico, que puede hacer que el filósofo considere un pensamiento individual y accidental como universal y necesario.

Frogel define la retórica como todo discurso que tenga como objetivo proporcionar justificaciones que no están, al menos no totalmente, sujetas a criterios de justificación

conocidos y objetivos. El objetivo de la retórica es la persuasión, lo cual ha originado su exclusión de algunos ámbitos donde preferirían reducirse al discurso científico, por estar sujeto a criterios conocidos y objetivos. Detrás de esto se esconde el miedo a la manipulación a que podría servir la retórica, al priorizarse el talento del autor más que la verdad de su mensaje. Este hecho dio lugar a que la retórica fuera quedando marginada por entenderla como un método inadecuado para la discusión filosófica.

Al hablar de esta disciplina, resulta imprescindible remontarnos a Aristóteles, reconocido como el padre de esta disciplina con su obra *Retórica*, donde examina la naturaleza de los argumentos retóricos, a los que compara con los argumentos analíticos y los argumentos dialécticos. En el primer capítulo del libro, formula tres postulados generales y elementales con relación a la retórica:

1. Los objetos de discusión de la retórica son generales. La retórica, como la dialéctica, se ocupa de temas que no pertenecen a ninguna ciencia específica.
2. La necesidad de la retórica queda patente cuando es posible probar una afirmación y su opuesta. El estudio de la retórica permite identificar las posibilidades de persuasión en cada caso.
3. La retórica es un arte.

Así, Aristóteles pretende presentar la retórica como el arte de la argumentación, más que el arte del estilo, y desmontar las connotaciones negativas que la acompañan, definiéndola como: "La facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer" (1990, 1355b25-26, p. 173). Identifica tres factores en el espacio de la argumentación: el orador, el auditorio y los argumentos. Por otra parte, define dos estructuras argumentativas básicas características de la retórica: el *entimema*, que podría equipararse al silogismo retórico con la diferencia de que no necesita presentar explícitamente todas las premisas que permiten la deducción, ya que se adapta al auditorio al que se dirige, y el *ejemplo*, que se equipararía a la inducción retórica.

Aristóteles toma la retórica como complemento de la dialéctica. El Estagirita veía el estudio de la retórica como una contribución a la habilidad crítica del ser humano y al descubrimiento de la verdad y la justicia. La dialéctica, por su parte, sería el método que permite desarrollar argumentos a partir de opiniones aceptadas, sin entrar en contradicción, mientras que la retórica sería el arte de permitir la identificación de posibles vías de persuasión. Por ello, el criterio de éxito de la dialéctica es objetivo, la ley de no contradicción, y el criterio de éxito de la retórica es subjetivo, la persuasión.

## **6.2. Conceptos básicos de retórica**

### **6.2.1. Argumento y argumentación**

Vega (2011, pp. 66-68) define argumento como “una unidad discursiva básica, bien en el marco de una argumentación vista desde la perspectiva de la actividad de argumentar, o bien en el contexto de una argumentación vista como el producto textual correspondiente”. Para ello, entiende argumentar como “la manera de dar cuenta y razón de algo a alguien o ante alguien con el propósito de lograr su comprensión y su asentimiento”, siendo argumentación “la acción de argumentar o el producto de esta actividad” (*Ibíd.*).

Para Vega, el concepto “argumento” toma matices distintos según la concepción de argumentación que se esté manejando. Si se entiende la argumentación como actividad discursiva, un argumento es la acción que persigue la persuasión racional de las personas a quienes va dirigida, a las que trata de convencer para que hagan o crean algo. Por otra parte, en el análisis lógico de la argumentación, tradicionalmente se ha entendido argumento en otro sentido:

En la otra perspectiva de la argumentación como producto textual de una interacción discursiva entre un agente que argumenta y unos destinatarios de su discurso [...] *argumento*, en este contexto, designa ante todo un conjunto o una serie de proposiciones dirigidas a mostrar que una de ellas está justificada o acreditada en razón de las demás proposiciones comparecientes. [...]

Un argumento es ahora una unidad lingüística expresa, como si fuera la punta visible del iceberg discursivo de una interacción o conversación congelada. (p. 68)

Siguiendo una línea semejante, Jesús Alcolea (2015) presenta la conveniencia de establecer una distinción entre “argumento” (el producto) y “argumentación” (el proceso). Si bien con frecuencia las personas las utilizan de manera indistinta, Alcolea trata de marcar las diferencias entre ambas categorías, de modo que los argumentos son los productos o manifestaciones de la argumentación, mientras que ésta es el proceso de argumentar.

Alcolea (2015, p. 8) incluye a continuación algunas definiciones de “argumentación”:

El razonamiento no es tanto una forma de *dar con nuevas ideas* [...] como una forma de *poner a prueba y cribar ideas críticamente*. Se ocupa de cómo las personas comparten sus ideas y pensamientos en situaciones en las que surge la cuestión de si vale la pena compartir esas ideas. Es una transacción humana colectiva y continua, en la que presentamos ideas o tesis ante conjuntos determinados de personas en situaciones o contextos determinados y ofrecemos “razones” del tipo apropiado como apoyo. (Toulmin *et al.*, 2018, p. 36)

Argumentation is a verbal, social, and rational activity aimed at convincing a reasonable critic of the acceptability of a standpoint by putting forward a constellation of propositions justifying or refuting the proposition expressed in the standpoint. (Van Eemeren y Grootendorst, 2004, p. 1)

Según esto, la argumentación es una interacción discursiva e intencional, viva en una conversación o congelada en un texto, que involucra no sólo a un agente, sino a unos destinatarios reales, potenciales o imaginarios del discurso, amén de suponer cierto entendimiento e, incluso, cierta complicidad entre ellos sea más bien expresa o sea más bien tácita... (Vega, 2011, p. 67)

En el proceso de la argumentación participan ciertos agentes argumentadores que tienen como objetivo:

justificar algo (ante o para alguien), persuadirse o convencerse de algo (o persuadir o convencer a alguien de algo), para creer algo (o para hacer que alguien crea algo) o para seguir un

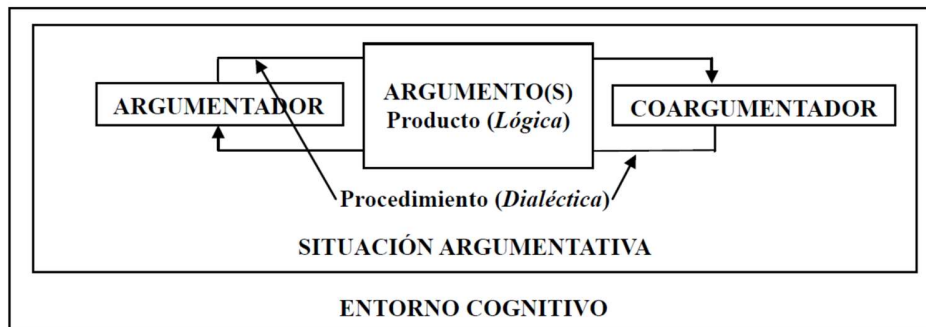
determinado curso de acción (o para hacer que alguien siga un determinado curso de acción), recurriendo a argumentos. (Alcolea, 2015, p. 9)

Así, en la argumentación hay que considerar al agente (argumentador) que elabora, presenta o intercambia argumentos para, ante o con otros agentes (co-argumentadores) en una determinada situación (o contexto social) argumentativa y con una determinada finalidad (persuadir, convencer), y que comparten un determinado entorno cognitivo. Con esto, Alcolea define argumentación como “el proceso retórico a través del cual un agente trata de persuadir o convencer a un co-agente para que, con un argumento (o conjunto de argumentos), acepte que una proposición ha quedado justificada, acepte una determinada creencia o siga un determinado curso de acción.” (*Ibíd.*, p. 9)

En cuanto a los argumentos, pueden ser argumentos lógicos, en la medida en que caen bajo una determinada forma argumentativa lógica, pueden ser argumentos retóricos, pueden ser una figura retórica o puede ser un esquema argumentativo. Los argumentadores acudirán a un tipo u otro en función de los objetivos que persigan, de acuerdo con la concepción de retórica de Aristóteles, que se ocupa de “reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” (1990, 1355b10-12, p. 172). A estos medios (que constituyen el *logos*, las razones aducidas) hay que añadir en la práctica el *êthos*, el carácter, el talante personal de los argumentadores, que, según Aristóteles, es el medio de persuasión “más firme” (1356a14, p. 176) y el modo de disponer de forma afectiva (*páthos*) a los agentes que reciben los argumentos. Lógica y retórica no son polos opuestos, sino aspectos de la actividad argumentativa que se requieren mutuamente (ver fig.3). La lógica persigue la validez de los argumentos, la conexión entre las premisas y la conclusión de esas premisas (tanto si son verdaderas como si son falsas). Por otra parte, la retórica reconoce el valor que el argumentador y el auditorio adscriben a las premisas de esos argumentos. A su vez, la dialéctica introduce el carácter dialógico en la argumentación, buscando la adhesión común de los participantes.

**Figura 3.**

Proceso argumentativo (Fuente: Alcolea, 2015, p. 10.)



Como veremos posteriormente, Perelman y Olbrechts-Tyteca proporcionan una nueva visión de las doctrinas retóricas clásicas al acentuar la importancia del auditorio al que conviene conocer para aumentar el éxito de la argumentación. Por otra parte, Van Eemeren y Grootendorst (2006), resaltan que la argumentación es un acto comunicativo complejo orientado a resolver los desacuerdos o diferencias y avanzar hacia el consenso.

### 6.2.2. *Las falacias*

Dentro del análisis retórico, merecen una mención especial las falacias, que Richard Whately define como “any unsound mode of arguing, which appears to demand our conviction, and to be decisive of the question in hand, when in fairness it is not” (1859, p. 168). Toulmin *et al.* las definen como “argumentos que parecen persuasivos a pesar de ser incorrectos. Su poder de persuasión surge de su semejanza superficial con formas sólidas de razonamiento” (p. 200) y presentan una clasificación en la que profundizaremos más adelante. Austin J. Freeley y David L. Steinberg (2009) se refieren a ellas como “obstacles to clear thinking” (p. 188), aclaran que su uso puede ser intencionado o no y destacan cómo lo importante no es nombrarlas, sino mostrar por qué el argumento es falaz. Siguen la línea de Toulmin *et al.*, que señalan:

Puede que esto inquiete más a algunas personas, pero los argumentos que son falaces en un contexto pueden resultar ser sólidos en otro contexto. Por lo tanto, no podremos identificar

ninguna forma de argumentar que sea intrínsecamente falaz. Solo intentaremos indicar por qué ciertos tipos de argumentos son, en la práctica, falaces en uno u otro tipo de contexto. (p. 200).

Freeley y Steinberg definen un interesante esquema para organizarlas, en función de si las garantías, según el modelo de Toulmin que veremos más adelante, justifican la conclusión a la que se llega con los argumentos (pp. 190-201):

1. Falacias de evidencia. Presentación de una afirmación sin base como si fuera un argumento completo, violándose los tests de evidencia:
  - a. Credibilidad: que sea suficiente, clara, consistente con otras evidencias conocidas, consistente en sí misma, verificable, que provenga de una fuente competente y sin prejuicios, confiable, relevante, estadísticamente sólida, reciente, acumulativa, crítica.
  - b. Aceptabilidad por parte del auditorio: consistente con las creencias del auditorio, que la fuente sea aceptable para el mismo, adaptada a su nivel, consistente con sus motivaciones y sus normas y que esté documentada.
2. Falacias de razonamiento: violación de los tests definidos para cada uno de los tipos de razonamiento definidos:
  - a. Ejemplo. ¿Es relevante el ejemplo? ¿Hay un número relevante de ejemplos? ¿Cubren un periodo crítico de tiempo? ¿Son representativos? ¿Se pueden desestimar los ejemplos contrarios a lo que se está defendiendo?
  - b. Analogía. ¿Hay puntos significativos de semejanza? Los puntos de analogía, ¿son críticos para la comparación? ¿Hay elementos de diferencia que no sean críticos? ¿Hay varios aspectos de analogía? ¿Se emplean como prueba lógica sólo las analogías literales?
  - c. Causa. La causa que se alega ¿es relevante para el efecto descrito? ¿Es el único factor causal? ¿Hay una probabilidad razonable de que no hay otros efectos derivados de esta causa que puedan ir en contra de lo que se

defiende? ¿Hay otras causas que puedan contrarrestar en el futuro el efecto que se está analizando? Esta causa ¿puede producir ese efecto? ¿Es la causa necesaria y suficiente? ¿Cómo afecta al sistema una nueva causa?

- d. Signo. ¿La sustancia alegada es relevante al atributo que se describe? ¿La relación entre ambos es inherente? ¿Hay algún factor que interfiera en esa relación? ¿Se pueden encontrar varias razones en el mismo sentido?

### 3. Falacias de lenguaje

- a. Ambigüedad: cuando se puede interpretar el significado de una palabra o una frase de dos o más maneras.
- b. Verbalismo: uso abundante de palabras que no implica la transmisión de mucho sentido.
- c. Utilización de un lenguaje cargado emocionalmente, que favorezca establecer una conclusión sin sustento.
- d. Estructura gramatical, que altere el significado de una frase, o comparación incompleta.

### 4. Falacias de pseudoargumentos

- a. Irrelevancia: se da cuando se lleva un argumento más allá de sus límites razonables.
- b. Discusión en círculo: si se asume como premisa la conclusión que se quiere probar.
- c. Si se ignora el tema clave.
- d. Cuando se hostiga al oponente.
- e. Afirmación por repetición: cuando se repite un argumento y se toma esto como prueba.
- f. Estructurar una respuesta, a través de una serie de preguntas predeterminadas, que marcan un patrón.

- g. Alegato especial, si se acepta una línea de argumentación, pero se solicita una excepción para el caso que se está tratando.
- h. Sustitución de la fuerza de un argumento por el carácter de la persona que lo defiende.
- i. Empleo de ampulosidad.
- j. Negación de una conclusión válida.
- k. Apelación al origen humilde del interlocutor o uso del sofisma populista, apoyando el argumento en la idea de que todo el mundo lo cree.
- l. Falacia del hombre de paja: alterar el contenido del argumento del oponente, bien presentándolo con más fuerza de la que tenía originalmente, bien debilitándolo, para que resulte más sencilla su refutación.
- m. Apelación a la ignorancia del auditorio.
- n. Pseudopreguntas con lenguaje cargado emocionalmente, ambiguas o en número elevado.
- o. Apelación a la tradición.
- p. Falacia *non sequitur*, cuando la conclusión no se sigue de las premisas.
- q. Falacia *post hoc*, basada en suponer una relación causa-efecto, que no ha sido probada.

### **6.2.3. Refutación**

Finalmente, otro de los conceptos clave en retórica es el de refutación, definido por Freeley y Steinberg como aquella argumentación que tiene como objetivo “to overcome opposing evidence and reasoning by introducing other evidence and reasoning that will destroy its effect” (2009, p. 261). Señalan, por otra parte, que, así como la carga de la prueba recae en principio sobre el orador que sostiene la postura afirmativa, la carga de la refutación pertenece en un primer momento al que lo hace con la negativa. La carga de la refutación va cambiando

de un lado a otro a lo largo del debate, para terminar en la conclusión en uno de los dos bandos, que sería el perdedor.

### **6.3. La nueva retórica de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca**

El *Tratado de la argumentación* de Perelman podría valorarse como uno de los tres más importantes en la historia de la retórica, junto a la *Retórica* de Aristóteles y *Sobre la formación del orador* (o *Instituciones oratorias*) de Quintiliano. El objeto de la argumentación es para Perelman “el estudio de las técnicas discursivas que permiten provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 34), de modo que “toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio” (*Ibíd.*, p. 36), tanto si la comunicación es oral como cuando es escrita.

#### **6.3.1. El marco de la argumentación**

Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989, pp. 47-116) incluyen el proceso argumentativo dentro de un marco más amplio, donde se pueden identificar los siguientes elementos.

##### **6.3.1.1. Demostración y argumentación.**

En primer lugar, para definir bien las particularidades de la argumentación, la oponen a la concepción clásica de la demostración y, en concreto, a la lógica formal que se limita al examen de los medios de prueba demostrativos. En lógica formal,

[c]uando se trata de demostrar una proposición, basta con indicar qué procedimientos permiten que esta proposición sea la última expresión de una serie deductiva cuyos primeros elementos los proporciona quien ha construido el sistema axiomático en el interior del cual se efectúa la demostración. [...]

Pero, cuando se trata de argumentar o de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual. (Perelman y Olbrechts-Tyteca, p. 48)

#### **6.3.1.2. El contacto intelectual.**

Para la argumentación es indispensable la existencia de un lenguaje común, dando lugar las normas de la vida social a un acuerdo previo de las reglas que establecen cómo se puede entablar una conversación. El orador ha de admitir que debe persuadir al interlocutor y este ha de abrirse a lo que aquél le presenta, dispuesto a admitir eventualmente su punto de vista.

#### **6.3.1.3. El orador y su auditorio.**

Los autores de comunicaciones científicas parecen pensar con frecuencia que basta con relatar ciertas experiencias, hechos, verdades, para suscitar el interés de los posibles oyentes o lectores. Sin embargo, Perelman y Olbrechts-Tyteca resaltan que “para que se desarrolle una argumentación, es preciso, en efecto, que le presten alguna atención aquéllos a quienes les está destinada” (p. 53). Este contacto entre el orador y el auditorio, que como hemos visto se define como “*el conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación*” (*Ibíd.*, p. 55), ha de darse tanto en las condiciones previas a la argumentación como en todo su desarrollo.

#### **6.3.1.4. El auditorio como construcción del orador.**

De este modo, para el que argumenta el auditorio es siempre una construcción más o menos sistematizada, de modo que sea adecuada para la ocasión. La argumentación será así tanto más efectiva cuanto más se adapte la concepción del presunto auditorio, a la realidad. Todo orador que quiera persuadir a un auditorio particular ha de adaptarse a él. Si el auditorio es heterogéneo, formado por personas que se diferencian entre sí por su carácter, relaciones o funciones, el orador deberá utilizar múltiples argumentos para conquistar a los diferentes miembros del auditorio.

#### **6.3.1.5. Adaptación del orador al auditorio.**

En este punto, Perelman y Olbrechts-Tyteca resaltan:

En la argumentación, lo importante no está en saber lo que el mismo orador considera verdadero o convincente, sino cuál es la opinión de aquéllos a quienes va dirigida la argumentación. [...] Al auditorio, en efecto, le corresponde el papel más importante para determinar la calidad de la argumentación y el comportamiento de los oradores. (p. 61).

Afirman también que el buen orador no es una persona apasionada que se centra sólo en lo que siente, sino que se va animando con el ambiente del auditorio. Para ello, es necesario que vaya adaptando el discurso al auditorio, ya que el fondo y la forma de algunos argumentos pueden ser apropiados para algunas circunstancias y no para otras.

#### **6.3.1.6. Persuadir y convencer.**

Del punto anterior se deduce que el orador se ha de enfrentar a innumerables problemas a la hora de querer adaptarse a todas las particularidades de los auditorios, dado que su variedad es infinita. Perelman y Olbrechts-Tyteca introducen así la distinción entre persuadir y convencer:

Para aquél que se preocupa por el resultado, persuadir es más que convencer, al ser la convicción sólo la primera fase que induce a la acción. [...] En cambio, para aquél que está preocupado por el carácter racional de la adhesión, convencer es más que persuadir. Además, el carácter racional de la convicción tenderá, unas veces, hacia los medios utilizados; otras, hacia las facultades a las que se dirige. [...] Nosotros, nos proponemos llamar *persuasiva* a la argumentación que sólo pretende servir para un auditorio particular, y nominar *convinciente* a la que se supone que obtiene la adhesión de todo ente de razón. (pp. 65-67)

Esta concepción es diferente a la de Kant, para quien la *convicción* se da cuando se considera verdadero un juicio que es válido para todo ser que posea razón y su fundamento es objetivamente suficiente. Por el contrario, la *persuasión* se basa en la índole especial del sujeto, reconociéndola, por tanto, como una mera apariencia.

Según Alcolea (2015, p. 9), la convicción sería “la cota superior de la persuasión, de manera que un agente convencido es un agente persuadido, pero no a la inversa, pues el agente persuadido puede ser disuadido de aquello que ha sido previamente persuadido”. Por

otra parte, Cattani y Alcolea (2011) definen de la siguiente manera la diferencia entre persuadir y convencer: “Convencer significa inducir a un asentimiento racional (después de haber hecho comprender), mientras que persuadir significa conseguir que se crea algo o que se haga algo (intentando mostrar, a veces, los beneficios que se seguirán de la creencia o de la acción)” (p. 450).

#### **6.3.1.7. Los efectos de la argumentación.**

Para Perelman y Olbrechts-Tyteca:

El objetivo de toda argumentación [...] es provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentimiento: una argumentación eficaz es la que consigue aumentar esta intensidad de adhesión de manera que desencadene en los oyentes la acción prevista (acción positiva o abstención) o, al menos, que cree, en ellos, una predisposición, que se manifestará en el momento oportuno (p. 91).

Sin embargo, no debe olvidarse que la argumentación debe englobarse siempre dentro de la búsqueda de la verdad. El rechazo de la retórica en el pasado se debía a que se criticaban argumentaciones cuyo fin no era alcanzar la verdad, sino ganar a cualquier precio la adhesión del auditorio, defendiendo tesis opuestas e incluso contradictorias. Por ello, desde esta perspectiva, Perelman y Olbrechts-Tyteca subrayan que:

mientras que la tarea del filósofo, en la medida en que se dirige a un auditorio particular, consistirá en acallar las pasiones que son propias del auditorio, de modo que facilite la consideración “objetiva” de los problemas en discusión, quien trate de ejercer una influencia concreta, iniciada en el momento oportuno, deberá, por el contrario, excitar las pasiones, emocionar a los oyentes, de manera que determine una adhesión suficientemente intensa, capaz de vencer a la vez la inevitable inercia y las fuerzas que actúan en sentido distinto al deseado por el orador (p. 94).

### 6.3.2. *El punto de partida de la argumentación*

Una vez establecido el marco de la argumentación, Perelman y Olbrechts-Tyteca pasan a definir el punto de partida de la argumentación: el acuerdo. Este implica la aprobación del auditorio y puede contener los siguientes objetos:

1. Los que pertenecen a lo real:
  - a. los *hechos*, que aluden a una realidad objetiva y según Henri Poincaré designarían “lo que es común a varios seres pensantes y podría ser común a todos” (1946, p. 65). Se engloban dentro del acuerdo del auditorio universal y no necesitan justificación.
  - b. las *verdades*, sistemas más complejos, elaborados a partir de enlaces entre hechos y que remiten también al acuerdo del auditorio universal.
2. Las *presunciones*. Su adhesión precisa de otros elementos de refuerzo, aunque tienen el acuerdo universal, vinculadas a lo normal y lo verosímil.
3. Los *valores*, que señalan lo preferible y se dividen entre abstractos y concretos. Están destinados a un auditorio particular, al contar con la adhesión de grupos particulares.
4. Las *jerarquías*, que se dividen también en abstractas y concretas. En el campo de la argumentación se puede afirmar que las jerarquías de valores tienen más importancia que los valores en sí.
5. Los *lugares*, que permiten agrupar los argumentos. En su *Retórica*, Aristóteles distingue entre los *lugares comunes* “que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias” (1990, 1358a, p. 190) y los *lugares específicos*, propios de una ciencia en concreto. En los *Tópicos* analiza todos los tipos de lugares que pueden servir de premisa a silogismos dialécticos o retóricos. Sin embargo, Perelman y Olbrechts-Tyteca

consideran lugares solamente “a las premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías y que Aristóteles estudia entre los lugares del accidente” (p. 146). Los dividen en lugares de la cantidad, de la cualidad, del orden, de lo existente (que confirman la superioridad de lo que existe sobre lo posible), de la esencia y de la persona. La elección de unos u otros dependerá de la situación argumentativa.

Podemos ver fácilmente que los acuerdos variarán de unas argumentaciones a otras. Perelman y Olbrechts-Tyteca definen el *sentido común* como “una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determinada, cuyos miembros suponen que cualquier ser razonable las comparte” (pp. 168-169). Adicionalmente, existen acuerdos propios de los miembros que siguen una disciplina particular y los acuerdos que el orador tratará de establecer con el auditorio en cada discusión: “la construcción de un discurso no consiste únicamente en el desarrollo de las premisas dadas al principio, sino también en el establecimiento de las premisas, la explicitud y el estabilizar los acuerdos” (p. 184).

Una argumentación que quiera dirigirse al auditorio universal (argumentación *ad humanitatem*) tratará de evitar argumentos que sólo sean válidos para grupos determinados. Por el contrario, los argumentos *ad hominem* son aceptados únicamente por un auditorio particular. Perelman y Olbrechts-Tyteca (p. 186) destacan la diferencia entre el argumento *ad hominem* y el argumento *ad personam*, que ataca a la persona del adversario, ya que ambos pueden confundirse. En este punto, se refieren a la *petición de principio*, que suele aceptarse como un fallo en la técnica de la demostración. Para Perelman y Olbrechts-Tyteca:

La petición de principio —que no concierne a la verdad, sino a la adhesión de los interlocutores a las premisas que se presuponen— no es una falta de lógica, sino de retórica [...] consiste en emplear el argumento *ad hominem* cuando éste no es susceptible de ser utilizado, porque tal petición supone que el interlocutor ya se ha adherido a una tesis cuya aceptación, justamente, se procura conseguir. (p. 187)

En un primer momento el orador selecciona los datos que va a presentar al auditorio, de modo que muestre cómo los considera importantes y pertinentes para el debate. Además de seleccionar los datos, es preciso elaborarlos para darles un sentido y que tengan relevancia en el discurso, teniendo en cuenta también el modo de interpretar los datos que se presentan, las ambigüedades y diversos modos de comprender que se pueden dar.

Perelman y Olbrechts-Tyteca destacan cómo cada discurso está limitado por el tiempo, por lo que el orador:

no debe perder el tiempo, ni tampoco la atención de los oyentes; es normal que conceda a cada parte de su exposición un lugar proporcional a la importancia que le gustaría que se le atribuyera en la mente de quienes lo escuchan. (p. 232)

Para acentuar la presencia de ciertos datos puede recurrir a diversas técnicas como repetirlos, acentuar ciertos pasajes con el tono de la voz o el silencio, la acumulación de relatos, etc. Por otra parte, es importante también la “elección de los términos, para expresar las ideas” (p. 240). Finalmente, la utilización de figuras de retórica, modos de expresión que se salen de lo normal, fortalecen la persuasión del discurso:

### **6.3.3. Las técnicas argumentativas**

Una vez definido el marco de la argumentación y el punto de partida, comenzaría la argumentación en sí, marcada por el uso de diferentes técnicas que describimos a continuación.

#### **6.3.3.1. Los argumentos cuasi lógicos.**

Perelman y Olbrechts-Tyteca acuñan este término de argumentos cuasi lógicos, refiriéndose a aquellos que se presentan con una estructura semejante a la de razonamientos formales, lógicos o matemáticos, aunque no pueden considerarse como tales, pretendiendo así potenciar la convicción del auditorio. “Lo que distingue a la argumentación cuasi lógica es, pues, su carácter no formal y el esfuerzo de pensamiento que necesita su reducción a lo formal” (p. 304).

#### **6.3.3.1.1. Argumentos que apelan a estructuras lógicas.**

En primer lugar, se analizan las situaciones de contradicción e incompatibilidad. La *contradicción* se da cuando en una misma argumentación se afirma una proposición y su negación, lo cual hace que el sistema sea incoherente. Con frecuencia ocurre que, cuando un orador analiza las tesis de su adversario, trata de mostrar cómo llevan a una *incompatibilidad*, hecho que se da cuando es necesario elegir entre una de las dos aserciones. La diferencia entre contradicción e incompatibilidad entre dos proposiciones radica en que la primera supone un formalismo, mientras que la segunda es relativa a circunstancias contingentes (leyes de la naturaleza, acontecimientos o decisiones humanas).

En este punto, Perelman y Olbrechts-Tyteca analizan el papel del *ridículo* en la argumentación: “Una afirmación es ridícula en cuanto entra en conflicto, sin justificación alguna, con una opinión admitida. De entrada, es ridículo quien peca contra la lógica o se equivoca en el enunciado de los hechos.” (p. 322). Unida al ridículo aparece la *ironía*, que quiere dar a entender algo contrario o diferente de lo que se dice. Su uso es posible en todas las situaciones argumentativas.

Por otra parte, en la argumentación cuasi lógica, una técnica esencial consiste en la *identificación* de varios elementos que son objeto del discurso. Esto implica una reducción de algunos elementos a lo que hay en ellos de idéntico. En esta línea se encuentran también los *argumentos de reciprocidad* que “pretenden aplicar el mismo tratamiento a dos situaciones que forman pareja” (p. 343). Interviene aquí la noción de *simetría* que facilita la identificación de los actos al resaltar un aspecto determinado que se impone sobre los demás.

Por último, se encuentra la *transitividad*, que se puede definir como:

Una propiedad formal de ciertas relaciones que permite pasar de la afirmación de que existe la misma relación entre los términos *a* y *b* y entre los términos *b* y *c*, a la conclusión de que también existe entre *a* y *c*: las relaciones de igualdad, superioridad, inclusión, ascendencia, son relaciones transitivas. [...] cuando la transitividad es cuestionable o cuando su afirmación exige

modificaciones, precisiones, el argumento de transitividad es estructura cuasi lógica. (pp. 352-353)

El razonamiento silogístico se fundamenta esencialmente en la transitividad. Los autores clásicos trataban de dar forma silogística a los argumentos; así, se podría afirmar con Perelman y Olbrechts-Tyteca que “los términos *entimema* y *epiquerema* corresponden, *grosso modo*, a los argumentos cuasi lógicos presentados con forma de silogismo” (p. 357). El *sorites* o la *paradoja del montón* es un tipo de razonamiento característico de esta relación, en el que el último término de cada proposición es el primero de la siguiente.

#### **6.3.3.1.2. Argumentos que recurren a relaciones matemáticas.**

En este punto se analizan dos tipos de argumentos derivados de la relación de inclusión: los que tienen en cuenta la inclusión de las partes en un todo y los que analizan la división del todo en partes y las relaciones entre estas. Los primeros “analizan las relaciones que permiten una comparación *cuasi* matemática entre el todo y las partes [...] permiten plantear el problema de sus relaciones con los lugares de la cantidad” (pp. 359-361). En segundo lugar, se sitúan los argumentos de *división* o de *partición* que dividen el todo en sus partes. Entre los argumentos por división más característicos se encuentran los *argumentos por exclusión*, en los que se trata de demostrar la existencia o no de una de las partes. La argumentación por división se encuentra también como base del *dilema*, argumento en el que se analizan dos hipótesis para concluir que o bien ambas llevan al mismo resultado o bien conllevan una incompatibilidad con una regla determinada. Una técnica de argumentación consistiría en cercar al adversario en la alternativa del dilema, reduciendo la situación a un esquema cuasi lógico.

Por otra parte, estarían los argumentos de comparación, en los que se confrontan varios argumentos para evaluar cada uno con relación a otro. Las comparaciones pueden efectuarse “por oposición [...] por ordenación [...] y por ordenación cuantitativa” (p. 376). Para descalificar a alguien, se le puede confrontar con lo que desprecia, aunque sea para afirmar que es

superior. La argumentación por el sacrificio es uno de los argumentos de comparación más utilizados, basado en el sacrificio que se está dispuesto a asumir para obtener un resultado determinado.

Finalmente, existen argumentaciones que se basan en reducir lo real a series de seres o acontecimientos, que son semejantes entre sí por ciertos aspectos, diferenciándose de otros. La técnica del cálculo de probabilidades permite descartar una hipótesis dada su baja probabilidad.

### **6.3.3.2. Los argumentos basados en la estructura de lo real.**

Estos argumentos se sirven de la estructura de lo real para establecer solidaridad entre juicios ya admitidos y otros que se quiere promover. Esta solidaridad entre distintos elementos se puede evidenciar presentándolos como partes inseparables de un mismo todo.

#### **6.3.3.2.1. Los enlaces de sucesión.**

Estos argumentos unen un fenómeno con sus causas o sus consecuencias. Perelman y Olbrechts-Tyteca denominan *argumento pragmático* a “aquel que permite apreciar un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables” (p. 409). Entre estos argumentos estaría el *argumento del despilfarro*, que consiste en decir que es preciso proseguir en la misma dirección; el de *la dirección*, basado en el temor de las consecuencias que puede conllevar la descomposición en secciones del intervalo que separa la situación actual del fin último o el de *la superación*, que insiste en la posibilidad de ir siempre más lejos en un sentido determinado.

#### **6.3.3.2.2. Los enlaces de coexistencia.**

En ellos se unen dos realidades de distinto nivel, en la que una es más fundamental que otra como ocurre, por ejemplo, con la persona y sus actos. Un argumento de gran importancia es el *argumento de autoridad* que “utiliza actos o juicios de una persona o de un grupo de personas como medio de prueba en favor de una tesis” (p. 470). También se pueden citar las *técnicas de ruptura y de frenado* que se utilizan cuando es incompatible lo que creemos de una

persona y lo que pensamos del acto. Merece una atención especial el *discurso como acto del orador*, basado en la fuerte relación que existe entre “la opinión que se tiene del orador y la manera en que se juzga su discurso” (p. 489), por lo que los oradores deberían cuidar la impresión que causan en el auditorio y tratar de ganarse su simpatía y confianza.

Una relación análoga a la que existe entre una persona y sus actos se da cuando se trata de “asociar y explicar fenómenos particulares, concretos, individuales, tratándolos como manifestaciones de una esencia que se expresa igualmente a través de otros acontecimientos, objetos, seres o instituciones” (p. 502).

Finalmente, se incluye aquí la relación de participación que parece existir entre el símbolo y lo que evoca. Perelman y Olbrechts-Tyteca destacan cómo el símbolo puede desempeñar un papel relevante en la presentación de las premisas y en el conjunto de la argumentación.

### **6.3.3.3. Los enlaces que fundamentan la estructura de lo real.**

En primer lugar, incluiremos los enlaces que fundan la estructura de lo real recurriendo a un caso particular. La *argumentación por el ejemplo* “implica cierto desacuerdo respecto a la regla particular que se trata de fundamentar mediante el ejemplo; pero esta argumentación supone un acuerdo previo sobre la posibilidad misma de una generalización a partir de casos particulares” (p. 536). El uso de la argumentación por el ejemplo tiende a conducir a una conclusión también particular, sin enunciar ninguna regla. Esto es lo que se denomina *la argumentación de lo particular a lo particular*. La elección del ejemplo compromete al orador ya que, si aquel se rechaza, se debilita la adhesión del auditorio a la tesis que se quiere promover.

Por otra parte, para captar la atención del oyente se puede emplear la *ilustración*, que “tiene como función el reforzar la adhesión a una regla conocida y admitida, proporcionando casos particulares que esclarecen el enunciado general” (p. 546). Si se está analizando la conducta, un comportamiento particular sirve para ilustrar una regla general, pero también para

incitar a una acción semejante a la descrita en el *modelo*. “El modelo indica la conducta que se ha de seguir. También sirve como garantía de una conducta adoptada” (p. 556).

En segundo lugar, citaremos el razonamiento por analogía, del que Perelman y Olbrechts-Tyteca destacan su valor argumentativo al considerarla “como una similitud de estructuras, cuya fórmula más general sería: A es a B lo que C es a D” (p. 570).

#### **6.3.3.4. La disociación de las nociones.**

La *técnica de ruptura de enlace* consiste “en afirmar que están indebidamente asociados elementos que deberían permanecer separados e independientes”, mientras que la *disociación* “presupone la unidad primitiva de los elementos confundidos en el seno de una misma concepción” (p. 628). Por su parte, la *disociación de las nociones* “consiste en una transformación más profunda, provocada siempre por el deseo de suprimir una incompatibilidad, nacida de la confrontación de unas tesis con otras, ya se trate de normas, hechos o verdades” (p. 629).

#### **6.3.3.5. La interacción de los argumentos.**

Perelman y Olbrechts-Tyteca resaltan cómo los argumentos:

están en constante interacción [...] interacción entre diversos argumentos enunciados, interacción entre estos y el conjunto de la situación argumentativa, entre estos y su conclusión y, por último, interacción entre los argumentos contenidos en el discurso y los que tienen a este último por objeto (p. 699).

En su discurso, el orador utiliza la *fuerza de los argumentos*, noción que está relacionada con la intensidad de adhesión del auditorio a las premisas, a la relevancia de los argumentos utilizados dentro del debate y a la dificultad que supondría rechazarlo. Por tanto, será diferente según el auditorio y el objetivo de la argumentación. Esta fuerza se puede fortalecer mediante diferentes técnicas como presentar la conclusión como si fuera más cierta de lo que es para el auditorio o ampliar los acuerdos particulares obtenidos en el transcurso del discurso. Si esto va seguido de una técnica inversa de atenuación, restringiendo el alcance de

la argumentación, suele causar en el auditorio una impresión de sinceridad que fortalece la adhesión a la tesis presentada. Mediante técnicas opuestas, se puede conseguir disminuir la fuerza de los argumentos del adversario.

La elección del orden de los argumentos también influye en la adhesión del auditorio, debiendo adaptarse lo mejor posible a los sucesivos estados de este. “Generalmente se empezará por aquel cuya fuerza es independiente de la de los demás” (p. 753).

#### **6.4. El marco analítico de Stephen Toulmin**

En segundo lugar, destaca la obra *Los usos de la argumentación* de Stephen Toulmin (2007), en la que el autor pretende criticar el supuesto de que todo argumento significativo puede expresarse en términos formales. Para Toulmin, cuando alguien formula una aseveración, está formulando también una pretensión de ser creído, una reivindicación, cuyo valor depende de los méritos de los argumentos que puedan aducirse en su apoyo. Toulmin quiere analizar los argumentos que se utilizan para apoyar afirmaciones, sus estructuras, su valor y el modo en que los clasificamos y nos formamos un juicio sobre ellos. Toulmin introduce el término *campo de la argumentación*:

Dos argumentos pertenecen al mismo campo cuando los datos y las conclusiones en ambos argumentos son, respectivamente, del mismo tipo lógico; se dice que proceden de campos diferentes cuando el fundamento (respaldo) o las conclusiones en ambos argumentos no son del mismo tipo lógico (p. 33).

##### **6.4.1. Lógica operativa y lógica idealizada**

Toulmin destaca las divergencias existentes entre las categorías de la crítica práctica de la argumentación y las de la lógica formal. En este punto, Toulmin expone su hipótesis de cómo:

las categorías de la lógica formal se construyeron a partir de un estudio del silogismo analítico, que éste es un tipo de argumento no representativo y engañosamente fácil y que muchos de los

lugares comunes paradójicos de la lógica formal y de la epistemología provienen de una aplicación errónea de dichas categorías a argumentos de otras clases (p. 193).

Para ello, alega cómo los lógicos no han tenido en cuenta una serie de diferencias entre una serie de distinciones esenciales, que coinciden en una sola únicamente en el caso del silogismo analítico (pp. 195-196):

1. Distinción entre *argumentos necesarios* (en los que la garantía permite avanzar sin equívocos hasta la conclusión y a los que se puede aludir con el matizador modal “necesariamente”) y *argumentos probables* (en los que la garantía permite sacar conclusiones provisionales sujetas a excepciones o condicionales, que se corresponden con el uso del matizador “probablemente”).
2. Distinción entre los argumentos que son formalmente válidos y aquellos que no pueden aspirar a serlo.
3. Distinción entre los argumentos que parten de la confianza en una garantía y aquellos que pretenden establecer la adecuación de la garantía.
4. Distinción entre argumentos expresados en términos de conectores lógicos o cuantificadores y los que no se expresan así.
5. Distinción entre argumentos analíticos y sustantivos.

A partir de todo ello, concluye:

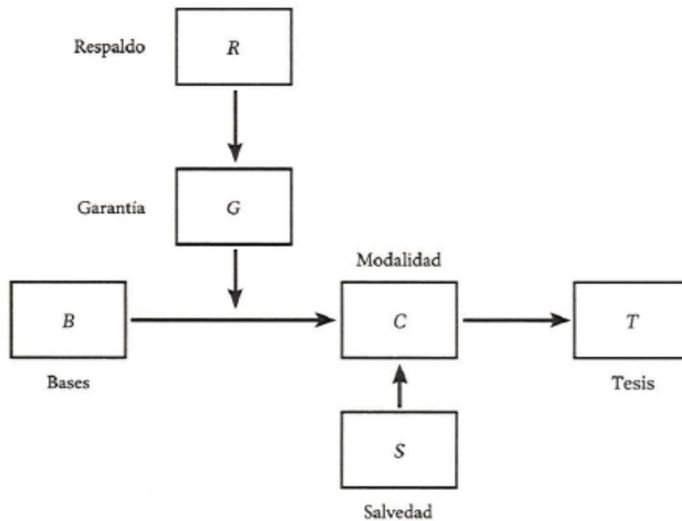
Un silogismo analítico válido *no puede* decirnos nada en su conclusión que no esté ya incluido en los datos y en el respaldo de la garantía, así que un silogismo que conlleve un paso verdaderamente sustancial no puede justificarse [...] sino buscando en alguna parte de los datos y el respaldo la propia conclusión que estamos intentando establecer (p. 198).

#### **6.4.2. Análisis argumentativo a partir del modelo de Toulmin**

Dentro del esquema de un argumento, Toulmin distingue varios elementos, constituyendo lo que ha pasado a conocerse como modelo de Toulmin.

**Figura 4.**

*Esquema de un argumento. Fuente (Toulmin et al., 2018, p. 153)*



**IMAGEN 10-3**

Como resume Luisa Isabel Rodríguez Bello:

[U]n “argumento” es una estructura compleja de datos que involucra un movimiento que parte de una evidencia (*grounds*) y llega al establecimiento de una aserción (tesis, causa). El movimiento de la evidencia a la aserción (*claim*) es la mayor prueba de que la línea argumental se ha realizado con efectividad. La garantía permite la conexión. [...] [A] partir de una evidencia (datos) se formula una aserción (proposición). Una garantía conecta los datos con la aserción y se ofrece su cimiento teórico, práctico o experimental: el respaldo. Los cualificadores modales (ciertamente, sin duda) indican el modo en que se interpreta la aserción como verdadera, contingente o probable. Finalmente, se consideran sus posibles reservas u objeciones. (2004, pp. 5-6)

Toulmin *et al.* (2018) presentan con detalle los elementos de este modelo y proporcionan una serie de claves para el análisis argumentativo:

- T: la tesis o conclusión. Constituye tanto el punto de partida como el destino del proceso argumentativo.

- B: las bases. Toulmin *et al.* destacan la importancia, en un debate, de llegar a un acuerdo sobre las bases que ambos oradores reconocen como válidas y que permita centrarse en aquello que verdaderamente es objeto de discusión. La pregunta que cabría hacerse aquí es: “¿Qué hace que cierto conjunto de bases o hechos sea aceptable y pertinente para los propósitos de esta o aquella tesis en concreto?” (p. 39).
- G: las garantías. “La diferencia entre las bases y las garantías (los hechos y las reglas) es una diferencia funcional” (p. 82). “Dentro de los diversos contextos de las diferentes empresas humanas, ¿a qué tipos de enunciados generales se puede apelar para proporcionar la “autoridad racional” necesaria para conectar un conjunto específico de bases, B, con la correspondiente tesis o conclusión específica, T?” (p. 85).
- R: el respaldo de las garantías. “¿Es fiable esa garantía? ¿Realmente esa garantía se aplica a este caso específico?” (p. 103).
- C: calificadores o matizadores modales, que marcan la fortaleza y limitaciones de la conclusión.
- S: las salvedades. “[C]ircunstancias *extraordinarias o excepcionales* que podrían *socavar la fuerza* de los argumentos de apoyo” (p. 149).

Analizando este esquema podemos evaluar si un argumento es sólido:

Que un argumento sea *sólido* o no depende de si las conexiones que se requieren entre las partes de ese argumento están presentes o no *en absoluto*. [...] Estas preguntas adicionales tienen que ver con la *fuerza* de las conexiones de las que depende el argumento. (p. 129).

Toulmin *et al.* analizan también de dónde surge la fortaleza de los argumentos en la práctica:

[T]enemos que ir más allá de la *estructura* o el *patrón* de los argumentos en cuestión [...]

tenemos que descubrir cómo *funcionan* los argumentos en las actividades humanas más amplias

para cuyos propósitos sirven [...] para que un argumento sea *sólido* y *fuerte*, debe servir para los propósitos adecuados de la empresa humana pertinente (pp. 173-174).

Toulmin distingue entre *argumentos sustanciales* y *analíticos* (donde D es el punto de partida, C la conclusión y R el respaldo):

Un argumento que parta de D para llegar a C será denominado analítico si, y sólo si, el respaldo para la garantía que lo legitima incluye, explícita o implícitamente, la información transmitida en la propia conclusión. Cuando ocurra así, el enunciado “D; R y también C” será, por regla, una tautología. [...] Cuando el respaldo que apoya la garantía no contenga la información transmitida en la conclusión, el enunciado “D; R y también C” no será nunca una tautología y el argumento será sustancial. [...] Por tanto, clasificaremos un argumento como analítico si, y sólo si [...] la comprobación del respaldo de la garantía suponga *ipso facto* la comprobación de la veracidad o la falsedad de la conclusión. (pp. 167 y 177)

A esto, Toulmin añade que la distinción entre argumentos analíticos y sustanciales no se corresponde exactamente con la división entre argumentos *formalmente válidos* y los restantes. Así, un argumento puede ser analítico y estar enunciado de una manera formalmente válida. Aquella distinción no se corresponde tampoco con la que puede hacerse entre argumentos que *hacen uso de garantías* y los que *las establecen* ni la que existe entre argumentos cuyas conclusiones pueden ser inferidas *necesariamente* y aquellas cuyas conclusiones pueden ser inferidas solamente de modo *posible o probable*.

#### **6.4.2.1. Falacias.**

En cuanto a las falacias, Toulmin *et al.* advierten de la imposibilidad de realizar una sistematización exhaustiva de todas ellas, así como de la necesidad de tener en cuenta el contexto a la hora de identificar una falacia como tal, sin olvidar que su uso puede ser involuntario o deliberado. Tipifican las falacias considerando los errores que se dan en el razonamiento, siguiendo el modelo de Toulmin, cuestionando todo el proceso por el que se pasa de las bases a la conclusión. Indican también que la presencia de una falacia no

desautoriza el argumento de manera absoluta, sino que puede tomarse como una invitación a reformularlo superando esta incoherencia.

#### **6.4.2.1.1. Falacias que resultan de la ausencia de bases.**

Son pseudoargumentos en los que no se presenta una evidencia real en la que apoyar la conclusión. El mejor ejemplo de este tipo de falacias es la petición de principio: “Cometemos esta falacia cuando planteamos una tesis y después la argumentamos presentando ‘bases’ cuyo significado es simplemente equivalente al de la tesis original” (p. 203). Si bien es cierto que estos argumentos son los menos robustos, el orador puede superar este error aportando las bases que realmente apoyan la conclusión. El uso de epítetos de petición de principio entraría también dentro de este tipo de falacia: “Se trata de expresiones que son falazmente circulares o permiten que entren en el argumento preguntas complejas” (p. 206). Mediante el empleo de estos epítetos, se introducen de manera sutil generalizaciones dentro de los argumentos que conllevan la afirmación de que ese adjetivo es aplicable a todo un grupo.

#### **6.4.2.1.2. Falacias que resultan de bases irrelevantes.**

Ofrecen un tipo de bases incorrecto o irrelevante para sustentar la conclusión. Suelen ponerse de relieve cuando se profundiza en las garantías de las bases.

*Elusión de la cuestión.* Se da cuando basamos nuestras conclusiones en evidencias que no están directamente relacionadas con el tema que se trata, cuando incluimos un tipo de bases equivocado o cuando evitamos las preguntas que nos dirigen. Se pueden destacar las siguientes falacias dentro de este tipo:

- Introducir una pista falsa: consiste en desviar la discusión hacia un tema que está tangencialmente relacionado con el centro del debate.
- El argumento del hombre de paja: reformular la posición del oponente de manera que no represente realmente su opinión y con el fin de poder refutarlo fácilmente.

*Apelación a la autoridad (falsa o invencible).* En este caso, se recurre a la opinión de una autoridad sobre un tema del que no es experto, o bien cuando, siéndolo, se entiende que no se puede cuestionar.

*Argumento contra la persona.* Esta falacia consiste en rechazar una afirmación por haber sido emitida precisamente por una persona que la apoya, realizándose una transferencia del orador a su opinión. Esto puede hacerse en base a aspectos despectivos, reales o imaginarios, de la persona, o bien al asociarla con un grupo desacreditado de individuos con lo que se está haciendo al mismo tiempo una *generalización precipitada*.

*Argumento desde la ignorancia.* Nos encontramos con este tipo de argumento cuando se asume que una afirmación queda justificada en razón de que no se puede probar la opinión contraria. Toulmin *et al.* ponen como ejemplo de esta falacia un ateo que sostenga que Dios no existe porque nadie ha probado que exista.

*Apelación a la opinión popular.* Se refiere a los intentos falaces de justificar una afirmación basándose en su popularidad.

*Apelación a la compasión.* Consiste en jugar con nuestras emociones para condicionar la racionalidad de nuestra respuesta.

*Apelación a la fuerza.* Toulmin *et al.* cuestionan que sea realmente una falacia, aunque tradicionalmente se ha considerado así, ya que no provoca engaño sino sumisión en el receptor, que le lleva a actuar o hablar en contra de sus creencias y deseos personales.

#### **6.4.2.1.3. Falacias que resultan de bases deficientes.**

En este caso pueden presentarse pruebas, que pueden ser relevantes, pero que, sin embargo, son insuficientes para apoyar la conclusión. Se incluye en este grupo la generalización apresurada, cuando se parte de bases que no son representativas en número o que representan situaciones atípicas. Lo contrario sería la falacia por accidente, cuando se aplica un criterio general sin tener en cuenta las circunstancias particulares del caso del que se trata, que conllevan una excepción a esa regla.

#### **6.4.2.1.4. Falacias de asunciones injustificadas.**

Presuponen que se puede pasar de las bases a las conclusiones, cuando no es así. Generalmente tienen que ver con suponer que hay un consenso general sobre la aplicabilidad de una garantía, sin que de hecho lo haya. Suelen deberse al hecho de que la garantía que tiene que ver con el supuesto consenso no se explicita, y cuando se explicita, se pone de manifiesto que la afirmación se basa en una suposición que es dudosa. Entran dentro de este grupo:

- Las *preguntas complejas*, que realmente son dos preguntas que se presentan como una sola, de modo que cualquier respuesta implica asumir una acusación camuflada.
- Las *falacias de falsa causa* que se dan cuando se toma la sucesión temporal como secuencia causal, esto es, se asume que un evento es la causa de otro porque se da antes en el tiempo, o bien cuando se supone de manera equivocada que un fenómeno es causa de otro, cuando no lo es.
- Las *falsas analogías*, basadas en semejanzas que parecen adecuadas, pero no lo son.
- *Envenenamiento del pozo*, que se produce cuando se presenta una garantía como incuestionable y se rechazan todas las evidencias que puedan obligar a limitarla.

#### **6.4.2.1.5. Falacias que resultan de ambigüedades.**

Difieren de las anteriores en que no tienen que ver con problemas estructurales en las inferencias de los argumentos, sino con el significado de los términos empleados.

- *Equivocidad*: cuando una palabra o una frase es empleada con más de un sentido en un mismo argumento, de modo que se crea confusión entre sus

diferentes significados. También se da cuando no se atiende a las peculiaridades de ciertos términos relativos.

- *Anfibología*: consecuencia de un error de gramática, como puntuación incorrecta o disposición inadecuada de las palabras empleadas.
- *Falacia de acentuación*: si el énfasis se ubica en la parte incorrecta de una frase. En textos escritos, se da cuando algo se saca fuera de contexto o cuando se utilizan técnicas como la cursiva o la negrita que distorsionan el sentido original.
- *Falacia de composición*: se da cuando se afirma algo de un grupo que solamente es verdadero para sus partes.
- *Falacia de división*: cuando se atribuye a las partes algo que solamente es verdadero para el todo. Esta y la anterior se pueden confundir con las falacias de generalización defectuosa y accidente.
- *Falacia de forma de expresión*: cuando se considera que dos palabras tienen un significado similar cuando tienen semejanzas en su morfología.

### **6.5. La perspectiva pragma-dialéctica de Van Eemeren y Grootendorst**

Presentaremos a continuación la perspectiva pragma-dialéctica de Van Eemeren y Grootendorst, quienes describen la argumentación “como un acto de habla complejo cuyo propósito es contribuir a la resolución de una diferencia de opinión o una disputa” (2006, p. 29). Para Celso López y Ana María Vicuña, traductores de esta obra, esta propuesta quiere establecer el equilibrio entre un enfoque excesivamente retórico del discurso (marcado por una concepción relativista de la razonabilidad) y uno excesivamente normativo (en el que domina una idea de razonabilidad lógico-deductivista que es difícilmente alcanzable en la cotidianidad).

A través de la definición de las etapas de la discusión y los roles que asumen las diferentes partes, así como de la formulación de las reglas que deben cumplirse en cada una

de ellas, este enfoque permite descubrir cuáles son los obstáculos que impiden resolver una disputa y cómo podrían superarse. Además, estos autores plantean las falacias, no como errores del razonamiento solamente, sino como obstáculos que impiden la resolución de la disputa y violaciones a alguna de las reglas de la discusión definidas.

### **6.5.1. Elementos del discurso**

Van Eemeren y Grootendorst (pp. 35-36) definen los puntos de vista de una persona con respecto a una cierta proposición como:

1. Positivo, cuando se reconoce como verdadera la proposición. La persona se compromete positivamente con ella.
2. Negativo, cuando se estima que no es verdadera esa proposición, comprometiéndose negativamente con ella.
3. Cero, donde no se adopta ningún punto de vista, bien porque no quiere comprometerse o bien porque no sabe qué pensar sobre ello.

En el caso de los puntos de vista positivo y negativo, la persona está obligada a defender su punto de vista si se cuestiona su aceptabilidad.

Por otra parte, afirman que para que haya una disputa debe haber una duda con respecto a un punto de vista, por lo que no es necesario que haya dos puntos de vista opuestos (pp. 36-38). Además, clasifican las disputas en:

1. Implícitas: cuando la duda no se expresa claramente, sino que se da por supuesta.
2. Complejas: cuando se pueden dividir en otras más sencillas.
3. Únicas y múltiples.
  - a. En una disputa única el punto de vista que se cuestiona se relaciona con una sola proposición.
  - b. En una disputa múltiple, se cuestiona un punto de vista que se relaciona con dos o más proposiciones.
4. Mixtas y no mixtas.

- a. En una disputa mixta se ponen en cuestión tanto un punto de vista positivo como uno negativo. En ella está en juego la mutua negación de los puntos de vista opuestos, además de la duda recíproca sobre la aceptabilidad de esos puntos de vista opuestos.
- b. En una disputa no mixta se cuestiona solo un punto de vista positivo o solo uno negativo.

Resultan de especial interés las etapas que se dan de manera ideal para resolver una disputa (pp. 55-56):

1. *Etapas de confrontación*, en la que se establece que existe una disputa. Se presenta un punto de vista y es puesto en duda.
2. *Etapas de apertura*, en la que se toma la decisión de establecer una discusión argumentativa reglamentada con objeto de intentar resolver la disputa. Uno de los oradores asume el papel de protagonista, que implica que está preparado para defender su punto de vista por medio de la argumentación. El otro adopta el papel de antagonista, preparado para desafiar al protagonista a defender su punto de vista.
3. *Etapas de argumentación*, en la que el protagonista defiende su punto de vista y el antagonista puede requerir de él más argumentación, si tiene más dudas. Se suele considerar el núcleo de la verdadera discusión. Si la disputa es no mixta hay un solo protagonista que argumenta, mientras que en una mixta hay varios protagonistas que deben argumentar.
4. *Etapas de clausura*, en la que se establece si la disputa ha sido o no resuelta, es decir, si el punto de vista o su contrario han sido retirados. Si se ha retirado el punto de vista, la disputa se resuelve a favor del antagonista; si se retira la duda, se resuelve la disputa a favor del protagonista. Si el protagonista retira su punto de vista, puede adoptar un punto de vista opuesto, modificar su punto de vista original

o adoptar un punto de vista cero. Si es el antagonista el que retira su duda, entonces debe aceptar el punto de vista del protagonista.

Adicionalmente, presentan cinco reglas de la comunicación (pp. 70-72):

1. Sé claro, honesto y eficaz y ve directo al punto.
2. No realices ningún acto de habla insincero.
3. No realices ningún acto de habla superfluo.
4. No realices ningún acto de habla inútil.
5. No realices ningún acto de habla que no se conecte apropiadamente con los actos de habla precedentes.

A la hora de analizar y evaluar un discurso argumentativo, es necesario definir los aspectos de este que son cruciales para poder resolver la diferencia de opinión. Para ello, establecen que:

Se deben realizar las siguientes operaciones analíticas:

1. determinar cuáles son los puntos que están en discusión,
2. reconocer las posiciones que adoptan las partes,
3. identificar los argumentos explícitos e implícitos, y
4. analizar la estructura de la argumentación. (p. 113)

### **6.5.2. Las reglas de una discusión crítica y las falacias**

Las reglas del procedimiento de discusión pragma-dialéctica son propias del comportamiento de personas que quieren resolver sus diferencias de opinión a través de una discusión crítica. Van Eemeren y Grootendorst (2004, pp. 135-157) se centran para empezar en una discusión sencilla, no mezclada, en la que solo se defiende un punto de vista.

- Regla 1: Las partes no deben impedirse unas a otras el presentar puntos de vista o el ponerlos en duda.
- Regla 2: Una parte que presenta un punto de vista está obligada a defenderlo si la otra parte le solicita hacerlo.

- Regla 3: El ataque de una parte en contra de un punto de vista debe referirse al punto de vista que realmente ha sido presentado por la otra parte.
- Regla 4: Una parte sólo puede defender su punto de vista presentando una argumentación que esté relacionada con ese punto de vista.
- Regla 5: Una parte no puede presentar algo falsamente como si fuera una premisa dejada implícita por la otra parte, ni puede negar una premisa que él mismo ha dejado implícita.
- Regla 6: Una parte no puede presentar falsamente una premisa como si fuera un punto de partida aceptado, ni puede negar una premisa que representa un punto de partida aceptado.
- Regla 7: Una parte no puede considerar que un punto de vista ha sido defendido concluyentemente, si la defensa no se ha llevado a cabo por medio de un esquema argumentativo apropiado que se haya aplicado correctamente.
- Regla 8: En su argumentación, las partes sólo pueden usar argumentos que sean lógicamente válidos que sean susceptibles de ser validados explicitando una o más premisas implícitas.
- Regla 9: Una defensa fallida de un punto de vista debe tener como resultado el que la parte que lo presentó se retracte de él y una defensa concluyente debe tener como resultado el que la otra parte se retracte de sus dudas acerca del punto de vista.
- Regla 10: Las partes no deben usar formulaciones que resulten insuficientemente claras o confusamente ambiguas y deben interpretar las formulaciones de la parte contraria tan cuidadosa y tan exactamente como les sea posible.

Finalmente, definen las falacias como violaciones de las reglas de la discusión (p. 121), agrupándolas en las distintas etapas en las que pueden suceder:

1. Falacias en la etapa de confrontación – presentación y puesta en duda de los puntos de vista:
  - a. Ejercer presión sobre el oponente (*argumentum ad baculum*)
  - b. El ataque personal contra el oponente (*argumentum ad hominem*)
2. Falacias en la distribución de los roles de la discusión – la obligación de defender un punto de vista (*onus probandi*):
  - a. Eludir el peso de la prueba
  - b. Desplazar el peso de la prueba
3. Falacias en la representación de los puntos de vista – atacar los puntos de vista:
  - a. Imputarle al oponente un punto de vista ficticio (falacia del hombre de paja)
  - b. Distorsionar el punto de vista del oponente
4. Falacias en la elección de los medios de defensa
  - a. La argumentación no se refiere al punto de vista en discusión
  - b. El punto de vista no se defiende por medio de una argumentación, sino empleando medios de persuasión no argumentativos:
    - i. Manipular las emociones del auditorio (*argumentum ad populum*)
    - ii. Enumerar las cualidades propias (*argumentum ad verecundiam*)
5. Falacias en el tratamiento de las premisas implícitas
  - a. Magnificar una premisa implícita (falacia del hombre de paja)
  - b. Negar una premisa implícita
6. Falacias en la utilización de los puntos de partida
  - a. Presentar falsamente una premisa como punto de partida común
  - b. Negar una premisa que representa un punto de partida aceptado
7. Falacias en la utilización de los esquemas argumentativos

- a. Basarse en un esquema argumentativo inapropiado
  - b. Usar incorrectamente un esquema argumentativo apropiado
8. Falacias en la utilización de las formas lógicas de la argumentación
- a. Confundir condiciones necesarias con condiciones suficientes
  - b. Confundir las propiedades de las partes con las del todo
9. Falacias en la etapa de clausura de la discusión
- a. Absolutizar el éxito de la defensa
  - b. Absolutizar el fracaso de la defensa
10. Falacias en el uso del lenguaje
- a. Manipulación de la falta de claridad
  - b. Manipulación de la ambigüedad

#### **6.6. La estructura de la retórica en Shai Frogel**

Según Shai Frogel (2005), el argumentador y el destinatario constituyen los elementos de toda situación retórica. Para el autor, la diferencia fundamental entre lógica y retórica es que, desde el punto de vista de esta última, resulta insuficiente atender solamente a la prueba, dado que se debe tener en cuenta el conjunto de argumentador y destinatario. Según Perelman, el destinatario especial del filósofo es el que determina el filosofar como una actividad racional. En cualquier otra situación retórica, el destinatario o destinatarios comparten más o menos características concretas, por lo que el hablante puede adaptar su argumentación a las características del destinatario. Por el contrario, el argumentador filósofo se dirige a un auditorio que en gran medida carece de características concretas y que de hecho representa a cualquier posible lector del texto filosófico. El filósofo piensa así en un destinatario hipotético, “el auditorio universal”, que tiene los rasgos del hombre racional en el contexto socio-histórico en el que el filósofo vive.

### **6.6.1. El argumentador filosófico**

Según Frogel (pp. 44-56), generalmente se asume que los argumentos filosóficos deberían ser independientes de su argumentador, tratándose los textos filosóficos como si fueran científicos. El argumentador solamente se convierte en el centro de la crítica cuando se rechaza el texto completamente. En el caso de los textos literarios, que no tienen compromiso con la verdad, está ampliamente aceptada la diferencia entre escritor y autor. En los textos científicos, se pretende cancelar la presencia del autor. Frogel afirma que los textos filosóficos están en el medio de ambos. El argumentador de textos filosóficos está obligado a presentarse como aquel cuyo objetivo es solamente la verdad, guiado y motivado por el miedo a la ilusión. La habilidad del argumentador para que se le perciba como un “hombre que busca la verdad” con frecuencia determina el grado hasta el que es aceptada la posición que él presenta. Por lo tanto, un análisis retórico de la figura del argumentador puede mostrarnos bajo qué valores y elecciones se formó la posición filosófica, más allá de lo que se afirme explícitamente en el texto en sí. Cuando se suprime o se ignora la dimensión retórica del texto, se favorecen los argumentos *ad hominem* en la discusión filosófica, los cuales implican un ataque contra el autor para refutar su posición y defender otra alternativa.

### **6.6.2. El destinatario filosófico: el auditorio**

En los análisis retóricos se intenta señalar un destinatario concreto, individual o comunitario, cuya caracterización se supone que explica el modo en el que el hablante, que se identifica con el filósofo en sí, se dirige al destinatario. A partir de los textos filosóficos se puede observar la presencia de destinatarios con muy diversas características, tantas como escritores de esos textos. En algunos se puede identificar un escritor que se dirige a un destinatario sin bagaje cultural, en otros se pueden identificar destinatarios concretos y en otros se percibe un intento de eliminar el hecho de que se dirigen a un destinatario histórico específico.

Al igual que el argumentador, el destinatario no tiene un carácter unificado, sino que se deriva del propósito de la discusión, el deseo de verdad. Si de la figura del argumentador se

espera que evite la ilusión, la figura del destinatario será aquella a la que el argumentador pida garantías de que no se está engañando a sí mismo. De acuerdo con Perelman, una figura retórica es argumentativa si su uso, que conduce a un cambio de perspectiva, parece normal en relación con la nueva situación que se sugiere. Pero si el discurso no gana la adhesión del auditorio, la figura se ve como un adorno, inefectiva a la hora de persuadir. Las críticas que consideran las intenciones del escritor como manipuladoras y por tanto antifilosóficas revelan que el argumentador no es percibido como un hombre que busca la verdad. La argumentación retórica se dirige siempre a un destinatario definido, de modo que se puede asumir que un destinatario cuyas características no se adapten al tipo que ha guiado la argumentación encuentre algún fallo en ella. Para Frogel, el destinatario de un texto filosófico nunca es el auditorio universal, sino un destinatario muy definido, de donde se desprende que el filósofo está buscando la verdad, no un acuerdo universal. Para Frogel, así como para otros filósofos como Kant, Spinoza, Descartes o Leibniz, el filósofo busca un destinatario dentro de sí mismo. Cualquier otra justificación externa es potencialmente dudosa. Esto implica que la diferencia fundamental entre un argumento retórico general y uno filosófico es que mientras que el argumentador de un argumento retórico no parará hasta obtener el acuerdo de sus destinatarios externos, el filósofo no parará hasta estar seguro de que está de acuerdo (como destinatario) consigo mismo (como argumentador).

### **6.6.3. *Acuerdo consigo mismo y auto-decepción***

Frogel (pp. 71-79) afirma que la subjetividad del juicio es un problema esencial en el pensamiento filosófico. Como pensador crítico, el filósofo ha de tomarse a sí mismo como juez superior de sus creencias, pero a la vez convencerse a sí mismo de que su juicio refleja una verdad objetiva más que una realidad subjetiva. Para un filósofo, su principal objetivo no es convencer a otros para que acepten su punto de vista, sino que buscará las suposiciones más básicas de un pensamiento y hará un esfuerzo intensivo para refutarlas. El pensamiento filosófico presenta una asimetría ya que las conclusiones filosóficas de un filósofo serán casi

necesariamente rechazadas por otros en la medida en que el proceso de acuerdo consigo mismo que el filósofo ha realizado previamente no le pertenece. Los otros rechazarán sus conclusiones a menos que puedan convencerse de ellas de manera independiente. Es decir, cuando un filósofo acepta la posición de otro, lo hace después de adaptarla a su propia investigación y en sus propios términos, nunca en su forma original.

## 7. Análisis lógico y retórico de los argumentos presentados

Como indicamos en la introducción, el énfasis de nuestra investigación recaerá en los debates contemporáneos sobre la existencia de Dios. Dado el amplio abanico de formulaciones existentes, nos centraremos especialmente en algunas de las estudiadas por Jordan H. Sobel (2004) en su monumental obra *Logic and Theism*: los argumentos ontológicos clásicos de René Descartes y Anselmo de Canterbury, los argumentos ontológicos modales modernos de Charles Hartshorne y Alvin Plantinga, y los planteados desde el ateísmo por Graham Oppy.

Previamente, tendremos en cuenta algunas de las críticas que se han hecho a Sobel y esta obra. Everitt (2006), por ejemplo, resalta que se trata de una obra excepcional de la filosofía de la religión, con un claro enfoque pedagógico, meticuloso tanto a nivel textual como filosófico, muy documentado. En él Sobel trabaja con una amplia variedad de argumentos tradicionales tanto a favor como en contra de la existencia de un Dios concebido en términos amplios. Las únicas omisiones que tiene son la epistemología reformada y el argumento de la experiencia religiosa.

Everitt describe el proceso que sigue Sobel al analizar los diferentes argumentos. En general, parte de las propias palabras del autor de cada argumento y traduce el núcleo de éste a simbolismo lógico para comprobar si es formalmente válido, para luego analizar las razones que llevan a aceptar sus premisas. A veces, según Everitt, sus conclusiones no son particularmente novedosas o sorprendentes o el argumento no resulta convincente. Otras veces, el argumento de Sobel es de gran calidad. Por otra parte, su lectura resulta a veces un tanto confusa debido a su tendencia a poner demasiadas comas en una sola frase, que hace perder el hilo de lo que se está debatiendo. Además, añade, le falta una lectura exhaustiva de corrección de pruebas de imprenta, lo cual se evidencia por el gran número de faltas tipográficas que encontramos a lo largo del texto.

Otra crítica que se ha realizado a la obra de Sobel es la de MacIntosh (2006), para quien *Logic and Theism* es un libro interesante, valioso y provocador, que constituye una

referencia fundamental en la filosofía de la religión. Sin embargo, también le parece que su lectura no resulta siempre sencilla, hasta el punto de que es necesario trabajar algunas partes para alcanzar la comprensión, lo cual se ve agravado por el nivel que Sobel asume que tienen sus lectores en sofisticación lógica. A pesar de ello, cabe reconocer su esfuerzo para introducir pruebas reales con el auxilio de la lógica clásica o de la lógica modal, algo en lo que se diferencia de otras obras sobre filosofía de la religión.

Una tercera crítica a la obra de Sobel es la que realiza Richard Swinburne (2006). Éste afirma que *Logic and Theism* constituye una potente contribución a la filosofía de la religión, destacando que, en general, la discusión es rigurosa y sofisticada. La conclusión de Sobel es que el problema lógico del mal debería llevarnos a desistir (en el sentido de rechazar racionalmente) del Dios de los filósofos, pero no necesariamente de un Dios más débil o menos benevolente. Swinburne sostiene que Sobel ha dejado de lado algunos temas importantes, dedicando sin embargo una gran extensión a la cantidad excesiva de formalización, especialmente de las pruebas formales, que no aportan más que lo que ya se ha dicho en prosa, y que puede desanimar a algunos lectores. Swinburne coincide con Everitt en que una gran omisión es no haber incluido ninguna discusión sobre la tesis de la epistemología reformada que desarrolla Alvin Plantinga (1983), según la cual mucha gente no necesita argumentos para creer de un modo racional que hay un Dios. Tampoco incluye ninguna discusión de la teoría de Plantinga (1993) sobre el funcionamiento correcto de las facultades cognitivas, de modo que se orienten a la adquisición de creencias verdaderas.

Por otra parte, Swinburne no se muestra conforme con el proceso seguido por Sobel al analizar si Dios ha de ser perfecto en el sentido de esencialmente omnipotente, omnisciente, eterno, etc. Por un lado, Sobel afirma que Dios no puede ser esencialmente omnipotente dado que no puede limitar su propio poder. En cuanto a la discusión que realiza sobre la omnisciencia (en el sentido de conocimiento de todas las proposiciones verdaderas), se reduce a considerar si la noción de “todas las proposiciones verdaderas” es coherente, concluyendo

que probablemente lo sea. Aunque Sobel, al tratar sobre el concepto de Dios, asegura que parte del concepto que tiene la gente corriente, para Swinburne no está siendo fiel a lo que la tradición teológica cristiana ha elaborado con respecto a la omnipotencia o a la suprema bondad.

### **7.1. ¿Son pertinentes los argumentos sobre la existencia de Dios?**

Antes de pasar a analizar los argumentos presentados, nos planteamos si la pregunta por la existencia de Dios es todavía pertinente, o si debería ser descartada. En este apartado presentaremos lo que dicen algunos pensadores sobre este tema.

Al hablar sobre las pruebas de la existencia de Dios, algunos filósofos alegan que como la expresión “Dios existe” no es ni analítica ni sintética y no hay otras expresiones admisibles (en un lenguaje cognoscitivo) que las analíticas o las sintéticas, dicha expresión carece de sentido, por lo que tampoco tiene sentido tratar de probarla o refutarla. Sin embargo, otros filósofos se han negado a admitir que la proposición “Dios existe” carezca de sentido. Podría darse el caso de que no pudiera probarse, pero no se halla fuera de las reglas del uso del lenguaje.

Descartes justifica la necesidad de probar la existencia de Dios del siguiente modo, en el momento de dirigirse a los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París:

He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología; pues, aunque a los que somos fieles nos baste con creer, mediante la fe, que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural. [...] parece advertírseos que todo lo que puede saberse de Dios es ostensible mediante razones que no es preciso buscar en otro lugar que en nosotros mismos, y que nuestro espíritu puede suministrarnos por sí solo. (1977 [1641], pp. 3-4)

Según Estrada (2018), Kant no desarrolló una filosofía de la muerte de Dios, pero puso las bases del sistema de autonomía del hombre que llevó a la crisis de la metafísica, del teísmo y de la fe religiosa.

Su primer paso fue negar la validez de las pruebas sobre la existencia de Dios, así como tratar de su esencia y de sus atributos. En cuanto que Dios no es una parte de nuestro universo, ni una realidad empírica que podamos constatar, todo lo que digamos acerca de él carece de validez racional última. El conocimiento humano se basa en la experiencia empírica, como no la tenemos sobre Dios, no podemos decir nada sobre él. Cuando la razón especula sobre el absoluto, que no forma parte de nuestro mundo, se pueden presentar proposiciones contrarias, porque todas están vacías de contenido, el teísmo y el ateísmo. Dios es una idea regulativa de la mente humana, responde a la cultura y tradiciones sociales; es una representación que surge de forma espontánea, pero no sabemos si tiene referencia real. Es una noción especulativa e interpretativa sin correlato ni correspondencia ontológica que lo sustente.

Como no podemos equiparar pensamiento y ser, como propone el argumento ontológico, podemos pensar en Dios sin que haya una entidad en la que basarse. La existencia no es un atributo lógico, sino lo que hace real lo que pensamos, lo actualiza. Por eso, el teísmo fracasa cuando habla de una divinidad racionalmente inalcanzable y no conceptualizable. Todo hablar analógico sobre Dios supone una extrapolación, ya que partimos de lo contingente y finito para desplazarlo a lo que por definición es absoluto e infinito, heterogéneo e inconmensurable. ¡Como si las categorías de nuestra mente, hechas para conocer lo intramundano, el universo físico en el que vivimos, nos sirvieran para lo supramundano, lo que trasciende al universo! (pp. 20-21)

Abernethy y Langford (1968, p. 167) se plantean por qué algunos autores han formulado argumentos sobre la existencia de Dios. Algunos tal vez lo hicieran para eliminar obstáculos hacia la fe en Dios, otros lo hicieron para justificar la fe que tenían. Por otro lado, algunos autores se cuestionan cuántas personas son creyentes debido a un argumento a favor de la existencia de Dios. Plantean así que el proceso seguramente habrá sido al revés: la persona primero cree que Dios existe y luego busca argumentos que justifiquen su creencia. En este

caso, los argumentos responden a la necesidad del autor de justificar de un modo racional lo que para él es el sentido último. En este caso, hay que examinar estos argumentos con cuidado. Por otra parte, y como hemos indicado con anterioridad al definir las diferentes visiones del concepto de Dios y al presentar su argumento ontológico, Hartshorne se cuestiona si una deidad que es digna de ser adorada puede ser objeto de un análisis racional o de demostración. Esta objeción presupone una teoría racionalista de la naturaleza de Dios que Hartshorne quiere cuestionar:

My own rationalistic theory implies that while no essence, to be captured in a human concept, could possibly be the entire actual God whom we confront in worship, yet such an essence could very well qualify God and no one else. (1962, p. 4)

David Klemm (1987) analiza la retórica de los argumentos teológicos partiendo de que en el siglo XX las corrientes teológicas confluyen en un punto común: la idea de Dios como el totalmente Otro que irrumpe en la existencia humana, presentada por Rudolf Otto en *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1980 [1917]). La teología del siglo XIX está dominada por el idealismo alemán, y concibe a Dios como el Absoluto. En la Ilustración fue la imagen del relojero deísta externo al mundo natural en el que interviene ocasionalmente. Para Lutero era el Dios acusador. Entre Agustín y Aquino, Dios era el ser supremo inteligible, el Señor de la creación.

Klemm sigue en su exposición la línea de Paul Tillich, de acuerdo con el cual, “The arguments for the existence of God neither are arguments nor are they proof of the existence of God. They are expressions of the question of God which is implied in human finitude” (1951, p. 205). Para Klemm, dada la naturaleza del objeto teológico, entendido como alteridad que puede irrumpir o no en la realidad, los argumentos del tipo “Dios es” pertenecen al campo de lo que no se puede argumentar. Klemm coincide con William Brandt quien señala que “the writer of argumentation always stands, with the reader, outside the subject under consideration” (1970, p. 51). Esto implicaría que, dado que el ser humano no puede estar fuera de Dios, no sería

posible tampoco hablar sobre él. Al ser Dios la base y cimiento de todo lo que es, ningún ser, aunque sea un ser perfecto, puede ser Dios. Hay así una gran distancia entre el Dios que se experimenta en el hecho religioso, el totalmente Otro que irrumpe en la existencia humana y el que se incluye en los argumentos sobre la existencia de Dios.

La argumentación teológica no puede expresarse como un argumento sobre la existencia de un ser supremo, aunque sí se pueden definir argumentos que demuestren que es posible para las personas decir que “Dios es” con certeza. Cuando hablamos de “Dios es”, realmente nos estamos refiriendo al modo como Dios, entendido como alteridad última, irrumpe en el mundo, que no sería Dios en sí mismo, sino un signo de Dios: “What breaks in is God, who is wholly other than what we can understand on the basis of our familiar world. But God breaks in as what is other than God” (Klemm, 1987, p. 280). Klemm cuestiona qué sentido tiene hablar de manera abstracta sobre la existencia de Dios cuando su simplicidad implica que está más allá de la distinción metafísica entre esencia y existencia (*Ibid.*, p. 289).

John Wisdom (1966) analiza la posición de un ateo y un teísta ante la pregunta de si es razonable la existencia de Dios desde un punto de vista muy interesante. Compara esta situación con la contemplación de una obra de arte por dos personas, ante la que una puede ver la belleza que muestra y la otra no. De los mismos hechos físicos, dos personas pueden extraer conclusiones diferentes. Así, la argumentación sobre la existencia o no de Dios no puede basarse solamente en el análisis de hechos constatables en la naturaleza ya que llega un punto en el que las conclusiones que se derivan dependen, ya no de los hechos en sí, sino de la persona que los analiza. A esto añade que no podemos deducir que algo no existe porque las personas que están tratando de defender su existencia no sean capaces de mostrar una serie de razones suficientemente sólida.

Es aquí donde interviene la capacidad de persuasión de un argumento, por qué persuade a unas personas y a otras no. Puede que las razones que recoge el argumento a favor de la conclusión sean suficientes para unos, pero no para otros. Silvia Jonas (2024)

cuestiona la racionalidad del teísmo, afirmando que según avanza la ciencia, necesitamos menos a Dios, que parece ir llenando los agujeros de nuestro desconocimiento. “The Deity of Craig and Swinburne [...] lingers in the cracks of scientific knowledge” (p. 135).

### **7.1.1. La objeción evidencialista a la existencia de Dios**

Podemos preguntarnos si son razonables los argumentos sobre la existencia de Dios de la mano de Alvin Plantinga y su obra *Reason and Believe in God*, en la que presenta su epistemología reformada según la cual es razonable creer en Dios, aunque no se tenga ninguna evidencia ni argumento. Plantinga aborda la objeción evidencialista a la creencia teísta de que Dios existe, según la cual creer en Dios es irracional porque no hay suficiente evidencia para ello, defendida por autores como W. K. Clifford, Brand Blanshard, Bertrand Russell, Michael Scriven y Anthony Flew.

Comienza distinguiendo entre creer en Dios, que sería tanto como aceptarle y confiar en él, y creer que Dios existe, que es tanto como aceptar como verdadera tal proposición existencial, esto es, hacer una afirmación existencial respondiendo al nivel más básico de la pregunta ontológica acerca de lo que hay. Surge entonces la necesidad de definir el concepto de Dios, ya que para los creyentes es un ser trascendente creador del universo, mientras que, para otros, en la línea de Kant, es una idea o un constructo mental. Así, el teólogo Gordon Kaufman resalta que la palabra “Dios” es especialmente problemática al referirse a una realidad trascendental a la que no se puede acceder por la experiencia y distingue entre lo que llama el referente real del término “Dios” y el referente disponible:

The real referent for “God” is never accessible to us or in any way open to our observation or experience. It must remain always an unknown X, a mere limiting idea with no content.

For all practical purposes, it is the available referent—a particular imaginative construct—that bears significantly on human life and thought. It is the “available God” whom we have in mind when we worship or pray; ... it is the available God in terms of which we speak and think

whenever we use the word "God." In this sense "God" denotes for all practical purposes what is essentially a mental or imaginative construct. (1972, pp. 85-86)

Dentro de las objeciones a la creencia teísta se pueden citar:

- Los positivistas afirman que frases como "Dios existe" carecen de sentido ya que no son verificables.
- Los que afirman que creer en Dios es inconsistente internamente, ya que es imposible desde un punto de vista lógico que haya una persona tal como la que los teístas entienden por Dios (por ejemplo, que sea una persona que actúe, pero que no tenga cuerpo).
- La posición de los que defienden que la existencia de Dios es incompatible con otras creencias que los teístas aceptan, como, por ejemplo, el mal que hay en el mundo y un Dios que sea omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto. Aquí se encontraría también la afirmación según la cual, frente a la existencia del mal, es menos probable que Dios exista que el hecho de que no exista. Si es poco probable, entonces sería irracional creer en ello.

Plantinga analiza esta última posición, planteando que todo teísta  $T$  tiene un conjunto de proposiciones  $T_s$  —que sabe que son verdaderas o que puede aceptar de manera racional sin necesidad de evidencia de otras proposiciones— que constituyen lo que él denomina su evidencia total. Es racional que acepte cualquier proposición  $A$  si no es improbable con respecto a  $T_s$ . La objeción consistiría entonces en afirmar que la existencia de Dios es improbable con respecto a  $T_s$ , para cualquier teísta, lo que Plantinga cuestiona planteando si creer que Dios existe no podría formar parte de  $T_s$ , esto es, si el teísta no tiene el derecho epistémico de partir de que Dios existe.

La objeción evidencialista parte de la idea de que la fuerza de una creencia debería siempre ser proporcional a la evidencia disponible. Para Anthony Flew, los debates sobre la existencia de Dios deberían comenzar presuponiendo el ateísmo, recayendo la carga de la

prueba sobre el teísta. Así, este tendría que proponer en primer lugar un concepto de Dios, para pasar luego a presentar suficientes razones de que realmente tiene una aplicación. De aquí surge la pregunta de qué tipo de creencias se pueden tomar como punto de partida de un modo razonable, que resulte aceptable tanto para creyentes como para no creyentes. Si bien es cierto que la argumentación no puede tener como punto de partida la afirmación de la existencia de Dios, tampoco sería válido comenzar presuponiendo que no existe. Para Flew no sería razonable aceptar la creencia teísta si no hay suficiente evidencia para su existencia:

“(8) It is irrational or unreasonable to accept theistic belief in the absence of sufficient evidence or reasons.

(9) We have no evidence or at any rate not sufficient evidence for the proposition that God exists.” (Plantinga, 1983, p. 27).

En una línea semejante se posiciona Michael Scriven (1966), para quien, en ausencia de evidencia a favor de la existencia de Dios, la única postura racional sería el ateísmo, esto es, su negación. Esta obligatoriedad sólo comprometería a las proposiciones existenciales, ya que de manera general no podemos defender que para cualquier proposición  $A$ , si  $S$  no tiene evidencia para  $A$ , entonces  $S$  está racionalmente obligado a creer  $\neg A$ , sino que, si  $S$  no tiene evidencia ni para  $A$  ni para  $\neg A$ , entonces  $S$  está obligado a creer ambas. Para Scriven, las proposiciones existenciales afirmativas tendrían un tratamiento muy diferente de las negativas, pues “negative existential hypotheses in natural language can be supported by the failure of proofs of their contradictories; but positive existential hypotheses are not made plausible by the failure of disproofs of their denials” (p. 105).

Plantinga vuelve entonces sobre las proposiciones (8) y (9) que condensarían la posición evidencialista. Es difícil aceptar (9), dada la gran variedad de argumentos propuestos a favor de la existencia de Dios que hemos ido viendo en apartados anteriores, si bien es cierto que proporcionan cierta evidencia y no pruebas contundentes. Analizando la proposición (8), surge la pregunta ¿no tendría un teísta el derecho a creer, aunque no tuviera ninguna

evidencia? Es difícil aceptar que se puedan tener obligaciones intelectuales con respecto a las creencias, dado que no se eligen y no se pueden controlar, si bien en algunos casos la mayoría podemos considerar culpable a una persona por creer algo (como, por ejemplo, la necesidad de exterminar a los judíos por ser inferiores). Pero sí podemos afirmar que cae bajo nuestro control la aceptación de un determinado posicionamiento.

#### **7.1.1.1. Crítica tomista a la objeción evidencialista.**

Tomás de Aquino (1947), a partir de su concepción de Dios anteriormente indicada, plantea el problema de la existencia de Dios en los siguientes términos:

¿Existe algún ser trascendente y superior a todas las cosas de este mundo visible, el cual las haya formado a todas y a todas las mueva, gobierne y dirija hacia sus respectivos fines y hacia el fin común del universo? Si podemos demostrar la existencia de dicho ser, hemos concluido la existencia de Dios, pues no es otra cosa lo que queremos significar con este nombre. (p.113)

Desde aquí plantea tres problemas con respecto a la existencia de Dios:

- 1º. Si la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata (a.1).
- 2º. Si, por lo menos, es una verdad demostrable (a.2).
- 3º. Cómo se demuestra la existencia de Dios (a.3).

Una verdad puede ser conocida por *vía de evidencia*, ya por evidencia inmediata, ya por demostración (evidencia mediata) o *por vía de fe* (divina o humana). (*Ibid.*, p. 102)

Aquino se pregunta si la existencia de Dios es una verdad evidente en sí misma, en cuyo caso no hay lugar para la demostración ni para la fe. Si no es evidente en sí misma, entonces surgen tres posibilidades con respecto a la existencia de Dios:

1. Es absolutamente incognoscible.
2. Es cognoscible exclusivamente por vía de fe y de tradición.
3. Es racionalmente demostrable. Si así fuera, surgiría entonces el problema de cuáles son las pruebas para demostrar la existencia de Dios.

La doctrina de Aquino es que la existencia de Dios no es por sí misma evidente, como para que bastara la sola aprehensión de los términos que la expresan para dárnosla a conocer, pero puede ser racionalmente demostrable *a posteriori*, por sus efectos. A esto añade que una verdad puede ser evidente de múltiples maneras:

Se dice, en general, que una verdad es evidente cuando el predicado de la proposición que la expresa está contenido en el sujeto de la misma, como cuando se dice “el todo es mayor que la parte. [...] Esta continencia del predicado en el sujeto puede ser, o no, manifiesta a nuestra inteligencia, de donde resultan los diversos géneros de verdad evidente:

Verdad evidente  $\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ En sí misma (} \textit{quoad se} \text{)} \\ 2) \text{ Para nosotros (} \textit{quoad nos} \text{)} \left\{ \begin{array}{l} a) \text{ Para nosotros «todos» (} \textit{quoad nos omnes} \text{)} \\ b) \text{ Para algunos de nosotros, los sabios (} \textit{quoad sapientes tantum} \text{)} \end{array} \right. \end{array} \right.$

(*Ibid.*, p.107).

Así, una proposición es evidente por sí misma (*nota quoad se*) cuando su predicado está contenido en el sujeto. Si se da esta continencia y además nosotros la podemos conocer fácilmente con sólo percibir el significado del sujeto y del predicado, entonces la proposición es evidente en sí misma y en cuanto a nosotros (*quoad nos*). Si el predicado está contenido en el sujeto sin que la percepción de estos dos extremos de la proposición acuse a nuestro entendimiento tal continencia, entonces es evidente en sí misma, pero no para nosotros. Si una proposición es evidente para nosotros, puede ser para *todos* los hombres o solamente para los *sabios*.

Para Aquino la existencia de Dios es evidente en sí misma, pero no es evidente para ninguno de los mortales. A esto añade que la existencia de Dios no se puede demostrar *a priori*, dado que el ser divino no tiene causa alguna, es decir, es el ser incausado que existe en virtud de su misma esencia. Pero sí puede ser demostrable *a posteriori*, dado que tiene efectos y éstos nos son más conocidos que la existencia de Dios.

En las cinco vías que propone en su *Suma Teológica*, Aquino da cuenta de cómo podemos tener conocimiento científico de la existencia de Dios y de algunos de sus atributos

como la inmaterialidad, la unidad, la simplicidad o la perfección. Para él, la ciencia es conocimiento inferido a través de un conjunto de proposiciones que se van deduciendo silogísticamente a partir de unos principios evidentes por sí mismos, es decir, es un conocimiento mediado, de modo que no se puede tener conocimiento científico de lo que es evidente por sí mismo. El conocimiento natural de Dios es posible, aunque la gran mayoría de los que creen en Dios no tienen la capacidad o el tiempo para seguir esas pruebas, de modo que asumen la verdad de su existencia como un acto de fe.

Para Plantinga, toda persona tiene unas creencias básicas constituidas por proposiciones que puede ver como verdaderas, bien porque son autoevidentes o porque son evidentes a través de los sentidos. Además, tiene unas proposiciones que puede aceptar racionalmente porque puede inferir a partir de las básicas, y tiene otras que no se derivan de las básicas, pero su aceptación es racional porque son probables y son coherentes con aquellas básicas.

Plantinga señala cómo Aquino y el objetor evidencialista estarían de acuerdo con un modo de fundamentalismo epistemológico clásico, que concebiría el conocimiento de forma jerárquica, partiendo de una base inamovible e integrada por las proposiciones adecuadamente básicas y desde la que se puede construir, mediante un proceso deductivo, todo el edificio de nuestras creencias. Las proposiciones que no son adecuadamente básicas sólo se pueden aceptar de una manera racional apoyadas por evidencias que deben llevar en última instancia hasta las básicas. La existencia de Dios no se encuentra entre las proposiciones adecuadamente básicas, por lo que una persona sólo puede aceptar la existencia de Dios de una manera racional si tiene evidencia para ello. Para profundizar en esto Plantinga introduce el concepto de estructura noética de una persona, constituida por el conjunto de proposiciones en las que cree y una serie de relaciones epistémicas entre la persona y estas. Esta estructura especifica qué creencias son básicas y cuáles no, el grado en que la persona las defiende y la profundidad que ocupan en el conjunto, de modo que algunas de ellas se podrían desestimar

sin que ello afectase de manera significativa a la estructura. Una estructura noética es racional si puede ser la estructura noética de una persona que es completamente racional, esto es, que no viola sus responsabilidades epistémicas.

Para el fundamentalista una estructura noética racional tendría una base que estaría constituida por las creencias básicas. Las no básicas serían aceptadas en función de otras creencias que podrían ser aceptadas en base a otras y así sucesivamente hasta llegar a las básicas. En el fundamentalismo antiguo y medieval, las proposiciones básicas serían evidentes por sí mismas —ello tiene lugar cuando nuestra comprensión es suficiente para creer en ellas, como ocurre con las verdades aritméticas, las verdades lógicas o las proposiciones que expresan, por ejemplo, identidad o diversidad— o evidentes a través de los sentidos. Una proposición no puede ser autoevidente para aquellas personas que no aprehenden los conceptos que contiene. En esta autoevidencia hay un componente epistémico —una proposición es autoevidente para una persona sólo si esta tiene un conocimiento inmediato de ella— y uno fenomenológico, que inclina a la persona a aceptarla como verdadera una vez la comprende, en la línea de lo afirmado por Descartes cuando se refiere a lo que entiende de forma clara y distinta. Para el fundamentalismo moderno en el que se inscribe Descartes, una proposición es básica si es autoevidente o incorregible para la persona. Plantinga expresa este concepto de la siguiente manera: “ $p$  is incorrigible for  $S$  if and only if (a) it is not possible that  $S$  believe  $p$  and  $p$  be false, and (b) it is not possible that  $S$  believe  $\neg p$  and  $p$  be true” (1983, p. 58). El fundamentalismo antiguo, medieval y moderno se pueden fusionar en el llamado fundamentalismo clásico, de acuerdo con el cual “A proposition  $p$  is properly basic for a person  $S$  if and only if  $p$  is either self-evident to  $S$  or incorrigible for  $S$  or evident to the senses for  $S$ ” (*Ibíd.*, p.59).

El siguiente paso que Plantinga plantea es si la creencia en Dios puede formar parte del fundamento de la estructura noética de una persona. Desde el punto de vista del fundamentalismo clásico, ello no sería posible, ya que no pueden estar en la base

proposiciones que sólo pueden ser aceptadas racionalmente en función de otras. Plantinga cuestiona que muchas proposiciones que no cumplen esas tres propiedades, como por ejemplo proposiciones que impliquen la existencia de otras personas, sí que pueden ser básicas para una persona. A esto añade que si una proposición solamente puede ser racional si se deriva o es probable con respecto a las adecuadamente básicas, entonces la mayor parte de lo que creemos no es racional. A partir de aquí argumenta cómo el fundamentalismo clásico falla, y con él la objeción evidencialista.

Para terminar, Plantinga analiza la objeción que los teólogos reformados, como Herman Bavinck, plantean a la teología natural, que trata de demostrar la existencia de Dios. Para Bavinck, un creyente no necesita pruebas de la existencia de Dios para creer, lo hace por fe y, además, tiene el derecho epistémico a creer que Dios ha creado el mundo, aunque no tenga un argumento que justifique esa conclusión. Su fe en Dios puede ser perfectamente racional, aunque no exista ningún argumento, de manera análoga a lo que sucede con otras creencias como la existencia del yo o del mundo exterior o del pasado.

Según Plantinga, otro teólogo que se posiciona en contra de la teología natural es Karl Barth, quien plantea el dilema que se da al tratar de argumentar sobre la existencia de Dios: parece que se concede que lo que uno debe creer será el resultado de la investigación, esto es, si hay bastantes argumentos a favor de la existencia de Dios deberíamos aceptarla y si hay buenas razones en contra, tendríamos que negarla. Si ambos lados estuvieran equilibrados, el agnosticismo sería la alternativa válida. Esto implica que se supone que se dispone de unas hipótesis de partida aceptables, tanto para creyentes como para ateos, de modo que creer en Dios es racional si tiene una relación adecuada con ellas. Para ello, habría que construir: a) un argumento deductivo a partir de estas hipótesis cuya conclusión fuese o bien que Dios existe (como con las primeras vías de Aquino), o bien lo contrario (como sucede con el argumento del mal); b) un razonamiento inductivo que pruebe que la existencia de Dios es epistémicamente adecuada con respecto a las hipótesis de partida, esto es, con mayor probabilidad a favor que

en contra. El dilema de Barth es que con esto el teólogo natural estaría poniendo la razón por encima de su fe en Dios, lo cual sería inadecuado para un cristiano. Sin embargo, el punto a destacar aquí es que, para Barth, creer en Dios (lo que no ocurre con todo tipo de creencias) entraría dentro de la categoría de básica, de modo que es racional aceptarla sin necesidad de hacerlo en función de otras proposiciones o creencias.

Plantinga analiza a continuación si el hecho de que una persona acepte la existencia de Dios como una creencia básica dentro de su estructura noética implica necesariamente que ningún argumento puede hacerle cambiar de opinión. Si se le presentan razones en contra a partir de suposiciones que también acepta, ha de resolver este error que existe en su estructura noética: puede dejar de creer que Dios existe, o desestimar esas proposiciones que creía ciertas pero que le llevan a aceptar que Dios no existe. De manera análoga ocurriría para alguien que no crea en Dios, pero acepte proposiciones de las que se siga que Dios existe. Sin embargo, la persona no tiene el derecho epistémico de asumir su postura de una manera dogmática, ignorando cualquier argumento que pruebe lo contrario. Puede ser que haya crecido en una cultura que creía en Dios y estuviera inicialmente en su derecho de creer en Dios, pero que se den condiciones que hagan que ya no tenga ese derecho, si se le presenta un argumento cuya conclusión sea que es imposible que Dios exista. Y lo mismo si se encuentra un fallo en el argumento en contra.

### **7.1.2. ¿Puede la fe en Dios ser racional si no tiene fundamentos?**

Nicholas Wolterstorff (1983) apunta que, en el mundo occidental moderno, se cuestiona que un hombre racional pueda creer en Dios, pues se ha de elegir entre la fe o la razón. Para tener fe en Dios una persona ha de creer previamente que Dios existe. Wolterstorff define lo que llama el reto evidencialista, formulado por primera vez por John Locke:

[F]irst, if it is not rational to accept some proposition about God then one ought not accept it; and second, it is not rational to accept propositions about God unless one does so on the basis of others

of one's beliefs which provide adequate evidence for them, and with a firmness not exceeding that warranted by the strength of the evidence. (Wolterstorff, 1983, p. 136)

Aclara que cuando diga que una persona cree que Dios existe, se está refiriendo a que acepta la proposición que afirma que Dios existe, de modo que al hablar de creer no se está suponiendo que no se sabe con certeza. Esta objeción surge a finales del siglo XVII, de modo que pertenece a la modernidad el dar argumentos para legitimar la creencia religiosa. Para Locke, lo que Dios revela es siempre verdadero, pero corresponde a la razón examinar si algo escrito por un hombre ha sido realmente revelado por Dios o no, a lo que añade que no cree que la existencia de Dios sea evidente por sí misma para el ser humano.

Wolterstorff quiere proponer una alternativa para el evidencialismo, formulando un criterio sobre cuándo una creencia es racional que sea alternativo al fundamentalismo, que ha sido ya refutado por Plantinga. Locke afirma que tenemos responsabilidades con respecto a nuestras creencias: en cuanto a su posesión (si debemos o tenemos derecho a tenerlas o no) o su firmeza (si mantenemos algunas creencias con mayor firmeza de las que deberíamos). Así, una creencia racional sería aquella que no viola nuestras obligaciones noéticas, de modo que la racionalidad está relacionada con la verdad, aunque no sea lo mismo. Tenemos de este modo la responsabilidad de tomar contacto con la realidad de una manera más amplia, para aumentar el número de creencias ciertas que tenemos y evitar o suprimir las erróneas. Como expresa Roderick Chisholm:

Each person is subject to two quite different requirements in connection with any proposition he considers: (1) he should try his best bring it about that if that proposition is true to then he believes it; and (2) he should try his best to bring it about that if that proposition is false then he not believe it. (1977, p. 15)

A lo que añade que, si no puedes creer ni una proposición ni su contradictoria, deberías quedarte con aquella para la que tengas más evidencia. Wolterstorff cuestiona que tengamos esta obligación respecto de todas las proposiciones que creemos: basta con ceñirse a aquellas

que son relevantes, que constituyen un número limitado y varían de persona a persona. Remite entonces a Thomas Reid (filósofo escocés del siglo XVIII), que introdujo la necesidad de revisar los mecanismos psicológicos que participan en la formación de creencias. En cada momento de nuestra vida tenemos una cierta disposición a creer algunas cosas. Por ejemplo, la memoria nos permite creer que existe un pasado, o las sensaciones nos invitan a creer en un mundo exterior. Marx y Freud añaden a esto la disposición a creer cosas que nos proporcionan seguridad o nos afianzan en nuestra posición económica. Además, contamos con lo que Reid denomina la disposición a razonar: partiendo de unas proposiciones que creemos, si evaluamos que son una buena evidencia para otra que todavía no creemos, estamos dispuestos a creerla también. Estas serían creencias mediadas y las anteriores serían inmediatas. Algunas de estas disposiciones serían innatas a nuestra naturaleza, no necesariamente presentes desde el principio de nuestra vida, sino que pueden ir surgiendo según vamos adquiriendo un cierto grado de madurez. Otras las vamos adquiriendo a lo largo de la vida a través de lo que él denomina el principio inductivo, a partir de las diferentes experiencias que vamos teniendo o por lo que otras personas nos dicen.

Wolterstorff destaca que la racionalidad es siempre una racionalidad situada, de modo que la pregunta adecuada sería si para una persona concreta en una determinada situación es racional creer tal cosa. Si una creencia no es racional para esa persona, se debe a que no ha gestionado de manera adecuada sus mecanismos de toma de contacto de una manera amplia con la realidad. Nuestras creencias son racionales a menos que tengamos una razón para dejarlas, es decir, no es cierto que no sean racionales a menos que tengamos un motivo para sostenerlas. Por ello, Wolterstorff condensa de la siguiente manera su propuesta de criterio sobre la racionalidad de una creencia:

(IV) A person *S* is rational in his eluctable and innocently produced belief *B<sub>p</sub>* if and only if *S* does believe *p*, and either:

(i) *S* neither has nor ought to have adequate reason to cease from believing *p*, and is not rationally obliged to believe that he does have adequate reason to cease; or

(ii) *S* does have adequate reason to cease from believing *p* but does not realize that he does, and is rationally justified in that. [...]

(V) A person *S* is rational in an eluctable and innocently produced case of not believing *p* if and only if *S* does not believe *p*, and either:

(i) *S* neither has nor ought to have adequate reason to believe *p*, and is not rationally obliged to believe that he *does* have adequate reason to believe *p*; or

(ii) *S* does have adequate reason to believe *p* but does not realize that he does, and is rationally justified in that. (1983, pp. 168-169)

A lo que añade que del hecho de que no sea racional para una persona creer que Dios existe no se sigue que tenga que abandonar esa creencia.

En estos dos planteamientos que hemos visto, Plantinga y Wolterstroff afirman que creer que Dios existe es perfectamente racional, pues no se necesitan razones ni evidencias para que llegue a serlo. A todo ello George I. Mavrodes (1983) añade que es racional para una persona tener la fe en Dios como una de sus creencias básicas, pero ello no implica que los ateos sean irracionales en su ateísmo. Ello se debe a que la racionalidad implica que estoy dentro de mis derechos epistémicos para sostener esa creencia, pero de aquí no se sigue que tenga la obligación de creer en ello. Una persona puede rechazar creencias que considere racionales. Sin embargo, demostrar que no es irracional sostener esa creencia sí puede ser una motivación para los que se sientan irracionales.

### **7.1.3. Crítica a la epistemología reformada de Plantinga**

Daniel Dennett (2024) presenta una crítica a la epistemología reformada de Plantinga, rechazando que la fe en Dios sea una creencia adecuadamente básica. Para Dennett, creer en Dios es completamente irracional y afirma que sí somos moralmente culpables de tener convicciones ignorantes que pueden causar daño, como ocurre con la religión. Por otra parte, para Dennett la descripción de Dios como un ser omnipotente, omnisciente y totalmente

amoroso es obviamente contradictoria y no tiene sentido. Los dioses de las primeras manifestaciones religiosas de la humanidad tenían fallos y por ello eran mucho más razonables que el Dios de Abraham. Con el tiempo, las corrientes religiosas pasaron a querer tener la doctrina perfecta y por ello fueron eliminando las imperfecciones de Dios convirtiéndolo en un ser perfecto, utilizando esta imagen para controlar el comportamiento de las personas.

## **7.2. Análisis de dos debates contemporáneos sobre la existencia de Dios**

Revisaremos en primer lugar dos debates sobre la existencia de Dios entre un creyente y un ateo: el debate entre Bertrand Russell y Frederick C. Copleston, celebrado en 1948, y el sostenido entre William Craig y Alex Rosenberg, en 2013. Aplicaremos las reglas de la lógica y la retórica para revisar cómo cada uno de ellos expone su postura, reacciona a las afirmaciones de su oponente y cómo va transcurriendo la argumentación hasta llegar a la fase de clausura.

### **7.2.1. El debate entre Russell y Copleston**

En la obra de Bertrand Russell (1979) *Por qué no soy cristiano* se recoge el conocido debate entre Bertrand Russell y el Padre Frederick C. Copleston (1948)<sup>2</sup> sobre la existencia de Dios. Este diálogo es una excelente muestra de cómo dos personas con puntos de vista totalmente opuestos pueden discutir sobre un tema tan controvertido como éste, exponiendo sus puntos de vista, acogiendo las ideas de la otra persona y lo que se puede deducir a partir de ellas, destacando los puntos en los que están en desacuerdo, con un profundo respeto y verdadera atención. Cuando el diálogo llega a un punto muerto donde no es posible avanzar, cambian de tema para poder seguir argumentando sobre otros aspectos.

Tras llegar a un acuerdo sobre el significado del término “Dios” sobre el que van a discutir, como “un ser personal supremo, distinto del mundo y creador del mundo” (Russell, 1979, p. 95), Copleston se pronuncia sobre su posición como “la posición afirmativa de que tal

---

<sup>2</sup> “Este debate fue transmitido originalmente en 1948 en el Tercer Programa de la B.B.C. Fue publicado en *Humanitas* en el otoño de 1948 y ha sido reproducido aquí gracias al permiso del Padre Copleston”. (Russell, 1979, p. 95)

ser existe realmente y que Su existencia puede ser probada filosóficamente” (*Ibíd.*), empleando para ello un argumento metafísico basado en el argumento de Leibniz de la ‘Contingencia’:

hay, al menos, ciertos seres en el mundo que no contienen en sí mismos la razón de su existencia. [...] el mundo es simplemente la totalidad o el conjunto real o imaginado de objetos individuales, ninguno de los cuales contiene solo en sí mismo la razón de su existencia. [...] la totalidad de los objetos, tiene que tener una razón fuera de sí misma. Esa razón tiene que ser un ser existente. Bien, ese ser es la razón de su propia existencia o no lo es. Si lo es, enhorabuena. Si no lo es, tenemos que seguir adelante. Pero si procedemos en este sentido hasta el infinito, entonces no hay explicación de la existencia. Así, diría, con el fin de explicar la existencia, tenemos que llegar a un ser que contiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir, que no puede no existir. (*Ibíd.*)

Russell rebate este argumento señalando que:

La palabra “necesario”, a mi entender, sólo puede aplicarse significativamente a las proposiciones. Y, en realidad, sólo a las analíticas, es decir, a las proposiciones cuya negación supone una contradicción manifiesta. Yo sólo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya *existencia* sólo puede negarse mediante una contradicción manifiesta. (*Ibíd.*, p. 96)

La respuesta de Copleston no se hace esperar y llega con el sentido de que “un ser ‘contingente’ es un ser que no tiene en sí mismo la completa razón de su existencia [...] Por el contrario, un ser ‘necesario’ significa un ser que tiene que existir y no puede dejar de existir”. (*Ibíd.*, p. 97)

Russell insiste en la falta de sentido que algunos términos tienen para él:

lo que ha dicho nos lleva, a mi entender, al argumento ontológico de que hay un ser cuya esencia implica existencia, de forma que Su existencia es analítica. A mí eso me parece imposible, y presenta, claro está, la cuestión de lo que uno entiende por existencia, y, en cuanto a esto, pienso que no puede decirse nunca que un sujeto nombrado existe significativamente, sino sólo un sujeto descrito. Y que la existencia, en realidad, no es, definitivamente, un predicado. [...] si dice “Sí, Dios es la causa del mundo”, emplea a Dios como nombre propio;

luego “Dios existe” no será una afirmación con significado [...] no puede nunca ser una proposición analítica decir que esto o aquello existe. (*Ibid.*)

En este punto Copleston destaca que han llegado a un callejón sin salida: “El decir que un ser necesario es un ser que tiene que existir y no puede dejar de existir tiene para mí un significado definido. Para usted carece de significado.” (*Ibid.*, p. 98). Russell avanza un paso más: “Un ser que tiene que existir y que no puede dejar de existir sería, según usted, un ser cuya esencia supone existencia” (*Ibid.*). A esto Copleston responde que la esencia de Dios no se puede conocer *a priori* sino sólo *a posteriori* y que “la esencia y la existencia tienen que ser idénticas. Porque si la esencia de Dios y la existencia de Dios no son idénticas, entonces habría que buscar más allá de Dios alguna razón suficiente de esta existencia”. (*Ibid.*)

Al final del diálogo, ambos presentan un resumen de su exposición. Para Copleston:

Con respecto al argumento metafísico, aparentemente estamos de acuerdo en que lo que llamamos mundo consiste sencillamente en seres contingentes. Es decir, en seres carentes de razón de su propia existencia. Usted dice que la serie de acontecimientos no necesita explicación: yo digo que, si no hubiera un ser necesario, un ser que tuviera que existir y no pudiera dejar de existir, no existiría nada. [...] Usted mantiene, según creo, que los seres existentes existen sencillamente, y que no hay justificación para presentar la cuestión de la explicación de su existencia. Pero yo querría indicar que esta posición no puede ser sustanciada mediante el análisis lógico; expresa una filosofía que necesita prueba. Creo que hemos llegado a un callejón sin salida porque nuestras ideas filosóficas son radicalmente diferentes. (*Ibid.*, p. 108)

Y me gustaría destacar esa frase con la que Copleston concluye: “El problema de la existencia de Dios es un problema existencial mientras que el análisis lógico no trata directamente de los problemas de existencia” (*Ibid.*).

#### **7.2.1.1. Análisis argumentativo del debate.**

Silvia Martínez Fabregat (2020) presenta un interesante análisis argumentativo de este debate dentro del marco de la pragma-dialéctica. En primer lugar, presenta a los oradores: Copleston, de 41 años, profesor de Historia de la Filosofía en el Heythrop College, presentando

la postura positiva a favor de la existencia de Dios y Russell, de 76 años, filósofo y lógico con una larga trayectoria académica. A continuación, Martínez dibuja el marco argumentativo del debate. Este tuvo lugar en 1948 en Reino Unido, donde el 91% de la población se consideraba creyente y alrededor del 50%, de la rama anglicana del cristianismo. Así, en principio la propuesta de Copleston tenía mayor probabilidad de ser acogida por el auditorio. Sin embargo, *El Tercer Programa* de la BBC en el que se realizó el debate, estaba orientado a un público con un alto nivel educativo y gusto cultural, por lo que es posible, como indica Martínez, que hubiera cierto porcentaje de no creyentes en el auditorio y que los creyentes presentaran una postura abierta al razonamiento. Con esto, es también probable que acogieran los argumentos presentados por Russell.

Llegados a este punto, Martínez analiza la discusión que califica como “tremendamente cortés, sin interrupciones ni exabruptos [...] recorre adecuadamente el modelo ideal de discusión crítica de Van Eemeren y Grootendorst en sus cuatro estadios principales [...] confrontación, apertura, argumentación y conclusión” (2020, p. 218). Martínez analiza los argumentos presentados, que se desarrollaron en tres grandes bloques:

#### 1. Argumento de la contingencia

Martínez destaca cómo Copleston elige la formulación que Leibniz realiza de este argumento, sabiendo que contaba con la valoración favorable por parte de Russell. Sin embargo, Russell refuta esto afirmando la falta de significado y de utilidad tanto de “necesario” como de “contingente”. Copleston cambia entonces su enfoque para cuestionar la postura antimetafísica de la filosofía analítica que Russell sostiene, construyendo, como indica Martínez, “un hombre de paja sobre la idea de la metafísica [...] paulatinamente Copleston se desliza hacia una falacia *ad hominem*” (*Ibíd.*, pp. 222-223). Ante esto, Russell expone la refutación que del argumento ontológico hiciera Kant, de que la existencia no es un predicado. Además, pasa a dirigir el debate cuestionando qué sentido tiene afirmar que la existencia sea la

esencia de dios, a lo que Copleston responde que “la esencia divina es razón suficiente de su existencia” (*Ibíd.*, p. 223). Russell no acepta que todo en el mundo deba tener una causa. El debate llega así a un punto muerto y pasan al tema siguiente.

## 2. La experiencia religiosa

Martínez destaca cómo el debate aquí “se aparta de la escolástica clásica y también de la lógica estricta” (*Ibíd.*). Copleston sostiene que la mejor explicación a la experiencia religiosa es que dios existe, ante lo que Russell objeta que los argumentos que se derivan de experiencias particulares son peligrosos. Sin que Copleston se dé cuenta, nos describe Martínez, Russell le va llevando a una analogía entre la experiencia de Dios y las imaginaciones o pensamientos sobre personajes de ficción. Y una vez conseguido, pasan a otro tema, de manera elegante y sutil.

## 3. El argumento moral

Esta última parte del debate comienza con la defensa de Copleston de que el hombre ama lo bueno y, por tanto, a Dios, contra lo cual argumenta Russell que no es necesario que exista Dios para hablar de lo bueno y lo malo. Martínez indica cómo “la postura de Copleston se enfrenta a un gran problema: sostiene un absolutismo de los valores que choca de frente con la diversidad moral que encontramos en el mundo” (*Ibíd.*, p. 227). Frente a ella, Russell sostiene que esa diferencia es clara al entendimiento y que la ley moral es relativa y cultural.

Llegados al final del debate, los interlocutores, indica Martínez, evalúan si la diferencia de opinión ha sido resuelta y en favor de cuál de los dos. A esto añade cómo la existencia de dios sigue siendo un tema de discusión actual, aunque “lo lejano de las posturas, el calado emocional de la cuestión, impiden encontrar acuerdos comunes” (*Ibíd.*, p. 232). Para terminar,

Martínez destaca cómo este debate es un ejemplo de respeto de las normas de la argumentación.

### 7.2.1.2. Análisis del debate desde la teoría de la pragma-dialéctica y la dialéctica argumental.

En su reciente obra *How Philosophers Argue*, Fernando Leal y Hubert Marraud (2022) presentan un análisis exhaustivo de este debate, del que se dispone muy poca literatura secundaria, desde dos perspectivas complementarias: la pragma-dialéctica y la dialéctica argumental. En esta tabla presentamos la comparación que realizan los autores de estos dos enfoques:

**Tabla 11**

*Comparación entre la perspectiva pragma-dialéctica y la dialéctica argumental*

Elemento de comparación	Pragma-dialéctica (Leal)	Dialéctica argumental (Marraud)
Analizan el debate como	Ejercicio de argumentación	Creación de un macro-argumento mediante la interacción de los participantes. Atención a los conectores y otros instrumentos que unen los argumentos entre sí.
Etapas del diálogo argumentativo objetivo	Confrontación, apertura, argumentación y clausura.	Argumentación
Unidad de análisis	La proposición	El párrafo
Centro del análisis	Evaluación	Contraargumentación
Argumento modelo	Premisa-conclusión (atomista)	Toulmin: premisa-garantía-conclusión (holístico)
Propiedades lógicas del argumento	Intrínsecas: se determinan en función de las propiedades de sus partes y la relación entre ellas	Intrínsecas y extrínsecas: dependen además de elementos contextuales que no son parte del argumento

La perspectiva pragma-dialéctica aplicada al debate por Leal encaja bien con la definición de evaluación de un argumento planteada por Maurice A. Finocchiaro:

we may say that an evaluation of an argument consists of a new argument whose conclusion attributes some merit or flaw to the original argument, whose reasons are meant to justify such an

attribution, and where it is understood that normally such a justification can only be more or less strong rather than completely right or completely wrong. (2013, p. 23)

Como indica Marraud (Leal y Marraud, 2022, p. 441), esta evaluación se puede hacer desde tres perspectivas:

- Retórica: analiza si el argumento es efectivo para lograr el objetivo que pretende el orador (generalmente, persuadir al auditorio). Toma la forma de un meta-argumento en el que la conclusión se refiere al uso del argumento y la garantía a las reglas empíricas de la persuasión.
- Dialéctica: si en la exposición el orador cumple con las reglas del intercambio argumentativo. Toma la forma de un argumento en el que la conclusión es análoga a la anterior, mientras que la garantía se refiere a las reglas del diálogo.
- Lógica: si se aportan razones consistentes para la tesis que quiere apoyar.

En la primera parte de la obra citada, Leal aplica el modelo ideal de la pragma-dialéctica desde una perspectiva erotética, identificando las preguntas principales que articulan el debate, 98 en su totalidad, de las que las tres que condicionan la estructura del mismo son:

### Tabla 12

*Estructura y preguntas principales del debate entre Russell y Copleston (Leal y Marraud, 2022, p. 82)*

Segment	Turns	Description
I	1–10	Start of the debate
II	11–70	Discussion of the question WHETHER THERE IS A FIRST CAUSE OF EVERYTHING OR NOT
III	71–91	Discussion of the question WHETHER THE EXISTENCE OF AN ULTIMATE GROUND OF VALUE IS THE BEST EXPLANATION FOR THE MYSTICAL EXPERIENCES OR NOT
IV	92–136	Discussion of the question WHETHER THE EXISTENCE OF AN ULTIMATE GROUND OF VALUE IS THE BEST EXPLANATION FOR THE FORM OF THE MORAL LAW OR NOT
V	137–138	Summing-up of the arguments and counterarguments

En la segunda parte, Marraud presenta su propuesta de dialéctica argumental que define como: “the study of standards, criteria and procedures for the evaluation of arguments involved in argumentative practices. [...] Argument dialectics is the result of placing logic within argumentative practices, rejecting any form of normativity external to them. (*Ibíd.*, p. 293).

Como hemos indicado anteriormente, este autor se centra en la construcción de argumentos complejos a partir de la interacción de los oradores, proceso en el que se dan una serie de operaciones argumentativas básicas que entrelazan los argumentos entre sí:

**Tabla 13**

*Operaciones argumentativas básicas y estructuras analizadas (Ibíd., p. 298)*

Operation	Structure
Concatenation	Subordinative argument
Backing	Backed argument
Analogy	Parallel argumentation
Conjunction	Conjunctive argument
Disjunction	Disjunctive argument
Objection	Objection
Rebuttal	Rebuttal
Refutation	Refutation

Dentro de la dialéctica argumental, tienen una importancia especial los contraargumentos lógicos, aquellos que critican otro argumento en función de sus propiedades lógicas, que se pueden dividir en:

- Los que rechazan el argumento completo (recusación).
- Aquellos cuya conclusión es incompatible con alguna de sus premisas (objeción).
- Los que rebaten el argumento cuestionando si las razones alegadas sustentan la conclusión alcanzada (rebatimiento), porque es análogo a otro que ha sido rechazado o porque su garantía es problemática.

- Los que no aceptan la conclusión, aportando alguna razón opuesta a las presentadas (refutación). Emplea los conectores pero, sin embargo, ... y realiza un balance de los factores a favor y en contra.

A lo largo del proceso argumentativo, la presentación de argumentos por un oponente y su cuestionamiento por su adversario se presentan como movimientos y contramovimientos que dan lugar a diferentes estructuras argumentativas:

**Tabla 14**

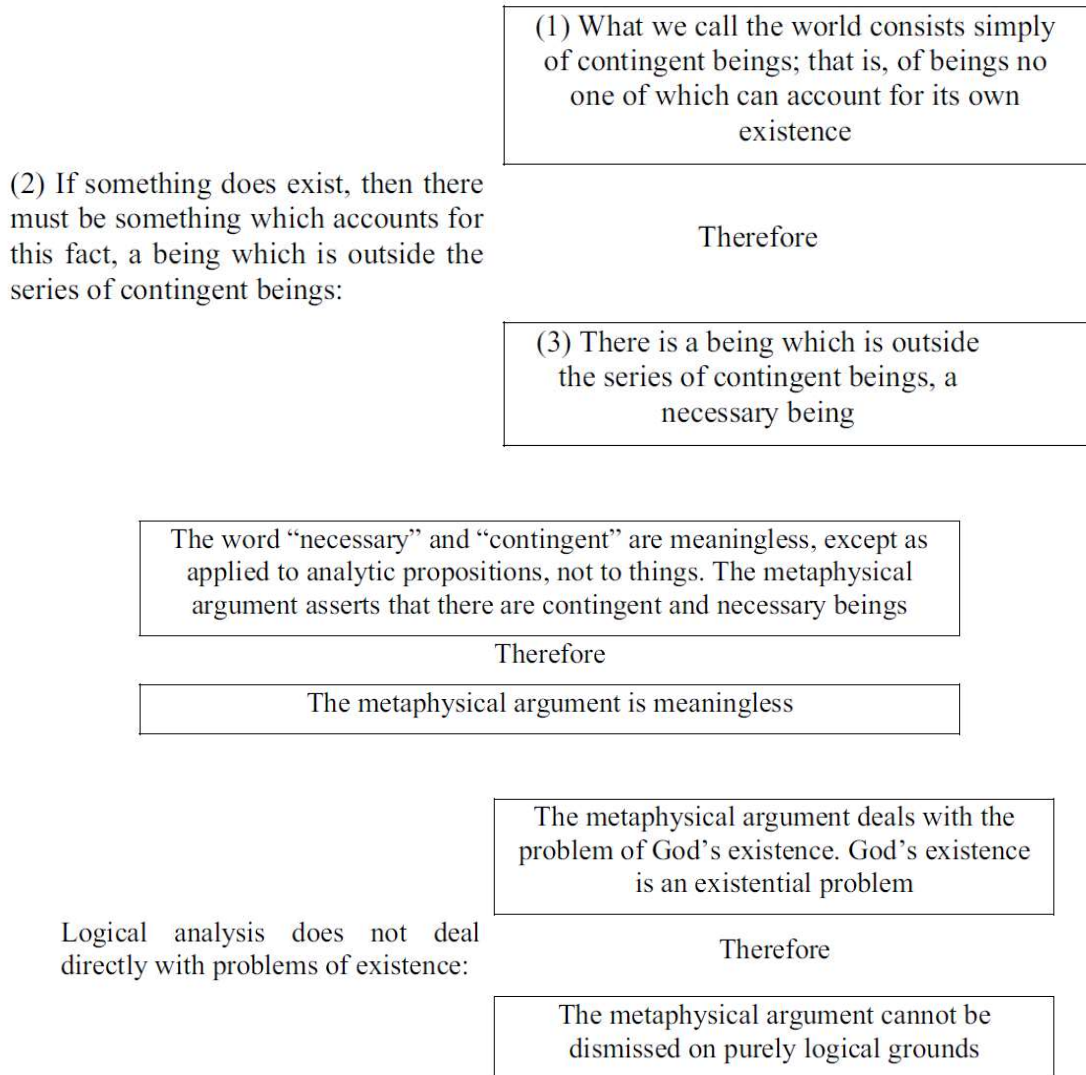
*Movimientos y estructuras argumentativas (Ibíd., p. 348)*

Move	Operation / Structure	Countermove	Operation	Structure
Counterargue (raising an objection; rebutting an argument; refuting an argument)	Objection, Rebuttal, Refutation	Offering an alternative reason	Disjunction	Disjunctive argumentation
Raising an objection	Objection	Supporting the contentious premise	Concatenation	Subordinative argumentation
Rebutting an argument	Rebuttal	Backing the warrant	Backing	Underpinned argumentation
Refuting an argument	Refutation	Reinforce with another reason	Conjunction	Coordinative argumentation

Finalmente, Marraud propone un método para aplicar el uso de diagramas al análisis argumentativo, ampliando los propuestos por Toulmin. Presentamos a continuación la aplicación de esta propuesta a la versión condensada del argumento metafísico presentado por Copleston en la fase de clausura del debate, las razones en contra presentadas por Russell y el meta-argumento de Copleston con el que pretende descartarlas:

**Figura 5.**

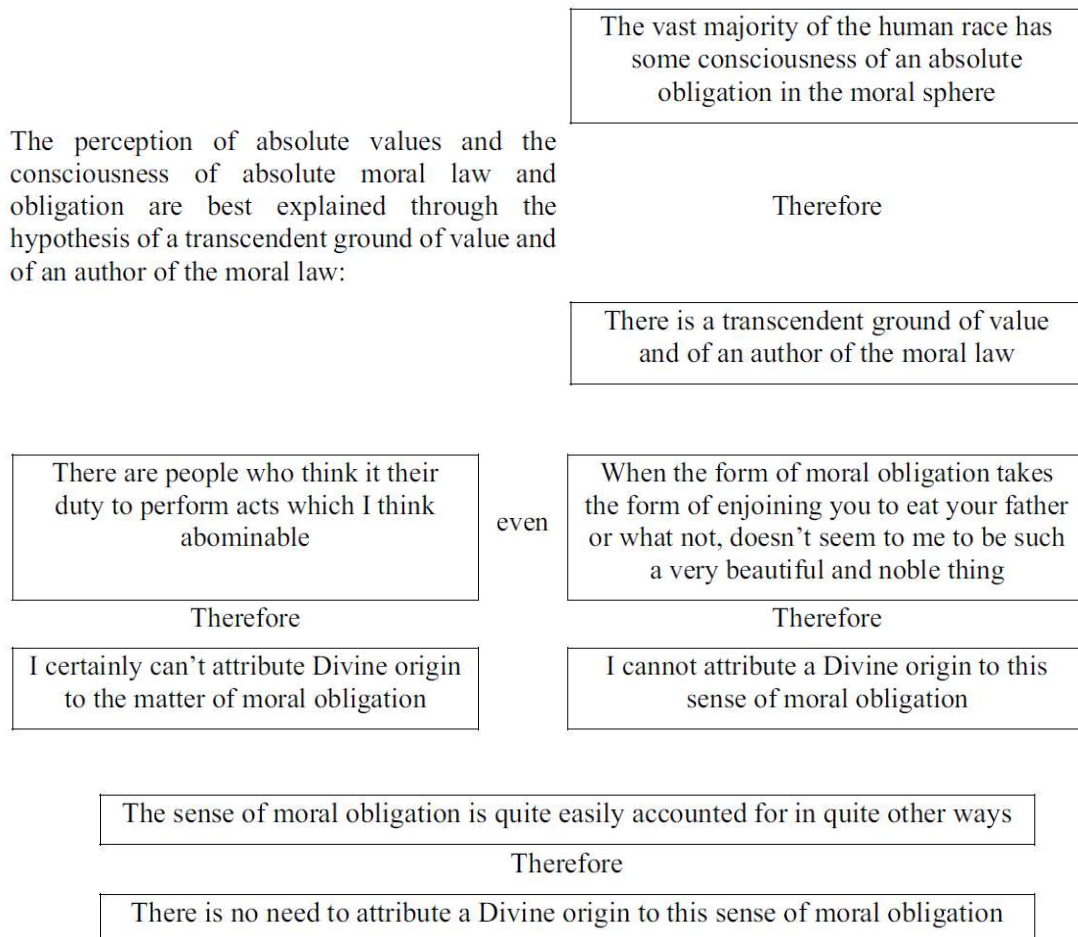
*Diagrama de la participación de Copleston en la fase de clausura (Leal y Marraud, 2022, pp. 431-432)*



Por su parte, Russell en la etapa de clausura se centra en el argumento moral presentado por Copleston, presentando una doble refutación a la conclusión de este argumento y un rebatimiento de la garantía.

**Figura 6.**

*Diagrama del discurso de clausura de Russell (Ibíd., pp. 433-434)*



**7.2.1.3. Conclusión del análisis del debate entre Russell y Copleston**

Este debate se articula en torno a tres argumentos sobre la existencia de Dios: el argumento de la contingencia, el de la experiencia religiosa y el argumento moral. Al inicio del debate Russell y Copleston se pusieron de acuerdo con el significado del concepto Dios, entendido como un ser personal supremo, distinto del mundo y creador del mundo. El desarrollo se caracterizó por el respeto a las reglas de la argumentación y una búsqueda por parte de ambos oradores de la verdad a partir del diálogo con la postura opuesta a la propia. La primera parte de la discusión llegó a un punto muerto al mantener los oradores posturas

filosóficas incompatibles: Copleston apuesta por buscar una causa a la totalidad de objetos contingentes que existen, lo que le lleva a afirmar la existencia de un ser necesario, mientras que para Russell no tiene sentido el concepto de un ser necesario cuya esencia implique su existencia. En la segunda parte, la propuesta de Copleston sobre la experiencia religiosa fue rechazada por Russell al desestimar la fiabilidad de experiencias particulares. En el último argumento debatido, sí hubo consenso en la existencia de valores morales, pero no en su consecuencia ya que, a diferencia de Copleston, para Russell no es necesario que Dios exista para poder distinguir el bien del mal.

### **7.2.2. *¿Es razonable la fe en Dios? Debate entre William Lane Craig y Alex Rosenberg***

En este apartado presentaremos este genuino debate argumentativo del que analizaremos su estructura con aquellos elementos lógicos, dialécticos y retóricos más destacados. Nos basaremos en la recopilación que realizan Corey Miller y Paul Gould (2014), tanto del debate en sí, como de diferentes réplicas al mismo por diversos autores. Este debate entre los filósofos William Lane Craig, cristiano, y Alex Rosenberg, ateo, se articuló en torno a la pregunta “¿Es razonable la fe en Dios?” y ha sido elegido por considerarse representativo de las posiciones generales de teístas y ateos, aunque, como cualquier generalización, podría ser reduccionista. Los teístas, representados en este caso por el Dr. William Lane Craig, generalmente creen en un primer momento en Dios y en un segundo momento tratan de formular argumentos para dar una base a esa fe y transmitirla a los demás. Por otro lado, los ateos, como podría ser el caso del Dr. Alex Rosenberg, suelen trabajar de la manera opuesta. En primer lugar, encuentran argumentos sobre la existencia de Dios que consideran ilógicos o incoherentes, y después llegan a rechazar la fe.

Procedemos a continuación a exponer y analizar los elementos retóricos de este debate. Salvo que se indique lo contrario, las citas que se incluyan en este apartado respecto a lo que dijeron los dos oradores se refieren a la obra de Miller y Gould (Eds.) (2014).

### **7.2.2.1. El contexto cognitivo.**

El debate tuvo lugar en Purdue University en West Lafayette, Indiana, el 1 de febrero de 2013. Se ubica por tanto en Estados Unidos, donde en el año 2010 el 81% de la población era creyente, con un 74,54% de cristianos<sup>3</sup>, por lo que al hablar de Dios en este contexto podemos entender que nos referimos a la visión de Dios desde la perspectiva cristiana.

### **7.2.2.2. El auditorio.**

El debate fue visto en directo, bien presencialmente o a través de *streaming*, por 14,000 personas de todos los estados de USA y unos 60 países del mundo. En marzo de 2020 alcanza casi las 190.000 visualizaciones en YouTube, siendo así uno de los debates más vistos de la década. En este caso se había convenido que, al finalizar el debate, los asistentes al mismo decidirían qué postura había ganado, emitiendo su voto a favor de un orador u otro. Rountree (2014, p. 148) duda de que gran parte de las personas que formaban el auditorio del debate entre Craig y Rosenberg y que votaron de manera abrumadora a favor de Craig, tuvieran la formación suficiente para sopesar cuidadosamente los argumentos en apoyo de todas las afirmaciones filosóficas, científicas e históricas que cada parte hizo. Por tanto, los argumentos de Rosenberg cayeron mayormente en saco roto, en primer lugar, porque la mayoría del auditorio era predominantemente cristiano, y, en segundo lugar, porque pocos tenían la formación suficiente para apreciar los argumentos que estaba haciendo.

### **7.2.2.3. Los oradores.**

El moderador del debate, Corey Miller, presentó a ambos oradores. William Lane Craig presentó la posición positiva a la pregunta planteada. Profesor Investigador de Filosofía en la Talbot School of Theology en La Mirada, California, doctor en filosofía y teología, autor de unos 30 libros, así como más de cien artículos en revistas especializadas de filosofía y teología. Está

---

<sup>3</sup> Recuperado de <https://datosmacro.expansion.com/demografia/religiones/usa>, el 7 de mayo de 2020, con datos del 2010.

considerado como uno de los principales defensores de la fe cristiana, como puede verse en su libro *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* y su página web <reasonablefaith.org>.

El orador que en este debate tomó la postura negativa y, por tanto, participó en segundo lugar, fue Alex Rosenberg, Profesor de Filosofía y Jefe de Departamento en la Universidad de Duke con otros compromisos en los departamentos de Biología y Ciencias Políticas. Completó su formación en la Universidad Johns Hopkins en análisis filosófico de las leyes microeconómicas. Es autor, además, de unos 40 artículos o capítulos, de más de una docena de libros. Rosenberg se encuentra entre los 50 ateos más famosos del mundo. Su libro más reciente es *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*.

Por otra parte, McGrew (2014) analiza el debate viendo el desenvolvimiento de cada orador, y resalta que Craig tiene mucha experiencia en debates de este estilo y está muy cualificado para ello, mostrando en el debate un nivel superior de organización, preparación y gestión del tiempo. La actuación de Rosenberg fue a menudo interesante, pero estaba menos organizada y permitió a Craig llevar el control de la estructura del debate desde el principio. McGrew está de acuerdo con Rosenberg cuando éste afirma que este tipo de debates orales formales y con un tiempo definido no son un medio óptimo para alcanzar la verdad.

Para Rountree (2014, pp. 136-150), la persuasión implica cinco artes que van de la mano, y tienen que ver con argumentos y apelaciones (inventiva), organización efectiva, palabras bien elegidas (estilo), un sistema efectivo para recordar el contenido durante una presentación oral (memoria) y una buena presentación física. Rountree aplica este marco al análisis del discurso entre Craig y Rosenberg en su debate. En general, mientras que Craig consigue una alta puntuación en organización, estilo, memoria y presentación, se queda corto en cuanto a inventiva, especialmente en su razonamiento (*lógos*). Su discurso estaba más ordenado, pulido y transmitido de forma más eficaz que el de Rosenberg. Sacó una gran ventaja al ser el primer orador y lo aprovechó para ofrecer sus ocho argumentos de forma sistemática en diapositivas de Power Point con transiciones consistentes entre una y otra que

las enlazaron con esmero. Terminó su apertura pasando la carga de la prueba a Rosenberg, lo que llevó a este a reaccionar a estos argumentos en su discurso de apertura, en lugar de presentar sus propios argumentos. Ello no le dio la oportunidad de presentar una estructura fuertemente organizada en sus respuestas, aunque sí que insertó transiciones fuertes para que el auditorio siguiera la pista de su discurso. Los estudiosos de la comunicación han observado que las presentaciones ordenadas son más persuasivas que las que están desordenadas, ya que disminuye la credibilidad del mensaje que se quiere transmitir (McCroskey y Mehrley, 1969, p. 15). Esto ocurre también con otros elementos, presentes en la presentación de Rosenberg, que disminuyen la calidad de la transmisión del mensaje, como el gesto, movimiento, expresión facial, contacto visual, tono de voz o falta de fluidez.

El estilo y la presentación sostuvieron la credibilidad de Craig como orador. Se mostró sincero, seguro de sí mismo e inteligente, presentándose a sí mismo como un creyente razonable en la fe cristiana, una fe que evoca ideas de caridad, gentileza y justicia. Durante su discurso, se mantuvo de modo casi constante en contacto visual con el auditorio, lo que transmitió la sensación de sinceridad y seguridad en lo que estaba diciendo. Por el contrario, Rosenberg se mostró combativo e inseguro, lo que pudo predisponer al auditorio para que percibiera que sus argumentos no tenían tanta fuerza, aunque no fuera así.

Los dos oradores utilizaron un lenguaje comprensible y añadieron ejemplos para explicar algunos puntos. Sin embargo, Rosenberg se apoyó más en términos técnicos científicos, que pudieron dejar un tanto confundido al auditorio, mientras que Craig aludió con frecuencia al sentido común. La excepción a este modo de proceder se presentó cuando Craig trató de explicar el problema del mal. Aquí Rosenberg se ganó la simpatía del auditorio al referirse a su familia diezmada por el Holocausto.

#### **7.2.2.4. La argumentación.**

El debate se estructuró en cuatro intervenciones alternas de cada uno de ellos, resultando en un total de 90 minutos, 45 minutos para cada uno. En su segunda refutación

Rosenberg expuso que el problema estaba en la estructura del debate, refiriéndose a otro modo de proceder —semejante al que siguieron Russell y Copleston—, de acuerdo con el cual Rosenberg haría una pregunta a Craig, escucharía su respuesta, formularía una contestación y escucharía su respuesta, para dar finalmente una opinión y escuchar su respuesta. Este es el modo de proceder en un diálogo filosófico, lo que les permitiría al menos encontrar los puntos cruciales entre ellos y poder ponerse de acuerdo para llegar a pronunciarse sobre la pregunta en cuestión. Esto nos hace pensar que, de algún modo, Rosenberg se vio forzado a aceptar una estructura del debate con la que no estaba de acuerdo.

#### **7.2.2.4.1. La argumentación de Craig.**

En su discurso de apertura, Craig presenta los ocho argumentos en los que estructura su argumentación a favor de la existencia de Dios. Cada tesis presentada comienza con la afirmación de que Dios es la mejor explicación del elemento del que esté tratando, favoreciendo que sea fácilmente aceptada por el auditorio. Además, tanto la afirmación inicial como la conclusión se presentan en primera persona del plural (nosotros), lo cual, aunque es un recurso habitual en el discurso filosófico, facilita la adhesión del auditorio a la tesis defendida. El fundamento de la argumentación de Craig es, tal y como afirma en su discurso de apertura, que resulta razonable creer en la existencia de Dios, porque es lo que mejor explica una serie de datos de la experiencia humana.

##### **1. God Is the Best Explanation of Why Anything at All Exists**

Para Craig la explicación del universo sólo puede basarse en una realidad trascendente más allá del universo, del espacio y el tiempo, que sea metafísicamente necesaria en su existencia. Y el único modo de obtener un universo contingente a partir de una causa que necesariamente exista, es que esta sea un agente personal que puede elegir libremente crear una realidad contingente. De donde se sigue que la mejor explicación para la existencia de un

universo contingente es un ser personal, trascendente, que es al que todo el mundo se refiere al proferir la palabra “Dios”. En resumen:

- (1). Every contingent thing has an explanation of its existence.
- (2). If the universe has an explanation of its existence, that explanation is a transcendent, personal being.
- (3). The universe is a contingent thing.
- (4). Therefore, the universe has an explanation of its existence.
- (5). Therefore, the explanation of the universe is a transcendent, personal being.

- Which is what everybody means by “God” (Craig y Rosenberg, 2014, p.14).

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Rosenberg comienza su discurso aludiendo a que Craig repite estos argumentos en sus diferentes ponencias y le acusa de no buscar realmente la verdad, sino pretender únicamente ganar el debate. Rosenberg critica la postura de Craig de basarse en cuestiones en las que los físicos todavía no han llegado al consenso. Pone de relieve que el 95% de los miembros de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos son ateos. Rosenberg critica el principio de razón suficiente de Tomás de Aquino en el que Craig se fundamenta, por el cual todo lo que existe debe tener una causa. Afirma que es falso poniendo un ejemplo de cómo dos átomos de uranio-238 absolutamente idénticos, uno produce una partícula alfa espontáneamente y el otro no, sin que haya una causa para ello.

Drange (2014, pp. 84-86) critica la aplicación de los términos contingente y necesario en las premisas (1) y (3) para cosas, afirmando que sólo son válidos para proposiciones. Se muestra en desacuerdo con la premisa (1) ya que el hecho de que una cosa sea contingente no implica que tenga un origen, podría simplemente haber existido siempre o empezar a existir sin ninguna causa. Cuestiona también que el universo sea una cosa contingente, no necesaria, ya que contiene el tiempo, y no podría haber nada en absoluto sin este. Se muestra en desacuerdo con el concepto de “ser personal trascendente” de la premisa (2) ya que

trascendente es aquello que está fuera del espacio y el tiempo, pero una persona, que tiene pensamientos y realiza actos, ha de estar dentro del tiempo. De modo que, si Dios es una persona que tiene pensamientos y realiza acciones fuera del tiempo y el espacio, entonces es imposible que Dios exista.

Para McGrew (2014, pp. 98-100), si hay al menos una cosa que se explica a sí misma, Dios, como afirma Craig, podría pasar lo mismo con el universo. A esto añade que la premisa (1) es más fuerte de lo que debería para que se pueda derivar la conclusión. Bastaría con que se hubiera enunciado: "If the universe is a contingent thing, then it has an explanation of its existence" (*Ibid.*, p. 100). Concluye que el argumento puede tener algún valor incluso si algunas de las premisas son inciertas.

## *2. God Is the Best Explanation of the Origin of the Universe*

Craig comienza este segundo punto afirmando que tenemos una evidencia bastante fuerte de que el universo no fue eterno en el pasado, sino que tuvo un comienzo absoluto hace un tiempo finito, basándose en la prueba presentada por Arvin Borde, Alan Guth y Alexander Vilenkin (2003): "a cosmological model which is inflating —or just expanding sufficiently fast— must be incomplete in null and timelike past directions" (p. 1). Para Craig, esta prueba es tan poderosa porque no depende de la descripción física del universo en su estado inicial. Incluso si nuestro universo fuera sólo una pequeña parte del así llamado multiverso compuesto por muchos universos, este teorema implica que este multiverso debió tener un principio absoluto.

Vilenkin (2012) explica el teorema presentado por Borde *et al.* (2003), destacando que es puramente geométrico, que no asume ninguna dinámica ni condiciones de energía y por tanto no depende de las ecuaciones de Einstein. Descarta tres tipos de modelos que tratan de evitar el inicio del universo: los que apuestan por una inflación eterna hacia el futuro y plantean si puede serlo también hacia el pasado (muestra cómo son geodésicamente incompletos hacia el pasado de manera necesaria, es decir, deben tener una frontera en el tiempo); los que

plantean una evolución cíclica en la que el universo sucesivamente se expande y se contrae (o bien son geodésicamente incompletos hacia el pasado o llevan a la muerte térmica del universo) y los que plantean el universo emergente a partir de una semilla estática (tienen una inestabilidad cuántica que los descalifica).

En el año 2012, Vilenkin reiteró la conclusión presentada en 2003: “all the evidence we have says that the universe had a beginning” (A. Mithani y A. Vilenkin, 2012). De aquí surge inevitablemente la pregunta de cómo se dio ese comienzo, para la que no hay una explicación científica, abriéndose el campo a la especulación. Según Vilenkin: “I fully agree with Stephen<sup>4</sup> that the most promising approach appears to be the quantum nucleation of the universe from nothing” (2012). Sin embargo, para Craig, la respuesta está en una causa trascendente que es una mente o persona sin cuerpo, es decir, su Creador Personal.

“(1). The universe began to exist.

(2). If the universe began to exist, then the universe has a transcendent cause.

(3). Therefore, the universe has a transcendent cause.” (Craig y Rosenberg, 2014, p. 14)

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Drange (2014, pp. 86-87) cuestiona la afirmación en la premisa (1) de que el universo tuviera un comienzo, dado que incluso si hubiera comenzado con el Big Bang, este podría haberse originado por una realidad espacio temporal que existiera antes que él y que no tuviera comienzo. En cuanto a la premisa (2), se pregunta qué se supone que es una causa trascendente, dado que debería ser una causa fuera del tiempo, pero la causalidad es una relación de eventos en el tiempo. Craig afirma que el tiempo fue creado por un ser inteligente, antes del tiempo en sí, lo que implica que hay un tiempo anterior a que hubiera tiempo, lo cual es una contradicción.

---

<sup>4</sup> Se refiere a Stephen Dawkins. Esta conferencia se celebró en Cambridge con motivo de su 70 cumpleaños.

Por otra parte, McGrew (2014, pp. 100-101) valora positivamente el carácter persuasivo del teorema de Borde-Guth-Vilenkin en el que se basa Craig para defender la premisa (1) de este argumento Kalām, sobre el cual este autor ha escrito en profundidad (Craig, 1979).

### *3. God Is the Best Explanation of the Applicability of Mathematics to the Physical World*

Craig se refiere aquí al físico Eugene Wigner que habló de “the unreasonable effectiveness of mathematics” (1960, pp. 1-14): si los entes matemáticos fueran simplemente elementos útiles creados por el hombre, sería difícil explicar por qué la naturaleza está escrita en ese lenguaje inventado. Rosenberg (2009) afirma que el naturalismo “doesn’t tolerate cosmic coincidences”. Sin embargo, para Craig el naturalista no puede explicar la aplicación de las matemáticas al mundo físico, mientras que el teísta sí puede: “when God created the physical universe, He designed it on the mathematical structure He had in mind” (Craig y Rosenberg, 2014, p. 15). Resumiendo, este argumento quedaría así:

- (1). If God did not exist, the applicability of mathematics would be a happy coincidence.
- (2). The applicability of mathematics is not a happy coincidence.
- (3). Therefore, God exists.” (*Ibíd.*)

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Para Rosenberg (*Ibíd.*, p. 31) es una mera coincidencia que las matemáticas sean aplicables al mundo afirmando que resulta estrafalario sugerir, como hace Craig, que es un misterio que se ajusten al mundo y que esto sólo puede ser explicado a los físicos por la gracia de Dios.

Por otra parte, para Stenger, Drange y Rountree (2014), las matemáticas son una invención humana, semejante al lenguaje, que los hombres usan para ver la consistencia de sus afirmaciones. Difieren de Craig en que puedan considerarse como el lenguaje de la naturaleza, dado que cualquier principio físico que tenga que ver directamente con observaciones puede ser enunciado también con palabras.

Para McGrew (2014, p. 102), aquí se entremezclan dos temas. Por un lado, está el éxito de los físicos matemáticos actuales, que no conlleva un argumento sobre la existencia de Dios. El segundo punto es si sería posible que el universo no pudiera ser descrito por las matemáticas relativamente simples que nosotros como seres humanos podemos comprender, ya que una deidad no estaría obligada a utilizar un modelo matemático relativamente sencillo.

#### *4. God Is the Best Explanation of the Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life*

Los científicos han descubierto que las condiciones iniciales del Big Bang estaban finamente calibradas para facilitar la posterior existencia de vida inteligente con una precisión y delicadeza que está más allá de la comprensión humana. Para Craig, hay 3 posibles explicaciones para esto. La primera sería la necesidad física, que no parece plausible ya que las constantes y cantidades finamente calibradas son independientes de las leyes de la naturaleza. La segunda apuesta por la casualidad. Dado que las posibilidades de un universo que permite la vida, gobernado por nuestras leyes de la naturaleza, son tan infinitesimales, se postula que existen infinitos universos entre los que aparece por casualidad la vida. Según Richard Dawkins, esto sería “an unparsimonious extravagance” (2008, pp. 175-176). La tercera deduce de lo anterior que el diseño es la mejor explicación para la delicada disposición del universo, de donde se sigue que esta a su vez constituye una evidencia del Diseñador cósmico.

Resumiendo, este argumento quedaría de la manera siguiente:

- “(1). The fine-tuning of the universe is due to either physical necessity, chance, or design.
- (2). It is not due to physical necessity or chance.
- (3). Therefore, it is due to design.” (Craig y Rosenberg, 2014, p. 16)

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Rosenberg califica este argumento de “carbon chauvinism” (*Ibid.*, p. 21) ya que, si esas constantes iniciales hubieran sido diferentes, tal vez simplemente habría una vida inteligente diferente también construida por procesos evolutivos a partir de otros elementos. Además, el

periodo que siguió al Big Bang produjo a su vez regiones del universo que rompen la simetría de acuerdo con la mecánica cuántica y son inaccesibles para nosotros, cuyo número desconocemos, y de las que no sabemos si hay o no vida en ellas. Hay varias teorías que afirman que hay de 10 a 500 tipos diferentes de universos posibles o reales que surgen de la espuma cuántica del multiverso eterno. Aquí Rosenberg desafía a Craig a que argumente que es imposible que algo sea creado de la nada.

Stenger refuta esta idea basándose en su definición de “the fallacy of fine-tuning” (2011). Según Stenger (2014, p. 61), Craig se basa en Hawking (1988, pp.121-122), quien explica que, si la velocidad de expansión del universo un segundo después del Big Bang hubiera sido ligeramente inferior, en una proporción muy pequeña, el mundo hubiera vuelto a colapsar en una bola ardiente. Sin embargo, Craig saca esto de contexto, dado que Hawking explica cómo la cosmología inflacionista, modelo que actualmente está bien establecido, resuelve este problema:

The rate of expansion of the universe would automatically become very close to the critical rate determined by the energy density of the universe. This could then explain why the rate of expansion is still so close to the critical rate, without having to assume that the initial rate of expansion of the universe was very carefully chosen. (*Ibid.*, p. 128)

Stenger coincide con Rosenberg en que toda forma de vida que se pueda concebir no necesariamente tiene que basarse en carbono, y que la forma de vida de la Tierra puede no ser la única forma de vida basada en el carbono. Según Stenger (2014, p. 62), en este punto Craig incurre en un *argumentum ad ignorantiam*, una falacia que se comete cuando se sostiene que algo es verdadero porque no se ha demostrado lo contrario. Así, de que la ciencia no tenga una explicación definida para un hecho concreto no se puede deducir que nunca se podrá encontrar una explicación científica para él y que, si no hay explicación científica, entonces la única explicación es la intervención del Dios de los Hebreos.

En una línea semejante, para Drange (2014, pp. 88-89), Craig no explica cómo hizo Dios ese “fine-tuning”. Tampoco tenemos por qué creer, como Craig afirma, que la vida en un universo alternativo con diferentes constantes físicas sería inhóspita.

McGrew (2014, pp. 103-104) resalta cómo la estructura que da Craig a este argumento es problemática ya que los presenta de forma deductiva, pero los introduce como argumentos explicativos y la estructura formal de inferencias explicativas no es deductiva. “Although the inference

1. L or C or D

2.  $\sim$ L

3.  $\sim$ C

Therefore,

4. D

is valid, the inference

1. L or C or D

2.  $\sim$ L

3. Probably  $\sim$ C

Therefore,

4. Probably D

is not”. (McGrew, 2014, p. 103)

Medhurst (2014, p. 129) destaca que, en este argumento, Craig no ofrece pruebas positivas a favor del argumento del diseño, sino sólo pruebas negativas de las otras dos opciones. Craig utiliza una técnica antigua conocida como el método de los residuos en la cual el orador primero define las opciones, luego sistemáticamente elimina todas menos una, para concluir que esta debe ser la verdad. Es una técnica efectiva en un debate, pero no fortalece la causa a favor de la opción final, lo cual es una pena ya que sí se puede apostar con fuerza por el “fine-tuning” del universo por un diseñador.

Para Medhurst, la respuesta de Rosenberg al argumento de Craig es aún más débil ya que incurre en la falacia de la petición de principio al comenzar su refutación cuestionando qué habría pasado si las variables hubieran sido diferentes, pero el hecho es que no lo fueron. La otra objeción de Rosenberg es que los científicos pueden estudiar las leyes naturales sin la hipótesis de Dios, pero esto no implica necesariamente que Dios no exista, sino que no existe dentro de su sistema de conocimiento.

Rountree se presenta en una línea semejante a la de Rosenberg, enmarcando esta cuestión de la fina calibración del universo como un signo de Dios dentro de esta pregunta:

“Was the universe made for us (by God), or were we made *by* the universe?” If we were made *by* the universe, as science holds, then it is not surprising that we fit well with the conditions that gave birth to humankind— indeed all life on earth. (2014, p. 144)

#### *5. God Is the Best Explanation of Intentional States of Consciousness in the World*

La intencionalidad es la propiedad de dirigir nuestros pensamientos hacia un objeto en concreto, propia de los estados mentales o estados de conciencia y que no comparten los objetos físicos. Según Craig, Rosenberg, como materialista, reconoce este hecho y concluye que en el ateísmo no hay estados intencionales. Sin embargo, desde el teísmo, dado que Dios es una mente, se puede aceptar que existan mentes finitas y por tanto estados intencionales. Este argumento quedaría entonces así:

(1). If God did not exist, intentional states of consciousness would not exist.

(2). But intentional states of consciousness do exist.

(3). Therefore, God exists.” (Craig y Rosenberg, 2014, p. 16)

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Rosenberg aborda este argumento señalando que el hecho de que un pedazo de materia como el cerebro pueda referirse a otro pedazo de materia es un misterio profundo que los filósofos han estado tratando de descubrir desde Descartes y que no tiene nada que ver con el teísmo o el ateísmo. Sin embargo, a los teístas les gusta este argumento porque si en

nosotros existe una sustancia espiritual (el alma, el yo, la persona) que, por tanto, no es física, entonces es indestructible y está bien encaminada hacia la inmortalidad, que es lo que el cristianismo quiere que creamos.

Para McGrew (2014, pp. 104-105), la formulación deductiva oscurece la estructura explicativa implícita en la discusión de Craig, proponiendo esta definición alternativa, y sugiriendo que Rosenberg debería haberse centrado en cuestionar la premisa (2):

(1). If theism were true, it would not be nearly so surprising that there are numerous beings with intentional states as it would be if theism were false.

(2). There are numerous beings with intentional states.

Therefore,

(3). There is significant evidence for theism.

Intentional states, as Craig says, fit comfortably into a theistic worldview; but they do not fit nearly so well into an atheistic one. (*Ibid.*, p. 104).

Para McGrew, los naturalistas no disponen de ninguna explicación plausible de cómo pudieron llegar a existir estos estados de conciencia si no hubieran estado ahí desde el principio y concluye que es un argumento claramente a favor del teísmo. Por otra parte, para Rountree (2014, p. 143), si los estados intencionales de conciencia son ventajosos para la evolución, entonces Darwin (1968) proporciona una buena explicación para su existencia: la evolución humana a partir de formas animales con defensas naturales mayores a formas más débiles físicamente pero más inteligentes se habría visto facilitada por las habilidades de los primeros humanos que se sustentan en estados intencionales de conciencia. El hecho de que en un momento dado la ciencia no sea capaz de explicar todos los enigmas del universo no es razón para optar por una alternativa teísta, tal y como afirma también Ruse.

#### ***6. God Is the Best Explanation of Objective Moral Values and Duties in the World***

Para Craig, el teísta basa sus valores morales en Dios y sus obligaciones morales en sus mandamientos, de modo que tiene un fundamento para explicar los valores y

responsabilidades morales de las que el ateo carece. Desde un punto de vista naturalista los valores morales son sólo subproductos subjetivos de la evolución biológica y el condicionamiento social. Cita aquí las duras implicaciones que tiene en este campo el ateísmo según el propio Rosenberg: “Individual human life is meaningless... and without ultimate moral value” (2011, p. 17). Presenta así este argumento:

- “(1). Objective moral values and duties exist.
- (2). But if God did not exist, objective moral values and duties would not exist.
- (3). Therefore, God exists.” (Craig y Rosenberg, 2014, p. 17)

#### *Críticas a este argumento de Craig*

Según Rosenberg, la norma moral es correcta independientemente de que Dios la haya elegido y sugerir que sin Dios los naturalistas no tienen base en la cual sustentar su compromiso moral es de nuevo un engaño, ya que hay diversas teorías que respaldan la objetividad de la ética, como el utilitarismo, la teoría del contrato social, la del observador ideal, la teoría de Hume del sentimiento moral y la simpatía o la teoría de Kant del imperativo categórico: “*obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” (2010b [1785], p. 67). Rosenberg reta entonces a Craig a que debe refutar cada una de estas teorías para demostrar que no hay otra base para la ética más que Dios.

Craig presenta el argumento de manera deductiva, pero para McGrew (2014, p. 105) es más bien explicativa, de modo que la réplica de Rosenberg enumerando varias teorías no-teístas que adoptan valores morales objetivos es efectiva para la versión deductiva del argumento moral, pero es un acercamiento erróneo para criticar la versión explicativa. La rareza de los hechos morales en un universo naturalista constituye un obstáculo para muchos pensadores.

Para Ruse (2014, p. 116), el tema moral ni prueba ni refuta la existencia de Dios y ninguno de los dos oradores responde adecuadamente a los planteamientos presentados por el

otro. Ruse (2009) muestra cómo Craig está equivocado ya que los naturalistas sí tienen una respuesta para el problema moral dentro de la propia naturaleza humana, sin necesidad de referirse a Dios.

Rountree (2014, p. 143) niega la existencia de valores morales objetivos si por existencia se entiende que pueden ser ubicados fuera de comunidades humanas particulares que los profesen. A esto añade que el que algunos valores básicos hayan prevalecido a lo largo de gran parte de la historia se debe a las ventajas evolutivas de abrazar esos valores, y no a la obra de la mano de Dios.

### *7. God Is the Best Explanation of the Historical Facts about Jesus of Nazareth*

En este punto, Craig sostiene que los historiadores han llegado al consenso de que Jesús vivió con un sentido sin precedente de autoridad divina, que le permitía hablar en nombre de Dios, llevando a cabo una serie de exorcismos y milagros como pruebas visibles de que el Reino de Dios había venido en su persona. Para Craig, si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces tendríamos un milagro divino entre las manos y evidencia por tanto de la existencia de Dios y enumera tres hechos reconocidos por la mayor parte de los historiadores, que se explican mejor por la resurrección de Jesús. Nicholas Tomas Wright realizó un estudio exhaustivo de la historicidad de la resurrección de Jesús, y concluye que la tumba vacía y las apariciones de Jesús después de muerto tienen “una probabilidad histórica tan alta que es prácticamente cierta” (2008, p. 784). Por otra parte, los intentos naturalistas de explicar estos tres hechos han sido rechazados universalmente por la academia. Finalmente, este argumento se presenta de la manera siguiente:

- (1). There are three established facts about Jesus:
  - a. His empty tomb,
  - b. His post-mortem appearances, and
  - c. The origin of the disciples’ belief in his resurrection.
- (2). The hypothesis “God raised Jesus from the dead” is the best explanation of these facts.

(3). The hypothesis "God raised Jesus from the dead" entails that God exists.

(4). Therefore, God exists. (Craig y Rosenberg, 2014, p. 18).

#### *Críticas a este argumento de Craig*

En su segunda refutación, Rosenberg (pp. 34-36) muestra su respeto por los eruditos que estudian el Nuevo Testamento, a lo que añade que algunos de ellos han mostrado que el 75% fue falsificado. Todos están de acuerdo en que fue escrito por personas iletradas, entre 30 y 50 años después de la vida de Jesús y en arameo, lengua que se perdió completamente. De todo esto se deduce la alta probabilidad de que se hayan tergiversado o se hayan transcrito de manera incorrecta u otros errores.

Para Drange (2014, p. 91), este argumento no es convincente dado que no hay consenso entre los historiadores sobre los hechos que se narran en los Evangelios y que se pueden encontrar muchas explicaciones alternativas para estos hechos mucho más razonables. En todo caso, para probar que esta premisa es falsa basta con demostrar que hay alguna hipótesis que explica estos hechos por lo menos tan bien como la resurrección de Jesús, lo que para Drange es muy fácil de conseguir.

McGrew (2014, pp. 105-106) destaca cómo la reacción de Rosenberg a este argumento fue presentar varias creencias no cristianas hacia lo sobrenatural, deduciendo de ellas que el testimonio de testigos no es creíble. Sin embargo, para McGrew, Rosenberg no alcanza su objetivo, al presentar casos que no tienen consistencia.

Para Ruse (2014, p. 117), la resurrección de Jesús es lógicamente posible, pero se requiere mucha evidencia para sustentarlo, algo de lo que no disponemos, por lo que sería mejor decir simplemente que resulta obvio que pasó algo que llenó los corazones de sus seguidores de certeza, alegría y determinación, en un momento en el que no tenían ningún motivo para sentirse así.

En este punto, Medhurst (2014, p. 130) está de acuerdo con lo que Craig dice, pero no en cómo lo enfoca. Hay una base racional en la fe del cristianismo y una parte de ella se

fundamenta en los tres hechos que Craig cita, por otra parte tiene que ver con conceptos retóricos como *éthos* (los discípulos creyeron en los testimonios de la tumba vacía probablemente porque se los transmitieron Pedro y Juan), *kairós* (el tiempo del nacimiento, muerte y resurrección de Jesús era acorde con lo que decían las escrituras hebreas), *páthos* (el miedo que sentían se transformó en alegría tras la resurrección) y *narratio* (la resurrección se convierte así en el centro de la narración). La historia de la vida, muerte y resurrección de Jesús, tejido con diseño y técnicas retóricas, se convierte en el vehículo para el mayor movimiento persuasivo de la historia de la humanidad.

Por otra parte, para Rountree (2014, p. 141), este entimema se basa en la premisa de que la resurrección de Jesús es un hecho histórico, pero Craig no presenta datos concretos de estudiosos que lo sostengan. Craig sigue aquí un esquema abductivo, utilizado para hechos difíciles de comprender, donde sólo se puede llegar a inferir la mejor explicación. No puede obtenerse una conclusión determinada con certeza, pero se exponen una serie de premisas con cierta probabilidad, de modo que la conclusión es probable también en un determinado porcentaje. En este caso, la premisa 1 puede considerarse bastante probable, pero no así la 2 y la 3, por lo que la conclusión 4 es poco probable.

#### *8. God Can Be Personally Known and Experienced*

Este último punto de la argumentación de Craig no es en sí un argumento sobre la existencia de Dios sino una reivindicación de que puedes saber que Dios existe independientemente de cualquier argumento por la experiencia personal. Creer en Dios sería una creencia adecuadamente básica, dado que no se basa en otras creencias, sino que es parte de los fundamentos del sistema de creencias de una persona.

#### *Críticas a este argumento de Craig*

En este punto, Drange (2014, p. 92) insiste en que Craig no explica cómo puede una persona tener experiencia de un ser que está fuera del espacio y del tiempo. Esto hace que

este argumento no tenga fuerza para una persona que nunca haya tenido esa experiencia. Sin embargo, aquí se muestra la motivación real de Craig, su experiencia personal de Dios, y cómo utiliza los otros siete argumentos solamente para convencer a otros.

Aunque este punto es más una invitación que un argumento, McGrew (2014, pp. 103-104) destaca algunas cuestiones sobre él. Para empezar, aunque hay cristianos que han tenido fuertes experiencias de Dios, muchos no las han vivido. En segundo lugar, duda de su significatividad en un debate de este tipo, dado que son experiencias muy persuasivas para el individuo que las recibe, pero no para los demás. En tercer lugar, no hay que olvidar las trampas que se esconden en este tipo de experiencias.

Para Medhurst (2014, p. 131), la postura de Craig es que creer en Dios debería considerarse como una creencia básica correcta. Si se acepta este concepto filosófico, entonces el argumento sobre Dios es superfluo, dado que su existencia ya no es cuestión de argumentos, sino parte de una estructura básica de fe que se puede asumir. Medhurst no tomaría este camino, pero piensa que hay una conciencia de Dios en las personas a lo largo de la historia de la humanidad. El hecho de que haya 2100 millones de personas en el mundo que sean cristianos no prueba que el cristianismo sea cierto (se incurriría entonces en la falacia *ad populum*), como tampoco se prueba que la no-creencia sea preferible a la fe por el hecho de que el 95% de los miembros de la Academia Nacional de Ciencias sea ateo.

#### **7.2.2.4.2. La argumentación de Rosenberg**

Rosenberg comienza su discurso recordando que el tema del debate es si la fe en Dios es razonable. Define fe como creer en ausencia de evidencia y decide aceptar el cambio que Craig ha realizado en los términos del debate dado que, en lugar de fe, se está hablando de si creer en Dios es razonable. Además, el Dios del que se está hablando es el Dios de las religiones abrahámicas (el islam, el cristianismo y el judaísmo) por lo que, si existe, es un Dios omnipotente, omnisciente, omnipresente y benevolente. Si alguna de estas cuatro

características fuera incompatible con algún hecho obvio, entonces el Dios de los teístas no existiría.

### *El argumento del mal*

El punto central de la argumentación de Rosenberg es el mayor problema con que se enfrenta el teísmo: la incompatibilidad entre el problema del mal y la existencia de Dios. La teodicea durante siglos ha tratado sin éxito de hacer compatible que Dios existe, es omnipotente y benevolente, pero, sin embargo, el mal existe. Dado que es obvio que en nuestro mundo hay mucho sufrimiento, si hay un Dios, o no es omnipotente, o no es benevolente, o no es ninguna de las dos cosas y el teísmo es falso.

### *Críticas a este argumento de Rosenberg*

Para Craig, el argumento presentado está basado en premisas controvertidas como que, si Dios es poderoso, puede crear cualquier mundo que Él quiera y que, si es bueno, querría crear un mundo sin mal, pero ninguna de ellas es verdadera necesariamente. Para Craig, lo que Rosenberg debería demostrar es que es imposible que Dios tenga razones morales suficientes para permitir el sufrimiento en el mundo y hasta que no lo haga no ha comenzado a presentar un problema del mal que desaprobe el teísmo. A esto añade que hoy en día casi nadie defiende la versión lógica del problema del mal, debido a que el ateísmo no ha sido capaz de sostenerlo. En una línea semejante, Moser (2014) afirma que los filósofos actualmente reconocen que no hay incompatibilidad lógica entre la existencia de Dios y el mal en el mundo. Por una parte, el hecho de que Dios sea todopoderoso no implica que pueda hacer lo que es lógicamente imposible (que las criaturas mantengan su libertad, pero se comporten de una manera concreta). Así, el ateo debería probar que existe un mundo de criaturas libres que Dios pudiera crear con tanto bien como el que tenemos, pero sin el mal existente, lo que es imposible.

Con relación a la segunda premisa, para Craig, el problema está en asumir que el propósito de Dios es sólo hacernos felices en esta vida, ya que desde el punto de vista cristiano el propósito de la vida no es la felicidad, sino el conocimiento de Dios. Puede ser que sólo en un mundo lleno de dolor pueda existir el mayor número de gente que llegue a conocer a Dios de una manera libre y así encontrar la salvación y la vida eterna. Reta aquí de igual modo al ateo a probar que hay otro mundo posible que tenga el mismo conocimiento de Dios y su salvación, pero sin tanto dolor, lo que tampoco se puede probar. Para Drange (2014, pp. 93-94), Craig se equivocó en sus usos de la palabra “Dios” en el debate ya que si hubiera tomado como Dios a la persona trascendente el problema del mal no habría surgido, dado que la benevolencia no entra en esta definición. En segundo lugar, no queda claro si lo que Craig quiere decir es que Dios no quiere en absoluto minimizar el sufrimiento humano, lo que negaría la benevolencia de Dios, o que lo tendría sólo como un objetivo secundario, en cuyo caso debería explicar cómo este ha sido tan pobremente alcanzado, lo cual tampoco concuerda con un Dios que fuera omnipotente. Para Drange la existencia del sufrimiento es una buena evidencia de que el Dios cristiano no existe, pero tiene aún más fuerza la existencia de tantos no-creyentes (1998, pp. 286-291).

En su segunda refutación, Rosenberg (Craig y Rosenberg, 2014, pp. 34-36) reacciona insistiendo en que el problema es lógico y que Craig debe explicar al auditorio exactamente cómo puede un Dios omnipotente y benevolente permitir el Holocausto o la Primera Guerra Mundial para producir el buen resultado que Él pretendiera. Pero, como indica McGrew, dado que Rosenberg fue el que introdujo la incompatibilidad lógica, le corresponde a él elaborar el argumento. En cuanto a la propuesta de Craig que justifica el problema del mal basándose en el libre albedrío, Rosenberg responde que Dios podría habérselo dado sin los horrores de nuestra historia, ya que hay algunas personas que no causan daño alguno o podría haber organizado el universo y al ser humano de modo que nunca eligiéramos el resultado que produce sufrimiento a alguna persona.

McGrew (2014, p. 108) plantea que este debate ha evolucionado mucho y en la actualidad se reconoce ampliamente que el que quiera sostener el problema lógico del mal tiene la enorme carga de demostrar que los males de los que somos conscientes podrían haberse evitado sin permitir males iguales o mayores o evitando bienes iguales o mayores.

#### *El argumento de la ausencia de rol científico*

En su conclusión, Rosenberg introduce el argumento de que creer en Dios es innecesario dado que no juega ningún papel en la ciencia. De igual modo, afirma que la ciencia admite que los objetos matemáticos existen porque le son útiles a la hora de predecir situaciones.

#### *Críticas a este argumento de Rosenberg*

Drange esquematiza este argumento de Rosenberg de la manera siguiente:

The argument, which might be called “the argument from absence of scientific role,” goes as follows:

- “(1). If God were to exist, then scientists would have made some appeal to Him in their work.
- (2). But no appeal to God is ever made in any scientific work.
- (3). Therefore, God does not exist.” (2014, p. 95).

Para Drange, Rosenberg tiene que llegar a una definición de Dios que permita que esta premisa (1) sea por lo menos inteligible, y preferiblemente plausible.

McGrew (2014, p. 108) insiste en que este argumento de Rosenberg no tiene fundamento, poniendo como ejemplo que la existencia de Julio César tampoco contribuye en nada a la ciencia y sin embargo es parte de la historia de la humanidad. El lugar más prometedor para ver el papel de Dios en la ciencia es en la explicación de sucesos como el origen del universo. En este sentido, Craig sostiene en el debate que no hay una explicación puramente naturalista de este evento. Pero incluso si el teísmo no pudiera proporcionar una explicación para el origen del universo, McGrew resalta que hay otros fenómenos, como la intencionalidad, que no entran dentro del alcance de la física.

#### **7.2.2.4.3. Conclusión de Craig**

Craig comienza su conclusión agradeciendo a Rosenberg por un debate tan estimulante a lo que añade, con cierta sorna, que espera que el auditorio lo haya disfrutado tanto como él. Recoge que él presentó ocho argumentos de por qué es razonable creer en Dios y ocho razones de por qué el naturalismo metafísico es irrazonable y absurdo. Repite el cuestionamiento que ha realizado en su exposición al único argumento Rosenberg ha presentado a favor del ateísmo: el problema del mal. Craig plantea cómo sería un mundo ateo: sin significado, ni verdad, ni pensamientos sobre algo, sin valores morales, sin seres duraderos ni perspectivas en primera persona. Dado que nuestro mundo es un lugar en el que existimos, tenemos pensamientos, hay significado, verdad y valores, es razonable creer en Dios. Retoma el principio de razón suficiente, que ha sido tan cuestionado por Rosenberg, aclarando que una versión modesta de él es plausiblemente verdadera: si una cosa contingente existe, hay una razón o una explicación de por qué existe en lugar de no existir. De donde se sigue que necesitas una explicación de por qué el universo existe, especialmente si nació en un determinado instante en el tiempo. Para concluir, retoma su octava razón, de la que no se ha hablado a lo largo del debate, de que Dios puede ser conocido y experimentado de manera personal.

#### **7.2.2.4.4. Conclusión de Rosenberg**

Rosenberg comienza esta parte exponiendo el argumento que hemos citado anteriormente de por qué la ciencia usa tan poco la hipótesis de Dios, refiriéndose, a la respuesta dada por Laplace, el gran físico del siglo XVIII, a la pregunta de cuál era el papel de Dios en su sistema, a lo que este contestó que no necesitaba esa hipótesis. La razón por la que la ciencia no necesita esa hipótesis es que Dios no contribuye al poder predictivo de ningún aspecto de la ciencia. Considera que esta es la principal razón por la que el 95% de los miembros de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos son ateos y de por qué la

ciencia no sólo no puede proporcionar una buena base para el teísmo, sino un argumento excelente en su contra.

Retoma entonces la referencia que Craig ha hecho a Willard Van Orman Quine, quien acepta que los objetos abstractos, los entes matemáticos, existen a pesar de ser abstractos. Para Rosenberg, esto se debe a que son indispensables para el poder predictivo de la ciencia. Si Dios pudiera hacer tanto por la ciencia como el número dos, continúa, los físicos serían mucho más receptivos a su existencia.

Análogamente a como ha concluido Craig, Rosenberg lanza también un mensaje emotivo al auditorio. Les dice que crean en Dios o en Jesucristo si quieren, pero que no traten de ser razonables, porque corren el riesgo de perder su fe. A esto añade que no pueden aceptar que su fe sea razonable, pero eso no les impide seguir creyendo.

#### **7.2.2.5. Críticas realizadas a otros elementos del debate.**

##### **7.2.2.5.1. Paul K. Moser (2014). *God without Argument*.**

Moser destaca en primer lugar la importancia de definir en este tipo de debates de qué Dios estamos hablando, de modo que pueda ser aceptado tanto por teístas como por ateos. Propone que el término Dios es un título que requiere que sea digno de adoración y con perfección moral autosuficiente. La ventaja de usar un título es que podemos preguntarnos por la existencia de Dios incluso si Dios no existe, ya que un título puede tener un significado semántico claro, aunque no haya nadie que lo lleve. Si incluimos en el término Dios propiedades como omnipotente, omnisciente y omnibenevolente, estas son tan abstractas y generales que pueden obstaculizar la toma de decisiones al preguntarse por la existencia de Dios.

Moser se define como teísta, pero sin embargo no le resultan convincentes los argumentos que Craig propone ya que no clarifica los parámetros que definen el ser de Dios en su perspectiva y se han quedado cortos en su objetivo aparente de convencer de manera racional a lectores como Rosenberg, dado que se supone que no se han diseñado para

satisfacer a lectores que ya están a favor del teísmo. Propone que en lugar de referirse a Dios como “la mejor explicación”, filosóficamente sería más correcto utilizar la expresión “la mejor explicación disponible”, dado que es imposible que el orador haya examinado todas las explicaciones posibles. Para Moser, en lugar de este tipo de debates, deberíamos investigar por qué muchos de los argumentos a favor de la existencia de Dios ampliamente utilizados fallan a la hora de convencer a muchos investigadores inteligentes y racionales, tanto si son ateos como si no lo son.

#### **7.2.2.5.2. Michael Ruse (2014). *Not Reasonable but Not Unreasonable.***

Para Ruse, el debate entre Craig y Rosenberg, como ocurre con muchos otros intercambios verbales de este tipo, le resultó insuficiente ya que el concepto de Dios debería haber sido tratado por Craig con mayor profundidad. Para Ruse la gran incoherencia del Dios cristiano es que, si es inmutable, entonces no puede hacer nada, lo cual implica que no se merece adoración. Y si Dios es una persona, entonces no puede ser un ser necesario. Para terminar, Ruse coincide con Rosenberg en que lo mejor que los cristianos pueden hacer es dejar la razón y la evidencia fuera de la discusión; seguir con la fe y no argumentar sobre ello. Para Ruse, hay cuestiones que la ciencia no puede resolver (como por qué hay algo en lugar de nada) y eso no implica que el esfuerzo cristiano por darle respuesta sea incorrecto: no es razonable, pero no es irrazonable.

#### **7.2.2.5.3. Martin J. Medhurst (2014). *Rhetoric as Hermeneutic Key: The Reasonableness of Faith in God.***

En este punto Medhurst detalla tres argumentos de cada orador que tienen dimensiones o implicaciones retóricas.

## *Crítica a los argumentos de Rosenberg*

### *Fe es creencia en ausencia de evidencia*

En este punto, Medhurst destaca que es una definición errónea de la fe cristiana, aunque puede ser adecuada para la fe en general, ya que la fe cristiana se parece más a una prueba persuasiva, que puede surgir del carácter del hablante, de las emociones que el orador despierta en el auditorio, del llamamiento racional que hace el orador o a la identificación con la narración que este realiza.

### *El testimonio del devoto no es razón para creer en el Nuevo Testamento*

Para Medhurst, este argumento no habría sido tan escandaloso si Rosenberg hubiera dicho que el testimonio del devoto no es la única razón para creer en el Nuevo Testamento. Sin embargo, para Medhurst sí es una buena razón ya que fue dado en libertad, por muchas personas de diferentes tipos de vida, fue corroborado no sólo por otros testimonios, sino también por los actos y sucesos que siguieron, fue tomado en serio por los oponentes a los cristianos y fue ratificado no sólo durante el tiempo de Jesús, sino a lo largo de la historia de la iglesia. Aunque no es una parte formal del arte de la retórica, es un tipo de prueba externa que puede ser muy persuasiva y que fue ampliamente utilizada en la antigüedad.

### *Los cristianos no deberían pedir que su fe sea razonable porque corren el riesgo de perder su fe*

Medhurst está totalmente en desacuerdo con este argumento de Rosenberg y defiende que los cristianos deberían buscar evidencias de su fe, buscar la verdad a través de cualquier disciplina. Sin embargo, no se debe forzar la Biblia cristiana a entrar en un molde para el que nunca fue creada ya que nunca tuvo la pretensión de ser un libro de ciencia.

#### **7.2.2.6. Análisis retórico según la perspectiva pragma-dialéctica.**

Llegados a este punto, abordaremos el análisis retórico de este debate desde la perspectiva pragma-dialéctica en la que la argumentación se concibe “como un acto de habla complejo cuyo propósito es contribuir a la resolución de una diferencia de opinión o una

disputa” (Van Eemeren y Grootendorst, 2006, p. 29). En este caso, la diferencia de opinión se expresa en el tema del debate: “Is faith in God reasonable?”, donde Craig toma el papel de protagonista, a favor de la razonabilidad de la fe en Dios y Rosenberg el de antagonista, en contra. Además, se trataría de una disputa múltiple, dado que se cuestiona un punto de vista que se relaciona con dos o más proposiciones (ocho en el caso de Craig y tres en el caso de Rosenberg) y de una disputa mixta, ya que se ponen en cuestión tanto un punto de vista positivo (a favor de la razonabilidad de la fe en Dios) como uno negativo (en contra). En ella está en juego la mutua negación de los puntos de vista opuestos, además de la duda recíproca sobre la aceptabilidad de esos puntos de vista opuestos.

Pasamos en este punto a analizar las falacias que se dan en el debate y que impiden a los oradores llegar a un acuerdo sobre su diferencia de opinión.

#### **7.2.2.6.1. Falacias en el uso del lenguaje.**

Aunque Van Eemeren y Grootendorst las sitúan en último lugar, las trataremos aquí para comenzar, dado que consideramos que este punto es de vital importancia a la hora de analizar este debate.

##### *Manipulación de la ambigüedad*

En este debate no hubo un acuerdo previo sobre el uso de los términos a emplear, por lo que cada uno de los oradores los emplea con las connotaciones que ellos consideran de manera individual. Antes de presentar ningún argumento, los oradores debían haber discutido qué entendían por los tres términos clave: fe, Dios, razonable, pero ninguno de ellos lo hizo.

##### *Fe*

Miller y Gould (2014, p. 7) comienzan resaltando la controversia del concepto “fe” que a menudo se confunde con “creencia”, mientras que en la tradición judeocristiana la fe es más que mera creencia incluyendo tanto asentimiento intelectual como consentimiento volitivo (*Ibíd.*). Para otros, como el ateo Richard Dawkins, la fe es contraria a la razón. Para Stenger,

“Not only is faith in God unreasonable, faith in anything is unreasonable. Faith is belief in the absence of supportive evidence and even in the light of contrary evidence. No one disputes that religion is based on faith.” (2014, p. 55). McGrew (2014) destaca cómo Craig evita usar esta palabra en este sentido degradado de creencia ciega e irracional, por lo que coincide con Drange (2014) en proponer que la pregunta debería haberse planteado mejor como: “Is it reasonable to believe in the existence of God?” (2014, p. 98).

Según Medhurst (2014), el término griego que se traduce con mayor frecuencia como fe en el Nuevo Testamento es *pistis*, que es el término utilizado por Aristóteles (1990) en los modos de persuasión. Kinneavy (1987) realizó un estudio sobre el uso del término *pistis* en el Nuevo Testamento y en trabajos retóricos antiguos, incluidos los de Aristóteles y llegó a la conclusión de que el concepto cristiano de fe tuvo su origen en la tradición retórica griega en la cual *pistis* tenía connotaciones tanto de confiar como de creer. Para Medhurst, la fe bíblica no es ciega, ni irracional, ya que los escritores del Nuevo Testamento crearon un concepto de fe diferente de todos los conocidos en ese momento, uniendo la noción judía de confianza en Dios con los modos de persuasión griegos. Así en ambas tradiciones la fe/persuasión es algo valorado y se ve como una gracia o carisma que es aceptada en libertad, la confianza (en el orador para los griegos y en Dios para los cristianos) es central en las dos y ambos conceptos incluyen un consentimiento intelectual a ideas, creencias o doctrinas. En las dos tradiciones *pistis* implica sólo una medida limitada de certeza que cuenta para sostener conclusiones como plausibles o probables, más que absolutamente ciertas. (Kinneavy, 1987, pp. 92-100)

Para Medhurst comprender el concepto de fe del Nuevo Testamento a través de la lente de la retórica es importante porque la biblia es retórica tanto en su estructura como en los elementos y técnicas que incorpora, teniendo como objetivo último que sus lectores lleguen a conocer y creer que Jesús es el Cristo. Así, tiene todos los elementos que Aristóteles recomendaría usar a un griego pagano:

The fact is that of the six component meanings that *pistis* had in the Greek rhetorical tradition, all six are incorporated into the Christian concept of faith. These six are the categories used in the classifications of the rhetorical situation: Faith is a free decision change (a conversion), faith embodies a measure of uncertainty, faith is a belief in the credibility of the source of the message (ethical argument), faith is a belief engendered by a promise of some good or threat of some evil (pathetic argument), faith is a belief engendered by a rational cause (logical argument), and faith can be a belief engendered by an outside cause (extrinsic argument). Across the entire New Testament, there is no doubt that the concept of faith generally carries these component meanings. (Kinneavy, 1987, p. 134)

Para Medhurst, “[w]e believe because we have been persuaded by good reasons” (2014, p. 126), la fe cristiana es una cuestión de persuasión, no de demostración lógica ni de certeza científica. No podemos saber con certeza que Dios existe, al igual que ocurre con el amor o el odio, aunque hay evidencias sustanciales de que estos sí existen y que pueden ser experimentados directamente por los seres humanos.

#### *Dios*

Drange (2014) resalta cómo los dos oradores partían de conceptos de Dios totalmente diferentes. Para Rosenberg, es un ser que tiene omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia y una buena voluntad sin reservas, mientras que para Craig es una persona trascendente. Drange piensa que cualquier persona que tomara la posición atea en un debate con Craig debería ponerle en primer lugar a definir Dios y basar todas sus observaciones en esa definición. Además, ambas definiciones presentan problemas. Si algo es omnipresente, se pregunta si esto implica que existe en todos los lugares, en cuyo caso debería ser algo como la gravedad o el espacio. Pero si es un ser, ¿debería existir en todos los lugares o sólo en un aparte? Para Craig, sin embargo, al ser un ser fuera del espacio, no puede estar en ningún lugar, por lo que mucho menos puede estar en todos los lugares. Por otra parte, la omnipotencia entra en conflicto con los otros atributos dado que, por ejemplo, un ser

omnipotente podría hacerse a sí mismo aprender algo nuevo, lo que implicaría que no es omnisciente.

### *Razonable*

Katia (2014) comienza distinguiendo entre razonabilidad, que tiene que ver con la calidad o contenido de la metodología y consenso mayoritario, que se refiere al porcentaje de personas que están de acuerdo sobre una opción determinada. En el caso de que haya dos posibilidades a la hora de debatir una determinada cuestión, el hecho de que exista un consenso mayoritario sobre una de ellas no implica necesariamente que la otra sea irrazonable.

Craig parece que considera razonable igual a lógico, de modo que pasa la mayor parte de su tiempo tratando de crear argumentos lógicos que prueben la existencia de Dios. Por otra parte, Rosenberg parece considerar razonable aquello que es científicamente demostrable. Sin embargo, para Medhurst (2014), ambas posiciones están equivocadas porque no tienen en cuenta que la razonabilidad se refiere a la fe y a Dios. Ambas, por definición, no pueden ser reducidas ni a una prueba lógica ni a una demostración científica, por lo que solamente un acercamiento retórico a los tres conceptos clave es suficiente para sostener una respuesta afirmativa. Medhurst (2014) resalta que ambos oradores intentan que “razonable” sea “cierto”, pero en este contexto, razonable debe querer decir aquello que una persona normal creería, si poseyera la información adecuada.

Incluimos aquí un análisis muy interesante que realiza Perelman (1979, pp. 117-123) sobre la diferencia entre racional y razonable. Aunque ambos se derivan del término razón, tienen sentidos diferentes. Racional, en el ámbito teórico, se corresponde con “mathematical reason, for some a reflection of divine reason, which grasps necessary relations, which knows a *priori* certain self-evident and immutable truths” (*Ibíd.*, p. 117). En el campo del comportamiento, racional sería:

We qualify as “rational” behavior in conformity to principles, to the spirit of the system, behavior which chooses ends through knowledge of cause, makes use of the most efficacious means, and

makes action conform to the results of one's reflections and designs, not allowing oneself to be held or led astray by emotions or passions. (*Ibíd.*, p. 118).

Por otra parte, un hombre razonable seguiría la línea del imperativo categórico kantiano:

A man who in his judgements and conduct is influenced by *common sense*. He is guided by the search, in all domains, for what is acceptable in his milieu and even beyond it, for what should be accepted by all. Putting himself in the place of others he does not consider himself an exception but seeks to conform to principles of action which are acceptable to everyone. (*Ibíd.*)

### *Existencia*

Ruse (2014) analiza el argumento de Craig sobre el hecho de la existencia en sí, que es lo que Heidegger denomina la cuestión fundamental de la metafísica: "Why is there something rather than nothing?" (1959). Tampoco Rosenberg trata este punto en profundidad, aludiendo tan sólo a que en mecánica cuántica tenemos eventos sin causas, de donde sugiere que el universo y su contenido podrían no tener causa tampoco. Ruse no está seguro de que la cuestión fundamental planteada por Heidegger tenga respuesta, o al menos una respuesta que seamos capaces de encontrar en algún momento. Lo que sí pone en entredicho es que la única respuesta sea Dios. Volviendo a la pregunta por la existencia, aunque el argumento ontológico sugiere que la necesidad de que algo exista es una necesidad lógica, normalmente se reivindica que Dios tiene una existencia necesaria y objetiva (Hick, 1961). Ruse se pregunta si afirmaciones del tipo "Dios es la causa de sí mismo" o "su existencia se deriva de su esencia" tienen realmente sentido.

Normalmente se distingue entre las apelaciones a la razón (el *lógos* de Aristóteles) y las apelaciones a la emoción (el *páthos* de Aristóteles), lo que sugiere que el primero lleva a creencias razonables, mientras que el segundo solamente nos distrae de la razón con provocaciones agradables o dolorosas. A pesar de que los académicos retóricos han notado que los valores emocionales que los acompañan están implicados en la mayoría de los discursos racionales (Weaver, 1970), Rountree destaca cómo la retórica cristiana ofrece

apelaciones emocionales muy poderosas, como una vida eterna, aunque esto no implica que el *páthos* sea la única motivación de los creyentes. Rountree no piensa que creer en Dios sea irrazonable, dado que eso supondría que gran parte de la humanidad sería irrazonable, aunque esto para él no implica que Craig ganara el debate.

#### **7.2.2.6.2. Falacias en la etapa de confrontación – presentación y puesta en duda de los puntos de vista.**

*Ejercer presión sobre el oponente, apelar al miedo (argumentum ad baculum)*

Podemos resaltar la presión que ejerce Craig sobre Rosenberg a lo largo de todo el debate. Comienza su discurso desarrollando sus ocho argumentos y trasladando a Rosenberg el peso de tener que desestimarlos. A lo largo del debate, retoma en cada etapa las respuestas que ha dado Rosenberg a sus argumentos, desestimándolas. El propio Rosenberg en su discurso de apertura acusa a Craig de no escuchar a sus oponentes, o de no buscar realmente la verdad, sino pretender únicamente ganar el debate. Consideramos que este es uno de los obstáculos mayores que impiden que el debate evolucione realmente hacia tratar de resolver la duda sobre el tema objeto de discusión.

#### **7.2.2.6.3. Falacias en la distribución de los roles de la discusión – la obligación de defender un punto de vista (onus probandi).**

*Desplazar el peso de la prueba. Craig traslada a Rosenberg la deconstrucción de los ocho argumentos que presenta*

Tal y como el debate fue presentado, en un primer momento cada ponente procedería a presentar su posición. Sin embargo, al finalizar su primer tiempo, Craig concluye que a continuación Rosenberg debería primero deconstruir los ocho puntos que había establecido para entonces construir un escenario diferente. Con esto está presuponiendo que su tesis es la verdadera y que la exposición de Rosenberg solamente puede ser tomada en consideración si primero prueba que no es válida, lo cual sitúa a Rosenberg en desventaja frente al auditorio.

Ante esto, al comienzo de su discurso, Rosenberg cae en la “trampa” de Craig, y en lugar de presentar los argumentos que sostienen su postura con fuerza, reacciona al discurso de Craig tratando de restarle validez.

#### **7.2.2.6.4. Falacias en la representación de los puntos de vista – atacar los puntos de vista.**

*Distorsionar el punto de vista del oponente (falacia de la cita fuera de contexto). Craig malinterpreta afirmaciones de Rosenberg en su libro*

En su primera refutación, Craig pasa a cuestionar el trabajo de Rosenberg, comenzando con que su escepticismo sobre la existencia de Dios se fundamenta en su científicismo o naturalismo, lo que hace que para él sea irrazonable creer en Dios. Análogamente a como hizo en su discurso de apertura, pasa a citar una serie de argumentos, en los que la primera premisa son afirmaciones de Rosenberg y la conclusión es, en todos los casos, que el naturalismo no es verdadero. Estos argumentos son:

1. Argumento de la intencionalidad: no hay estados intencionales.
2. Argumento del significado: ninguna frase tiene significado.
3. Argumento de la verdad: al no tener significado, no hay frases verdaderas.
4. Argumento de la alabanza y la culpa: los valores y obligaciones morales no existen.
5. Argumento de la libertad: todo está determinado.
6. Argumento del propósito.
7. Argumento de la duración.
8. Argumento de la existencia personal: no hay seres individuales, ni perspectivas en primera persona.

A esto Rosenberg contesta en su primera refutación que las afirmaciones que toma Craig son consecuencia, no del ateísmo, sino de la ciencia moderna y que los argumentos *modus tollens* que Craig enuncia se basan en malinterpretaciones de su libro *The Atheist's*

*Guide to Reality* (Rosenberg, 2011). En él Rosenberg identifica 14 implicaciones de la ciencia y sólo una de ellas es el ateísmo.

#### **7.2.2.6.5. Falacias en la elección de los medios de defensa.**

*La argumentación no se refiere al punto de vista en discusión. Insistencia de Craig sobre el naturalismo*

Craig insiste entonces en distinguir entre dos tipos de naturalismo. Por un lado, estaría el naturalismo epistemológico, que sostiene que la ciencia es la única fuente de conocimiento. Para Craig, es una teoría de conocimiento falsa porque es demasiado restrictivo, dado que hay verdades que no pueden ser probadas por la ciencia natural y porque se rechaza a sí mismo, dado que la afirmación “la ciencia natural es la única fuente de conocimiento” no es un juicio científico en sí, por lo que no puede ser verdad.

Por otra parte, el naturalismo epistemológico no implica el naturalismo metafísico, que afirma que sólo existen las cosas físicas. Aquí Craig se refiere a Willard van Orman Quine, el más famoso epistemólogo naturalista del siglo XX, quien, como ya indicábamos más arriba, postuló la existencia de objetos inmateriales, no físicos, es decir, los dioses homéricos, los objetos matemáticos como los números, conjuntos, etc. Quine llegó a afirmar: “If I saw indirect explanatory benefit in positing... *possibilia*, spirits, a Creator, I would joyfully accord them scientific status too, on a par with such avowedly scientific posits as quarks and black holes” (1995, p. 252). Craig afirma que sus argumentos sobre la existencia de Dios van en esta línea de Quine: muestran, basándose en la evidencia científica, el beneficio de postular a Dios, por lo que serían aceptables para un epistemólogo naturalista. Con este movimiento, al alinear sus argumentos con el pensamiento de Quine, Craig cobra fuerza sobre su contrario dialógico, de modo que posibles oyentes del auditorio que se consideren a sí mismos epistemólogos naturalistas, o acepten como verdadera esta línea de pensamiento, podrían abrirse a los postulados de Craig.

Craig centra entonces el debate en el naturalismo metafísico afirmando que, en su opinión, sus argumentos sobre la existencia de Dios muestran que no es verdadero, dado que hay una realidad trascendente más allá del universo físico, a lo que suma que el naturalismo metafísico es absurdo, al ser contrario a la razón y a la experiencia.

La insistencia de Craig de que el naturalismo científico implica el ateísmo sería un claro ejemplo de este tipo de falacia. Sin embargo, Craig afirma también lo contrario: que el ateísmo implica el naturalismo metafísico. Este error hace que todo el ataque que Craig realiza contra el naturalismo metafísico sea irrelevante para el tema del debate, tal y como Rosenberg resalta en su primera refutación.

*El punto de vista no se defiende por medio de una argumentación, sino empleando medios de persuasión no argumentativos*

*Manipular las emociones del auditorio (argumentum ad populum). Rosenberg y el Holocausto*

Al final de su discurso de apertura, Rosenberg cuenta cómo toda su familia, excepto sus padres, fueron matados por los nazis en el holocausto, incluidos dos hermanastros. Así, se niega a aceptar el argumento que Craig ha utilizado en otras ocasiones diciendo que esos niños inocentes que murieron en el holocausto, incluidos sus dos hermanastros, fueron más afortunados ya que ascendieron directamente al cielo, que los soldados de las SS que los mataron, o que el sufrimiento es parte del plan divino, que no alcanzamos a comprender. Utiliza así la falacia *ad misericordiam*, ya que la compasión hacia esa historia terrible que vivió de manera personal hace que el auditorio pueda inclinarse de manera favorable hacia su rechazo de la existencia de Dios.

*Apelación a la autoridad (argumentum ad verecundiam). Rosenberg y el ateísmo de los miembros de la Academia Nacional de Ciencias*

Rosenberg ha insistido en su discurso en el hecho de que de los 2000 miembros de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos (NAS) el 95% son ateos (p. 20), aunque no

presenta datos que sustenten esta afirmación. De todas maneras, este porcentaje indica cuál es el consenso mayoritario del grupo, pero, como sostiene Katia (2014, p. 48), no se puede utilizar este dato para afirmar la irracionalidad de creer en Dios. Hacerlo, como ha sucedido con Rosenberg, es un tipo de falacia *argumentum ad verecundiam*, es decir, apelar de manera inválida a la autoridad. Los miembros de la NAS son científicos reconocidos en su campo de conocimiento científico, pero no son autoridades en materias de fe.

#### **7.2.2.6.6. Falacias en la utilización de los esquemas argumentativos.**

*Basarse en un esquema argumentativo inapropiado. Los argumentos de Craig como argumentos del signo.*

Para Rountree (2014), los ocho argumentos que Craig presenta a favor de la existencia de Dios se corresponden con lo que los estudiosos de la retórica llaman *argumento del signo*, que insta a que una cosa es un indicador de otra cosa. Un ejemplo típico sería que donde hay humo, hay fuego. Whately (1836) define los argumentos del signo:

By "Sign" [...] is meant a species of Argument of which the analysis is as follows; As far as any circumstance is, what may be called a *Condition* of the existence of a certain effect or phenomenon, so far it may be inferred from the existence of that Effect: if it be a *Condition absolutely essential*, the Argument is, of course, demonstrative; and the Probability is the stronger in proportion as we approach to that case. (p. 55)

En la línea de Whately, Freeley y Steinberg (2009) añaden:

The process of *reasoning by sign* consists of inferring relationships or correlations between two variables. Here one argues that two variables are so closely related that the presence or absence of one may be taken as an indication of the presence or absence of the other. Reasoning by sign involves reasoning by analogy, by example, or from effect to effect as the advocate seeks to show that a proposition is valid. (In causal reasoning [...] the advocate seeks to show why a proposition is valid). (p. 185)

Como indica Garssen, en el razonamiento del signo se debería determinar “si la relación alegada entre sustancia y atributo se sostiene y si es inherente o incidental” (2007, p. 26). Así, el problema es que la mayoría de los signos no son infalibles (el humo se puede deber a otras causas como una máquina de humo). Los argumentos del signo cobran fuerza cuando la conexión entre el signo y la cosa que indica es fuerte, hay muchos signos como soporte o hay pocos (o ningún) signos contrarios (Hollihan y Baaske, 2005, pp. 102-103).

Desde la visión cristiana, el argumento del signo es central porque el Dios judeocristiano creó el universo de la nada, quedando Él fuera de ese universo, de modo que ninguna evidencia de Dios es una evidencia directa de Dios en sí mismo, sino sólo de su obra. En los argumentos de Craig, la obra de Dios se toma como un signo de Dios, prueba de su existencia. Sin embargo, Craig no designa a sus argumentos como argumentos del signo, sino que utiliza el término genérico explicación en siete de sus afirmaciones y les confiere una forma silogística deductiva. Como Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989, p. 303) afirman, los argumentos que toman la forma de silogismos o pruebas matemáticas ganan potencia aparentemente debido a su forma cuasi lógica. Así, dado que Craig presenta ocho entimemas de una manera ordenada y adoptando la forma cuasi lógica, su caso parece más fuerte. Sin embargo, la fuerza real de esos argumentos dependerá de la de las premisas sobre las que están contruidos.

Los primeros siete entimemas que presenta Craig sirven de base para conclusiones que comienzan con la frase “Dios es la mejor explicación para...”, seguido de algún signo de la obra de Dios que supuestamente le señala a Él. Con esto, deja implícito que hay otras maneras para explicar estos signos, pero insta a asumir que la existencia de Dios gana sobre todas las otras explicaciones. Así, todos los hechos que Craig enumera en sus argumentos no son signos infalibles de Dios, sino bastante buenos. Por tanto, Craig debe mostrar que esas otras maneras de explicar esos hechos son incompletas, defectuosas o por lo menos no tan convincentes como asumir que Dios creó el universo. De ahí sus frecuentes referencias a la debilidad de los argumentos científicos que proporcionarían explicaciones alternativas de esos signos.

El segundo argumento de Craig se refiere a Dios como la mejor explicación del origen del universo. A lo largo de la historia de la humanidad, y de las religiones, se ha repetido la pregunta sobre el origen de la existencia, por qué hay algo en lugar de nada. Para Rountree (2014), la respuesta a esta pregunta es sencilla: no hubo origen, la existencia siempre estuvo, la existencia es el estado natural de las cosas. La teoría del Big Bang a partir de un “huevo cósmico” (que es algo y no nada) avala la existencia eterna. Lo que no existía antes de él es el universo tal y como lo conocemos ahora, pero esto no significa que no hubiera energía o materia que preexistiera a nuestro universo. Lawrence M. Krauss (2012) en su libro *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing* explica cómo esta “nada” es de hecho un “algo” complicado con partículas virtuales que entran y salen de la existencia en el extraño mundo de la mecánica cuántica. Para Rountree, Craig apuesta porque no había nada antes de que hubiera algo, pero el ejemplo que pone en el debate de la pelota encontrada en el bosque no es afortunado, dado que es un objeto manufacturado, lo cual de cierto modo ridiculiza la posición del escéptico. Pero, aunque se aceptara que Dios fuera esa causa primera, la pregunta que surgiría entonces sería: ¿De dónde vino Dios? El hecho de que Dios sea eterno hace que sea tan complicado de explicar como el universo. Incluso resulta más complicado tratar de encontrar un argumento que explique la existencia de un ser eterno, todopoderoso, omnisciente y todo amoroso.

Para Stenger (2014), para refutar la afirmación de Craig de que el universo sólo puede ser explicado por un creador personal, trascendente, basta con proporcionar una explicación natural plausible para el origen del universo. A menos que Craig pueda probar que esta explicación es imposible, tanto en este momento, con el conocimiento del que disponemos, como en el futuro y que sólo se puede concebir un creador personal y trascendente, su argumento fallará. La cosmología moderna, basada en datos bien precisos, proporciona varios argumentos a favor de un universo puramente natural independiente de fuerzas supernaturales. Stenger pone como ejemplo uno de los favoritos: el multiverso eterno. El universo comenzó en

un momento dado con una expansión breve exponencial de varios órdenes de magnitud seguida por una expansión lineal. En 1983 el cosmólogo Alexander Vilenkin sugirió lo que hoy se llama “eternal inflation” (1983, pp. 2848-2855), según la cual una vez el universo comenzó a expandirse, esta expansión no terminará nunca, creándose nuevos universos continuamente. Andrei D. Linde elaboró más esta idea, mostrando que es posible que el universo se reproduzca de manera indefinida y que “may have no beginning or end” (1986). Así, numerosos físicos coinciden en que nuestro universo sería solamente una burbuja en expansión dentro de un multiverso lleno de un número ilimitado de otras burbujas, en un proceso que existió eternamente en el pasado y continuará eternamente en el futuro. Craig se refiere al multiverso como un escenario que no está probado y se fundamenta en la casualidad, lo que Stenger considera como un insulto a los científicos que han estudiado seriamente este asunto.

Algo semejante ocurre, según Stenger (2014), con el argumento de Craig sobre el comienzo del universo. Craig se basa en su teoría sobre el comienzo del universo en lo que denomina “Kalām cosmological argument” (1979), que consiste en que el universo tuvo un principio y que como todo lo que tiene un comienzo debe tener una causa, implica que Dios existe. Stenger difiere de esta teoría, alegando que pudo tener un principio que no fuera causado, preguntándose que, si fue causado, por qué tuvo que ser Dios esa causa.

En su discurso, Craig se refiere al artículo de Borde, Guth y Vilenkin (2003) para sostener que el universo tuvo que tener un comienzo. Sin embargo, Stenger puntualiza que Vilenkin sostiene que su teorema no prueba que el universo tuviera un comienzo, sino que la expansión del universo debió tener un comienzo, añadiendo que se puede postular que el universo se estuviera contrayendo antes de ese inicio. Autores como Aguirre y Gratton (2003), o Carroll y Chen (2004) muestran que, si se representa en un diagrama espacio temporal la ruta seguida por partículas que surgieran del origen de un universo en expansión, esas líneas, aparte de mostrar la expansión hacia el futuro, podrían volver al origen y continuar por el lado negativo del eje temporal, lo cual abre la posibilidad de un universo eterno. Así, para Stenger

nuestro universo tuvo un comienzo, pero no necesariamente fue el comienzo de todo (2014, p. 57).

### *Usar incorrectamente un esquema argumentativo apropiado*

*Craig y sus conclusiones que no se derivan de las premisas*

Drange (2014, p. 89) califica el argumento 5 de Craig de que Dios es la mejor explicación para los estados intencionales de conciencia como *non sequitur*, falacia que se comete cuando la conclusión no se deriva de las premisas.

“(1). If God did not exist, intentional states of consciousness would not exist.

(2). But intentional states of consciousness do exist.

(3). Therefore, God exists.” (*Ibid.*)

Craig aquí presupone que hay sólo dos concepciones del mundo: el naturalismo (que apela sólo a cosas físicas) y la existencia de una persona trascendente, Dios. Por un lado, es posible que el naturalismo en algún momento pueda llegar a una explicación para los estados mentales, explicando cómo la observación de los objetos llega a imprimirse en los cerebros.

*Rosenberg y el argumento de ausencia de rol científico*

En cuanto al argumento presentado por Rosenberg de que creer en Dios es innecesario al no jugar ningún papel en la ciencia, consideramos que no tiene sentido fundamentar la existencia de algo en su utilidad. Realmente son dos conceptos diferentes: algo no existe o deja de existir porque tenga utilidad para un determinado colectivo. No se puede por tanto de aquí deducir, como Rosenberg ha hecho, que como Dios no es útil para la ciencia, entonces ésta no tiene argumentos a favor de su existencia e incluso los tiene en su contra.

### **7.2.2.6.7. Falacias en la etapa de clausura de la discusión.**

El debate no llevó a ninguno de los dos oradores a modificar su postura, quedando en tablas.

*Absolutizar el éxito de la defensa, concluyendo que el punto de vista es verdadero solo porque ha sido defendido exitosamente*

El auditorio concedió la victoria a Craig, y podemos sostener que se debió a las cualidades oratorias de Craig, más que al contenido argumentativo de su defensa.

#### **7.2.2.7. Conclusión del análisis del debate entre Craig y Rosenberg.**

En este debate por parte del Dr. Craig se presentan una serie de argumentos a favor de la existencia de Dios basados fundamentalmente en la observación del mundo físico (argumento cosmológico Kalām, de la aplicabilidad de las matemáticas, del ajuste fino del universo, de los estados intencionales de conciencia), que son rebatidos con justificaciones científicas por el Dr. Rosenberg que no necesitan de la existencia de Dios. Por parte de la postura atea, se presenta el problema del mal como el principal argumento en contra de la existencia de Dios, para el cual el teísmo no logra encontrar una respuesta satisfactoria.

El debate está muy orientado por parte del Dr. Craig a lograr un impacto mediático, quebrándose las reglas de la argumentación en numerosas ocasiones (ejerce presión constante sobre el Dr. Rosenberg, le desplaza la carga de la prueba de las ocho tesis que ha presentado...), lo que resta fuerza e interés al proceso de diálogo entre las dos posturas. Pero el punto central de la dificultad del proceso argumentativo se da en la falta de acuerdo entre los dos oradores sobre los términos centrales de la pregunta planteada: “Dios”, “fe” y “razonable”. Así, a diferencia del debate entre Russell y Copleston, no se da un acuerdo previo sobre el término Dios, sino que para Rosenberg es un ser que tiene omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia y una buena voluntad sin reservas, mientras que para Craig es una persona trascendente. Algo semejante ocurre con “razonable”. Para Craig es equivalente a lógico, de modo que trata de crear argumentos lógicos que prueben la existencia de Dios. Por otra parte, Rosenberg parece considerar razonable como aquello que es científicamente demostrable, en lo que basará también gran parte de sus respuestas.

Medhurst (2014) concluye volviendo al título del debate: “Is faith in God reasonable? Absolutely. Can such a faith be held with certainty? No, not if by ‘certainty’ one means a scientific demonstration or a formally valid logical analysis”. (2014, p. 134). Sin embargo, para Medhurst esta fe se puede sostener con un alto grado de probabilidad, basada en su grado de persuasión a través de las diversas formas de pruebas retóricas citadas. Medhurst insiste en que la fe cristiana es retórica y que sólo una invitación retórica puede ser rechazada. No hay libre albedrío en la ciencia ni en las reglas del silogismo. Solamente un mundo retórico —en el que las razones persuasivas se ofrecen a un auditorio que es libre de aceptar o rechazar esa invitación— es consistente con la naturaleza y el carácter de Dios descritos en la Biblia.

Ubicando esta pregunta dentro del debate sobre la existencia de Dios entre ateos y teístas, George Mavrodes escribe:

We are [...] interested in whether there is any argument that will prove God’s existence to everyone. Such an argument has apparently not yet been invented. If it is to be invented, there must be some set of propositions that everyone knows and that entail, by logical relations that are also known to everyone, that God exists [...] there is not much reason to believe that this is possible (1970, p. 46).

Dentro de la ambigüedad de lo que cada orador entiende por el concepto “Dios”, podríamos incluir lo que Moser denomina “argumentism about God” (2014, p. 70): la perspectiva de que el conocimiento sobre la existencia de Dios depende de tener un argumento sobre su existencia. Moser resalta la importancia de la octava afirmación de Craig, que este apenas toca en su discurso: la experiencia personal de Dios como evidencia básica de su existencia.

El uso del enfoque pragma-dialéctico de Van Eemeren y Grootendorst nos ayudó a detectar dónde estaban los principales obstáculos para la discusión entre Craig y Rosenberg. Somos conscientes de que esta teoría fue diseñada considerando la argumentación como un acto del habla que trata de superar una diferencia de opinión. Si bien es poco probable que

alguno de los participantes en una discusión de este tipo llegue a cambiar de opinión como fruto de la argumentación, a pesar de ello no deja de ser una discusión crítica y analizable siguiendo este modelo.

Nos gustaría considerar este debate desde la perspectiva de la historia de los debates sobre problemas filosóficos, donde filósofos de diferentes edades han tratado de dar lo mejor de sí para analizar la existencia o inexistencia de Dios. Si lo consideramos de esta manera, podemos pensar que cada debate, artículo y argumentación es un paso que podemos dar en la búsqueda de la verdad. Es extremadamente importante que los teístas y los ateos entren en esta búsqueda con una mente abierta y trabajen juntos en la búsqueda de la verdad.

### **7.3. Argumentos ontológicos clásicos**

Pasaremos a continuación a analizar, desde el punto de vista lógico y retórico, los argumentos presentados. Comenzaremos con los dos argumentos clásicos, el de Anselmo y el de Descartes, para seguir con los dos argumentos modales modernos, el de Hartshorne y el de Plantinga, para terminar con el argumento de Oppy.

#### **7.3.1. El argumento de Anselmo de Canterbury del *Proslogion II*.**

##### **7.3.1.1. Análisis lógico del argumento de Anselmo de Canterbury.**

Para realizar el análisis lógico de este argumento partiremos en primer lugar de la aplicación de la lógica formal por diversos autores, con objeto de visualizar con mayor claridad la cadena de razonamiento. En un segundo momento, aplicaremos el modelo de Toulmin con objeto de precisar si la conclusión obtenida se apoya de manera adecuada en las premisas.

###### **7.3.1.1.1. Sobel.**

Nos basaremos en la exposición que realiza Sobel en su libro *Logic and Theism. Arguments for and Against Beliefs in God* (2004, pp. 59-66), partiendo de la traducción al inglés que realiza Charlesworth:

[1] Well then, Lord, You who give understanding to faith, grant me that I may understand, as much as You see fit, that You exist as we believe You to exist, and that You are what we believe You to be. [2] Now we believe that You are something than which nothing greater can be thought. [3] Or can it be that a thing of such a nature does not exist, since “the Fool has said in his heart, there is no God?” [*Psalms* 14,l.1, and 53,l.1.] [4] But surely, when this same Fool hears what I am talking about, namely, “something-than-which-nothing-greater-can-be-thought”, he understands what he hears, and what he understands is in his mind [intellect, understanding], even if he does not understand that it actually exists. [5] For it is one thing for an object to exist in the mind, and another thing to understand that an object actually exists. [6] Thus, when a painter plans beforehand what he is going to execute, he has [it] in his mind, but does not yet think that it actually exists because he has not yet executed it. [7] However, when he has actually painted it, then he both has it in his mind and understands that it exists because he has now made it. [8] Even the Fool, then, is forced to agree that something-than-which-nothing-greater-can-be-thought exists in the mind, since he understands this when he hears it, and whatever is understood is in the mind. [9] And surely that-than-which-a-greater-cannot-be-thought cannot exist in the mind alone. [10] For if it exists solely in the mind even, it can be thought to exist in reality also, which is greater. [11] If then that-than-which-a-greater-cannot-be-thought exists in the mind alone, this same that-than-which-a-greater-*cannot*-be-thought is that-than-which-a-greater-*can*-be-thought. [12] But this is obviously impossible. [13] Therefore there is absolutely no doubt that something-than-which-a-greater-cannot-be-thought exists both in the mind and in reality. (Anselmo de Canterbury, 1965, citado por Sobel, 2004, p. 59).

Adaptamos la traducción de Ribas y Corominas al esquema seguido por Sobel:

- i. Así pues, Señor, Tú que das la inteligencia de la fe, concédeme – en la medida en que sabes que me conviene – que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos.
- ii. Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.
- iii. Pero ¿y si no existe una naturaleza tal?, pues “el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe”
- iv. Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: “algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado”, entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista.

- v. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe.
- vi. Así cuando el pintor piensa de antemano lo que va a hacer, lo tiene en el entendimiento, aunque no entiende que exista lo que todavía no ha hecho.
- vii. Cuando efectivamente ya lo ha pintado, lo tiene en el entendimiento y entiende que existe lo que ya ha realizado.
- viii. Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento.
- ix. Y, ciertamente, aquello-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado no puede existir solamente en el entendimiento.
- x. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor.
- xi. Por tanto, si aquello-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado sería algo-mayor-que-lo-cual-algo-podemos-pensar-algo.
- xii. Pero esto no puede ser.
- xiii. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

Para Sobel, este argumento consta de un argumento preliminar, en las frases de la (iv) a la (viii) y un argumento mayor, en las frases de la (viii) a la (xiii). El argumento preliminar establece así una premisa para el argumento mayor. Este argumento de Anselmo de Canterbury quiere establecer que,

Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

o, con otras palabras, que

un ser del cual nada mayor puede ser concebido existe tanto en el entendimiento como en la realidad

Pasa entonces Sobel a simbolizar este argumento. Sean las siguientes abreviaturas:

Gx: x es tal que nada mayor puede ser pensado

Mx: x existe en el entendimiento

Rx: x existe en la realidad

S(x): la grandeza de x

Sobel destaca cómo la conclusión a la que quiere llegar Anselmo puede interpretarse de dos maneras, debido a la ambigüedad que provoca la traducción del latín con respecto a los artículos indefinidos:

(i\*) como una generalización universal  $(\forall x)[Gx \supset (Mx \& Rx)]$

(ii\*) como una particularización existencial  $(\exists x)[Gx \& (Mx \& Rx)]$

La ambigüedad universal/existencial puede ejercer una persuasión ilícita, dado que una prueba de una generalización universal podría ser tomada por una prueba de su semejante particularización existencial. Por la teoría del compromiso o importe existencial de la proposición categórica, formulada por Franz Brentano en 1874, cualquier inferencia de lo general a lo particular podría dar lugar a la transición de lo verdadero a lo falso, dado que las proposiciones categóricas cuyos sujetos denoten clases vacías son verdaderas si son universales y falsas si son particulares (Garrido, 2005, p. 231).

a) Analicemos para comenzar, la generalización universal que es lo que Anselmo demuestra: que todo aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad.

### Tabla 15

*Esquema del análisis lógico realizado por Sobel del argumento de Anselmo como generalización universal (2004)*

<b>(1)</b> $(\forall x)[Gx \supset (Mx \& Rx)] \equiv \sim(\exists x)[Gx \& \sim(Mx \& Rx)]$	Todo aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad.
<b>(2)</b> $\sim(\forall x)[Gx \supset (Mx \& Rx)]$	Hipótesis, por reducción al absurdo
<b>(3)</b> $(\exists x)[Gx \& \sim(Mx \& Rx)]$	NG2
<b>(4)</b> $Gj \& \sim(Mj \& Rj)$	EP 3
<b>(5)</b> $Mj$	Hipótesis
<b>(6)</b> $Gj$	Simp 4

<b>(7)</b> $\sim(Mj \& Rj)$	Simp 4
<b>(7b)</b> $\sim Mj \vee \sim Rj$	<b>DM 7</b>
<b>(8)</b> $\sim Rj$	SD 5,7
<b>(9)</b> $\sim Gj$	
<b>(10)</b> $Gj \& \sim Gj$	Prod 6,9
<b>(11)</b> $(\wedge x)[Gx \supset (Mx \& Rx)]$	Abs 2-10

Argumento subsidiario para (9) a partir de (5) y (8). Podemos pensar en algo que llamaremos  $j'$  que es exactamente como  $j$  a diferencia de que  $j$ , por (5) y (8) existe en el entendimiento, pero no en la realidad, mientras que  $j'$  existe en la realidad y en el entendimiento. De este algo  $j'$  podemos pensar que es mayor que  $j$ , dado que la existencia tanto en el entendimiento como en la realidad es mayor que la existencia sólo en el entendimiento. De aquí se deduce (9), que  $j$  no es una cosa de la cual nada mayor pueda ser pensado.

Este argumento es válido lógicamente, aunque se pueden aplicar todas las críticas que hemos visto anteriormente con respecto al significado confuso de existir en la realidad y en el pensamiento, que el primero sea mayor que el segundo y que la grandeza de los seres sea comparable entre sí.

- b) Esto podría ser confundido con la particularización existencial que es semejante y es lo que Anselmo pretendía demostrar, en la cual se concluye que al menos una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad. Pero veremos que en este proceso se da un paso que no está justificado, por lo que el argumento no puede considerarse lógicamente válido:

**Tabla 16**

*Esquema del análisis lógico realizado por Sobel del argumento de Anselmo como particularización existencial*

(1) $(\forall x)[Gx \& (Mx \& Rx)]$	Conclusión que Anselmo desea alcanzar	Al menos una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad.
(2) $(\forall x)[Gx \& Mx]$	Premisa	Al menos una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado existe en el entendimiento
Argumento preliminar. Incluso un insensato que dijera en su corazón que no existe Dios podría entender el enunciado (1) y entender las palabras “una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado”, y lo que él entendiera estaría en su entendimiento. Supongamos que $j$ es esa cosa. Es decir, esta suposición se formula de cara a una eliminación del existencial de la premisa (2).		
(3) $Gj \& Mj$	EP 2	$j$ es una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado y $j$ existe en el entendimiento
(4) $Gj$	Simp 3	$j$ es una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado
(5) $Mj$	Simp 3	$j$ existe en el entendimiento
(6) $\sim Rj$	Hipótesis	Supongamos que $j$ no existe en la realidad
(7) $Rj' \& Mj'$	Hipótesis	Podríamos pensar en algo, $j'$ , que es exactamente como $j$ , excepto que, aunque $j$ por (5) y (6) existe en el entendimiento, pero no en la realidad, $j'$ existe en la realidad, así como en el entendimiento.
(8) $Rj'$	Simp 7	
(9) $j' > j$	De (6) y (8)	Esta cosa $j'$ es mayor que $j$ , dado que existir tanto en el entendimiento como en la realidad es mayor que existir sólo en el entendimiento.
(10) $\sim Gj$		Contradice (4)
(11) $Rj$		$j$ existe en la realidad (para que el argumento fuera válido, sería necesario poder dar este paso ilegítimo, lo analizaremos posteriormente)

$(7) Gj \& (Mj \& Rj)$	Prod 3, 6	$j$ es una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado, y $j$ existe tanto en el entendimiento como en la realidad
$(8)(\forall x)[Gx \& (Mx \& Rx)]$	IP 3	Al menos una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad. Un <i>nonsequitur</i> , pues la conclusión no se sigue de las premisas

Los puntos débiles de esta demostración son:

1. Como indica Sobel (pp. 64-65), la carga de la prueba de este argumento está en el argumento preliminar que apoya la hipótesis (2) y al que se puede objetar, con Gaunilo, que el hecho de que el insensato entienda las palabras no implica que ese algo exista en su entendimiento. Esto no es evidente para aquel a quien el argumento quiera persuadir, salvo para el que ya esté persuadido o convencido de la conclusión.
2. Para que el argumento de Anselmo pudiera llegar a la conclusión que él parecía esperar, tendría que poder darse ese paso de (10) a (11), concluyendo directamente, sin apoyo lógico, que el ser  $j$  existe en la realidad. Sin embargo, el argumento a donde lleva es a que  $j$  no es el ser mayor del cual... y, por tanto, que la premisa (2) es falsa.

#### **7.3.1.1.2. García Trevijano.**

Para mirar este análisis desde otra perspectiva, presentamos aquí el análisis lógico que Carmen García Trevijano (2002, pp. 174-178) lleva a cabo en su obra *El arte de la lógica*. Aprovechamos para marcar en rojo algunas matizaciones que vemos preciso incluir en este razonamiento.

**Tabla 17**

*Análisis lógico del argumento de Anselmo según García Trevijano (2002)*

Definiciones	
$i$ = el insensato	
$Cxy$ = $x$ concibe o imagina a $y$	
$Pxy$ = $x$ existe en la mente o pensamiento de $y$	
$Cx:p$ = $x$ concibe o imagina que $p$	
$C:p$ = se concibe o imagina que $p$	
$\diamond C:p$ = se puede concebir o imaginar que $p$	
$Ex$ = $x$ existe en la realidad	
$Gxy$ = $x$ es (mayor o) más grande que $y$ ( <i>Ibíd.</i> , p. 176)	
Se podría añadir la siguiente:	
$Px$ = $x$ existe en el pensamiento	
D1 $Mb^5 = \vee z \diamond (C:Gzb)$	Hay una cosa tal que es posible concebir que es mayor que $b$ García-Trevijano no indica qué es $M$ , parece ser un operador de posibilidad: $Mb$ = es posible concebir algo mayor que $b$
D2 $d = x \neg Mx = x \neg \vee z \diamond C:Gzx$	Una cosa tal que no es posible concebir que haya otra mayor
Proponemos una formulación alternativa: D2 $d: \neg Md = \neg \vee z \diamond (C:Gzd)$	Definición alternativa: Dios sería tal que no existe una cosa $z$ para la que sea posible concebir que es mayor que $d$ = de ninguna cosa $z$ es posible concebir que es mayor que $d$ .
Deducción	
–(1) $Cid$	Premisa (1) del argumento anselmiano: el insensato concibe a Dios. <i>(iv) Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: “algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado”, entiende lo que oye, y lo que entiende está en su mente.</i>
– (2) $Cid \rightarrow Pd$	Premisa (2) del argumento anselmiano: si el insensato concibe a Dios, Dios existe en el pensamiento. Aquí se da un paso del pensamiento del insensato al pensamiento en general, que se puede considerar válido. <i>(viii) Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado</i>
– (2b) $Pd$	MP 1,2 Dios existe en el pensamiento
– (3) $Pd \& \neg Ed \rightarrow \diamond C:Ed$	Una de las subpremisas de la demostración de la Premisa (3) en el argumento anselmiano: si Dios existe en el pensamiento, pero no en la realidad, entonces es concebible que exista en la realidad.

<sup>5</sup> En el original hay una errata: anota  $Ma$  cuando debería ser  $Mb$ .

	(x) Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad.
$\neg (4) Pd \& \neg Ed \& \diamond C: Ed \rightarrow \forall zC: Gzd$	Otra de las subpremisas de la demostración de la Premisa (3) en el argumento anselmiano: si Dios existe sólo en la mente, al concebir que existe en la realidad concebimos algo que es mayor que Dios. (x) Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor.
(5) $Pd \& \neg Ed$	La hipótesis a refutar por vía de absurdo: Dios existe en la mente, pero no en la realidad
(6) $\diamond C: Ed$	MP 3,5
(7) $Pd \& \neg Ed \& \diamond C: Ed$	Prod 5,6
(8) $\forall zC: Gzd$	MP 4,7
(9) $\forall zC: Gz(ix \neg \forall z \diamond C: Gzx)$	Sustitución de $d$ en 8 por su definición, resultando así manifiesto el absurdo anselmiano: cabría concebir una cosa aún mayor que la cosa respecto de la cual no cabe concebir otra mayor (xi) Por tanto, si aquello-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado sería algo-mayor-que-lo-cual-algo-podemos-pensar-algo.
Proponemos una nueva formulación para este paso, acorde con la incluida anteriormente:	Abs 8, D2 El resultado del paso 8 contradice la definición de dios dada en D2
(9) $\forall zC: Gzd \& \neg \forall z \diamond (C: Gzd)$	
(10) $\neg(Pd \& \neg Ed)$	RA 5-9 (xii) Pero esto no puede ser.
(11) $\neg Pd \vee \neg \neg Ed$	DM10
(12) $Pd$	MP2,1
(13) $\neg \neg Ed$	SD11,12
(14) $Ed$	DN13 (Conclusión: Dios existe en la realidad)
(15) $Pd \& Ed$	Prod 12, 14 (xiii) Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad

### 7.3.1.1.3. Goldschmidt.

Tyron Goldschmidt (2020) es de la opinión de que los argumentos ontológicos se sitúan en algún punto entre dos extremos argumentativos: entre aquellos que, como la demostración del Teorema de Pitágoras, confieren una certeza absoluta a su conclusión, y aquellos que no

deberían conmovier a nadie ni un ápice. Sin embargo, para él, los argumentos ontológicos tienen algo de especial y están sujetos a múltiples interpretaciones. A continuación, explicita lo que, en su opinión, encierra el argumento de Anselmo, comenzando con abreviatura:

GOD = “that than which a greater cannot be conceived”

1. “GOD” is understood. (Premise)
2. If “GOD” is understood, GOD exists in the understanding. (Premise)
3. Even if GOD exists only in the understanding, it can be conceived to exist in reality. (Premise)
4. GOD is greater if it exists in reality than if it exists only in the understanding. (Premise)
5. It is impossible to conceive of something greater than GOD. (Premise)
6. If GOD exists in the understanding, then GOD exists only in the understanding or in the understanding and in reality. (Premise)
7. Therefore, GOD exists in the understanding. (From 1 and 2)
8. Therefore, GOD exists only in the understanding or in the understanding and in reality. (From 6 and 7)
9. Therefore, GOD can be conceived to exist in reality. (From 3 and 7)
10. Therefore, if GOD exists only in the understanding, then it is possible to conceive of something greater than GOD. (From 4 and 9)
11. Therefore, GOD does not exist only in the understanding. (From 5 and 10)
12. Therefore —drum roll!—, GOD exists in reality. (From 8 and 11) (pp.7-8)

#### **7.3.1.1.4. Maralee Harrell.**

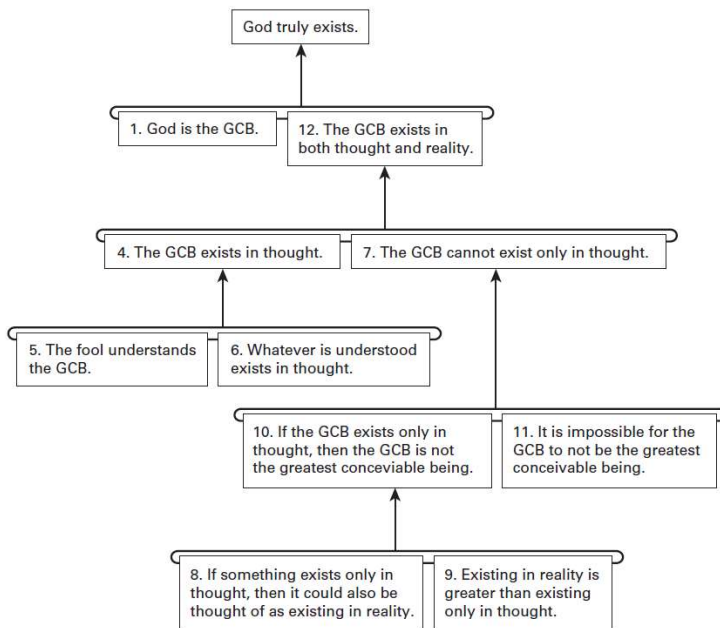
Maralee Harrell (2016) propone una división de los argumentos sobre la existencia de Dios en deductivos y no deductivos. Los primeros pretenden ser válidos, presentando premisas que garantizan la verdad de la conclusión. Los no deductivos son técnicamente inválidos, pero aspiran a ser robustos, de modo si las premisas son verdaderas es probable que la conclusión

también lo sea. Por otra parte, los argumentos pueden ser *a priori*, si la verificación de las premisas no requiere recurrir a la experiencia, y *a posteriori*, en caso contrario. De este modo, se pueden dar cuatro tipos de argumentos sobre la existencia de Dios: deductivos *a priori*, deductivos *a posteriori*, no deductivos *a posteriori* por analogía, no deductivos abductivos *a posteriori*. En este marco, presenta el argumento ontológico de Anselmo como un argumento deductivo *a priori*, ya que quiere mostrar que Dios existe basándose sólo en el análisis del concepto de Dios.

En primer lugar, esquematiza el argumento de la manera siguiente:

**Figura 7.**

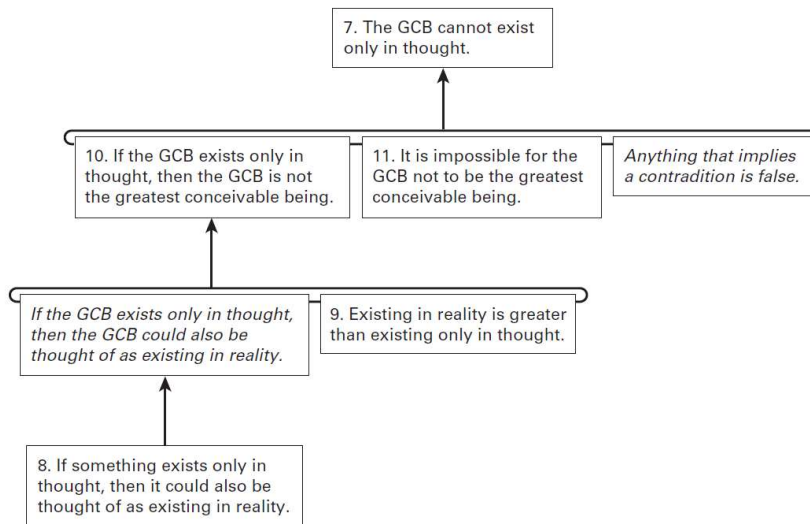
Esquema del argumento ontológico de Anselmo según Harrell (2016, p. 98)



A continuación, procede a evaluar la robustez del argumento, esto es, si las premisas son verdaderas y si realmente apoyan la conclusión. En primer lugar, añade dos premisas que no estaban explicitadas en el subargumento (8), (9), (10), (11) y (7):

**Figura 8.**

Corrección de parte del argumento de Anselmo por Harrell (*Ibíd.*, p. 99)



De este modo, resulta muy visual identificar los puntos débiles de este argumento. Por un lado, la objeción de Gaunilo cuestionaría el paso (9) de que la existencia en la realidad es mayor que la existencia sólo en el pensamiento. Por otro lado, Harrell destaca que en la afirmación (8), si algo existe sólo en el pensamiento se puede pensar que también existe en la realidad, Anselmo está mezclando lo que es concebible con lo que es posible. Cuando el necio entiende en su pensamiento algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado, esto implica que es concebible que Dios exista, pero esto no implica que sea posible su existencia. De este modo, este argumento no proporciona razones adecuadas para apoyar la verdad de la conclusión si las premisas son verdaderas.

### **7.3.1.1.5. Análisis lógico del argumento en Cap. II del *Proslogion* de Anselmo según el modelo de Toulmin.**

Utilizaremos aquí el esquema de un argumento propuesto por Toulmin, que hemos presentado anteriormente, identificando los diferentes elementos que él propone con objeto de analizar si la conexión entre ellos es suficiente sustento para la conclusión que se postula, o no. En el caso del argumento de Anselmo, serían los siguientes:

- T: la tesis.

Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

- B: las bases.

- B1. *Creemos ciertamente que eres (Dios es) algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.*
- B2. La idea de Dios es concebible, existe en la mente: *Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento.*
- B3. Es imposible que esta idea esté solo en la inteligencia, porque se podría concebir también en la realidad, lo cual sería mayor: *Si aquello-mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor-que-lo-cual-nada-puede-ser-pensado sería algo-mayor-que-lo-cual-algo-podemos-pensar.*

- G: las garantías.

- G1. La excelencia de los seres es cuantificable, esto es, hay unos seres mayores que otros.
- G2. Existe una naturaleza tal: algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.
- G3. La existencia en la realidad es mayor que la existencia sólo en el entendimiento.

- R: el respaldo de las garantías.

- RG3. La existencia en el pensamiento implica dependencia

It is greater to exist in reality as well than to exist merely in the understanding. [...] After all, things that exist only in the understanding are obviously dependent beings in the relatively straightforward sense that they wouldn't have existed at all if someone hadn't thought of them. By contrast, things that exist in reality are not in this way mind-dependent for their existence. (Matthews, 2005, pp. 88-89)

- C: calificadores o matizadores modales.

Sin género de duda.

- S: las salvedades.

No parece haber ningún impedimento específico o condición refutatoria, si observamos la fuerza del calificador modal —“sin género de duda”— en la conclusión.

Para que el paso de las bases a la tesis pueda realizarse de una manera coherente, entendemos que sería necesario justificar más los siguientes elementos, a los que se adjuntan las críticas realizadas por diversos autores.

#### *Crítica a las bases*

Numeraremos las críticas de la manera CnBm, siendo Bm la base que se critica y n el número de orden de la crítica realizada. En el caso de las garantías se hará de manera semejante: CnGm.

7.3.1.1.5.1.1. B1. *Creemos ciertamente que eres (Dios es) algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.*

Brian Davies y Brian Leftow (2004, p. 165) llaman la atención sobre el hecho de que Anselmo en una de sus respuestas a Gaunilo insiste en que no se refiere al mayor ser que pueda existir, sino al mayor que puede ser pensado. Del primero se puede pensar que no exista, del segundo no.

[N]i es tan cierto igualmente que, si hubiese un ser mayor que todos, no habría otro semejante, como es cierto esto mismo respecto a aquel que es tal que es imposible pensar nada mayor.

(1952 [1078], p. 429)

7.3.1.1.5.1.1.1. Gaunilo (C1B1)

Gaunilo afirma que no hay un concepto claro de “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” y que con ello Anselmo parte de que nadie duda de que exista una naturaleza superior a todas, que es lo que se quiere probar.

7.3.1.1.5.1.1.2. Tomás de Aquino (C2B1)

Aquino (2001) cuestionó que todos entiendan bajo el nombre de Dios el ser más perfecto que se puede pensar. Estamos de acuerdo con Aquino en este cuestionamiento, pero difícilmente un creyente de la tradición judeo-cristiana podría aceptar que hubiera algo mayor que Dios, por lo que esta idea de la que Anselmo parte no parece estar tan desencaminada. A esto podemos añadir cómo Anselmo relaciona este concepto de Dios con el de un ser que no tuviera principio y cuya existencia fuera necesaria, lo que sí puede ser más fácilmente aceptado:

[E]l ser encima del cual no se puede imaginar a ningún otro, necesariamente tiene que ser representado como careciendo de principio. Ahora bien, todo aquello cuya existencia puede considerarse como posible y que, sin embargo, no existe, puede, comenzando a existir, pasar al ser. Por lo mismo, aquello que es tal que no se puede imaginar nada superior, no puede ser considerado como posible sin serlo realmente. Por consiguiente, si el pensamiento puede admitir su existencia, existe necesariamente. (1952 [1078], p. 419)

7.3.1.1.5.1.1.3. Matthews (C3B1)

Gareth B. Matthews (2005) plantea que esta definición de Dios de la que parte Anselmo ya implica presuponer que Dios existe, que es lo que se quiere probar, de manera análoga a como lo plantea Brentano (1979):

“(1) God is something than which nothing greater can be conceived.

Therefore,

(2) God is something.

Therefore,

(3) God exists”. (p. 84)

Para evitar la tentación de acusar a Anselmo de cometer la falacia de petición de principio, esto es, de que la conclusión esté incluida de manera implícita o explícita en las premisas, el arzobispo de Canterbury introduce, según Matthews, la diferencia entre la existencia en el pensamiento y en la realidad, de modo que la aplicación de la regla de

generalización existencial conllevaría la afirmación de la existencia en el pensamiento, pero no en la realidad, y así hay que leer la proposición “God exists” (3).

7.3.1.1.5.1.2. B2. *La idea de Dios es concebible, existe en la mente:*

7.3.1.1.5.1.2.1. Gaunilo – no podemos concebir a Dios (C1B2)

Gaunilo cuestiona que podamos concebir a Dios, ya que no hay nada semejante con lo que lo podamos comparar. Podemos comprender cosas que nunca hemos visto o incluso cuya existencia negamos (como un centauro), por semejanza con otras similares (un caballo, un hombre). No es evidente que nuestra mente pueda concebir a Dios, lo cual deja en suspenso todo el argumento. En el caso de Dios, tenemos solamente una palabra.

[E]ste ser, el mayor de todos los que se pueden imaginar, que no es otro que Dios mismo, no puede, al pronunciarse su nombre, ser comprendido por mi inteligencia como algo que se pueda referir a una especie o a un género conocidos, como no puedo tampoco comprender a Dios, y por la misma razón puedo dudar de su existencia. Porque, como no conozco a Dios, no puedo tampoco concluir en su existencia por la analogía con algo que le sea parecido, ya que afirmas que es tal que nada puede serle semejante. Si oigo hablar de un hombre que me es desconocido y cuya existencia desconozco, puedo, sin embargo, representármelo como un ser real según la idea que tenemos de lo que es un hombre. [...] no puedo pensar en Dios más que por intermedio de una palabra, de la cual no se puede en absoluto o muy difícilmente deducir la realidad de lo que expresa. (1952, p. 411)

7.3.1.1.5.1.2.2. Tomás de Aquino (C2B2)

En una línea semejante a la de Gaunilo, Tomás de Aquino tampoco considera que los seres humanos seamos capaces de concebir a Dios.<sup>6</sup> Aunque podamos repetir las palabras “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, realmente no podemos llegar a comprender lo que estas palabras significan. Dado que la mente humana es finita, el concepto de Dios, que

---

<sup>6</sup> De hecho, “en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta.” (2001, I, C.93 a.1, p. 828).

es infinito, cae fuera de su comprensión. Podemos tratar de asociar las palabras “un ser mayor que lo cual nada puede ser pensado” con otros conceptos finitos más familiares, pero no estos no pueden llegar a ser una buena descripción de Dios.

Algo semejante establece Thomas Hobbes:

Whatever we imagine is finite. Therefore, there is no idea or conception of anything we call infinite. No man can have in his mind an image of infinite magnitude, nor conceive infinite swiftness, infinite time, or infinite force, or infinite power [...] And therefore the name of God is used, not to make us conceive him (for he is incomprehensible, and his greatness and power are inconceivable), but that we may honour him. Also because whatsoever [...] we conceive has been perceived first by sense, either all at once or by parts, a man can have no thought representing anything not subject to sense. (1994 [1651], 3.12)

7.3.1.1.5.1.2.3. La idea de Dios no es coherente (C3B2)

Ha habido varios intentos de rebatir que la idea de Dios es coherente. Uno sería la paradoja de la piedra: ¿puede Dios crear una piedra tan pesada que no la puede levantar? Tanto si la puede crear y no la puede levantar, como si no la puede crear, hay al menos una cosa que Dios no puede ser, lo cual contradice su omnipotencia. Esta paradoja sugiere que la idea de Dios es incoherente o contradictoria.

Otra crítica posible sería la que Davies y Leftow (2004, p. 165) realizan al cuestionar si no sería posible que no hubiera límite a la grandeza concebible. Sea  $X$  el ser del que no podemos pensar uno mayor. Es posible que en algún momento y en algún lugar alguien fuera capaz de pensar en uno mayor, llamémosle  $Y$ . Los autores cuestionan cómo podemos saber que este proceso no puede continuar de manera indefinida, de modo que no pudiera haber un ser del que no se puede pensar uno mayor, análogamente a como ocurre, por ejemplo, con los números impares.

7.3.1.1.5.1.3. *B3. Es imposible que esta idea esté solo en la mente, porque se podría concebir también en la realidad, lo cual sería mayor*

La primera crítica que podría hacerse (C1B3) sería que esta base tiene un contenido un tanto difuso, ya que pasa de que una idea esté en la mente a que se pueda concebir que existe en la realidad, sin llegar a dar el paso de que está en la realidad. En el salto de esta base a la conclusión se encuentra el vicio radical del argumento ontológico enunciado ya por Tomás de Aquino: aunque se entienda por Dios el ser más perfecto que la mente del hombre pueda concebir, de aquí no se puede demostrar su existencia real. Habrá siempre un salto ilegítimo del orden ideal al orden real, del orden lógico o del pensamiento al orden ontológico.

Por otra parte, está la crítica desde el nihilismo (C2B3). Algunos pensadores niegan la grandeza intrínseca (nihilismo de la realidad del valor), que implica que Dios no es mayor por existir en la realidad que por existir sólo en el pensamiento, por lo que esta premisa sería falsa. Otros son escépticos respecto a nuestro conocimiento de la realidad del valor: incluso si hubiera grandeza intrínseca, no tenemos manera de afirmar con certeza lo que es.

#### *Crítica a las garantías*

Consideramos que el paso de las bases a la tesis no está suficientemente apoyado por las garantías indicadas. Las críticas en este sentido se pueden dividir en dos grandes grupos: el salto ilegítimo del pensamiento a la realidad y la afirmación de que la existencia no es un predicado.

7.3.1.1.5.1.4. *G1. La excelencia de los seres es cuantificable, esto es, hay unos seres mayores que otros.*

7.3.1.1.5.1.4.1. Nagasawa (C1G1)

Nagasawa (2017, p. 55) distingue varios tipos de grandeza: para uno mismo (las fechorías de un criminal son grandes para él), para el mundo (los inventos de los ingenieros son grandes para otros), en capacidad (el afilado es grande para el cuchillo) y grandeza intrínseca (el conocimiento, el poder y la bondad dan grandeza a cualquier cosa). Para

Goldschmidt (2020, p. 9), la grandeza que Anselmo tiene en mente es la intrínseca. Esta premisa nos dice que la existencia de Dios en la realidad aumentaría la grandeza intrínseca de Dios.

Nagasawa propone una reformulación de las premisas (3) y (4) del planteamiento de Millican (2004, sobre el que volveremos), basándose en que el argumento no precisa que cualquier naturaleza sea superior si está instanciada como si no lo está, sino solamente una-naturaleza-mayor-que-la-cual-ninguna-otra-puede-ser-pensada:

(3'). A-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought that is instantiated in reality is greater than a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought that is conceived only in the mind (because existence is a greatmaking property).

(4'). So if a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought were not instantiated in reality, then it would be possible to think of a nature that is greater; namely, a-nature-than-which-no-greater-nature-can-be-thought that is instantiated in reality. (Nagasawa, 2017, p. 144)

7.3.1.1.5.1.5. G2. *Existe una naturaleza tal: algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.*

7.3.1.1.5.1.5.1. Leibniz (C1G2)

Para Leibniz, para que el argumento de Anselmo fuera válido, tendría que comenzar mostrando que el concepto de Dios es consistente. Leibniz aborda la cuestión de si la idea de un ser tal que nada mayor puede ser pensado es contradictoria, señalando que el argumento asume algo que tiene que ser antes probado para que se pueda considerar evidente:

[I]t is granted that a most perfect being or a necessary being is possible and implies no contradiction, or, what amounts to the same, that an essence is possible from which existence follows. But as long as this possibility is not demonstrated, the existence of God can by no means be considered perfectly demonstrated by such an argument. (Loewer, 1978, p. 105)

Leibniz reformula el argumento aproximadamente en estos términos: “El ser necesario, si es posible, existe; es posible y, por lo tanto, existe” (Giovanni Reale y Dario Antiseri, 1988, p. 433). El filósofo de Leipzig demuestra que un ser que contenga todas las perfecciones es

lógicamente posible, basándose en que una perfección se puede combinar con cualquier otra sin que se pueda ocasionar una contradicción, ya que cada una de ellas es simple (no se puede dividir en partes), positiva y no se puede limitar.

#### 7.3.1.1.5.1.5.2. Matthews (C2G2)

La objeción que Matthews (2005) considera más interesante sobre el argumento de Anselmo tiene que ver con el análisis del clamor del necio de que no hay Dios (tomado de los salmos 15 y 53). Para Matthews, Anselmo interpreta las afirmaciones del tipo “x no existe” como referidas a algo en el pensamiento que no existe en la realidad. Aplicando la teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell, podemos sustituir el concepto de Dios por su definición en la afirmación del necio, pasando de la afirmación de que Dios no existe a que no hay nada que encaje con esa definición de Dios: “God doesn’t exist [...] Nothing fits the description, ‘something than which nothing greater can be conceived’ [...] For any given thing, in the understanding or in reality, one greater than it can be conceived.” (p. 93).

De modo que la crítica del ateo sería cuestionar la existencia de algo mayor de lo cual nada puede ser pensado. Dado que Anselmo estructura su argumento por reducción al absurdo, lo que quiere probar es que esta afirmación lleva a una contradicción. Para Matthews (p. 97), se puede interpretar que el necio, cuando murmura estas palabras, no llega a apreciar su verdadero significado y, por ese motivo, no es capaz de encontrar nada que encaje con él en la realidad.

#### 7.3.1.1.5.1.5.3. Millican – naturalezas instanciadas (C3G2)

Para Millican (2004), el argumento falla en la ambigüedad del término “una-naturaleza-mayor-que-la-cual-ninguna-otra-puede-ser-pensada”, ya que su significado dependerá de si la naturaleza <Dios> se supone que es de hecho mayor o pensada como mayor y si las otras naturalezas se supone que son de hecho menos grandes o pensadas como menos grandes.

Para facilitar la comprensión, reproducimos aquí la estructura del argumento propuesta por

Millican:

- (1) The Fool understands the phrase: "something-than-which-nothing-greater-can-be-thought".
- (2) Hence something-than-which-nothing-greater-can-be-thought exists at least in the Fool's mind.
- (3) It is greater to exist in reality than to exist in the mind alone.
- (4) So if that-than-which-nothing-greater-can-be-thought existed only in the Fool's mind, then it would be possible to think of something greater (that is, something existing in reality also).
- (5) But this would be a contradiction, since it is obviously impossible to think of something greater than that-than-which-nothing-greater-can-be-thought.
- (6) Therefore something-than-which-nothing-greater-can-be-thought must exist both in the Fool's mind and in reality also. (2004, p. 441)

Las cuatro posibilidades de interpretación, todas ellas refutables, serían (Goldschmidt, 2020, pp. 18-19):

- Una naturaleza tan grande que ninguna otra es mayor. El auditorio puede considerar que esa naturaleza es <Dios> o, por ejemplo, <Marco Aurelio>. Si piensa que <Dios> está instanciada, tomará esta; si no, dirá que es <Marco Aurelio>. Así, puede aceptar que el argumento es sólido, pero si no cree que la naturaleza <Dios> está instanciada, afirmará que se refiere a <Marco Aurelio>.
- Una naturaleza que puede ser pensada como tan grande que ninguna otra puede ser pensada como mayor. El auditorio puede negar que la naturaleza <Dios> esté instanciada y, por tanto, negar la premisa (5) de que no se puede pensar en una mayor. A la luz de la premisa (3), una naturaleza que sí lo estuviera, como <Marco Aurelio>, sería mayor.
- Una naturaleza que es tan grande que ninguna otra puede ser pensada como mayor. El auditorio puede negar que exista esta naturaleza, negando la premisa (2).

- Una naturaleza que puede ser pensada como tan grande que ninguna otra es mayor. El auditorio puede considerar que esa naturaleza es <Dios> o <Marco Aurelio>. Si piensan que <Dios> está instanciada, tomarán esta; si no, negarán la premisa (5), ya que en virtud de la (3) <Marco Aurelio> será superior al estar instanciada.

7.3.1.1.5.1.6. G3. *La existencia en la realidad es mayor que la existencia sólo en el entendimiento.*

7.3.1.1.5.1.6.1. Kant – la existencia no es un predicado real (C1G3)

Esta garantía representa la doctrina de que la existencia es una perfección, por lo que se le puede aplicar la crítica realizada por Kant en la *Crítica de la razón pura* de que la existencia no es un predicado real, desarrollando la objeción empirista planteada previamente por Gassendi y Caterus (que veremos más adelante en el análisis del argumento de Descartes). Si el argumento de Anselmo es válido, entonces establece que “Dios existe” es una proposición necesaria. En este sentido, Kant sostiene que ninguna proposición existencial es necesariamente verdadera, ya que ninguna negación de una existencia es contradictoria o inconsistente. Para Plantinga, lo que Kant (2010a) quiere decir es que ninguna proposición existencial es necesaria en un sentido lógico amplio:

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción. [...] [S]i elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. [...] Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. (A595, p. 466)

Esta afirmación es confusa, ya que es comprensible que una proposición pueda contradecir otra proposición, pero no es evidente cómo puede una proposición entrar en contradicción con algún objeto fuera de Dios, o alguna parte interna o propiedad de Dios.

El centro de la crítica de Kant está en su afirmación de que ser no es un predicado real; lo real (el objeto) y lo meramente posible (el concepto) tienen el mismo contenido. Con esto muchos autores consideran que desmonta la raíz del argumento ontológico ya que, si la existencia no añade nada al concepto, mucho menos puede suponer una perfección. Normalmente se ha citado esta crítica como que la existencia no es un predicado, pero Sobel (2004, p. 67) aclara que lo que Kant afirma es que, aunque sea un predicado lógico, dado que “cualquier cosa puede servir de predicado lógico” (2010a, A598, p. 468), no es un predicado real que, cuando se añade al concepto de un sujeto, lo amplía. “Dios existe” sería así una función proposicional del tipo “x es humano”, de la cual sólo podemos decir si es verdadera o falsa al asignar un valor a x. Como afirma Russell: “Se dice que ‘los hombres existen’ o que ‘existe un hombre’ cuando la función proposicional ‘x es humano’ a veces es verdadera” (1919a, pp. 150-151).

Existence is essentially a property of a propositional function [...] It is of propositional functions that you can assert or deny existence [...] It is there the fallacy comes in, and it is simply, as you see, a fallacy of transferring to the individual that satisfies a propositional function a predicate which only applies to a propositional function. (1919b, pp. 195-197)

Richard Francks (2008) añade a la conclusión de Kant:

Existence isn't a property which some things have and some things lack: if something doesn't exist, it isn't a thing which lacks existence, it just isn't a thing at all ... [T]he statement “God exists” isn't a statement about God at all. Rather than being a statement about God, telling us that he exists, it is a statement about the world, about reality, telling us that it contains God. Its logical form is better represented not as “God exists”, but as “There is a God”, or “Reality includes God”. (p. 157)

Y Goldschmidt (2020) intenta precisar:

The first idea that existence is had by some things but not others is Meinongianism —that there are two realms, a realm of things that exist and a realm of things that do not exist but subsist. The

second idea that there are no nonexistent things is just the denial of Meinongianism. The objection thus hinges on the fate of Meinongianism. If Meinongianism is false, then Descartes's argument fails; if it is true, it might still fail, but not for the reason given by Kant. (p. 32)

7.3.1.1.5.1.6.1.1. *Objeciones a la crítica de Kant*

En primer lugar, destacamos la crítica que Hegel (2005) realiza a Kant:

[A]l hablar de Dios se trata de un objeto de otra clase (...) y distinto de *cualquier otro* concepto particular, representación, o como se le quiera llamar. En efecto, todo lo *finito* es esto y *sólo* esto, a saber, que su *estar ahí es distinto de su concepto*. Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser "*pensado como existente*", aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios." (§51, pp. 155-156)

Hartshorne también está en desacuerdo con la forma en que el análisis en torno al argumento ontológico se ha centrado sobre la crítica que Kant le hiciera por su carácter de sofisma: "I conclude: Kant and Hume refuted, not the theistic arguments, but their own, admittedly weak, versions of some arguments, for a substitute for theism" (1962, p. 117). Es decir, para Hartshorne, tanto Kant como Hume habrían hecho un hombre de paja del argumento ontológico.

Plantinga cuestiona que la crítica de Kant sea válida para el argumento ontológico:

Couldn't Anselm thank Kant for this interesting point and proceed merrily on his way? Where did he try to define God into being by adding existence to a list of properties that defined some concept? According to the great German philosopher and pessimist Arthur Schopenhauer, the ontological argument arises when "someone excogitates a conception, composed out of all sorts of predicates, among which, however, he takes care to include the predicate actuality or existence, either openly or wrapped up for decency's sake in some other predicate, such as perfection, immensity, or something of the kind." If this were Anselm's procedure—if he had simply added existence to a concept that has application contingently if at all—then indeed his argument would be subject to the Kantian criticism. But he didn't, and it isn't. (1974, pp. 97–98)

Análogamente, para Matthews (2005, p. 90) esto tampoco se corresponde con lo que Anselmo está cuestionando, ya que no está tratando de añadir al concepto de Dios el concepto de existencia o de existencia en la realidad, sino de comparar algo que existe sólo en el pensamiento con algo que también existe en la realidad.

Por otro lado, D.M. Tulloch destaca la visión de Hartshorne de que el argumento de Anselmo no se refiere a que la existencia es una perfección, sino que la existencia necesaria es una perfección:

The crucial point of St. Anselm's position is not, as Kant held, that existence is a perfection, but that necessary existence is a perfection and contingent existence an imperfection. Hence the concept of a being enjoying the former mode of existence is the concept of a being greater than one which enjoys the latter mode of existence. Therefore, God [...] cannot be conceived as able not to exist [...] God must be conceived as existing necessarily; i.e. His existence is logically necessary. (1964, p. 276).

Finalmente, Timothy O'Connor afirma:

Whether Kant is right or not on the propertyhood of existence, however, is beside the point. For what is distinctive of necessary being is not the fact of its existing, but that it enjoys necessary existence. And this very much is a substantial, distinctive property, involving a superior mode of existing. The natures of other things (whether instanced or not) will include the property, being a contingent being—that is, existing contingently, if at all. And the difference between these two classes of things is evidently intrinsic and fundamental. (2008, p. 71)

7.3.1.1.5.1.6.2. Findlay, la existencia necesaria es una perfección (C2G3)

John Niemeyer Findlay afirma que el argumento de Anselmo constituye una refutación del teísmo, ya que sostiene que la idea de Dios sólo podría ser válida bajo la forma de una existencia necesaria, esto es, cuando de su esencia se derive la existencia o, lo que es lo mismo, cuando su no existencia implique una contradicción, lo cual es imposible desde la lógica moderna, si se parte de que toda proposición existencial es contingente.

[T]he Divine Existence can only be conceived, in a religiously satisfactory manner, if we also conceive it as something inescapable and necessary, whether for thought or reality. From which it follows that our modern denial of necessity or rational evidence for such an existence amounts to a demonstration that there cannot be a God. (1948, p. 176)

7.3.1.1.5.1.6.3. Norman Malcolm – es confuso afirmar que la existencia es una perfección (C3G3)

Norman Malcolm (1960) cuestiona la afirmación de que la existencia es una perfección:

The doctrine that existence is a perfection is remarkably queer. It makes sense and is true to say that my future house will be a better one if it is insulated than if it is not insulated; but what could it mean to say that it will be a better house if it exists than if it does not? (p. 43)

Malcolm defiende una línea semejante a la de Findlay, rescatando el segundo argumento de Anselmo que normalmente se ignora, aunque rechaza que la existencia necesaria sea ilógica. Para ello, recurre a la lógica modal: si se concibe un ser mayor que el cual nada existe, este ser es uno del cual cabe decir que es necesario, de modo que es lógicamente necesario que exista o es lógicamente necesario que no exista (es decir, es lógicamente imposible que exista). Si no hay contradicción en admitir que existe, entonces se puede concluir que existe necesariamente:

What Anselm has proved is that the notion of contingent existence or of contingent nonexistence cannot have any application to God. His existence must either be logically necessary or logically impossible. The only intelligible way of rejecting Anselm's claim that God's existence is necessary is to maintain that the concept of God, as a being a greater than which cannot be conceived, is self-contradictory or nonsensical. Supposing that this is false, Anselm is right to deduce God's necessary existence from his characterization of Him as a being a greater than which cannot be conceived. (p. 49)

Si Dios no existe, no puede comenzar a existir ya que entonces o bien su existencia habría tenido una causa externa, o bien habría sido una casualidad, pero entonces en ambos casos sería un ser limitado, y por nuestra concepción de Él no lo es. Por tanto, si no existe, su

existencia es imposible. Si existe, no puede haber comenzado a existir (por lo dicho anteriormente) ni puede dejar de existir. Por tanto, si existe, su existencia es necesaria. En conclusión, la existencia de Dios o es imposible o es necesaria:

Thus God's existence is either impossible or necessary. It can be the former only if the concept of such a being is self-contradictory or in some way logically absurd. Assuming that this is not so, it follows that He necessarily exists. (p. 50)

Otra manera de criticar el argumento ontológico, de acuerdo con Malcolm (1960) es decir que lo que realmente afirma es: "If such a being exists, then it necessarily exists. This does not entail the existence of anything" (p. 56). Este filósofo cree que es un error atribuir a Kant que la proposición "Dios es un ser necesario" es equivalente a la proposición condicional "Si Dios existe, entonces existe de manera necesaria". El antecedente, si Dios existe, parece implicar que es posible que no exista, lo cual contradice la proposición inicial. Por ello, para Malcolm, la afirmación de Kant sería: "Si Dios existe, entonces existe", que no es más que una tautología.

Por otra parte, para Matthews (2005), esto no se corresponde con lo que Anselmo está cuestionando, ya que no se está refiriendo a si el concepto de Dios como existente es mayor que el concepto de Dios, sino si un *F* real es mayor que un *F* meramente imaginario.

7.3.1.1.5.1.6.4. Hartshorne (C4G3)

Hartshorne trata de compatibilizar los puntos de vista de Findlay y Malcolm, descritos anteriormente, de que la existencia necesaria es una perfección:

The points of agreement among Findlay, Malcolm, Hartshorne, Anselm and Descartes are these: for an individual to exist contingently is a defect, hence either "perfect individual" exists non-contingently, or it fails to exist; but since where contingent existence is impossible, failure to exist cannot be contingent failure, either perfection exists necessarily or its non-existence is necessary ("perfect individual" is impossible). Findlay then argues on logical grounds against necessary existence and infers impossibility; Malcolm argues against impossibility and infers necessary

existence. I take both positions, the one with regard to the classical and the other with regard to the neoclassical concepts of perfection and its manner of existing. (1962, p. 26)

7.3.1.1.5.1.6.5. Matthews (C5G3)

Matthews (2005) plantea que esta afirmación de Anselmo podría interpretarse de tres maneras diferentes, aunque generalmente se entiende que la adecuada a la intención del arzobispo es la tercera:

(G1) Anything that exists both in reality and in the understanding is greater than anything that exists in the understanding alone. [...]

(G2) Anything that exists both in reality and in the understanding is greater than the otherwise same kind of thing that exists in the understanding alone. [...]

(G3) Anything that exists both in the understanding and in reality is greater than the otherwise exact same thing, if that thing exists merely in the understanding. (pp. 90-91)

7.3.1.1.5.1.6.6. Miravalle y la existencia de cosas malas (C6G3)

Esta afirmación se puede cuestionar basándose en que hay cosas malas, como la enfermedad o la muerte, que son mejores cuando no existen. A esto Miravalle (2018) responde de dos maneras. Por un lado, en que lo malo de ellas no es su existencia, sino la inexistencia de otras cosas buenas como la salud o la vida (lo cual parte de la visión medieval del mal como privación). Por otro, en que Anselmo no está haciendo una afirmación sobre la existencia en general, sino sobre la existencia de un ser sumamente perfecto:

Anselm never claims that existence is a perfection generally, or that anything automatically becomes better just by existing. All Anselm says (roughly) is that what is unqualifiedly perfect is better if it exists, and this more modest principle seems much less open to controversy. Certainly it's more plausible to say that something good, especially something unqualifiedly good, is better when it exists. It's good for good to exist, and if it's good for good to exist, then it's good for the most good (i.e. perfection) to exist. (p. 82)

*Crítica del paso de las bases a la conclusión; paso ilegítimo del orden lógico al ontológico*

7.3.1.1.5.1.7. *Gaunilo*

Gaunilo afirma que el hecho de tener un concepto en el entendimiento no prueba que haya una realidad que le corresponda como ocurre con las Islas Afortunadas. Como hemos visto anteriormente, según Ribas y Corominas, en ella se condensan casi todas las críticas posteriores, básicamente el salto ilegítimo de la esfera del pensamiento a la esfera del ser, así como la imposibilidad de conocer la existencia a partir solamente del concepto.

Anselmo contestó a Gaunilo afirmando que le estaba citando de manera errónea, ya que su argumento no trataba de un ser que de hecho fuera más grande que cualquier otro, sino de uno del que no se pudiera concebir uno más grande. Para Plantinga (1974, pp. 89-91), la respuesta correcta de Anselmo habría sido que la idea de una isla respecto de la cual no puede haber una mejor es una idea inconsistente o incoherente, ya que las cualidades que definen la grandeza de una isla (como el número de palmeras o cocoteros) no tienen un máximo intrínseco, mientras que en el argumento de Anselmo Dios es incondicionalmente superlativo, por lo que la parodia de Gaunilo no resta credibilidad al argumento de Anselmo. Plantinga se pregunta si algo semejante no podría aplicarse también al argumento de Anselmo ya que algunas cualidades que hacen que un ser sea mayor que otro como el conocimiento, sí tienen claramente un máximo, mientras que esto no es tan evidente con otras cualidades, como el amor.

[K]nowledge, for example, does have an intrinsic maximum: if for every proposition  $p$ , a being  $B$  knows whether or not  $p$  is true, then  $B$  has a degree of knowledge that is utterly unsurpassable. So a greatest possible being would have to have this kind of knowledge: it would have to be omniscient. Similarly for power; omnipotence is a degree of power that can't possibly be excelled. Moral perfection or moral excellence is perhaps not quite so clear; still a being could perhaps always do what is morally right, so that it would not be possible for it to be exceeded along those lines. (1974, p. 91)

7.3.1.1.5.1.8. *Tomás de Aquino*

De una manera semejante, Aquino cuestiona el paso que da el argumento de entender un concepto a su existencia en la realidad:

Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo, no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe. (Aquino, 2001, I, C.2 a.1, p. 109)

7.3.1.1.5.1.9. *Kant*

Siguiendo la línea de las críticas anteriores, a Kant pertenece también la objeción criticista:

Hay que distinguir la posibilidad lógica de la posibilidad real. [...] Así, de los conceptos lógicos derivarán juicios lógicos y de los reales, juicios reales, pues ambas esferas tienen fundamentos diversos. La lógica halla su fundamento en la no contradicción de los contenidos, y los juicios sobre la existencia, en la pertenencia a la realidad que debe demostrarse a través de la experiencia. (Ribas y Corominas, 1998, p. XXVII)

7.3.1.1.5.1.10. *Alfred Jules Ayer*

Alfred Jules Ayer (1984) se posiciona en contra de las pruebas *a priori* de la existencia de Dios, al afirmar que solamente las proposiciones tautológicas son *a priori*, mientras que la afirmación de la existencia de Dios no es una tautología:

[Por tanto, la existencia de Dios] no puede ser demostrativamente probada. Para ver que esto es así, sólo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas de las cuales podría deducirse la existencia de un dios tal. Si la conclusión de que existe un dios ha de ser demostrativamente

cierta, esas premisas tienen que ser ciertas; porque, como la conclusión de un razonamiento deductivo está contenida ya en las premisas, cualquier incertidumbre que pudiera haber respecto a la verdad de las premisas es necesariamente compartida por ella. Pero nosotros sabemos que toda proposición empírica sólo puede ser probable. Solamente las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero no podemos deducir la existencia de un dios, de una proposición *a priori*. Porque sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son ciertas es que son tautologías. Y de un conjunto de tautologías no puede deducirse, válidamente, más que una tautología ulterior. De aquí se sigue que no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de un dios. (pp. 139-140)

#### 7.3.1.1.5.1.11. Findlay

Hemos visto con anterioridad que para Findlay (1948) las pruebas de la existencia de Dios que se basan en las necesidades del pensamiento son falaces ya que de ellas no se puede concluir la existencia en la realidad.

#### 7.3.1.1.5.1.12. Sobel

Jordan Howard Sobel (2004) destaca cómo la conclusión a la que quiere llegar Anselmo puede interpretarse de dos maneras, debido a la ambigüedad que provoca la traducción del latín con respecto a los artículos indefinidos:

- como una generalización universal: Todo aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad;
- como una particularización existencial: Al menos una cosa de la cual nada mayor puede ser pensado existe tanto en el entendimiento como en la realidad.

La ambigüedad universal/existencial puede ejercer una persuasión ilícita, dado que una prueba de una generalización universal podría ser tomada por una prueba de su semejante particularización existencial.

### **7.3.1.2. Análisis retórico del argumento de Anselmo de Canterbury.**

Al revisar los fundamentos de la retórica, hemos visto cómo, al analizar un texto desde el punto de vista retórico, el foco se amplía y se contempla, no sólo la argumentación que se realiza, sino toda la situación argumentativa que incluye, además, el argumentador filosófico, el contexto cognitivo y el destinatario. En *The Rhetoric of Philosophy*, Shai Frogel expone cómo generalmente los textos filosóficos se tratan como si fueran científicos, considerándolos sin tener en cuenta a su autor, insistiendo en que se debe contemplar todo el marco argumentador-destinatario y cómo el autor expone su razonamiento en búsqueda de la verdad. Realizar un análisis retórico de la figura del argumentador nos permite contemplar qué valores y elecciones condicionaron su posición filosófica, más allá de lo que se exprese en el texto en sí.

En una línea semejante, J. Anthony Blair (2012) señala que los argumentos tienen tres tipos de propiedades: retóricas, dialécticas y lógicas, que se corresponden con otras tantas perspectivas desde las que se pueden valorar. Si se toman como entidades o productos, sobresalen sus propiedades lógicas; desde una perspectiva procesal, destacan sus propiedades dialécticas; y como procesos que ocurren en el tiempo y se enmarcan en contextos históricos, resaltan sus propiedades retóricas.

Siguiendo la nomenclatura que establecimos al introducir el texto de Anselmo, emplearemos  $\Phi$  para referirnos a algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.

#### **7.3.1.2.1. El argumentador filosófico.**

Como indican Abernethy y Langford (1968, p. 170), Anselmo fue el más famoso teólogo del siglo XI. Con él aparece la teología centrada sobre el instrumento de la razón, siendo la idea de Dios el problema que inspira todo su pensamiento. Su formulación del argumento ontológico, contenido en el *Proslogion* (Coloquio), se ha convertido en un clásico. Se diferencia de otro tipo de argumentos sobre la existencia de Dios en que la conclusión se obtiene totalmente *a priori* a partir de la idea que tenemos de Dios y del significado de las palabras que

en él participan, sin recurrir a afirmaciones que sólo pueden ser constatadas a través de la experiencia.

Anselmo había escrito con anterioridad el *Monologion* (Soliloquio), donde formula las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, distinguiendo con claridad la pregunta sobre la existencia de Dios, de la de su naturaleza. Sin embargo, al terminar esta obra se dio cuenta de que las pruebas que contenía estaban formuladas de una manera un tanto compleja, y sus lectores podían tener dificultades para entenderlas. Por ello, “buscó otro camino que, como a la vívida luz de un relámpago, permitiese que la mente captase *a priori* la afirmación de la existencia de Dios” (Giovanni Reale y Dario Antiseri, 1988, p. 431). Eadmero, el secretario personal de Anselmo escribió en la biografía de éste: “Después del *Monologion* le vino a la mente la idea de investigar si no se podría mostrar por un argumento único y breve todo lo que la fe nos enseña sobre Dios” (Ribas y Corominas, 1998, p. XII).

El propio Anselmo narra en el *Proslogion* cómo llegó a la formulación del argumento ontológico. Comenzó a preguntarse si podría encontrarse un argumento que fuera suficiente por sí mismo para demostrar que Dios existe realmente, como un bien supremo que no necesita nada más. Con frecuencia pensaba sobre ello con ansia y, cuando le parecía que estaba a punto de encontrar la respuesta dentro de su cabeza, esta desaparecía. Estuvo cerca de dejar de buscar, dado que parecía que estaba intentando encontrar algo que no existía. Sin embargo, cuando trataba de pensar en otras cosas que podrían resultar más fructíferas, se imponía con fuerza sobre él hasta el punto de importunarle. Y, finalmente, un día, mientras luchaba contra esta intromisión constante en su pensamiento, la prueba se mostró a sí misma.

#### **7.3.1.2.2. Contexto cognitivo del argumento anselmiano.**

Como indican Ribas y Corominas (1998), el argumento anselmiano fue escrito en 1077, época de bonanza económica en Europa, después de épocas de epidemias y hambre y de estancamiento de la cultura. La sociedad seguía una rigurosa estratificación feudal: los señores feudales, los *bellatores* (encargados de la guerra y del mantenimiento del orden político), los

*oratores* (responsables de adorar a la divinidad) y los *aratores*, la plebe (dedicados al cultivo de la tierra). Surgían las primeras ciudades y con ellas los primeros burgueses.

En la Iglesia también se sentía la prosperidad, lo que se tradujo en la aparición de nuevos monasterios. Es precisamente en estos en los que se hunden las raíces de la modernidad. Favorecieron la distinción entre Iglesia y Estado y la constitución de las naciones al consolidar la pertenencia a una tierra a través del compromiso de los monjes con un monasterio. Los monjes eran los únicos depositarios de la cultura y del pensamiento, los únicos que sabían leer y escribir y, por ello, se preocuparon de preservar el orden divino en una tierra sin demasiada luz. De ahí surgió el *Proslogion*.

Por otro lado, en el siglo XI resurge en las ciudades el estudio del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). En algunas escuelas se integran no solamente monjes, sino también escolásticos seculares. Entre ellas, está la del monasterio de Bec (Normandía), en el momento en que Anselmo es su abad. El arte de razonar, la dialéctica, suscita una actitud de independencia frente a la autoridad y la fe, levantándose fuertes discusiones entre dialécticos y antidialécticos. Los primeros entienden que la dialéctica es el único medio para descubrir la verdad, aceptando de la fe y la revelación solamente lo que se demuestra con la dialéctica. Los antidialécticos reprueban esta posición de aplicar la dialéctica a los misterios revelados prescindiendo de la fe. Hasta el siglo XI, los maestros medievales habían preferido basarse en la alegoría bíblica para reflexionar sobre la fe. Al suscitarse la pasión por la dialéctica, los monjes de Bec pidieron a Anselmo que les enseñase a meditar racionalmente sobre los misterios divinos sin recurrir al comentario bíblico. Así, Anselmo buscará un tipo de meditación que no se fundamente en la autoridad de la escritura. A este tipo de razonamiento que prescinde de la autoridad lo llamará *rationes*. Sin embargo, para Anselmo lo último e irreductible es la fe; para él querer entender sin antes creer entraña un absurdo, aunque admite una cierta autonomía y trascendencia de la razón. Anselmo

está dispuesto a corregir estas razones si alguien le manifiesta que sus argumentos no son aceptables. También espera convencer a toda persona que no tenga mejores razones que él.

Para terminar de enmarcar el argumento de Anselmo dentro del contexto cognitivo de su época, Guy Jackson (2023) nos introduce al neoplatonismo, definiendo los elementos de esta corriente de pensamiento que influyeron en su definición. Para Plotino y sus seguidores, el universo comenzó con el Uno, la causa eterna, divina, absolutamente simple y única de todo lo que existe, del que se derivan las formas, ideas o universales, esencias o arquetipos de una cosa determinada, que están presentes en cada individuo que las ejemplifica. De aquí se deriva la teoría de lo bueno: un objeto será tanto mejor cuanto más perfectamente particularice su forma correspondiente. Por el contrario, el mal se entiende como un modo de no ser, como un fallo a la hora de instanciar una esencia. Para los neoplatónicos Dios es metafísicamente simple, siendo su esencia idéntica a su existencia, de modo que no puede dejar de existir plenamente, es pura actualidad. Análogamente a como hemos indicado anteriormente, los seres serán mejores o peores según se asemejen más o menos a Dios, que es el bien mismo. Para terminar, cuando nuestro intelecto piensa un concepto, está adhiriéndose a la forma que le corresponde, que es lo mismo que decir que la forma de ese concepto existe en nuestro pensamiento.

#### **7.3.1.2.3. El destinatario filosófico.**

¿A quién está dirigido el argumento ontológico de Anselmo? Como indicamos más arriba, Perelman y Olbrechts-Tyteca definen el auditorio de una argumentación como “*el conjunto de aquéllos en quienes el orador quiere influir con su argumentación*” (1989, p. 55). Según Frogel, será una figura a la que el autor pide garantías de que no se está engañando a sí mismo. Para Perelman, y como sabemos, sería “el auditorio universal”, que posee los rasgos del ser racional.

Al inicio del *Proslogion*, Anselmo afirma que el hombre ha sido creado para ver a Dios, pero ha perdido esta posibilidad por el camino. Así, su preocupación central es ayudar al

hombre a buscar y encontrar a Dios. En un primer nivel, Anselmo escribe como si se estuviera dirigiendo a sí mismo, preguntando a Dios para comprender mejor su fe, no para llegar a creer.

En un segundo nivel, teniendo en cuenta la petición de sus hermanos del monasterio de que les ayudara a reflexionar sobre la fe sin recurrir a la escritura, estos podrían constituir ese auditorio universal que Perelman presenta. Esto se refleja en la parte final del argumento contenido en el capítulo 3, cuando afirma que es tan patente para el alma racional que Dios tiene el ser por encima de todo. Sin embargo, no hay consenso entre los diferentes autores sobre si esta referencia implica que el auditorio del argumento de Anselmo sería cualquier alma racional, aunque sí que le sirve como una prueba de coherencia interna.

Podemos afirmar, por otra parte, que el destinatario del mensaje de este argumento no es el insensato o el necio, que sería una figura retórica que Anselmo incorpora en su discurso como contraposición a la postura que desea defender. Por eso, si desde el contexto actual se analiza este texto desde una perspectiva no creyente, esperando que con él se le muestren razones suficientes para poder creer, el razonamiento falla.

Davies (2004, pp. 173-175) distingue entre el modo *constitutivo* de referirse a algo y el *parasitario*. En el primero, no nos distanciamos de lo que otras personas piensan o creen (como al hablar de Londres); en el segundo podemos hablar, por ejemplo, de fantasmas, sin estar comprometidos más que con lo que otras personas han dicho sobre ellos, bien en serio o en ficción. Análogamente, podemos referirnos a Dios como el ser del que algo mayor nada puede ser pensado de un modo parasitario, sin comprometernos con suponer que de hecho hay un Dios que es algo mayor... o constitutivo, de modo que no podemos pensar que no sea más que una idea en la mente. Davies destaca que Anselmo se está dirigiendo a un auditorio formado por personas que se refieren a Dios de un modo constitutivo, no parasitario. Para Anselmo, aunque no suponga de entrada que Dios existe, no le parece absurdo suponer de entrada que es posible que Dios exista en la realidad.

#### **7.3.1.2.4. Análisis retórico.**

Como ya indicamos más arriba, para Luis Vega (2011, pp. 66-68) un argumento es “una unidad discursiva básica, bien en el marco de una argumentación vista desde la perspectiva de la actividad de argumentar, o bien en el contexto de una argumentación vista como el producto textual correspondiente”. Si se entiende la argumentación como actividad discursiva, un argumento es un procedimiento mediante el cual una persona trata de convencer a otras para que hagan o creen algo por las consideraciones aducidas. Por otra parte, recordemos, en el marco del análisis lógico de la argumentación, se ha entendido argumento como una serie de proposiciones dirigidas a mostrar que una de ellas está justificada o acreditada en virtud de las demás.

También hemos indicado, siguiendo a Cattani y Alcolea (2011, p. 450) que convencer es “inducir a un asentimiento racional (después de haber hecho comprender), mientras que persuadir significa conseguir que se crea algo o que se haga algo (intentando mostrar, a veces, los beneficios que se seguirán de la creencia o de la acción)”. En un discurso, su dimensión retórica es lo que procura que sea persuasivo en virtud de su forma y de su contenido. Con la lógica identificamos su estructura y alcanzamos su contenido informativo. La retórica atiende a lo que resulta de la afectividad, del orden y de la disposición, del estilo y de la elocución.

#### *Un argumento cuasi lógico*

Anselmo plantea su argumento como si fuera una reducción al absurdo, introduciendo la visión del necio de que no existe Dios y tratando de mostrar cómo esto lleva a una contradicción. Así, podría entrar dentro de lo que Perelman y Olbrechts-Tyteca denominan argumentos cuasi lógicos, refiriéndose a aquellos que se presentan con una estructura semejante a la de razonamientos formales, lógicos o matemáticos, aunque no pueden considerarse como tales, pretendiendo así potenciar la convicción del auditorio. Es posible que de aquí surja la sensación, que hemos comentado en otros apartados, de que al leer el

argumento parece que hay algo que falla en el razonamiento que se expone, pero resulta complicado definir exactamente dónde está el error.

### *Las falacias*

A la hora de analizar desde el punto de vista retórico el argumento de Anselmo es interesante tratar de identificar posibles falacias en el discurso ya que, como hemos visto anteriormente, son argumentos que parecen persuasivos, pero en realidad no lo son, solamente se asemejan a formas sólidas de razonamiento.

#### *7.3.1.2.4.1.1. Equivocidad*

Dentro de las falacias que resultan de ambigüedades, que vimos anteriormente presentadas por Toulmin *et al.*, se encuentra la equivocidad, que se da cuando una palabra o una frase es empleada con más de un sentido en un mismo argumento, de modo que se crea confusión entre sus diferentes significados.

Esto ocurre con el uso que hace el obispo de Canterbury del término “existencia” que emplea como existencia en el pensamiento y existencia en la realidad.

#### 1. Existir en el pensamiento

Para poder dialogar con el necio, una figura obviamente retórica, Anselmo introduce un tipo de existencia que sería inferior a la existencia en la realidad: existir en el pensamiento. Aquí radica otro de los obstáculos a la legitimidad del argumento: el salto ilícito de la esfera del pensamiento a la realidad, denunciado ya por Gaunilo. El proceso que sigue Anselmo es:

- (1) Anselmo dice: creemos que eres  $\Phi$
- (2) El necio oye  $\Phi$
- (3) Cuando el necio oye  $\Phi$ , entiende lo que oye
- (4) Por tanto, el necio entiende  $\Phi$
- (5) Todo lo que es entendido está en el entendimiento
- (6)  $\Phi$  está en el entendimiento del necio

De modo que se puede pensar en algo sin implicar ni que existe ni que no lo hace. En este punto entra en juego el concepto de los objetos intensionales, definidos por Juan Duns Escoto (*Ordinatio*, III, 158): “an object, insofar as it has being in the understanding, does not have a real being” (según cita Campbell, 2018, p. 69). Campbell plantea que, con la premisa (5), Anselmo está legitimando un movimiento de ser un objeto de pensamiento a ser un sujeto de descripción y argumentación, independientemente de que exista o no. A partir de este punto, el necio desaparece de la argumentación y queda solamente la existencia en el pensamiento de  $\Phi$ .

## 2. Existir en la realidad

Este término que Anselmo introduce no deja de producir cierta perplejidad. ¿Dónde si no se podría existir? Para Campbell (2018, pp. 373-374), Anselmo opera con dos maneras diferentes de concebir la existencia:

- En el capítulo II del *Proslogion* emplea una binaria, que es la que hoy aceptamos habitualmente, sujeta al principio lógico del tercero excluido: las cosas existen en la realidad o no.
- En el capítulo III del *Proslogion* se refiere a otra bastante diferente heredada de la tradición agustiniana y neoplatónica que sí admite gradación: las cosas existen más o menos, de modo que hay un máximo de existencia.

### 7.3.1.2.4.1.2. ¿Comete Anselmo la falacia de petición de principio?

Toulmin *et al.* (2018) clasifican las falacias en función del punto del esquema argumentativo al que afectan. Las falacias que resultan de la ausencia de bases son pseudoargumentos en los que no se presenta una evidencia real en la que apoyar la conclusión, como ocurre con la petición de principio o razonamiento circular. Para Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958) esta falacia no es una falta de lógica, ya que, si la conclusión no estuviera de alguna manera presente en las premisas, no podría derivarse lógicamente de

ellas. Pero sí de retórica, al suponer que el interlocutor ya se ha adherido a una tesis cuya aceptación se procura conseguir.

Como afirman Reale y Antiseri (1988, p. 436), la fe es para Anselmo el punto de partida de su razonamiento. Las verdades de la fe están previamente supuestas en su contenido. En ello puede esconderse uno de los motivos por los que el argumento no llega a ser convincente, a saber, porque de hecho no está destinado a que el oyente llegue a *creer*, sino a *comprender* mejor la fe que de antemano se posee.

La fórmula de la que parte Anselmo para referirse a Dios es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado ( $\Phi$ ) que no es tanto una expresión de fe —difícilmente un creyente afirmaría esto sin dudar—, sino de un mínimo presupuesto implícito en la fe influenciado, probablemente, por la obra de Agustín y Boecio. Se trata aquí de una descripción indefinida en la que el autor escribe sobre algo, pero en la que no se identifica a cuál de los muchos entes posibles se refiere (Campbell, 2018, pp. 52-53). Cuando posteriormente Anselmo pasa a referirse a *aquello* mayor que lo cual nada puede ser pensado, la forma de la descripción es definida, pero su uso es atributivo, refiriéndose a un ejemplar típico de  $\Phi$  y no referencial, por lo que no implica unicidad. Todavía en este punto el autor no está presuponiendo que exista algo que satisfaga esta fórmula de manera única. No será hasta el final del argumento que este punto quede completamente definido ( $\Phi = \text{Dios}$ ) y pase a ser una descripción definida. Si esto no se tiene en cuenta, se estaría suponiendo de antemano que hay un único ser que cumple esa condición, que es lo que se quiere probar, y se podría acusar al arzobispo de Canterbury de cometer la falacia de petición de principio.

Otro de los puntos por los que el argumento no acaba de ser convincente sería esta misma definición del concepto de Dios. Al analizar los elementos del modelo de Toulmin, en concreto la base 1, vimos diversas críticas a este punto de partida: Gaunilo destacando la falta de claridad de este concepto, Tomás de Aquino cuestionando que todos entiendan a Dios de

esta manera o Matthews resaltando cómo en la misma definición se está incluyendo que Dios es algo y, por tanto, existe.

Sin embargo, como ya dijimos, para Campbell (2018), la acusación de petición de principio en el argumento de Anselmo no se sostiene, porque forma parte del estilo argumentativo de Anselmo presentar las conclusiones a las que desea llegar antes del argumento propiamente dicho. Para Campbell, Anselmo pretendía que los dos títulos se leyeran seguidos, tal y como estaban incluidos originalmente en el texto: que Dios existe verdaderamente y que no puede pensarse que no existe.

#### 7.3.1.2.4.1.3. *El necio*

Como ya hemos indicado, Anselmo se ubica en la tradición intelectual de Agustín y Boecio, de modo que plantea su argumento desde la dialéctica con su oponente: necesita encontrar un argumento que sea aceptable para alguien que niegue que Dios existe. Por ello, establece al principio un punto común en el que tanto él como su oponente pudieran estar de acuerdo y a partir de ahí utiliza esta figura para establecer que:

- $\Phi$  puede ser pensado.
- Es legítimo inferir que este objeto de pensamiento es un sujeto adecuado de descripción y razonamiento.
- Se puede pensar y razonar sobre  $\Phi$ , independientemente de que exista o no.

Sin embargo, al presentar la visión contraria a la suya en labios del necio del Salmo 13, y dado que termina contraponiéndolo a la persona racional resaltando cómo es necio e insensato, ¿no estaría Anselmo de alguna manera ridiculizando la postura de los que niegan la existencia de Dios, tratando de mostrar que pecan contra la lógica? Más que una sutil falacia *ad hominem* contra la persona de su oponente, el caso del necio —recordemos— es una figura retórica. Perelman y Olbrechts-Tyteca definen el *sentido común* como “una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determinada, cuyos miembros suponen que cualquier ser

razonable las comparte" (pp. 168-169). En el tiempo de Anselmo, la opinión común que compartiría un ser razonable sería la creencia en la existencia de Dios. Sin embargo, hoy, en una sociedad secularizada como la nuestra, en la que gran parte de los lectores de este argumento no son creyentes, identificar su postura con la de un necio puede, con razón, suscitar de entrada cierta irritación, provocando una predisposición en contra de las razones que se van a presentar a continuación.

### **7.3.1.3. Conclusión del análisis del argumento de Anselmo**

Anselmo parte de un concepto de Dios entendido como algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, lo que entraña una serie de problemas, como que no todos los creyentes lo darían por válido, se puede cuestionar si la mente humana es capaz de concebir un ser así e incluso si es coherente como concepto. Para solventar el problema que supone hablar de Dios abriendo la posibilidad de que no exista, Anselmo introduce la existencia en el pensamiento y en la realidad, planteando por reducción al absurdo que, si solamente existiera en el pensamiento, se podría pensar en otro ser que existiera también en la realidad por lo que sería mayor, concluyendo así que Dios existe de manera necesaria. Dentro del contexto cognitivo de Anselmo era sencillo partir de afirmaciones como que es posible que Dios exista o la escalabilidad de la grandeza de los seres, que hoy difícilmente se pueden dar por supuestas.

Este argumento prueba que, si la idea de Dios no es contradictoria, entonces existe de manera necesaria. De aquí algunos autores argumentan que no existe al rechazar la posibilidad de existencia necesaria (como Findlay o Russell) y otros, que existe necesariamente (como Hartshorne y Plantinga). Sin embargo, el argumento parece depender de una confusión de dos conceptos diferentes de ser necesario. La distinción implicada es importante para aclarar la idea de Dios y representa uno de los puntos en los que el estudio del argumento ontológico puede ser fructífero, aunque el argumento mismo falle. Los dos conceptos son los de necesidad lógica y necesidad ontológica o fáctica. En la filosofía y la lógica moderna (lógica clásica), la necesidad lógica es un concepto que se aplica solo a las proposiciones. Una

proposición es lógicamente necesaria si es verdadera en virtud de los significados de los términos que la componen. Y es un principio empirista básico que las proposiciones existenciales no pueden ser lógicamente necesarias. En otras palabras, que exista o no un determinado tipo de entidad es una cuestión de hecho experiencial (forma parte de nuestra experiencia) y no de las reglas del lenguaje. Desde este punto de vista, la noción de un ser lógicamente necesario es inadmisibles, porque significaría que la proposición existencial “Dios existe” es lógicamente verdadera o verdadera por definición.

Concluimos citando a Nagasawa (2017):

dispute over the classical ontological argument for perfect being theism endures even nine centuries after Anselm introduced it because the argument is structured in such a way that one cannot refute it without making a significant metaphysical or epistemic assumption that is likely to be contentious in its own right. That is, there is no uncontroversial, straightforward refutation of the argument that would convince a majority of its defenders to concede that it does not succeed. (p. 152)

Y con Goldschmidt (2020, p. 23). Para quien los oponentes al argumento tienen a su favor que basta con que una cuestión metafísica les dé la razón, mientras que los defensores tendrían que conseguir lo mismo para todas estas cuestiones:

Yet, where there are many assumptions at work in the argument, there is an asymmetry that puts opponents of the argument in a better position. Their success depends on any one of the metaphysical questions turning out the right way for them. One successful objection is enough to sink the argument. But the success of the proponents depends on all the metaphysical questions turning out the right way for them.

### **7.3.2. René Descartes en su Meditación Quinta**

Pasamos a continuación a centrarnos en el argumento de Descartes y, tal y como hemos hecho en el caso de Anselmo, comenzaremos revisando su estructura empleando la

lógica formal para pasar luego a aplicar el modelo de Toulmin y terminar con la revisión retórica de su contenido.

### 7.3.2.1. Análisis lógico del argumento de Descartes.

Nos basamos en el análisis que realiza Sobel de este argumento, que estructura de la manera siguiente.

- (i) A supremely perfect being exists. [...]
- (ii) A supremely perfect being does not exist. [...]
- (iii) A supremely perfect being has every perfection.
- (iv) Existence is a perfection. [...]
- (v) A supremely perfect being does exist (2004, p. 32)

Expone el problema del argumento, que para él es de tipo lógico y elemental y reside en la ambigüedad del artículo “un” de la premisa (i) anterior. Adaptamos la traducción de Vidal Peña al esquema seguido por Sobel, con objeto de ser lo más fiel posible al texto de Cress en inglés del que Sobel parte:

P: **Un** ser sumamente perfecto existe.

Esta premisa puede interpretarse de dos maneras:

P<sub>1</sub>: **Todo** ser sumamente perfecto existe.  $(x)(Sx \supset Ex)$

P<sub>2</sub>: **Al menos un** ser sumamente perfecto existe.  $(\exists x)(Sx \& Ex)$

Donde:

- $(x)$  es un cuantificador universal: “para todo  $x$ ”.
- $(\exists x)$  es un cuantificador existencial: “existe un  $x$ ”
- $Sx$  es la abreviatura de “ $x$  es sumamente perfecto”.
- $Ex$  es la abreviatura de “ $x$  existe”.

De modo que las premisas anteriores se leerían así:

P'<sub>1</sub>: Para todo  $x$ , si  $x$  es sumamente perfecto, entonces  $x$  existe.

$P'_2$ : Hay al menos un  $x$  tal que  $x$  es sumamente perfecto y  $x$  existe.

$P_1$  es una premisa hipotética general. No dice que haya un ser sumamente perfecto que exista, sino sólo que si, por cualquier motivo, es un ser sumamente perfecto, entonces existe. Por otra parte,  $P_2$  es de tipo existencial y dice precisamente que hay un ser sumamente perfecto que existe. El significado de  $P$  es ambiguo, se puede interpretar como  $P_1$  o como  $P_2$ .  $P_1$  y  $P'_1$  son un poco singulares dado que, si se considera que la existencia está incluida en la idea de perfección suprema, entonces los predicados no añaden nada a los sujetos. En este sentido,  $P_2$  es también singular.  $P'_2$  lo es un poco más dada su proximidad a la proposición siguiente, que es explícitamente redundante:

Existe al menos un  $x$  tal que  $x$  es sumamente perfecto y  $x$  existe.

Esta singularidad se elimina si se entiende que en el primer caso se refiere a cosas que “existen en la mente” o que “posiblemente existen” y en el segundo, a que existen verdaderamente. Así,

$P_1$ : **Todo** ser sumamente perfecto existe

podría entenderse como la abreviatura de:

Para todo ser que posiblemente existe, si es sumamente perfecto, entonces existe verdaderamente.

Análogamente:

$P_2$ : **Al menos un** ser sumamente perfecto existe

sería la abreviatura de:

Hay al menos un ser que posiblemente existe y es tal que es sumamente perfecto y existe verdaderamente.

$P_1$ , que no es existencial, es verdadera necesariamente si se asume como Descartes que la existencia es una perfección. Sin embargo,  $P_2$ , que es existencial, es problemática. Se puede asumir que, si es verdadera, no es necesariamente verdadera.

En este punto, Sobel pasa a analizar la premisa (ii) anterior:

P': Un ser sumamente perfecto no existe

Esta premisa puede interpretarse de dos maneras:

$P'_a$ : Todo ser sumamente perfecto no existe.

$P'_b$ : Al menos un ser sumamente perfecto no existe.

Cada una de ellas puede a su vez interpretarse de dos maneras, según cómo se interprete la negación. Así, para la primera:

$P'_a1$ : No es el caso de que todo ser sumamente perfecto exista,  $\sim(x)(Sx \supset Ex)$

$P'_a2$ : Todo ser sumamente perfecto no existe,  $(x)(Sx \supset \sim Ex)$

En el caso de  $P'_b$ , se puede interpretar asimismo de dos maneras:

$P'_b1$ : Hay un ser sumamente perfecto tal que no existe,  $(\exists x)(Sx \& \sim Ex)$

$P'_b2$ : No es el caso de que haya un ser sumamente perfecto que exista,  
 $\sim(\exists x)(Sx \& Ex)$

Se puede observar que las expresiones  $P'_a1$  y  $P'_b1$  son equivalentes entre sí (la llamaremos  $P'_1$ ):

$P'_a1$ :  $\sim(x)(Sx \supset Ex)$  es equivalente a  $(\exists x)\sim(Sx \supset Ex)$ , esta a  $(\exists x)\sim(\sim Sx \vee Ex)$ , esta a  $(\exists x)(\sim \sim Sx \& \sim Ex)$  y esta, finalmente, a  $(\exists x)(Sx \& \sim Ex)$ , que es  $P'_b1$ .

Análogamente son equivalentes  $P'_a2$  y  $P'_b2$  (que pasaremos a llamar  $P'_2$ ):

$P'_a2$ :  $(x)(Sx \supset \sim Ex)$  es equivalente a  $\sim \sim(x)(Sx \supset \sim Ex)$ , esta a  $\sim(\exists x)\sim(Sx \supset \sim Ex)$ , esta a  $\sim(\exists x)\sim(\sim Sx \vee Ex)$ , esta a  $\sim(\exists x)(\sim \sim Sx \& \sim \sim Ex)$  y esta, finalmente, a  $\sim(\exists x)(Sx \& Ex)$ , que es  $P'_b2$ .

Considerando que la existencia es una perfección,  $P'_1$  es necesariamente falsa ya que afirma que hay un ser que, aunque tiene toda perfección, carece de la perfección de la existencia. En cuanto a  $P'_2$ , si es falsa no es necesariamente falsa.

Llegados a este punto, Sobel añade que el argumento de Descartes afirma que la oración P:

1. Expresa una proposición existencial, que afirma que existe un ser sumamente perfecto. Esto se debe al objetivo del argumento, que es demostrar la existencia de un ser sumamente perfecto.
2. Expresa una verdad necesaria. Esto se debe a la pretensión del argumento de ser una demostración que se lleva a cabo sin la ayuda de premisas contingentes.

Hemos visto que la proposición P, si se interpreta del modo  $P_2$ , expresa una proposición existencial y que, si se interpreta del modo  $P_1$ , expresa una proposición que, dada las premisas que aceptamos como verdades necesarias, es necesariamente verdadera. Pero no hemos visto que P exprese una proposición que sea a la vez existencial y necesariamente verdadera.

Para ver esto con más claridad, Sobel sigue paso a paso la demostración genuina, que pretende ser legítima sin serlo, de la existencia de un ser supremamente perfecto:

(i\*) Al menos un ser sumamente perfecto existe,  $(\exists x)(Sx \& Ex)$

Si no fuera así:

(ii\*) Ningún ser sumamente perfecto existiría,  $\sim(\exists x)(Sx \& Ex)$

Las siguientes premisas son consideradas por Descartes como verdades necesarias:

(iii\*) Todo ser sumamente perfecto tiene toda la perfección.

(iv\*) La existencia es una perfección.

De las dos anteriores se deduce que:

(v\*) Todo ser sumamente perfecto existe,  $(x)(Sx \supset Ex)$

O, de manera equivalente:

(v\*\*) Ningún ser sumamente perfecto falla en existir,  $\sim(\exists x)(Sx \& \sim Ex)$

La prueba se para aquí ya que (v\*\*) no contradice (ii\*); ambas son verdaderas si no hay un ser sumamente perfecto. Se puede hacer que parezcan contradictorias empleando las

expresiones ambiguas “un ser sumamente perfecto no existe” y “un ser sumamente perfecto existe”. Así, el argumento de Descartes no es válido para la conclusión a la que llega.

#### **7.3.2.1.1. Análisis lógico del argumento de Descartes según el modelo de Toulmin.**

Analizando el argumento de Descartes, los elementos del modelo de Toulmin serían los siguientes:

- T: la *tesis*.  
Ese ser primero y supremo existe verdaderamente.
- B: las *bases*.  
B1. Hallo en mí la idea de Dios como un ser sumamente perfecto, como hallo la de cualquier figura o número.  
B2. No conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de cómo conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos.  
B3. De concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, pero del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia se sigue que la existencia es inseparable de El.
- G: las *garantías*.  
G1. Del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto.  
G2. La existencia es una perfección.
- R: el *respaldo* de las garantías.  
R. Todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero.
- C: *calificadores* o matizadores modales:
  - verdaderamente

- debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática
- S: las *salvedades*.  
No se incluyen.

Para analizar esta estructura nos basaremos en las críticas de diversos autores que hemos visto al presentar este argumento. Salvo que se indique lo contrario, las citas se refieren a Descartes (1977 [1641]).

#### *Crítica a las bases*

- C1B1. Gassendi cuestiona (p. 230) cómo puede saber que, a través de su idea, Dios nos es representado por un ser sumamente perfecto, si todavía no está seguro de su existencia.
- C1B2. En esta base Descartes está estableciendo un razonamiento por analogía entre la existencia de Dios y la de las verdades matemáticas. Se podría cuestionar entonces que esto sería válido si la esencia de Dios fuera la de una entidad abstracta, como los entes matemáticos, pero no es esta la idea que encuentra Descartes dentro de sí.
- C2B2. Para Gassendi, por un lado, Descartes compara aquí esencia con esencia, pero luego en lugar de comparar existencia con existencia o propiedad con propiedad compara existencia con propiedad. Se podría afirmar que la omnipotencia no puede separarse de la esencia de Dios igual que ocurre con la esencia de un triángulo y el que sus ángulos valgan dos rectos. O que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios ni tampoco de la esencia de un triángulo. (p. 258)
- C3B2. Por otro lado, Gassendi, si bien se muestra de acuerdo con que las naturalezas o esencias de las cosas son eternas y que las proposiciones que se forman acerca de ellas poseen una verdad eterna, cuestiona que se pueda hablar de

esencias de seres que ni existan ni hayan existido previamente en la realidad. (p. 255).

- C4B2. Crítica a la concepción clara y distinta. Caterus cuestiona cómo se puede concebir de manera clara y distinta el ser infinito en cuanto infinito, si no puedo ver clara y puntualmente las infinitas perfecciones que lo componen. Gassendi añade que sólo por analogía con las perfecciones que hallamos en nosotros podemos producir una mínima idea de las que puede haber en Dios (p. 231).
- C1B3. Gassendi objeta que tendría que haber incluido en su comparación propiedades de Dios como la omnisciencia o la omnipotencia, debiendo entonces explicar cómo podemos concebir una montaña con valle sin pensar que existe, pero no podemos concebir un Dios omnisciente y omnipotente sin concebirlo como existente.

#### *Crítica a las garantías*

- C1G2. A las críticas que hemos enumerado para el argumento de Anselmo de que la existencia no es una perfección, ya que no añade contenido al concepto que ejerce de sujeto (Kant), añadimos aquí la que establece para Gassendi que la existencia no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones.
- C2G2. Goldschmidt propone superar esta crítica enmarcando el argumento ontológico en términos de existencia necesaria. Esto es lo que resalta Descartes en su respuesta a la objeción de Gassendi: “[L]a existencia necesaria en Dios es una propiedad [...] pues a Él solo le conviene, y sólo en Él forma parte de la esencia” (p. 301).

### *Crítica al respaldo*

Hemos visto anteriormente cómo Mersenne cuestiona cómo puede saber que no se engaña en lo que cree conocer clara y distintamente, dado que la causa del engaño puede residir en él sin ser consciente de ello.

### *Crítica del paso de las bases a la conclusión; paso ilegítimo del orden lógico al ontológico*

En el argumento de Descartes se da también un salto ilegítimo del orden lógico al ontológico, de manera análoga a como veíamos que sucede en el de Anselmo (como critican Gaunilo y Aquino). Caterus en sus objeciones resalta que el hecho de que el concepto del ser supremo esté indisolublemente unido al de existencia no implica que esa existencia sea algo en acto. A esto Mersenne añade que pertenece a la naturaleza de Dios el existir, pero de esto no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria, premisa con la cual no todos los pensadores están de acuerdo.

Por otra parte, para Hume y la corriente empirista es imposible la demostración *a priori* de la existencia de un ser, ya que no hay ninguno cuya no existencia implique una contradicción.

### **7.3.2.2. Análisis retórico del argumento de Descartes.**

Pasaremos a continuación al empleo de la retórica con el fin de determinar la fuerza del argumento y si llega o no a ser persuasivo.

#### **7.3.2.2.1. El argumentador filosófico.**

G. Reale y D. Antiseri (1988, pp. 305-338) nos presentan esta figura decisiva de la historia de la filosofía. René Descartes, considerado el fundador de la filosofía moderna, marcó un giro decisivo en el terreno del pensamiento al someter a crítica la tradición cultural, filosófica y científica. Con él el saber pasa de estar centrado en el ser o en Dios a estarlo en el hombre y la racionalidad humana. Descartes se había formado en el colegio jesuita de La Flèche en Anjou, uno de los más famosos de su tiempo, donde recibió una sólida formación científica y

filosófica, basada en los principios de la filosofía escolástica. Al acabar sus estudios se percató de la ausencia de una metodología que permitiese ordenar las ideas existentes en la búsqueda de la verdad, así como la gran distancia que había entre la filosofía escolástica, base de su educación, y los nuevos fermentos científicos y filosóficos que comenzaban a salir a la luz. Ello le llevó a escribir su obra más importante, el *Discurso del método*, con objeto de demostrar la autonomía de la ciencia respecto al Dios omnipotente, el carácter objetivo de la razón y las reglas en las que debía inspirarse.

De manera resumida, las reglas del método que Descartes define son:

1. Nunca acoger nada como verdadero, si antes no se conoce que lo es con evidencia.
2. Dividir todo problema que se someta a estudio en tantas partes menores como sea posible y necesario para resolverlo mejor.
3. Conducir con orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como a través de escalones, hasta el conocimiento de los más complejos.
4. Efectuar en todas partes enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que se esté seguro de no haber omitido nada.

Descartes aplica estas reglas al saber tradicional con objeto de comprobar si este contiene alguna verdad tan clara y distinta como para disipar cualquier duda. De este modo adquiere como primera certeza fundamental la conciencia de sí mismo como ser pensante: pienso, luego existo. Por otra parte, clasifica las ideas en tres clases: las ideas innatas que encuentro en mí, las adventicias que me llegan desde fuera y se refieren a cosas distintas de mí y las artificiales o construidas por mí mismo. Se pregunta entonces por la objetividad de las ideas innatas y de las adventicias, ya que considera ilusorias las artificiales, llegando a la conclusión de que es la claridad y distinción la muestra de esa buscada objetividad. Sin

embargo, con respecto a las ideas adventicias que remiten al mundo exterior, se cuestiona cómo saber si las facultades sensibles nos están engañando. Para hacer frente a estas dificultades y fundamentar el carácter objetivo de nuestras facultades cognitivas Descartes plantea el problema de la existencia de Dios. En 1641 publicó las *Meditaciones metafísicas, en las que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*, su obra propiamente filosófica que presenta mayor interés, donde recoge tanto sus reflexiones filosóficas como las respuestas de una serie de doctores (Hobbes, Gassendi, Arnauld, Mersenne...) a los que fueron enviadas para recabar su parecer.

#### **7.3.2.2. Contexto cognitivo del argumento de Descartes.**

G. Reale y D. Antiseri (1988, pp. 171-182) presentan los rasgos generales de la revolución científica, dentro de la cual se inscribe el argumento de Descartes. Constituyó un poderoso movimiento de ideas que adquirió en el s. XVII sus rasgos fundamentales con la obra de Galileo, las ideas de Bacon y Descartes y que culminó con la imagen newtoniana del universo concebido como una máquina. Fue determinante la revolución astronómica que se dio de la mano de Copérnico, Kepler y Galileo y que confluirá en la física clásica de Newton. Con ellos cayeron los pilares de la cosmología aristotélico-ptolemaica, pasando a ser el Sol el centro del mundo. La Tierra deja así de ser el centro del universo creado por Dios para el ser humano concebido como culminación de la creación y a cuyo servicio estaba el universo. Con esto cambia la imagen del mundo y la imagen del ser humano y se da una revolución en la noción de saber, de ciencia que pasa de ser la intuición del mago o el comentario del filósofo a la indagación y razonamiento sobre el mundo de la naturaleza. La consecuencia de este proceso tan complejo fue la autonomía de la ciencia con respecto a las proposiciones de fe y las concepciones filosóficas. El razonamiento científico avanza basándose en experiencias sensatas y demostraciones.

La revolución científica provocó el rechazo de las categorías, principios y pretensiones esencialistas de la filosofía de Aristóteles. Se pasa de un saber basado en teorías y conceptos

definitivos sobre las esencias o substancias de las cosas, a versar sobre las cualidades de las cosas y de los acontecimientos que resulten objetiva y públicamente controlables y cuantificables.

Esta nueva imagen del mundo plantea importantes problemas religiosos y antropológicos, pasándose a un tipo de sabio muy distinto al filósofo medieval, al humanista, astrólogo o al artesano del renacimiento. Ahora es el científico el que crea una nueva forma de saber público, controlable y progresivo.

#### **7.3.2.2.3. Análisis retórico.**

Descartes intenta crear cierta intimidad con el destinatario de sus argumentos, y a veces se presenta como si fuera un orador genuino y objetivo, que desea compartir con el destinatario el camino que ha seguido en su pensamiento y deliberaciones, y como si contara algo que tiene visos de ser una auténtica verdad. Para ello, dirige sus *Meditaciones* a los “señores decano y doctores de la sagrada facultad de teología de París” (1977 [1641], p. 3), esto es la Sorbona, con objeto de que puedan enviarle comentarios sobre su contenido. Pero también nos dice en su introducción que, como buen católico, quiere llevar a cabo las recomendaciones del Concilio de Letrán y tratar de refutar el ateísmo y la impiedad. Sin embargo, es consciente de que esto no puede hacerse con los medios ordinarios ya que no puede pedir a los impíos que crean en la Sagrada Escritura porque viene de Dios y en Dios porque la Sagrada Escritura así lo enseña, pues caería entonces en un círculo vicioso. Reconoce que a los fieles les basta con creer mediante la fe que hay un Dios, pero para inculcar a los infieles la religión es necesario recurrir a la razón natural.

Descartes elabora su argumento en el marco de la Ilustración, de esa explosión intelectual en la que el ser humano está saliendo de su minoría de edad, como diría Kant, para lanzarse a vivir su autonomía respecto del Dios que hasta ese momento controlaba sus vidas. En ese marco, fundamenta su argumento en un razonamiento por analogía, comparando la idea que percibe dentro de sí sobre Dios con la de las verdades matemáticas, lo cual nos deja

como trasfondo el llamamiento a que ambas realidades se pueden percibir con la misma intensidad de claridad y distinción, de modo que las dos existen verdaderamente. Nada más adecuado para dar fuerza a un argumento sobre Dios entre el mundo intelectual de ese momento que compararlo con un ente matemático, y revestirlo así de la gloria que la ciencia comenzaba a disfrutar.

Vidal Peña (1977) nos da algunas claves importantes para analizar el pensamiento del autor. La evidencia intuitiva clara y distinta en la que el ser humano ha de creer necesariamente está representada en su grado más alto por la evidencia matemática. Esta evidencia clara y distinta no se obtiene en el campo de la experiencia, donde el ser humano está sujeto a lo que percibe a través de los sentidos, que le pueden engañar: “Quien conoce proposiciones de la geometría, o la ley de reflexión de la luz, sabe que conoce en el momento mismo de estar conociendo: la idea verdadera no necesita más garantía que ella misma, mostrándose como tal” (p. XXIII). “[S]ólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente” (Descartes, 1977 [1641], p. 57).

En el ámbito de su conciencia Descartes tropieza con la idea de Dios como “substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna)” (*Ibíd.*, p. 39). Reflexionando sobre ella, se da cuenta de que el autor de esa idea que está en él no puede ser él mismo, imperfecto y finito, sino que procede de Dios. A partir de aquí formulará su argumento ontológico que recogerá en la *Quinta Meditación* de la obra citada: si tengo la idea de un ser absolutamente perfecto, este debe existir ya que en caso contrario esta idea implicaría una contradicción al ser perfecto e imperfecto a la vez, al faltarle la existencia. El punto clave es la idea de perfección: pensar en algo perfecto me lleva a pensar en la existencia de ese algo perfecto, de modo que la esencia de Dios conlleva necesariamente la existencia. Dios, ese ser perfecto e incapaz de engañar, se presenta como algo objetivo independiente de

mi conciencia y exterior a ella, convirtiéndose así en garante de la verdad de mis pensamientos cuando los concibo de manera clara y distinta:

Y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esa verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente. [...] Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero, entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. (*Ibid.*, pp. 57-59)

Por un lado, podríamos afirmar que el argumento de Descartes presenta aquí una falacia de petición de principio, ya que Dios es garantía de verdad de lo que percibo clara y distintamente, cuando la prueba de existencia del mismo Dios proviene de este tipo de percepción también. La perfección implica para el autor que no admite engaño, ya que el error sería una imperfección. Peña resalta cómo esa idea de perfección nace de mi modo lógico de entender las cosas, de modo que Dios garantiza mi conocimiento pues lo he pensado a imagen y semejanza de mi conciencia lógica, de modo que existe en realidad lo que mi conciencia lógica me representa como claro y distinto:

Y así, claro está que puedo “confiar” en Dios: como que le he dotado, en cuanto a su noción misma (ese contenido de mi mente, que después resulta independizado de ella por la “prueba ontológica”), de los rasgos que definen a mi conciencia lógica misma (la imposibilidad de contradicción, pongamos por caso). (Peña, 1977, p. XXXIV)

Dando un paso más, Peña señala cómo aquí se presenta una manera de razonamiento trascendental que irá convirtiéndose cada vez más en el recurso último a la racionalidad, al intentar aplicar la idea de razón a los últimos fundamentos de la realidad. Se defiende que las

cosas son de una determinada manera, porque en caso contrario la conciencia entera se desmoronaría, pasando el conocimiento filosófico de ser puro a ser práctico sirviendo a los intereses de una conciencia que no quiere dejar de ser. Al postular a Dios se postulan las condiciones que hacen posible la racionalidad, proyectando trascendentalmente lo que es preciso para que la conciencia no se disuelva.

Por otro lado, para Descartes, Dios como verdad eterna es la prueba de la verdad matemática, aunque no añada nada a ese conocimiento. Dios me garantiza que no me equivoco cuando creo que lo que pienso es verdadero, si previamente lo he percibido clara y distintamente:

‘Hay un orden de evidencias matemáticas que es verdadero’: eso es lo que, a la postre [...] viene a decir la proposición ‘hay Dios’ [...] las evidencias matemáticas son ciertas en todo caso, aun cuando no las piense; es decir, hay un reino racional de las ideas (*Ibid.*, p. XXXIII).

Cuando está ejerciendo la demostración matemática, cuando está teniendo la evidencia, sabe que es verdadero porque lo sabe. Y cuando no la está teniendo, confía en que la tuvo cuando la tuvo y que, si entonces era inquebrantable, debe serlo ahora:

Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, mientras está atento mi pensamiento a la demostración; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración, si no sé que hay Dios. (p. 58)

En ese momento en el que la razón comenzaba a liberarse de la dependencia de la religión, era necesario que Dios siguiera estando en la base sustentando el conocimiento científico, dando su visto bueno a esa libertad cognitiva del ser humano. Sin embargo, en nuestro contexto cultural hoy esto suena a verbalismo, ya que a nadie se le ocurriría hoy cuestionar que las verdades matemáticas lo son en sí mismas, sin necesidad de recurrir a Dios para serlo.

Finalmente, apreciamos un cambio sustancial entre el argumento de Anselmo y el de Descartes. Anselmo comienza pidiendo a Dios comprender su existencia, y termina con una oración de agradecimiento cuando cree haberlo hecho. Sin embargo, el Dios de las *Meditaciones* no es el Dios al que se reza sino “una palabra que sintetiza un conjunto de problemas filosóficos (condiciones y límites del conocimiento racional)” (Peña, 1977, p. XL). Esta frialdad al hablar de Dios es característica del pensamiento racionalista del s. XVII desde el que Descartes se pronuncia.

### **7.3.2.3. Conclusión del análisis del argumento de Descartes**

Descartes parte en su argumento de un concepto de Dios como ser perfecto y se basa para afirmar su existencia en que puede concebir dentro de sí esa idea de manera clara y distinta, de manera semejante a como ocurre con las verdades matemáticas. Las objeciones que se plantean son varias: hasta qué punto se puede concebir con tanta claridad la esencia de un ser infinito que excede la capacidad de nuestro pensamiento, si es sólida esa analogía con las verdades matemáticas o cómo sabe que no se engaña si la base de la autonomía de su entendimiento es el mismo ser cuya existencia quiere probar. En un contexto ilustrado, apelar a la analogía con las verdades matemáticas parece dar fuerza a su argumento, algo que para el lector de hoy pierde su fuerza persuasiva. Análogamente a como sucede con el de Anselmo, de él se deduce que, si es posible que exista un ser perfecto, lo hace de manera necesaria siendo la crítica principal, como sucede con el argumento anterior, el salto ilegítimo que se da del pensamiento a la realidad.

## **7.4. Argumentos ontológicos modales modernos**

Avanzamos unos cuantos siglos en la historia de la filosofía y pasamos a ubicarnos a mediados del s. XX en el que, gracias al desarrollo de la filosofía analítica, surgen las propuestas modales de Charles Hartshorne y Alvin Plantinga.

### 7.4.1. Charles Hartshorne

Pasaremos a continuación al argumento que plantea Charles Hartshorne. Dado que este argumento se formula únicamente en términos modales, no realizaremos el análisis retórico, sino únicamente el lógico.

#### 7.4.1.1. Análisis lógico del argumento de Hartshorne.

Según Sobel (2004, p. 81), el argumento de Hartshorne mejora el de Norman Malcolm que hemos presentado anteriormente al exponer las defensas de la prueba anselmiana: si se concibe un ser mayor que el cual nada existe, este ser es uno del cual cabe decir que es necesario; si no hay contradicción en admitir que existe, entonces se puede concluir que existe necesariamente. Está además en consonancia con el de Alvin Plantinga que hemos introducido, junto con el de Hartshorne, al presentar los argumentos ontológicos modales modernos. Ambos tratan de superar las limitaciones lógicas de los primeros argumentos ontológicos.

Sobel (2004, pp. 82-86) presenta un análisis lógico del argumento de Hartshorne y lo compara con el argumento de Anselmo de Canterbury en el *Proslogion* II, mostrando cómo cada argumento se puede caracterizar por dos premisas. Aunque cada autor lo expresa de manera diferente, para Sobel las primeras premisas son idénticas en los dos y las segundas son lógicamente equivalentes.

En primer lugar, Sobel reescribe el argumento de Hartshorne empleando la denotación usual en lógica modal (para necesidad, '□' en lugar de 'N' y, para posibilidad, '◇' reemplaza a '¬N¬'). Con esto, la primera premisa de Hartshorne queda reformulada así (donde **AP** se deriva de 'Anselm's Principle'):

$$\mathbf{AP} \quad \Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px] \text{ (2004, p. 82)}$$

Sobel propone sustituir '(∃x) Px' por P:

$$\Box(P \supset \Box P) \text{ (Ibíd., p. 83)}$$

Hartshorne traduce **AP** como “perfection could not exist contingently” (1962, p. 51), que con la terminología de Sobel queda así:

$$\sim\Diamond(P \& \sim\Box P) \text{ (2004, p. 83)}$$

Para Sobel, “where Anselm writes of *what cannot be thought*, Hartshorne ‘reads’ *what is logically impossible*” (*Ibíd.*).

La segunda premisa de Hartshorne sería la (7) de su esquema (ver tabla 6), a saber, la perfección no es imposible, que Sobel reescribe de este modo:

$$\mathbf{IP} \quad \Diamond(\exists x)Px \text{ (Ibíd.)}$$

De las premisas **AP** e **IP** se llega, a través de la deducción siguiente, a afirmar la existencia de un ser perfecto:  $(\exists x) Px$ . En ella, Sobel distingue entre el mundo real, otro mundo posible y todos los mundos posibles.

**Tabla 18**

*Deducción de la existencia de un ser perfecto a partir de IP y AP. (Fuente: Sobel, 2004, p. 83)*

	Actual world	Some possible world	All other possible worlds
(i) Premises			
<b>IP</b>	$\Diamond(\exists x)Px$		
<b>AP</b>	$\Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px]$		
(ii) From <b>IP</b>		$(\exists x)Px$	
(iii) From <b>AP</b>	$[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px]$	$[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px]$	$[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px]$
(iv) From (ii) and (iii) by <i>modus ponens</i>		$\Box(\exists x)Px$	
(v) From (iv)	$(\exists x)Px$ – Q.E.D.	$(\exists x)Px$	$(\exists x)Px$
(vi) From (v) – a bonus!	$\Box(\exists x)Px$		

Sobel utiliza el concepto de mundo posible siguiendo a David Lewis “I [...] believe in the existence of entities that might be called ‘ways things could have been’. I prefer to call them

'possible worlds'" (1973, p. 84). Sin embargo, se muestra en desacuerdo con él cuando Lewis afirma "[o]ur actual world is [...] one world among others" (*Ibíd.*, p. 85), ya que para Sobel "our actual world is not a way things might have been, but an instantiation of a way things can be or might have been" (2004, p. 100). Por otra parte, insiste en diferenciar los mundos posibles de sus particularizaciones. Así, por ejemplo, considera que este mundo no es un mundo posible, sino una particularización de un mundo posible, aunque aclara que en el texto no puntualiza esta distinción para no presentar un esquema demasiado complejo. Aclara también que, al hablar de otros mundos posibles y de sus particularizaciones, no nos estamos refiriendo a otros mundos que existan en algún lugar, ya que estos, en caso de existir, formarían parte de lo que es real y por tanto de este mundo posible y su particularización.

En cuanto a la verdad y la realidad en los mundos posibles, aclara que: "a proposition is 'true at' a possible world if and only if, if that way in which things might have been were the way things are, then this proposition would be true" (2004, p. 101).

Sobel entiende que "necesario" es equivalente a "verdadero en todos los mundos posibles" y "posible" es "verdadero en algún mundo". Esto justifica el salto que da del paso (i) al (ii), del (i) al (iii) y del (iv) al (v). Sin embargo, cuestionamos la validez de estas definiciones y los pasos que Sobel da basándose en ellas. Cuando algo es posible o necesario en un mundo, nos parece más razonable considerar que es posible o necesario que exista en ese mundo, es decir, en esas circunstancias tal y como se han dado. Si algo es posible en un mundo, ¿cómo podemos deducir de ahí que existe en otro mundo posible? De igual manera, si algo es necesario en un mundo, ¿podemos de ahí deducir que existe en todos los mundos posibles? Por tanto, estos pasos que da Sobel del (i) al (ii), del (i) al (iii) y del (iv) al (v) no parecen evidentes.

A continuación, Sobel compara el argumento de Anselmo con el de Hartshorne, donde **AnLP** se deriva del argumento del Proslogion II, mientras que Hartshorne obtiene **AP** de la idea del Proslogion III de acuerdo con la cual un ser perfecto ha de existir de manera necesaria.

Para Sobel, ambas expresiones son equivalentes, lo cual es cuestionable ya que afirmar la existencia de un ser perfecto en el entendimiento no es lo mismo que afirmar que sea posible que exista un ser perfecto. Aquí Sobel está realizando un salto del pensamiento a la realidad que no está justificado y del que no podemos afirmar que estuviera en la intención inicial de Anselmo.

**Tabla 19**

*Comparación de las expresiones del argumento de Anselmo y el de Hartshorne*

Afirmación de Anselmo	Expresión equivalente	Transcripción de Sobel en términos lógicos
Existe un ser perfecto en el entendimiento	<b>IP:</b> es posible que exista un ser perfecto ( <b>en Hartshorne</b> )	$\Diamond(\exists x)Px$
No puede existir un ser perfecto en el entendimiento, si no existe también en la realidad	<b>AnLP:</b> $\sim\Diamond[\Diamond(\exists x)Px \& \sim(\exists x)Px]$	$\Box[\Diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px]$

En este punto, Sobel presenta una deducción informal de la existencia de un ser perfecto a partir de **IP** y **AnLP**, a la que se puede presentar la misma crítica sobre los mundos posibles indicada para el esquema anterior:

**Tabla 20**

*Deducción de la existencia de un ser perfecto a partir de IP y AnLP (Fuente: Sobel, 2004, p. 85)*

	Actual world	Some possible world	All other possible worlds
(i) Premises			
<b>IP</b>	$\diamond(\exists x)Px$		
<b>AnLP</b>	$\Box[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px]$		
(ii) From <b>IP</b>		$(\exists x)Px$	
(iii) From (ii)	$\diamond(\exists x)Px$	$\diamond(\exists x)Px$	$\diamond(\exists x)Px$
(iv) From <b>AnLP</b>	$[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px]$	$[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px]$	$[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px]$
(v) From (iii) and (iv) by <i>modus ponens</i>	$(\exists x)Px - Q.E.D.$	$(\exists x)Px$	$(\exists x)Px$
(vi) From (v) – a bonus!	$\Box(\exists x)Px$		

Llegados a este punto, Sobel pasa a demostrar la equivalencia estricta de **AP** y **AnLP**, a partir de las deducciones que presenta en las tablas 18 y 20:

**IP:**  $\diamond(\exists x)Px$ . **AP:**  $\Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px] \therefore \Box(\exists x)Px$ ,

and

**IP:**  $\diamond(\exists x)Px$ . **AnLP:**  $\Box[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px] \therefore \Box(\exists x)Px$  [...]

$\diamond(\exists x)Px \therefore \Box(\Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px] \equiv \Box[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px])$  [...]

$\sim\diamond(\exists x)Px \therefore \Box(\Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px] \equiv \Box[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px])$  [...]

$\therefore \Box(\Box[(\exists x)Px \supset \Box(\exists x)Px] \equiv \Box[\diamond(\exists x)Px \supset (\exists x)Px])$  (2004, p. 85).

Sin embargo, este análisis no queda del todo claro, y parece que confunde en ocasiones las siglas que sintetizan las diferentes proposiciones. En todo caso, la conclusión a la que llega, empleando la denotación que él mismo establece, es:

$$\Box AP \equiv AnLP,$$

de donde no se sigue que **AP** y **AnLP** sean estrictamente equivalentes, sino que lo son  $\Box AP$  y **AnLP**.

En resumen, el análisis lógico muestra cómo en el argumento de Hartshorne se parte de que es posible que exista un ser perfecto y que es necesario que, si existe un ser perfecto, exista de manera necesaria, para concluir que existe un ser perfecto de manera necesaria. Sin embargo, destacamos como puntos débiles de este estudio el que no analice la fragilidad de las premisas, unido al empleo cuestionable de los mundos posibles en los que se fundamenta y el paralelismo que establece entre los argumentos empleados por Anselmo y Hartshorne.

#### **7.4.1.2. Conclusión del análisis del argumento de Hartshorne**

El argumento de Hartshorne se fundamenta en la idea de perfección y en rescatar del argumento de Anselmo la importancia de existencia necesaria presentada en el capítulo III del Proslogion. Supera, además, el concepto deficiente que tenía Anselmo de ella afirmando que Dios es absolutamente perfecto en algunos aspectos y relativamente perfecto en otros. Análogamente a los dos casos anteriores, se vuelve a dar un cambio ilícito en su razonamiento del sentido del término “necesario”: la necesidad divina por la que Dios existe por sí mismo o por necesidad de su propia naturaleza sería un tipo de necesidad fáctica, mientras que la necesidad lógica es una propiedad aplicable solamente a proposiciones.

### **7.4.2. Alvin Plantinga**

#### **7.4.2.1. Análisis lógico del argumento de Plantinga.**

En primer lugar, tomaremos el análisis lógico que Jordan Sobel (2004, p. 86) realiza de la reformulación que Plantinga hace del argumento de Hartshorne. Para homogeneizar, equipara la máxima grandeza de la que habla Plantinga con la perfección:

#### **Tabla 21**

*Transcripción a lógica formal de la reformulación de Plantinga del argumento de Hartshorne*

---

(22) It is possible that there is a greatest possible being.	$\diamond (\exists x)Px$
--------------------------------------------------------------	--------------------------

---

(23) Therefore, there is a possible being that in some world $W'$ or other has a maximum degree of greatness – a degree of greatness that is nowhere exceeded.	
(24) A being $B$ has the maximum degree of greatness in a given possible world $W$ only if $B$ exists in every possible world. (Plantinga, 1974, p. 105)	$\Box(x)\Box(Px \supset \Box E!x)$

Según Sobel, el problema que Plantinga identifica para el argumento de Hartshorne es que quiere llegar a la conclusión de que existe un ser perfecto,  $(\exists x)Px$ , pero solamente llega a probar que existe un ser necesario que es posible que sea perfecto:  $(\exists x)(\Box E!x \& \Diamond Px)$ .

A continuación, realizaremos el análisis lógico del argumento de Plantinga.

1. Partiremos de un modelo  $\mathcal{M} = \langle I, J \rangle$  donde  $I$  es un conjunto de mundos posibles y  $J$  es una secuencia infinita de subconjuntos de  $I$  ( $J_0, J_1, J_2 \dots$ ) en los que, para cada  $n$ ,  $J_n$  incluye los mundos posibles en los que la proposición atómica  $A_n$  es verdadera.
2. Sea  $W$  un mundo posible en  $\mathcal{M}$ .
3. Sea  $x$  un ser
4. Denominaremos:
  - a.  $Px$ :  $x$  posee una grandeza insuperable
  - b.  $Sx$ :  $x$  posee la máxima excelencia
  - c.  $Ox$ :  $x$  es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto

**Tabla 22**

*Expresión lógica del argumento de Plantinga*

Argumento de Plantinga	Expresión lógica del argumento de Plantinga
(42) There is a possible world in which unsurpassable greatness is exemplified.	(1) $\exists W \mathcal{M} / \models_W^{\mathcal{M}} [(\exists x)Px]$
(43) The proposition <i>a thing has unsurpassable greatness if and only if it has maximal excellence in every possible world</i> is necessarily true.	(2) $\Box([Px] \leftrightarrow [\forall W \in M: \models_W^{\mathcal{M}} Sx])$
	(3) De (1) y (2): $\forall W \in M: \models_W^{\mathcal{M}} Sx$

(44) The proposition <i>whatever has maximal excellence is omnipotent, omniscient, and morally perfect</i> is necessarily true. [...]	(4) $\Box([Sx] \leftrightarrow [Ox])$
	(5) De (3) y (4): $\forall W \in M: \models_W^M Ox$
(45) <i>Possesses unsurpassable greatness</i> is instantiated in every world. (1978, p. 216).	(6) $\forall W \in M: \models_W^M Px$

Este análisis lógico solamente muestra que el argumento de Plantinga es consistente, y que su conclusión es verdadera si la premisa inicial (42) lo es.

#### 7.4.2.1.1. Aplicación del modelo de Toulmin.

Emplearemos el modelo de Toulmin para analizar el argumento de Plantinga, esperando que nos arroje más información. Los elementos de este modelo serían los siguientes:

- T: la *tesis*.  
La propiedad “posee una grandeza insuperable” es ejemplificada en todos los mundos posibles.
- B: las *bases*.  
B1. Hay un mundo posible donde la grandeza insuperable está ejemplificada.  
B2. La siguiente proposición es necesariamente verdadera: “una cosa tiene una grandeza insuperable si y solamente si tiene excelencia máxima en todos los mundos posibles”.  
B3. La proposición “lo que tiene excelencia máxima es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto” es necesariamente verdadera.
- G: las *garantías*.  
G1. La teoría de los mundos posibles es válida.  
G2. Lo que es lógicamente necesario o imposible no varía de un mundo posible a otro.

- R: el *respaldo* de las garantías. No se definen.
- C: *calificadores* o matizadores modales. No se definen.
- S: las *salvedades*. No se definen.

### *Crítica a la estructura del argumento*

Una primera crítica que se puede realizar es que en el argumento de Plantinga no todos los pasos están explicitados. Goldschmidt propone esta reformulación, explicitando los pasos intermedios:

- (1). There is some possible world where maximal greatness is instantiated. (Premise)
- (2). If so, then there is some world where a being has maximal excellence in every world. (Premise)
- (3). If there is some world where a being has maximal excellence in every world, then the being has maximal excellence in every world. (Premise)
- (4). If some being has maximal excellence in every world, then it is omniscient, omnipotent, and omnibenevolent in every world. (Premise)
- (5). Therefore, some being has maximal excellence in every world. (From 1 through 3)
- (6). Therefore, some being is omniscient, omnipotent, and omnibenevolent in every world. (From 3 and 4)
- (7). Therefore, some being is omniscient, omnipotent, and omnibenevolent in the actual world. (From 5) (2020, p. 37)

Las premisas (2) y (4) son verdaderas por la definición de máxima grandeza y máxima excelencia. La premisa (3) asume que lo que es posible que sea necesario es necesario, suposición válida en un sistema S5 ( $\diamond \Box A \rightarrow \Box A$ ).

Otra crítica posible es la que plantea Rasmussen (2018, pp. 180-181) con relación a la existencia de argumentos paralelos, con una estructura muy semejante, pero que llegan a una conclusión contraria. Rasmussen esquematiza el argumento de Plantinga de la manera siguiente:

C1. There is a possible world W in which there exists a being with maximal greatness.

C2. A being has maximal greatness in a possible world only if it has maximal greatness in every possible world, including the actual world.

C3. Therefore, there is a being with maximal greatness in the actual world (*Ibid.*, p. 178)

Y propone como argumento paralelo el siguiente:

D1. There is a possible world W in which there is no being with maximal greatness.

D2. A being has maximal greatness in a possible world only if it has maximal greatness in every world.

D3. Therefore, there is no being with maximal greatness in the actual world (*Ibid.*, p. 181)

La conclusión de este argumento paralelo contradice el de Plantinga y, por tanto, lo cuestiona, ya que no pueden ser los dos consistentes. Ambos tienen la misma estructura que es válida y difieren en el punto de partida: el primero parte de la posibilidad de que exista un ser con la máxima grandeza (C1) y el segundo de la posibilidad de que no exista (D1), siendo difícil definir cuál de las dos alternativas es más probable.

*Crítica a las bases:*

7.4.2.1.1.1.1. *Crítica a B1: "Hay un mundo posible donde la grandeza insuperable está ejemplificada".*

En esta base, que Goldschmidt (2020) denomina *premisa de la posibilidad*, reside el punto crítico del argumento. Es equivalente a cuestionarse si es posible la existencia de un ser que no podría haber dejado de existir y de ser omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto.

1. Se puede aplicar la misma objeción de Gaunilo sobre las Islas Afortunadas, y la misma respuesta de Anselmo a ella.
2. Plantinga no ofrece mayor apoyo a esta premisa, simplemente la considera verdadera y, así, el argumento ontológico a que da lugar es coherente: "The only

question of interest, it seems to me, is whether its main premise—that maximal greatness is possibly instantiated—is true. I think it is true; hence I think this version of the ontological argument is sound” (1974, p. 112).

3. El principio de Śaṃkara. Alexander Pruss sostiene que esta premisa es válida sobre la base del Principio de Śaṃkara definido por el filósofo hindú Adi Shankaracharya con estas palabras: *lo que parece, podría ser*. La idea es que, si algo parece ser de una manera, al menos podría ser de esa manera. Pruss aplica este principio a la experiencia mística donde los sujetos parecen experimentar un ser sumamente excelente:

[T]here is reason to believe, or at least a presumption, that some of the high mystics had an experience as of a maximally great being. [...] If Śaṃkara's principle were true, it would follow that it is possible there is a maximally great being. (Pruss, 2001, p. 112)

Por el principio de Śaṃkara, las experiencias místicas muestran que es posible que Dios exista. Por el argumento ontológico de Plantinga, de esta posibilidad se deduciría la existencia real de Dios.

La crítica al principio de Śaṃkara se basa en experiencias donde algo parece ser, pero no puede ser. Pruss describe un sueño donde tenía la prueba de una proposición matemática. Por el principio de Śaṃkara, la experiencia del sueño mostraría que la prueba es posible, pero al despertar se dio cuenta de que era absurda y que la proposición no podía ser verdadera en ningún caso, lo que muestra el fallo de este principio. Ante esto, Pruss añade un nuevo matiz: el principio sólo puede ser aplicado a cosas que realmente parecen ser, es decir, lo que es suficientemente vívido o transparente en la experiencia, como sería el caso de la experiencia mística.

If there is a widespread agreement among mystics of different theological persuasions about the apparent object of high mystical experiences having maximal greatness, we have reason to think

that this agreement is grounded in the phenomenology of the experiences themselves, i.e., that these mystics are indeed having experiences as of a maximally great being. (Pruss, 2001, p. 117)

Frente a ello, Nagasawa (2017) plantea hasta qué punto las experiencias místicas lo son de un ser con máxima excelencia (omnipotente, omnisciente, omnibenevolente) o máxima grandeza (añadiendo a lo anterior la existencia necesaria), pues surge la duda de que una y otra se puedan diferenciar entre sí. Si la experiencia de la máxima grandeza no es suficientemente vívida, entonces las experiencias místicas no muestran la posibilidad de máxima grandeza a través del principio de Śaṅkara.

4. El argumento del valor. Joshua Rasmussen presenta el argumento del valor, que refuerza la premisa de posibilidad:

E1. Some degree of value can be instantiated.

E2. If some degree of value can be instantiated, then each degree of value can be instantiated.

E3. Therefore, each degree of value can be instantiated (E1, E2).

E4. Maximal greatness is a degree of value.

E5. Therefore, maximal greatness can be instantiated. (2018, p. 183)

La premisa (E2) se fundamenta en el principio de continuidad modal, de acuerdo con el cual cuando las propiedades difieren solamente en grados, o bien todas son posibles o todas son imposibles ya que no puede haber entre uno y otro una diferencia tal que justifique por qué uno es posible y el otro no.

Goldschmidt (2020) destaca cómo esto se parece a una de las respuestas de Anselmo a Gaunilo, en la que sostiene que, al ir elevando nuestros pensamientos de bienes menores a bienes mayores, podemos hacernos una idea de aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado a través de aquellas cosas de las que sí se puede pensar algo mayor. Es decir:

[P]uesto que todo lo que es menos bueno se parece a lo que es mejor, siquiera en cuanto tienen de común ser buenos, es evidente a toda inteligencia razonable que, subiendo de los bienes inferiores a los superiores, podemos, concibiendo esas cosas por encima de las cuales es posible pensar algo mayor, conjeturar mucho de aquel por encima del cual no se puede pensar nada mayor. (Anselmo, 1952 [1078], pp. 433-435)

5. B1 (hay un mundo posible donde la grandeza insuperable está ejemplificada) tiene un contenido paradójico

Si se cuestiona la posibilidad de alguna de las tres propiedades, o la combinación de ellas (omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia), no sería posible la excelencia máxima y, por tanto, la existencia de un ser sumamente perfecto. Algunos pensadores sostienen que la omnipotencia es imposible, en virtud de la paradoja de la piedra, que se basa en la pregunta acerca de si un ser omnipotente podría crear una piedra que no pudiese levantar. Otros argumentan que la combinación de las tres es imposible, de acuerdo con la paradoja de la omnipotencia y la omnibenevolencia, que se basa en la pregunta de si un ser omnipotente podría hacer algo malo.

Para solventar esta crítica, Nagasawa propone sustituir la idea de Dios como un ser omnipotente, omnisciente y omnibenevolente por la de “el ser que tiene el conjunto consistente máximo de conocimiento, poder y benevolencia”, entendiendo que la máxima excelencia es la de un ser para el que no hay uno mayor que sea metafísicamente posible.

[W]e can automatically derive that it is possible that God exists because here God is understood as the being that has the maximal consistent set of knowledge, power, and benevolence. In other words, the maximal concept of God is by definition internally coherent because its components are mutually consistent (and internally coherent). This guarantees the possibility of the existence of God. (2017, p. 204)

6. El problema del mal

Richard Gale (1991) cuestiona la premisa (1) afirmando que entra en conflicto con otras intuiciones modales que pueden ser más plausibles, como la posibilidad de la existencia del mal injustificado o de personas que, ante una decisión moral, puedan elegir el mal.

There is no possible world in which both God, an unsurpassingly great being, and morally unjustified evil exist, since it is a conceptual truth that God is both willing and able to prevent such an evil. But if the property of having unsurpassable greatness is instantiated in any world, it is instantiated in every one. Therefore, the possibility [of maximal greatness] is logically incompatible with [the possibility of a morally unjustified evil]. (p. 196)

Graham Oppy (1995) rebate a Gale sosteniendo que, si la posibilidad de existencia de un mal injustificado es incompatible con la existencia de Dios, entonces los teístas pueden afirmar que no es posible que haya un mal injustificado, esto es, se puede justificar la existencia del mal.

#### 7. Petición de principio

Una de las críticas más generalizadas a los argumentos ontológicos está conectada con la falacia de petición de principio, esto es, que la aceptación de las premisas implica la aceptación *a priori* de la conclusión.

[A]nyone with even minimal rationality who understands the premise and the conclusion of the argument, and who has doubts about the claim that it is rationally permissible to believe that there is an entity which possesses maximal greatness, will have exactly the same doubts about the claim that it is rationally permissible to believe that there is a possible world in which there is an entity which possesses maximal greatness. (Oppy, 2019, section 8)

Un ateo podría llegar a aceptar que Dios es metafísicamente posible, esto es, podría aceptar que es posible que exista un ser con máxima excelencia, pero no aceptaría la posibilidad de existencia de un ser con máxima grandeza, pues de ello se deduciría su existencia en el mundo real. De aquí que el mismo Plantinga sostenga que su argumento es lógicamente válido, pero, dado que entiende que no todas las premisas son verdaderas, no

puede afirmar que sea coherente. De donde se concluye que el teísmo como teoría, esto es, como conjunto de proposiciones, no alcanza la verdad, es decir, no afirma ninguna verdad acerca de Dios *en* el mundo o *en* la realidad.

Por último, Peter Van Inwagen resume así el gran problema de la petición de principio que se da en todos los argumentos ontológicos modales:

The modal ontological argument—in any of its versions, for they all have a “possibility” premise, a premise of the same sort as “It is possible for there to be a necessary existent being that has all perfections essentially”—suffers from only one defect: there seems to be no *a priori* reason, or none accessible to the human intellect . . . to think that it is possible for there to be a necessary existent being that has all perfections essentially. I myself think this premise is true—but only because I think there in fact is a necessary existent being who has all perfections essentially. And my reason for thinking that are by no means *a priori*. (2018, p. 243)

*Crítica a las garantías:*

7.4.2.1.1.1.2. *Crítica a G2.*

Algunos autores cuestionan que no es evidente que las condiciones de posibilidad lógica tengan que ser las mismas en todos los mundos posibles. Entendemos que esto puede tener su fundamento ya que, de todos los mundos posibles que puedan existir, podemos suponer que al menos en uno de ellos podría existir al menos una proposición necesaria que no lo fuera en el nuestro o viceversa. Es decir, supongamos que  $W$  es el mundo real y  $W'$  un mundo posible tal que en  $W'$  la proposición  $p$  es necesariamente verdadera y en  $W$  no lo es. En este caso, las condiciones de posibilidad lógica no serían las mismas en  $W$  y  $W'$ .

Sin embargo, como señala Rasmussen (2018, p. 179), en el argumento de Plantinga está implícita la asunción de que nos estamos refiriendo a mundos posibles respecto de los cuales el nuestro también es posible, de modo que sí podemos afirmar que, en este grupo de mundos posibles, llamémosles compatibles con el nuestro, las condiciones de posibilidad lógica no varían de uno a otro.

### **7.4.2.2. Análisis retórico del argumento de Plantinga.**

#### **7.4.2.2.1. El argumentador filosófico.**

Enrique Moros (2024) presenta un perfil de Alvin Plantinga, como uno de los teístas analíticos más importantes del siglo XX y el más famoso de los defensores contemporáneos del teísmo en el mundo angloamericano. Es ampliamente conocido por su trabajo en la filosofía de la religión, la epistemología, la metafísica y la apologética cristiana. Entre los temas principales de su obra se encuentran: la racionalidad de la creencia en Dios, la metafísica de la modalidad, el desarrollo de la epistemología reformada, la garantía epistemológica de la fe y la crítica al naturalismo. Nació en 1932 en Michigan, descendiente de emigrantes holandeses. Estudió en Calvin College, Harvard y Yale. A continuación, fue contratado por Wayne State University, donde estudió el pensamiento del filósofo contemporáneo de quien más ha aprendido: Roderick Chisholm. Posteriormente regresó a Calvin College, donde permaneció durante diecinueve años muy productivos filosóficamente. Junto con otros autores se dedicó a un proyecto de largo alcance sobre la comprensión reformada de las relaciones entre fe y razón, cuyo resultado fue la publicación de *Faith and Rationality*, donde se presentó lo que se ha venido llamando la “epistemología reformada”. Por último, fue a la Universidad Católica de Notre Dame para fundar un departamento de filosofía para graduados de orientación cristiana en el que todavía permanece como profesor. A esta época pertenece la fundación y la primera presidencia de la Sociedad de Filósofos Cristianos, así como su revista *Faith and Philosophy*, de gran prestigio en el horizonte filosófico americano. Es autor de numerosos libros, incluyendo *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), y una trilogía de libros sobre epistemología, que culmina con *Warranted Christian Belief* (2000). Su producción intelectual está profundamente marcada por la fe que heredó de sus padres y por una exigencia de rigor analítico y profundidad filosófica.

En su obra *God and Other Minds* Plantinga comienza por tratar de responder a la pregunta de si es racional creer en Dios, si la razón *exige* creer en la existencia de Dios. Para

ello examina los argumentos ontológico, cosmológico y teleológico para ver si alguno de ellos permite llegar a la conclusión de que Dios existe a partir de proposiciones autoevidentes o necesariamente verdaderas que sean aceptadas por cualquier persona racional. Llega a la conclusión de que no establecen que sea racional creer que Dios existe o que la razón exija creer en Dios. Posteriormente analiza argumentos avanzados por la ateología natural (entre ellos la imposibilidad lógica de la existencia de Dios dada la evidente existencia del mal) que pretenden probar que es imposible o, al menos, improbable que Dios exista, pero la conclusión a la que llega también es negativa.

Dando un paso más, se centra en si la razón *permite* creer en la existencia de Dios, es decir si el desarrollo racional del hombre no prohíbe creer en Dios. Para ello establece una analogía con los argumentos que tratan de mostrar la existencia de otras mentes y el conocimiento que de ellas tenemos. Parece razonable creer que existen otras personas que piensan y sienten, aunque no haya ningún argumento exitoso acerca de su existencia y de su conocimiento por nuestra parte. Si es racional creer en la existencia de otras mentes también lo será creer en la existencia de Dios, aunque no tengamos argumentos concluyentes para ninguna de las dos cuestiones. Posteriormente concluye: "Hence my tentative conclusion: if my belief in other minds is rational, so is my belief in God. But obviously the former is rational; so, therefore, is the latter" (Plantinga, 1967, p. 271).

#### **7.4.2.2.2. Contexto cognitivo del argumento de Plantinga.**

En 1959 Kripke publica los primeros resultados de la aplicación de la teoría de modelos para el desarrollo de la semántica de los sistemas modales y en 1973 David Lewis publica *Counterfactuals*, uno de los libros fundamentales de la metafísica de los mundos posibles. Plantinga aprovecha así los recursos que proporcionan las nuevas herramientas lógicas, entre ellas la lógica modal, y el rigor que caracteriza la tradición de la filosofía analítica.

Por otra parte, el pensamiento de Plantinga se desarrolla en el mundo universitario de Estados Unidos de la segunda mitad del s. XX, y en un momento en el que se le contrapusieron fuertes argumentos antiteístas de una profunda sofisticación filosófica.

#### **7.4.2.2.3. El destinatario filosófico.**

Plantinga reconoce que uno de sus principales intereses ha sido la teología filosófica y la apologética, en un intento de defender el teísmo contra los distintos tipos de ataques que se han levantado contra él. ¿A quién se dirigen sus escritos? A sí mismo, a los alumnos que acudían al departamento en el que trabajaba, a los ateos que rechazaban la creencia religiosa.

#### **7.4.2.2.4. Análisis retórico.**

Plantinga trata de solventar algunas de las dificultades presentes en los argumentos anteriores. Para ello recurre al empleo de los mundos posibles según Lewis, entendido como cada una de las maneras en las que el mundo podría haber sido. Por otra parte, dado que el significado de un ser posible que de hecho no existe resulta un tanto confuso, propone hablar de propiedades y de mundos en los que se ejemplifican. Esta formulación tiene la ventaja de que no se refiere a objetos no existentes y no tiene ninguna premisa que presuponga que Dios existe, por lo que no cae en un razonamiento circular. Plantinga reconoce que su argumento es válido si su premisa principal es verdadera, esto es, si es posible que Dios exista, entonces es necesariamente verdadero que exista, lo cual no prueba realmente la existencia de Dios, sino su aceptabilidad racional.

Para Rasmussen (2018, p. 179), en el argumento de Plantinga está implícita la asunción de que nos estamos refiriendo a mundos posibles respecto de los cuales el nuestro también es posible, de modo que es posible afirmar que, en este grupo de mundos posibles, llamémosles compatibles con el nuestro, las condiciones de posibilidad lógica no varían de uno a otro. Por otra parte, cree que el punto más débil del argumento de Plantinga es la posibilidad de argumentos paralelos con una estructura semejante que llegan a la conclusión contraria. Por ejemplo, partir de que existe un mundo posible en el que no hay un ser con máxima grandeza

para concluir que no hay un ser con la máxima grandeza en el mundo real. Sin embargo, para Plantinga esto no supone automáticamente una derrota para su argumento ya que sería perfectamente racional para una persona aceptar la premisa inicial de posibilidad de su argumento y rechazar la premisa análoga del argumento paralelo. Así, una persona tiene el derecho epistémico de aceptar una premisa que otros rechazan.

#### **7.4.2.3. Conclusión del análisis del argumento de Plantinga.**

Plantinga introduce la noción de mundo posible y de propiedades que se pueden concretar o no, lo que le permite solucionar el problema de hablar de seres que pueden no existir, así como debatir sobre si la existencia es o no una perfección. Rescata, como hace Hartshorne, el argumento de Anselmo incluido en el Capítulo III del Proslogion que incluye la existencia necesaria del ser supremo. El argumento planteado por Plantinga es coherente si se considera que lo que es lógicamente imposible no varía de un mundo a otro, lo que no es evidente. Asumiendo que esto sea así, la conclusión depende de que sea verdadera la primera premisa: hay un mundo posible donde la grandeza insuperable está ejemplificada. Se pueden realizar varias críticas a esta primera premisa, siendo quizás la más concluyente que difícilmente la va a considerar verdadera una persona que no crea de antemano que la conclusión también lo es. Una vez más, como ocurre con la propuesta de Anselmo o la de Descartes, del análisis de este argumento ontológico y de las críticas realizadas por diversos autores queda perfectamente claro que es muy difícil alcanzar un consenso y que, por ello, cabe presumir que las discusiones filosóficas al respecto continuarán.

#### **7.5. Argumento del ateísmo**

Terminaremos este apartado analizando el punto de vista del ateísmo, preguntándonos en primer lugar si es posible probar la no existencia de Dios para pasar a continuación a analizar el argumento que presenta Graham Oppy.

### **7.5.1. ¿Puede probarse la no existencia de Dios? ¿Puede refutarse la existencia de Dios?**

A pesar de manifestarse claramente en contra de la religión, Russell (1979) reconoce que “[n]o pretendo poder probar que Dios no existe” (p. 32). Y más adelante, en su debate con el Padre Copleston sobre la existencia de Dios, el sacerdote pregunta: “Quizás podría decirme si su posición es la del agnosticismo o el ateísmo. Quiero decir, ¿cree que puede probarse la no existencia de Dios?”. (*Ibíd.*, p. 95), a lo que Russell responde “No, yo no digo esto: mi posición es agnóstica. (...) Yo no afirmo dogmáticamente que no hay Dios. Lo que sostengo es que no sabemos que lo haya” (*Ibíd.*, pp. 102-103).

Por su parte, Findlay se hace la pregunta: “*Can God’s existence be disproved?*” (1948). Es decir, no tanto si puede probarse la no existencia, sino si puede refutarse la existencia de Dios. Con respecto de los argumentos ontológicos, como hemos visto anteriormente cuestiona el paso ilícito que se da en ellos del pensamiento y la existencia real. Para Findlay, la idea de Dios se basa en ser el objeto adecuado de actitudes religiosas, lo que implica que Dios ha de ser concebido, tanto en el pensamiento como en la realidad, como algo ineludible y necesario. Pero, al rechazar la existencia necesaria, demuestra que no puede haber un Dios.

Findlay describe el proceso seguido por los pensadores medievales como Anselmo de Canterbury. Comienza afirmando que actitudes como el miedo o la ira presuponen unas ciertas características en los objetos o situaciones que las provocan, de modo que son fortalecidas, si esto es así en realidad, o debilitadas, si no lo es. De modo que, en general, son consideradas normales o justificadas, si se ven modificadas por nuestro conocimiento del estado real de las cosas, mientras que se ven como carentes de sentido cuando la constatación de la realidad no las cambia en absoluto.

Trasladando esto al campo religioso, para Findlay las actitudes religiosas presuponen una superioridad en el objeto al que se dirigen que nos reducen a nosotros a la nada, de modo que ese objeto debería tener una supremacía insuperable e infinita sobre todos los restantes

objetos. Además, este objeto adecuado de actitudes religiosas debe comprenderlo todo, de modo que no pueda haber nada que exista o que pueda existir que no se le deba de un modo absoluto a esta única fuente. Es más, no sólo la existencia de otras cosas debe ser impensable sin Dios, sino que la propia inexistencia de este ha de ser impensable en toda circunstancia. De modo que llegamos a la noción de un ser en el que su esencia y su existencia están unidas.

[A]n adequate object of our worship must possess its various qualities in some necessary manner. [...] What, however, are the consequences of these requirements upon the possibility of God's existence? Plainly they entail (for all who share a contemporary outlook) not only that there isn't a God, but that the Divine Existence is either senseless or impossible. (*Ibíd.*, p. 181)

Así, de un modo dramático, concluye:

It was indeed an ill day for Anselm when he hit upon his famous proof. For on that day he not only laid bare something that is of the essence of an adequate religious object, but also something that entails its necessary non-existence. (*Ibíd.*, p. 182).

Hughes responde a la refutación de Findlay, "*Has God's existence been disproved?*" (1949), y aclara que no intenta definir argumentos positivos sobre la existencia de Dios, sino probar que la refutación de Findlay es inválida. Reconoce en primer lugar que, a diferencia de otros filósofos ateos, Findlay tiene una idea más adecuada sobre lo que implica el teísmo. Muchos argumentos en contra de la existencia de Dios pueden ser fácilmente refutados por los teístas indicando que ese no es el tipo de ser en el que creen. Así, Findlay parte de un concepto de Dios que es crucial en la tradición filosófica cristiana: Dios es un ser que existe y posee una serie de atributos de una manera necesaria.

Las objeciones que Hughes (1949, pp. 68-69) presenta contra el argumento de Findlay son:

1. En primer lugar, se centra en el término "contemporary" del argumento final de Findlay (1948) de que para todos los que tienen un punto de vista contemporáneo la existencia divina no tiene sentido o es imposible. Sin embargo, para Hughes, esto

no se puede afirmar de manera general, dado que algunas escuelas de pensamiento contemporáneas estarían de acuerdo con su conclusión, pero otras no. Al sugerir que lo que de hecho es solamente uno entre muchos puntos de vista filosóficos modernos, es el único, o al menos el único que cualquier hombre sensato puede sostener, está revistiendo de falsa autoridad algo que todavía es un subjuicio.

2. Findlay continua en su exposición: "The modern mind feels not the faintest axiomatic force in principles which trace contingent things back to some necessarily existing source" (*Ibid.*, p. 181). Hughes considera tendencioso el sentido de "modern", pero incluso aunque se aceptara como correcto incluir "modern mind", todo el razonamiento de Findlay llevaría a negar la validez de uno de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios (la tercera vía de Tomás de Aquino).
3. Para Hughes, Findlay no pretende solamente negar la validez de este argumento tradicional, sino afirmar que se sigue del punto de vista contemporáneo que él tiene en mente que Dios, tal y como él lo define, necesariamente no existe. Hughes reconoce que numerosos filósofos contemporáneos rechazan los conceptos de "ser necesario" o "ser contingente", y que los que están de acuerdo en usar los términos "necesario" y "contingente", prefieren restringir su aplicación a proposiciones: "Instead of saying 'God is a necessary being' we can say 'The proposition God exists is necessary, or necessarily true'" (Hughes, 1949, p. 69). Para Findlay, es evidentemente absurdo sostener que "Dios existe" es una proposición necesaria y esto se debe, para Hughes, a algunas investigaciones filosóficas modernas que muestran que todas las proposiciones existenciales son necesariamente contingentes y que todas las proposiciones necesarias son necesariamente no existenciales. Sin embargo, Hughes recalca que estas teorías se refieren a la

naturaleza de las proposiciones necesarias de la lógica y las matemáticas, de lo que no se sigue que no pueda haber otro tipo de proposiciones necesarias que queden fuera de este análisis. Así, los que sostienen que la proposición “Dios existe” es necesaria, normalmente afirman que es la única proposición existencial necesaria. Para Hughes (1949), Findlay intenta presentarnos un dilema:

[E]ither “God exists” is a verbal tautology, in which case it is non-existential (and therefore, of course, nonsensical); or it is not a tautology, in which case it is contingent (and therefore not about God). But this simply begs the central question at issue, viz. whether there can be any necessary non-tautologous propositions. (*Ibid.*, p. 69)

4. Hughes entiende que Findlay (1948) está recurriendo al siguiente argumento:

If God exists, then he must exist necessarily, i.e. his existence must be ‘inescapable and necessary, whether for thought or reality’ [...] but some thinkers (the ‘contemporary ones’) do not find God’s existence inescapable for their thought, they find it perfectly possible to conceive that there is no God; therefore, God’s existence is not inescapable for thought; therefore, God does not exist (Hughes, 1949, p. 70).

Lo cual debilita considerablemente el punto de vista de Findlay, ya que se basa en la premisa de que algunos pensadores en algún momento no han encontrado la existencia de Dios “inescapable for their thought” (*Ibid.*, p. 71). Hughes aprecia una confusión entre el hecho de que una proposición sea necesaria y que sea considerada como tal. Así que concluye proclamando el fracaso de lo que él llama la refutación ontológica de la existencia de Dios por parte de Findlay:

By an “Ontological Disproof” I mean an argument from the analysis of a concept to non-existence, just as the “Ontological Proof” is an argument from the analysis of a concept to existence. Now an ontological disproof can certainly be valid, but only on one condition, viz. that the concept shall be shown to be self-contradictory. (Hughes, 1949, p. 72)

Por otra parte, Quine (2002) simplifica el debate ontológico sintetizándolo con la pregunta “¿Qué hay?” (p. 39). En este marco, aborda el problema que conlleva la postura negativa: “El no ser tiene que ser de alguna manera, pues, de otro modo, ¿qué es lo que no es?” (*Ibíd.*, p. 40). Toma como ejemplo la discusión acerca de la existencia de Pegaso. Para los que defienden su existencia, “[s]i no *hubiera* tal Pegaso [...] sería un sinsentido incluso decir: ‘Pegaso no es’” (*Ibíd.*). Dado que no pueden sostener que exista un Pegaso en la realidad, o bien afirman que es una idea en la mente o que Pegaso “tiene el ser de un posible no actualizado [...] no tiene el especial atributo de la actualidad” (*Ibíd.*, p. 41). Quine rechaza esta postura y sostiene que, por sentido común, esta situación debería expresarse como:

Pegaso no existe [...] Si Pegaso hubiera existido, estaría en el espacio-tiempo, pero simplemente por el hecho de que la palabra ‘Pegaso’ tiene connotaciones espacio-temporales, y no porque las tenga la palabra ‘existir’. [...]

Y añade en una nota a pie de página:

La tendencia a distinguir terminológicamente entre existencia en tanto que aplicada a objetos actualizados en algún punto del espacio-tiempo y existencia (o subsistencia, o ser) en cuanto aplicada a otras entidades se debe acaso parcialmente a la idea de que la observación de la naturaleza no es relevante más que para cuestiones de existencia del primer tipo. (*Ibíd.*)

Pasa entonces a tomar como ejemplo “la redonda cúpula cuadrada que remata Berkeley College” (*Ibíd.*, p. 43), que no puede considerarse ni siquiera como un ser posible que no ha sido actualizado. Quine se posiciona también en contra de la doctrina de la asignificatividad de las contradicciones, que consistiría en sostener que “la frase ‘la redonda cúpula cuadrada’ carece de significación” (*Ibíd.*). Por ello, entiende que esta doctrina torna imposible establecer una prueba efectiva para decidir qué tiene sentido o no, lo cual constituye un inconveniente metodológico considerable.

Llegado a este punto, Quine remite a la teoría de las descripciones singulares de Russell, según la cual se pueden usar nombres aparentes sin que esto conlleve

necesariamente suponer las entidades nombradas por ellos. A la hora de analizar nombres de una sola palabra, para poder aplicar esta teoría sería necesario traducirla a una descripción. Para Quine, esta teoría resuelve el problema aducido con respecto a la posición negativa en el debate ontológico: “No debemos seguir trabajando bajo la ilusión de que la significatividad de un enunciado que contiene un término singular presupone una entidad nombrada por el término en cuestión. Un término singular no necesita nombrar para ser significativo.” (*Ibíd.*, p. 47).

### **7.5.2. Graham Oppy: *the best argument against God***

Pasamos finalmente a analizar el argumento de Graham Oppy en contra de la existencia de Dios. Por su particular formulación y la gran cantidad de argumentos que recoge, consideramos que la aplicación del modelo de Toulmin es el instrumento que nos puede arrojar más información, por lo que no aplicaremos la lógica formal ni los principios de retórica.

#### **7.5.2.1. Análisis lógico del argumento de Oppy aplicando el modelo de Toulmin.**

A continuación, se detallan los elementos del modelo de Toulmin aplicado al argumento de Oppy. Dada la abundancia de bases y para facilitar la comprensión del razonamiento, las garantías y los respaldos se sitúan junto a la base correspondiente. Hasta la base 20, el análisis parte del teísmo mínimo para el que, recordemos, Dios es la fuente, base o causa originaria de todo lo que puede tener una fuente, base o causa originaria. A partir de la 21, introduce las particularidades del teísmo estándar, en concreto, que Dios es, además, omnipotente, omnisciente y omnibenevolente.

- T, la tesis.

Dadas las evidencias consideradas, el naturalismo estándar es preferible al teísmo estándar.

- B, las bases; G, las garantías; R, el respaldo de las garantías.
  - B1. Es más aceptable la teoría que cumpla los siguientes criterios: 1) que sea más simple; 2) que se ajuste mejor a los datos; 3) que explique más o que deje menos aspectos sin explicar; 4) que haga predicciones más precisas sobre el futuro.

- B2. El naturalismo es una teoría más simple que el teísmo, dado que considera menos entidades complejas (las sobrenaturales).
- B3. Atender a la estructura causal global no favorece ni una postura ni la otra.
  - G3.1. Si se supone que todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real, tanto el teísta como el naturalista entienden que hay un sistema causal porque tenía que haberlo.
  - G3.2 Si se supone que es posible que no hubiera habido estructura causal, o que Dios no se hubiera involucrado en ninguna actividad causal en el caso del teísmo, tanto el teísta como el naturalista creen que no hay ninguna razón por la que hay un sistema causal en lugar de ninguno.
- B4. Atender a los valores de los parámetros cósmicos (si estos hubieran variado un poco, la historia del universo habría sido muy diferente y no habría habido seres humanos) no favorece ni una postura ni la otra.
  - G4.1 Si se supone que todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real, tanto teístas como naturalistas coinciden en que los valores de los parámetros cósmicos son necesarios y no podrían haber sido diferentes de los que son ahora.
  - G4.2. Si no se supone que todo mundo posible comparte una parte inicial con el mundo real, tanto teístas como naturalistas coinciden en que no hay explicación para que los parámetros cósmicos tengan los valores que tienen.
- B5. El contenido de las ciencias naturales no tiene ninguna relación con la existencia o inexistencia de Dios.
- B6. Considerando la existencia de organismos vivos complejos y ecosistemas complejos, la postura naturalista vence a la teísta, ya que ninguna otra teoría biológica alternativa tiene el mismo nivel de simplicidad, precisión predictiva, bondad de ajuste y amplitud explicativa que la teoría de la evolución.

- G6.1. Algunos teístas entienden que las ciencias naturales dan una explicación incompleta de la existencia de organismos vivos complejos; otros, que es errónea, al entender que la teoría de la evolución no es válida. Para los naturalistas, la teoría de la evolución explica de manera satisfactoria la existencia de organismos vivos complejos.
- B7. El contenido de las ciencias sociales no tiene ninguna implicación en la disputa entre teístas y naturalistas.
  - B8. Considerar no sólo los milagros de tipo religioso, sino todos los fenómenos que son anómalos desde el punto de vista científico, no favorece una postura sobre la otra.
    - G8.1 Para los teístas, los milagros se entienden mejor como intervención directa de Dios en el orden causal natural. Sin embargo, tendría que haber datos relevantes y objetivos que los diferenciaron claramente del resto de fenómenos anómalos desde el punto de vista científico. Para los naturalistas, siempre se puede encontrar una explicación para los fenómenos anómalos dentro del discurso naturalista.
  - B9. Las consideraciones sobre nuestro conocimiento *a priori* no favorecen a una postura frente a la otra.
    - G9.1. Si Dios ha establecido esas verdades, hay un punto en el orden causal global en el que ese establecimiento se produce, por lo que antes de ese momento no serían aplicables. Sin embargo, esto no es así ya que antes de ese punto ya se podría afirmar, por ejemplo, que Dios es idéntico a sí mismo.
    - G9.2. No pueden ser resultado de las decisiones libres de un agente, ya que entonces no serían necesarias.

- G9.3. El teísta considera que Dios nos ha hecho de manera que podemos conocer las verdades de las matemáticas, la estadística, la lógica, etc. pero dado que cualquier prueba matemática es tan difícil para un naturalista como para un teísta, hay que mirar a otra parte para sostener la idea de que necesitamos invocar a Dios para explicar nuestro conocimiento de las verdades de las matemáticas.
- B10. Las consideraciones sobre la verdad moral no ofrecen ventaja al teísmo ni al naturalismo.
  - G10.1 Las consideraciones sobre la verdad moral, cuando se supone que esta es necesaria, no ofrecen ventaja alguna al teísmo ni al naturalismo.
  - G10.2 No es posible que Dios establezca la verdad moral (como dice el teísta) ni que la verdad moral se pueda explicar en términos de historia evolutiva (como afirma el naturalista).
    - R10.2.1. Si Dios estableciera las verdades morales, habría un punto en el que estas no existirían. Si entendemos que, si Dios existe, es bueno, ello sólo puede ser así si hay algunas verdades morales que existen en todos los momentos del orden causal.
    - R10.2.2. Dios o la evolución no pueden haber establecido todas las verdades morales fundamentales, ya que, por ejemplo, es inadmisibles que pudieran haber hecho que fuera bueno matar o robar.
  - G10.3. Si se supone que la verdad moral no existe, en el ámbito del teísmo estándar esto favorece al naturalismo sobre el teísmo, pero en el ámbito del teísmo mínimo, no favorece ninguna de las dos posturas.

- B11. Las consideraciones sobre el conocimiento moral no favorecen una postura sobre la otra, pero si no hubiera conocimiento moral, se favorecería la postura del naturalismo sobre el teísmo estándar.
  - G11. Atendiendo el conocimiento moral: 1) Si no hay verdades morales, no hay conocimiento moral y esto es una razón para preferir al naturalismo sobre el teísmo estándar, pero no para preferir el naturalismo al teísmo mínimo; 2) Si hay conocimiento moral, entonces hay verdad moral y se sigue el mismo razonamiento que en el punto anterior.
- B12. La consideración del fenómeno de la conciencia moral no da razones para preferir una postura sobre la otra.
  - G12.1 Para el teísta, los sentimientos de conciencia se entienden mejor si se estima que las personas miran más allá de sí mismas hacia un ser sobrenatural que es testigo de sus acciones. Para el naturalista, los sentimientos de conciencia se entienden mejor si se considera que las personas miran más allá de sí mismas hacia las demandas que otras personas les imponen.
- B13. No existe correlación entre el grado de religiosidad y la virtud moral.
  - G13. Si se comparan estadísticas de disfunción social en países con diverso grado de religiosidad, se observa que no existe correlación alguna.
- B14. Considerar el comportamiento moral no favorece la postura teísta ni la naturalista.
  - G14.1. Para el teísta, la creencia religiosa es lo que impide al hombre comportarse de manera inmoral y afirma que la interiorización de las normas morales no admite una explicación naturalista. El naturalista entiende que hay una base evolutiva para nuestros juicios morales primitivos y que no es verdad que los teístas cometerían esos actos inmorales si perdieran su fe.

- B15. Atender a la felicidad no favorece la postura teísta sobre la naturalista.
  - G15.1. Si la creencia religiosa estuviera unida a la felicidad, dado que la primera no está relacionada con la ocurrencia de actos sociales disfuncionales, resultaría que la felicidad no está relacionada con estos, lo que no es admisible.
  - G15.2. Hay estudios en los que los creyentes reconocen niveles mayores de felicidad que los no creyentes. Debería buscarse otra fuente de confirmación, ya que los creyentes pueden estar condicionados a tener que reconocer que son más felices, aunque no lo sean.
- B16. El teísmo no tiene una ventaja frente al naturalismo para explicar nuestras experiencias subjetivas de conciencia.
  - G16.1 Si entendemos que nuestras experiencias subjetivas de conciencia son procesos y estados neuroquímicos, ello sería explicable desde el naturalismo.
  - G16.2. Si consideramos que nuestras mentes tienen una composición que no es física (creencias, deseos, emociones, percepciones) y que no se encuentra en nuestro cerebro sino en nuestras almas, denominaremos naturalismo\* aquella postura naturalista que es compatible con la existencia de entidades no físicas como las almas.
- B17. Las experiencias cercanas a la muerte o extra-corporales no favorecen al teísmo sobre el naturalismo.
  - G17. Para el teísta muestran que las almas pueden existir sin un cerebro, pero el naturalista considera que, en ellas, el cerebro sigue vinculado al alma y que, en todo caso, siempre se pueden explicar desde el naturalismo.

- B18. Teniendo en cuenta todas las capacidades cognitivas del ser humano, atender a nuestra capacidad para hacer razonamiento lógico-matemático no favorece al teísmo frente al naturalismo, antes bien favorece al naturalismo sobre el teísmo.
  - G18.1 Para el teísta, el naturalista no puede explicar por qué esta capacidad aparece en un momento dado en la historia evolutiva. Sin embargo, el naturalismo sí puede explicar nuestra capacidad de razonamiento lógico-matemático a partir de la evolución de los dos subsistemas cognitivos que existen en nuestra mente: 1) rápido, automático, no demanda capacidad cognitiva, incluye cierta capacidad de razonamiento lógico; y 2) lento, controlado, demanda capacidad cognitiva.
- B19. No hay razón para suponer que las experiencias místicas favorezcan al teísmo sobre el naturalismo.
  - G19.1 Se pueden explicar a partir de ciencia cognitiva: cuando se identifican situaciones internas que normalmente son causadas por agentes, pero en las que estos no se pueden identificar, el teísta las atribuye a un ser trascendente.
  - G19.2 Si la experiencia mística es consecuencia de enfermedad mental, ingestión de drogas alucinógenas, ataque al cuerpo (hambre, mortificación, ejercicio extremo) o actividades rítmicas (meditación, oración, danza), no se puede considerar que sea válida en un proceso de razonamiento e inferencia.
  - G19.3 Si las experiencias místicas son pasivas, tanto el teísta como el naturalista pueden tenerlas, pero cada uno las interpreta a su manera.
  - G19.4 No se dispone de un modo objetivo de verificar la fiabilidad de la experiencia mística como conexión con otra parte de la realidad.

- B20. Los argumentos basados en la escritura, autoridad, organización y tradición son muy débiles para mostrar la existencia de Dios.
  - G20.1 Dada la inconsistencia de las enseñanzas de las religiones del mundo, parece que su contenido no favorece al teísmo ni al naturalismo.
  - G20.2 Para poder partir de las doctrinas de algunas religiones y llegar al teísmo, se necesitaría alguna razón independiente para suponer que son verdaderas y el resto falsas. Pero si la tuviéramos, no necesitaríamos referirnos al contenido de esas doctrinas para concluir que el teísmo es preferido al naturalismo.
  - G20.3 La diversidad de escrituras, ritos y tradiciones no favorecen ni al teísmo ni al naturalismo.
- B21. Considerar el mal que hay en el mundo favorece el naturalismo estándar frente al teísmo estándar.
  - G21.1 El sufrimiento que existe en el mundo es una razón para dudar de que exista un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno que es la causa de la existencia del mundo natural.
  - G21.2 Un ser omnipotente y omnisciente nos podría haber creado de manera que apreciáramos las cosas buenas o tuviéramos una vida valiosa sin necesidad de sufrir.
  - G21.3 No es verdad que todo el sufrimiento del mundo conlleve un bien que no podemos concebir y que sí sea comprensible para un ser omnipotente, omnisciente y omnibenevolente, ya que el sufrimiento de un individuo ha de estar justificado por el bien que él mismo puede experimentar como consecuencia, pero ello es imposible para un niño que vaya a ser asesinado.
- B22. El teísmo no implica una ventaja sobre el naturalismo porque invite a una esperanza de que hay un mundo mejor por venir.

- G22. Para que el teísmo supusiera una ventaja sobre el naturalismo al ser consistente con la hipótesis de que existen esos reinos después de la muerte, debería haber evidencia a favor de este hecho. Sin embargo, no disponemos de tal evidencia.
- B23. Las consideraciones sobre el sentido y propósito de la vida no favorecen al teísmo sobre el naturalismo.
  - G23. El sentido que podamos encontrar en nuestras vidas (relaciones familiares y de amistad, práctica de las virtudes, retos personales) no dependen de lo que suceda en el futuro.
- C: calificadores o matizadores modales.
 

Dadas las evidencias consideradas.
- S: las salvedades.
 

Salvo que exista alguna evidencia no considerada en este análisis que favorezca al teísmo sobre el naturalismo.

#### **7.5.2.1.1. Crítica al proceso.**

Resulta muy interesante el análisis exhaustivo que realiza Oppy al ir recorriendo las principales posturas sostenidas por defensores del teísmo a lo largo de la historia, e ir comparándolas con la correspondiente del naturalismo. Así:

- en la base 3 rebate a los defensores de los argumentos cosmológicos, que suelen basarse en la estructura causal global.
- en la base 6 a William Paley y su argumento del diseño (o del relojero), quien afirma que la complejidad de la naturaleza es tan grande que sólo puede haber sido creada por un ser superior (Dios).
- en la base 9 a Descartes, quien entiende que Dios ha establecido la verdad de esas cosas que sabemos *a priori*.

Sin embargo, la consideración de la base 1, que establece el criterio por el que una teoría prevalecerá sobre la otra, ya está viciada por el resultado que espera obtener, a saber, que el naturalismo venza al teísmo. Tiene en mente el mejor ajuste de la teoría de la evolución y la simplicidad del naturalismo al no inclinarse por entidades sobrenaturales.

Por otra parte, al definir su procedimiento, fija la necesidad de que, para que un argumento tenga éxito, las premisas han de ser aceptadas por la postura contraria. Sin embargo, no resulta claro cómo se ha ido materializando esto a lo largo del proceso.

#### **7.5.2.1.2. Crítica a las bases o garantías.**

*A la base 3: Considerar la estructura causal global no favorece ni una postura ni la otra.*

Los defensores del argumento de la contingencia se pueden oponer a esta base. Joshua Rasmussen (2021) apuesta por la existencia de una capa fundacional necesaria que sirve de fundamento a toda la realidad contingente y propone una versión actualizada de este argumento:

- (1) Every contingent state could *possibly* have some (external) explanation.
- (2) If no necessary thing is possible, then some contingent state couldn't possibly have an (external) explanation.
- (3) Therefore, some necessary thing is possible.
- (4) A necessary thing is either impossible or necessary.
- (5) Therefore, some necessary thing is necessary.
- (6) Therefore, there is a necessary thing (at least one). (p. 22)

A esto el autor añade, refutando de antemano algunas críticas que se hacen comúnmente a este argumento:

- La premisa 1 de este argumento no se ve afectada si se supone una cadena infinita de eventos contingentes en la que cada uno depende del anterior, ya que entonces habría que buscar igualmente una explicación para esta cadena infinita.

- Es cierto que es falaz suponer que la totalidad de las cosas contingentes es a su vez contingente, pero esto tampoco afecta a este argumento.
- Algunos físicos afirman que hay partículas virtuales que pueden aparecer de manera aleatoria sin ninguna explicación, pero no es que se creen de la nada, sino que proceden de estados anteriores de energía. Además, siempre se puede buscar una explicación de por qué se da esta transición.
- Esta capa fundacional necesaria tiene las siguientes propiedades: existencia independiente, eterna, ilimitada, con poder insuperable, suprema.

Por otra parte, en contra de esta base se manifiestan también los defensores de los argumentos cosmológicos, que parten de la observación del cosmos y deducen que tiene un Creador. Entre ellos destaca William Craig, que propone una formulación moderna de este argumento basándose en la herencia de la teología *Kalām* (escolástica islámica medieval) y que hemos visto al analizar el debate entre Craig y Rosenberg:

- “(1) Everything that begins to exist has a cause.
- (2) The universe began to exist.
- (3) Therefore, the universe has a cause.” (Ter Ern Loke, 2021, p. 35).

Craig argumenta que esta causa del universo tiene varias propiedades como ser la primera causa incausada, no tener principio, ser inmutable en un primer momento, enormemente poderosa y con libertad libertaria. Ter Ern Loke reformula así el razonamiento de Craig:

- (1) There exists a series of causes-and-effects and changes (= events), and the number of earlier entities is either actually infinite or finite.
- (2) If the number of earlier entities is finite, then either earlier and later entities are joined together like a loop such that there is no first member in the series, or the series has a first member i.e. a First Cause and a first change (= first event).
- (3) It is not the case that the number of earlier entities is actually infinite.

- (4) It is not the case that earlier and later entities are joined together like a loop.
- (5) Therefore, there exists a First Cause and a first change (= first event).
- (6) Since the First Cause is the first, it must be uncaused.
- (7) Since everything that begins to exist has a cause (Causal Principle), the First Cause must be beginningless.
- (8) Since the first change (= first event) did not begin to exist uncaused (because of the Causal Principle), the first change (= first event) must have been caused by a First Cause, which was initially changeless.
- (9) In order to cause the first event from an initial changeless state, the First Cause must have:
- (9.1) The capacity to be the originator of the first event in a way that is undetermined by any prior event, since the First Cause is the first, and:
- (9.2) The capacity to prevent itself from changing, for otherwise the First Cause would not have been initially changeless.
- (9.1) and (9.2.) imply that the First Cause has libertarian freedom.
- (10) In order to bring about the entire universe, the First Cause must be enormously powerful.
- (11) A First Cause that is uncaused, beginningless, initially changeless, has libertarian freedom, and enormously powerful is a Creator of the Universe.
- (12) Therefore, a Creator of the universe exists. (*Ibíd.*, pp. 35-36)

*A la base 4: Considerar los valores de los parámetros cósmicos no favorece ni una postura ni la otra.*

- Defensores del argumento del ajuste fino de los parámetros cósmicos. La probabilidad de que el valor de la constante cosmológica (de la que depende el grado de aceleración de la expansión del universo) caiga dentro del rango que permite la vida es del orden de 1 en  $10^{120}$ . Muchos teístas entienden que Dios eligió esos valores para que hubiera vida en la tierra del modo en que la conocemos (con

seres humanos, vida inteligente, vida basada en el carbono, etc.). No es aceptable que hubiera elegido otros valores que hubieran dado lugar a un universo sin seres humanos, o que hubiera durado menos de un segundo o explotado tan rápidamente que se hubiera convertido en un espacio casi vacío.

*A la base 5: El contenido de las ciencias naturales no tiene ninguna implicación en la disputa entre teístas y naturalistas.*

- Algunos naturalistas pueden entender que el contenido de las ciencias naturales sí es un punto a favor del naturalismo sobre el teísmo.

*A la base 6: Considerando la existencia de organismos vivos complejos y ecosistemas complejos, la postura naturalista vence a la teísta.*

- La teoría de la evolución no es incompatible con la postura teísta. Michael J. Behe (2021) da cuenta de cómo la complejidad de los organismos vivos se explica mejor suponiendo la existencia de un ser inteligente que los haya creado. Es más, la teoría de Darwin explica cómo acaban imponiéndose pequeñas mutaciones genéticas que favorecen la supervivencia de las especies, pero no puede explicar por qué surgen en un primer lugar, algo que sí puede explicarse desde el argumento del diseño. En este caso, esta base no favorecería al naturalismo sobre el teísmo. He aquí el argumento bioquímico inductivo a favor del diseño:

(1) We know from experience that intelligent beings can have purposes and that, to achieve a purpose, they can choose to arrange whatever is within their power to manipulate. As a result, the action of an intelligent being can be detected by perceiving a purposeful arrangement of parts.

(2) Whenever we are familiar with a causal chain that produces a sufficiently complex, purposeful arrangement of inanimate parts, we always find one of the causes to be an intelligent agent, acting either proximately or remotely in the causal chain.

(3) The molecular basis of life consists of inanimate molecules (such as proteins, polysaccharides, lipids, and nucleic acids). In living beings, these molecules are often found combined in extraordinarily complex, purposeful arrangements.

(4) Claims of marvelous abilities for Darwinian processes notwithstanding, we know of no unintelligent process that, when examined in sufficient detail, mimics the ability of intelligence to arrange parts for a purpose.

(5) By (1), (2), (3), and (4) we are justified in concluding that a cause of many complex, functional, molecular aspects of life was an intelligent being, acting either proximately or remotely. (p. 94)

*A la base 7: El contenido de las ciencias sociales no tiene ninguna implicación en la disputa entre teístas y naturalistas.*

- Algunos naturalistas pueden entender que el contenido de las ciencias sociales sí es un punto a favor del naturalismo sobre el teísmo.

*A la base 8: Considerar no sólo los milagros de tipo religioso, sino todos los fenómenos que son anómalos desde el punto de vista científico, no favorece una postura sobre la otra.*

- Como el mismo Oppy indica, algunos de los fenómenos reconocidos como milagros sí que son inconsistentes con el naturalismo, por lo que en este punto el teísmo saldría favorecido.

*A la base 9: Las consideraciones sobre nuestro conocimiento a priori no favorecen a una postura frente a la otra.*

En el debate *Does Math Point to God?*, que William Craig sostiene contra Graham Oppy (2020), defiende cómo la aplicabilidad de las matemáticas a las realidades físicas es una evidencia a favor de la existencia de Dios. Para ello, se basa en el artículo “The unreasonable effectiveness of mathematics in the physical sciences” de Eugene Paul Wigner (1960), físico y matemático húngaro que obtuvo el premio nobel de física en 1963 por sus contribuciones a las matemáticas de la física cuántica. Wigner afirma que la aplicación de las matemáticas al mundo

físico es un misterio que pide algún tipo de explicación, ya que los conceptos matemáticos a menudo permiten descripciones sorprendentemente acertadas de los fenómenos del mundo físico. Craig reformula esta idea de Wigner de la siguiente manera:

1. Mathematical concepts arise from the aesthetic impulse in humans and have no causal connection to the physical world.
2. It would be surprising to find that what arises from the aesthetic impulse in humans and has not causal connection to the physical world should be so significantly effective in physics.
  - Therefore, it would be surprising to find that mathematical concepts should be so significantly effective in physics.
3. The laws of nature can be formulated as mathematical descriptions which are often significantly effective in physics.
4. Therefore, it is surprising that the laws of nature can be formulated as mathematical descriptions which are often significantly effective in physics.

Dando un paso más, Craig (2021, p. 209) concluye:

5. Therefore, the fact that the laws of nature can be formulated as mathematical descriptions that are often significantly effective in physics merits explanation.
6. Theism provides a better explanation of the fact that the laws of nature can be formulated as mathematical descriptions that are often significantly effective in physics than does atheism.
7. Therefore, the fact that the laws of nature can be formulated as mathematical descriptions that are often significantly effective in physics provides evidence for theism.

*A la garantía G.9.3: El teísta considera que Dios nos ha hecho de manera que podemos conocer las verdades de las matemáticas, la estadística, la lógica, etc. pero dado que cualquier prueba matemática es igual de difícil para un naturalista que para un teísta, hay que mirar a otra parte para sostener la idea de que necesitamos invocar a Dios para explicar nuestro conocimiento de las verdades de las matemáticas.*

- Esto no es lo que los teístas afirman, sino que esa misma capacidad es obra de Dios y está presente tanto en los que creen como en los que no creen en él.

*A la base 16: El teísmo no tiene una ventaja frente al naturalismo para explicar nuestras experiencias subjetivas de conciencia.*

- No es válido introducir en el naturalismo las entidades no físicas como las almas solamente cuando es necesario para que no salga el teísmo favorecido.
- J. P. Moreland (2021) muestra cómo desde el naturalismo no se puede ofrecer una explicación científica a la existencia de estados mentales. Así, la historia del desarrollo del cosmos se explica en términos de la reordenación de partículas en estructuras cada vez más complejas siguiendo la ley natural. Sin embargo, el hecho de que surja la conciencia es como sacar algo de la nada. Desde el naturalismo no se puede explicar por qué las reacciones físicoquímicas en general no generan conciencia, salvo si se dan en los cerebros.

*A la base 18: Teniendo en cuenta todas las capacidades cognitivas del ser humano, la consideración de nuestra capacidad para hacer razonamiento lógico-matemático no favorece al teísmo frente al naturalismo, incluso se puede estimar que favorece al naturalismo sobre el teísmo.*

- Oppy introduce aquí todas las capacidades cognitivas del ser humano y no sólo la del razonamiento lógico-matemático para que el naturalismo no salga desfavorecido respecto del teísmo.

*A la base 19: No hay razón para suponer que las experiencias místicas favorezcan al teísmo sobre el naturalismo.*

- No es objetivo que no considere esta limitación del naturalismo para explicar las experiencias místicas como un punto a favor del teísmo, lo que sesga la posición del autor.
- En su obra *The Existence of God*, Richard Swinburne (1979) establece el Principio de Credulidad. En palabras de Kai-man Kwan (2021, p. 253) reza así: “religious experiences are to be treated as prima facie evidence for the existence of God unless there are reasons for doubting them”.

*A la base 20: Los argumentos basados en la escritura, autoridad, organización y tradición son muy débiles para mostrar la existencia de Dios.*

- El naturalismo no puede explicar la importancia de la existencia del hecho religioso a lo largo de la historia de la humanidad, aunque este sea plural y diverso según las diferentes culturas y tradiciones. Esto sí podría considerarse un punto a favor del teísmo, ya que explica más hechos que el naturalismo, dentro del baremo definido por Oppy para decidir qué postura es preferible.

*A la base 21: Considerar el mal que hay en el mundo favorece el naturalismo estándar frente al teísmo estándar.*

- La teodicea tiene por objeto tratar de compatibilizar la existencia de Dios con el mal que hay en el mundo a través de varias propuestas: es el precio a pagar para poder tener bienes superiores como el libre albedrío (que las personas sean seres libres con opción a elegir el bien o el mal) o que permite el crecimiento de las personas haciéndolas más resistentes y mejores, como propone John Hick.

- Los teístas escépticos creen que el hecho de que no podamos entender por qué Dios permite el mal no implica que no tenga un motivo para ello, simplemente no podemos comprender plenamente la naturaleza y motivos de Dios.
- Yujin Nagasawa (2024) presenta una crítica interesante, aunque cuestionable, a esta suposición, al proponer que el problema del mal supone un reto mayor para el ateísmo que para el teísmo. Introduce el concepto de mal sistémico, como el causado por el proceso de selección natural en el que, para sobrevivir, las criaturas han de luchar y eliminarse unas a otras para poder tener acceso a los recursos limitados, resultando en la muerte de los débiles. Explicar esta situación es igual de difícil para teístas que para ateos.
- El ateísmo puede negar la existencia de verdades morales posicionándose a favor del no-cognitvismo, o emotivismo, para el que las afirmaciones éticas no tienen un valor de verdad al negarse la existencia de hechos morales objetivos, sino que expresan cómo la gente se siente. Así, afirmar que existe mal en el mundo dentro de esta corriente se expresaría, por ejemplo, como que no nos gusta el mal que hay. Por tanto, desde esta corriente no se puede afirmar que el mal es incompatible con la existencia de Dios, si no es verdadero que el mundo sea malo. Sin embargo, esto no es aplicable al teísmo, ya que los teístas creen en la verdad moral, en el mal sistémico y en un Dios perfectamente moral, lo que es inconsistente.
- El punto que destaca Nagasawa es que los ateos suelen ser naturalistas, de modo que el mundo material es todo lo que existe para ellos, mientras que los teístas sí creen en una realidad más allá del mundo material que incluye el paraíso. Ambos suelen ser optimistas existenciales, afirmando que el mundo en su conjunto es un lugar bueno y que debemos estar felices y agradecidos de estar vivos. Ante el mal en el mundo, el teísta puede siempre recurrir a la bondad del mundo sobrenatural

por lo que no tiene que aceptar que el mundo en su conjunto es un lugar malo, recurso del que carece el ateo. Sin embargo, de aquí solamente se deduce que el ateo tiene menos motivos para ser optimista, y no tanto que el problema del mal suponga un problema mayor para el ateísmo que para el teísmo.

- Dennett (2024) critica esta visión de Nagasawa remontándose a Thomas Hobbes, quien estableció que la sociedad se creó basándose en el principio de cooperación para el beneficio mutuo superando así la soledad y pobreza de la vida del hombre en el estado natural. Para Hobbes, el origen de la moralidad coincide con el origen del estado, por lo que no hay valores morales antes del comienzo de la sociedad humana, y mucho menos en el mundo natural.
- Stephen Law (2024) presenta el reto del bien y el mal, según el cual casi todos los argumentos que existen para defender la existencia de un Dios bueno podrían atribuirse también a un Dios malo. Como es absurdo que exista un Dios malo, se desestima también la existencia de un Dios bueno. El teísta tendría que defender que hay motivos suficientes para probar que es más razonable creer en un Dios bueno que en uno malo.

*A la base 22: El teísmo no implica una ventaja sobre el naturalismo porque invite a una esperanza de que hay un mundo mejor por venir.*

- Crítica semejante a la de la base 19. Toma como criterio para descalificar al teísmo precisamente la postura naturalista, de acuerdo con la cual no hay evidencia material de que ese mundo futuro exista.

#### **7.5.2.2. Conclusión del análisis del argumento de Oppy**

Graham Oppy realiza una comparación entre el teísmo y el naturalismo valorando, para una serie de cuestiones habitualmente empleadas como argumentos sobre la existencia de Dios, cuál de las dos teorías presenta una mejor explicación o mayor sencillez. Para algunas de

ellas compara lo que él denomina el teísmo mínimo — para el que Dios es la fuente, base o causa originaria de todo lo que puede tener una fuente, base o causa originaria— frente a la concepción mínima del naturalismo que consiste en rechazar cualquier causa sobrenatural y entender que la realidad causal es la realidad natural. En algunos puntos introduce las particularidades del teísmo estándar, en concreto, que Dios es, además, omnipotente, omnisciente y omnibenevolente. En tres puntos el naturalismo ofrece para Oppy mejor explicación que el teísmo: para la existencia de organismos vivos complejos y ecosistemas complejos, las verdades morales y el problema del mal. A esto se añade que el naturalismo tiene la ventaja de que es más simple que el teísmo, ya que implica la consideración de menos entidades primitivas.

Resulta muy interesante el análisis exhaustivo que realiza Oppy, aunque al definir el criterio de valoración sobre el que basa su estudio parece haberlo orientado de antemano a que resulte vencedor el naturalismo al proporcionar un mejor ajuste para la teoría de la evolución, así como la simplicidad que comporta al no inclinarse por entidades sobrenaturales. Resulta sorprendente que no refleje la dificultad del naturalismo para explicar científicamente la existencia de la conciencia y estados mentales.

## Conclusiones finales

Planteábamos al comienzo de este estudio nuestra intención de analizar los debates contemporáneos sobre la existencia de Dios desde el punto de vista tanto lógico como retórico. Partimos de que el objetivo principal de un argumento es la persuasión racional de otra persona. Si atendemos a la dimensión retórica, nos fijamos en parámetros del discurso como la actitud del hablante, la forma en que presenta su mensaje y el auditorio al que lo presenta. Esto es diferente a una explicación del éxito de un argumento desde el punto de vista de la lógica, que se centra en el análisis de la validez formal de un argumento. Además, desde un punto de vista epistemológico, un argumento puede suponer un avance en el conocimiento del argumentador o de sus destinatarios, al proporcionarles buenas razones para aceptar una determinada conclusión. De este modo, un argumento hace que la conclusión sea más racional de lo que era antes de disponer del argumento.

Atendiendo a su dimensión lógica, la revisión de los argumentos sobre la existencia de Dios resulta apasionante por la cantidad de cuestiones filosóficas que se han ido propiciando a lo largo de la historia en los pensadores más reconocidos. Entre ellas podemos citar, en primer lugar, cuál es la explicación del origen del universo, entendido como el conjunto de todo lo cognoscible, analizando si tiene una razón de existir en sí mismo o si esta pregunta remite a otra entidad, que muchos entienden por Dios. Unido a esto, se presenta el debate en torno al principio de razón suficiente y si la noción de causalidad tiene aplicación más allá del mundo físico.

En segundo lugar, surge la cuestión de si se puede considerar aceptable el concepto de un ser necesario, cuya esencia implica la existencia, o si el concepto de necesidad es aplicable solamente a proposiciones. A esto se une la posibilidad o no de proposiciones existenciales analíticas, esto es, de razonamientos *a priori* que tengan como conclusión la existencia de un ser o si siempre resulta necesario recurrir a la experiencia para comprobar que un ser existe.

En tercer lugar, se sitúa lo que muchos consideran el vicio radical de los argumentos ontológicos, esto es, el salto ilícito que se da en ellos de la posibilidad lógica o cognoscibilidad a la posibilidad existencial. Algunos pensadores se preguntan en este punto si existir en la realidad es una propiedad, esto es, si añade algo a un concepto o no, y cómo es posible afirmar o negar propiedades de seres que no existen. Surge entonces, entre otras, la propuesta de solución empleando la noción de mundos posibles y propiedades instanciadas. Podemos incluir aquí también cómo superar el problema de la petición de principio en los argumentos ontológicos.

Podríamos concluir con la dificultad de definir un concepto de dios admisible para creyentes y no creyentes y la necesidad de llegar a un acuerdo como punto de partida a la discusión filosófica entre ambas posturas. De aquí surge la pregunta de si atributos como omnipotente, omnisciente y omnibenevolente son característicos de ese concepto de Dios y cómo compatibilizarlos con la existencia del mal en el mundo.

Dicho esto, al analizar los diferentes argumentos estudiados observamos que, en lugar de preguntarnos si Anselmo o Descartes probaron la existencia de Dios —la respuesta sería negativa, si por prueba se entiende alcanzar de manera absoluta fuerza lógica y claridad a través de un razonamiento breve—, deberíamos preguntarnos si Anselmo descubrió algo que pudiéramos seguir para comprender algo más de la relación entre afirmar que la perfección divina existe y los juicios existenciales ordinarios. El análisis lógico nos ha mostrado, por un lado, que lo que los argumentos ontológicos llegan a probar es que el ser divino no puede tener un modo de existencia contingente y que, si este ser es fácticamente posible, entonces existe de manera necesaria.

Decíamos al principio de este estudio que la retórica no había sido habitualmente empleada como herramienta de análisis de la pregunta sobre la existencia de Dios y proponíamos mostrar que podía suministrar información valiosa que complementara al contenido estricto del argumento en sí. Más allá del contenido lógico del argumento

presentado, la retórica amplía la mirada a todo el contexto argumentativo que permite ubicar el objeto de análisis dentro de un tiempo y un espacio que le condiciona, en interacción con el posible auditorio al que se dirige. De las cinco facultades que la retórica antigua propone que pueden participar en la persuasión del oyente —invención, disposición, estilo, expresión y memoria—, Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) presentan las implicaciones argumentativas del estilo y la disposición.

Siguiendo a van Eemeren (2019, p. 154), debemos analizar el estilo argumentativo por su instrumentalidad a la hora de defender aquello de lo que pretendemos persuadir al auditorio. Para ello, introduce dos categorías generales: *estilos argumentativos imparciales* y *estilos argumentativos comprometidos* (*Ibid.*, pp. 166-168). Cuando el hablante utiliza un estilo argumentativo *imparcial*, irradia objetividad, transmite confianza al auditorio y se muestra abierto al juicio independiente. Como resultado, nos vemos reducidos a las exigencias del propio argumento y queda resaltada la vertiente más justificativa o lógica, como ocurre con el argumento de Hartshorne o el de Oppy. Cuando se utiliza un estilo argumentativo *comprometido*, el orador irradia compromiso con aquello que desea defender y espera del auditorio cierto compromiso recíproco para la aceptación de lo defendido. Como resultado, destaca, sobre todo, la vertiente retórica del discurso y cobra fuerza el deseo de persuasión. En el primer caso, el agente argumentador deja claro desde el principio el tema a tratar, la conclusión que desea alcanzar y el instrumento que va a utilizar, clave para alcanzar la imparcialidad que pretende. En el segundo caso, el orador comienza dejando claro que está identificado con algo que es importante para el auditorio y pone en juego una serie de herramientas para lograr persuadirle. Por tanto, el estilo utilizado será instrumental para tratar de conseguir que el auditorio quede persuadido del punto de vista propuesto. Un claro ejemplo de un orador comprometido sería la participación de Craig en el debate que sostuvo con Rosenberg, en el que desplegó un amplio repertorio de técnicas persuasivas, si bien es cierto

que también empleó herramientas de un orador imparcial, como el planteamiento claro de todos sus argumentos bajo una forma claramente lógica.

Por otra parte, la disposición también tiene fuerza persuasiva en la filosofía, como ocurre con las *Meditaciones* de Descartes que persuaden, no tanto por lo que dicen, sino por su poder para guiar al lector a través de una serie de experiencias. En la Quinta Meditación, Descartes comienza expresando su deseo de superar la duda hiperbólica que ha planteado en las meditaciones anteriores para tratar de conocer con certeza algo referido a las cosas materiales. Para ello, plantea una reflexión invitando al lector a que recorra con él el proceso seguido, a meditar con él dejando de lado sus convicciones preconcebidas, siguiendo una serie de pasos diseñados para proporcionar un apoyo a la disposición lógica del argumento. Para empezar, analiza las ideas que tiene de las cosas materiales, para ver cuáles son distintas y cuáles confusas. Va narrando cómo imagina algunas figuras geométricas, como un triángulo, de las que, más que descubrir algo nuevo, se acuerda de algo que ya sabía antes y encuentra que tienen naturaleza verdadera e inmutable, aunque tal vez no existan fuera de su pensamiento. Se refiere a cómo ha demostrado anteriormente que todo lo que conoce con claridad y distinción es verdadero. Desde aquí, por analogía con las ideas que tiene de número o figura, realiza el salto al argumento ontológico: al hallar dentro de sí la idea de un ser sumamente perfecto y conocer con claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, ha de tener tan cierta la existencia de Dios como la de las verdades matemáticas. Termina abriendo la puerta a la posibilidad de que no hubiera un Dios existente, y la desestima señalando cómo hay un sofisma oculto. De este modo, parece que, para Descartes, los detalles retóricos o literarios no son simples características estéticas de su discurso, sino filosóficamente relevantes estableciendo así una firme conexión entre filosofía y retórica, entre método y estilo.

Hemos asistido a diferentes textos que nos procuran una serie de argumentos que pretenden concluir la existencia de Dios, así como a algunos debates. En todos los casos, una

de las dificultades de partida fue interpretar el significado que cada autor confería a los términos básicos de sus argumentos o a los términos de partida del debate en que se implicaban. Vimos, por ejemplo, cómo en el debate de Craig y Rosenberg, los oradores no se pusieron de acuerdo sobre el significado de los términos “Dios”, “fe” o “razonable” y cómo esto vicia el debate desde el comienzo impidiendo alcanzar algún tipo de consenso. En el caso de los argumentos, sucede algo parecido cuando la propuesta argumentada por parte de un autor acaba siendo analizada por otro pensador que, como punto de partida, se pregunta por los significados implicados en el argumento. Esto ha sucedido por ejemplo con el argumento de Anselmo y los términos como “perfección” o “existencia”.

Para poder hablar sobre la existencia de Dios no podemos aspirar a alcanzar certezas, por lo que no parece quedar otra salida que recurrir a argumentos retóricos que se mueven en el campo de lo plausible, presentando conclusiones que pueden aceptarse de forma satisfactoria a pesar de la falta de certeza. Siguiendo a Aristóteles estamos invitados a observar en cada caso los medios que tenemos a nuestro alcance con el fin de persuadir según el caso y según el destinatario de los esfuerzos persuasivos. Para ello, debemos comenzar viendo si disponemos de lo preciso para mover a la persuasión (*êthos*), teniendo en cuenta la naturaleza de los destinatarios a quienes deseamos persuadir (*pathos*) y disponiendo las razones en virtud de las cuales vale la pena creer en la existencia de Dios (*lógos*) siguiendo una determinada narración para dirigirnos al auditorio. A esto se añade que las personas a las que se dirige el discurso argumentativo deben estar abiertas al mismo con el fin de que la persuasión se deje sentir e incluso colaborar en su elaboración.

Nos hemos referido a la hipótesis de Kinneavy (1987) según la cual existe una superposición entre la fe cristiana y la persuasión retórica griega, observándose paralelismos entre los métodos de persuasión analizados por Aristóteles y el proceso de producción de la fe en el cristianismo. En ambos, se apela a la confianza en la credibilidad del hablante, se promete al oyente algo deseable como resultado de su consentimiento al mensaje y se ofrece

algún argumento lógico en apoyo del mismo. Un estudio de todas las apariciones de *pistis* (fe, persuasión) y *pisteuein* (creer) en el Nuevo Testamento muestra que los componentes de la *pistis* en la tradición retórica griega están incorporados al concepto cristiano de fe.

No podemos saber si Dios existe. Podemos pensar que los creyentes “creen” como una respuesta a un mensaje persuasivo que se puede considerar razonable cuando contiene la información adecuada y ha sido correctamente interpretado. Lo razonable depende de la naturaleza de la cuestión, de la fuerza de los argumentos y de las pruebas que se pueden reunir, del carácter y de la credibilidad de la persona que presenta el argumento, de la fuerza de los argumentos opuestos, y de la composición y valores de quienes integran el auditorio o el órgano de toma de decisiones. Sin duda, lo razonable en retórica es lo que la mayoría de la gente o los que más saben consideran que lo es. Y ello en dominios diversos, en los que se plantean preguntas que carecen de respuestas certeras. Por ello, es necesario, discutir, debatir y argumentar para examinar las diferentes alternativas y tratar de persuadir a otras personas para que sigan el punto de vista propuesto. Con esto cumpliremos con nuestra responsabilidad epistémica de tomar contacto con la realidad de una manera amplia, aumentando el número de creencias ciertas que tenemos y suprimiendo las erróneas.

Algunos de los argumentos que hemos examinado tienen una estructura con respecto a la cual la retórica tiene poco o nada que añadir, sobre todo porque tienden más a lo cierto o a lo inmutable como sucede, por ejemplo, con el argumento de Plantinga. En este caso, destaca el *éthos* del autor. Es un creyente cristiano declarado, con una trayectoria académica muy significativa y una obra relevante, además de compleja. Siguiendo la estela de su obra *God and Other Minds* (1967) numerosos filósofos cristianos impulsaron los estudios sobre la justificación racional de la creencia en la existencia de Dios (véase Miller y Gould, 2014). Para Plantinga, la creencia en Dios es algo básico dentro de la estructura noética de una persona, de modo que es racional aceptarla sin necesidad de hacerlo en función de otras proposiciones o creencias, lo que implica que un creyente tiene el derecho epistémico a creer que Dios ha creado el mundo,

aunque no tenga un argumento que justifique esa conclusión. Por otro lado, al tomar en consideración el número de argumentos que concluyen en la existencia de Dios, Plantinga entiende que no pueden aceptarse como realmente concluyentes, y sólo sostiene, primero, que son epistémicamente posibles, y, segundo, si la creencia cristiana es verdadera, entonces es muy probable que estén en lo cierto. De todo esto se desprende que nuestra racionalidad no nos impide que creamos en Dios.

Nos hemos preguntado si es pertinente la pregunta sobre la existencia de Dios. Para algunos pensadores no tiene sentido, ya que no es una proposición analítica ni sintética. Dado que Dios no es una parte de nuestro universo, ni una realidad empírica que podamos constatar, todo lo que digamos acerca de él carece de validez racional última. Otros reconocen que su existencia no puede probarse, pero que como pregunta sí entra dentro de las reglas del lenguaje. Y están los que piensan que, si entendemos la naturaleza del objeto teológico como alteridad que puede irrumpir o no en la realidad, los argumentos del tipo “Dios es” pertenecen al campo de lo que no se puede argumentar.

De todas maneras, es innegable el interés que ha suscitado a lo largo de la historia y la gran variedad de contribuciones que han realizado numerosos autores. Algunos tal vez lo hicieron para eliminar obstáculos hacia la fe en Dios, otros lo hicieron para justificar la fe que tenían y justificar de un modo racional lo que para ellos era el sentido último. Los que se posicionaron en contra, quizás trataron de salvar del engaño a oyentes desinformados. Pero la gran riqueza de las contribuciones realizadas a lo largo de la historia deja perfectamente claro que profundizar en este campo sigue siendo especialmente relevante en la medida en que remite a la pregunta última que late dentro del ser humano y que muchos pensadores han tenido en cuenta: ¿por qué hay algo, en lugar de nada?

Como líneas de desarrollo futuro que quedan abiertas podemos citar:

- Definir ciertas reglas para los debates sobre la existencia de Dios de modo que los oradores interactúen de manera que se favorezca el crecimiento en el conocimiento de la pregunta planteada.
- Ampliar el concepto de Dios incorporando atributos de otras religiones, aparte de la judeocristiana.
- Profundizar en el concepto del ser necesario y la posibilidad de su existencia. Cómo plantear proposiciones existenciales que incorporen las particularidades de su modo de existir fuera del mundo contingente.
- La pregunta por el origen del mundo físico y si esto remite o no a Dios. Puntos de confluencia de la ciencia con la religión y del naturalismo con el teísmo.

## Referencias bibliográficas

- Abernethy, G.L. y Langford, T.A. (1968). *Philosophy of Religion. A Book of Readings*. London: Collier-MacMillan, 2nd edition.
- Agustín (1956). “De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos”. En *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo IV. *Obras apologéticas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 386–387.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Confesiones*. Barcelona: Altaya.
- Aguirre, A.N. y Gratton, S. (2003). “Inflation Without a Beginning: A Null Boundary Proposal”. *Physical Review D*, 67, 083515. <doi.org/10.1103/PhysRevD.67.083515>.
- Álvarez, M. (2010). *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press. <doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199550005.001.0001>.
- Alcolea, J. (2011). “Retórica”. En *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Edición de L. Vega y P. Olmos. Madrid: Trotta, pp. 522–528. <doi.org/10.1387/theoria.9104>.
- \_\_\_\_\_ (2015). “A favor de la distinción entre ‘argumento’ y ‘argumentación’”. En *Actas del Congreso internacional de la Red Española de Filosofía*. Vol. XI. Coordinación de L. Vega. Valencia: Universitat de València, pp. 7–18.
- Alonso, E. (2011). “Prueba”. En *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Edición de L. Vega y P. Olmos. Madrid: Trotta, pp. 497–503.
- Anselmo de Canterbury (1952). “Apología de San Anselmo contra Gaunilo”. En *Obras Completas de Anselmo de Canterbury*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Proslogion*. Traducción de M. J. Charlesworth. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Proslogion*. Estudio preliminar, traducción y notas de J. Ribas y J. Corominas. Madrid: Tecnos.
- Aquino, T. (1947). *Suma Teológica*. Madrid: Editorial Católica.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Suma de Teología I. Parte I*. Madrid: BAC, 2001, 4ª edición.

- Aristóteles (1990). *Retórica*. Traducción de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 2ª reimpresión, 1999.
- Attfield, R. (1978) *God and the Secular. A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*. Cardiff: University College Cardiff Press.
- Ayer, A.J. (1984). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Orbis.
- Behe, Michael J. (2021). “The Argument from Biological Complexity”. In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 89–108. <doi.org/10.5040/9781350093881.ch-005>.
- Blair, J.A. (2012). “Rhetoric and Argumentation”. In *Groundwork in the Theory of Argumentation*. Dordrecht: Springer, pp. 309–321. <doi.org/10.1007/978-94-007-2363-4\_23>.
- Boecio, S. (2005). *La consolación de la filosofía*. Almería: Ediciones Perdidas.
- Borde, A., Guth, A. y Vilenkin, A. (2003). “Inflationary Spacetimes Are Not Past-complete”. *Physical Review Letters*, 90: 151301. <<http://arxiv.org/abs/gr-qc/0110012>> <doi.org/10.1103/PhysRevLett.90.151301>.
- Brandt, W.J. (1970). *The Rhetoric of Argumentation*. New York: Bobbs-Merrill.
- Brentano, F. (1979). *Sobre la existencia de Dios*. Traducción y prólogo de A. Millán-Puelles. Madrid: Rialp.
- Campbell, R. (2018). *Rethinking Anselm’s Arguments. A Vindication of his Proof of the Existence of God*. Leiden & Boston: Brill. <doi.org/10.21071/refime.v26i1.12156>.
- Carroll, S.M. y Chen, J. (2004). “Spontaneous Inflation and the Origin of the Arrow of Time”. Report Number EFI-2004-33. <<https://arxiv.org/abs/hep-th/0410270>> <doi.org/10.48550/arXiv.hep-th/0410270>.
- Cattani, A. y Alcolea, J. (2011). “Persuasión / Convicción”. En *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Edición de L. Vega y P. Olmos. Madrid: Trotta, pp. 450–453.
- Chellas, B.F. (1980). *Modal Logic. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <doi.org/10.1017/CBO9780511621192>.
- Chisholm, R.M. (1977). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

- Craig, W.L. (1979). *The Kalām Cosmological Argument*. London: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_ (2014). “Reply to Our Respondents: An Eminently Reasonable Faith”. In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York. New York: Routledge, pp. 153–165.
- \_\_\_\_\_ (2021). “The Argument from the Applicability of Mathematics”. In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 195–215. <doi.org/10.5040/9781350093881.ch-011>.
- Craig, W.L. y Oppy, G. (2020). *Does Math Point to God?* [Archivo de video]. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=8WE1y00bwCU>> el 19/9/23.
- Craig, W.L. y Rosenberg, A. (2013). *Is Faith in God reasonable?* [Archivo de video]. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=bhfkxq-CM84>> el 15/3/20.
- Craig, W.L. y Rosenberg, A. (2014). “The Debate: Is Faith in God Reasonable?”. In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 13–39.
- Darwin, C. (1968). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Ávila: Ediciones Ibéricas.
- Davies, B. (2004). “Anselm and the Ontological Argument”. In *The Cambridge Companion to Anselm*. Edited by B. Davies and B. Leftow. New York: Cambridge University Press, pp. 157–178. <doi.org/10.1017/CCOL0521807468.008>.
- Davies, B. y Leftow, B. (Eds.) (2004). *The Cambridge Companion to Anselm*. New York: Cambridge University Press. <doi.org/10.1017/CCOL0521807468>.
- Dawkins, R. (2008). *The God Delusion*. Boston and New York: Houghton Mifflin.
- Dennett, D. (2024). “Breaking the spell”. In *Philosophers on God. Talking about Existence*. Edited by J. Symes. London: Bloomsbury Academic, pp. 119–134.
- Derham, W. (1716). *Physico-theology: Or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation. Being the Substance of XVI Sermons Preached in St. Mary Le*

- Bow-church, London, at the Honble Mr. Boyle's Lectures, in the Years 1711 and 1712. With Large Notes and Many Curious Observations.* London: W. Innys.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción y notas de V. Peña. Madrid: Alfaguara.
- Drange, T.M. (1998). *Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God*. Amherst, MA: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_ (2014). "Some Philosophical Aspects of the Craig-Rosenberg Debate". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 84–96. <doi.org/10.4324/9781315885544-6>.
- Escoto, J.D. (1985) *Tratado del primer principio*. Traducción de Adolfo Castaño Piñán. Madrid: Sarpe.
- Estrada, J.A. (2018). *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Everitt, N. (2006). "Review of *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, by J.H. Sobel". *Philosophical Books*, 47, n. 4, pp. 380–382.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Findlay, J.N. (1948). "Can God's Existence Be Disproved?" *Mind*, 57, n. 226, pp. 176–183.
- Finocchiaro, M. (2013): *Meta-argumentation. An Approach to Logic and Argumentation Theory*. London: College Publications.
- Francks, R. (2008). *Descartes's Meditations: A Reader's Guide*. New York: Continuum.
- Freeley, A.J. y Steinberg, D.L. (2009). *Argumentation and Debate: Critical Thinking for Reasoned Decision Making*. Boston: Wadsworth, 12th edition.
- Frogel, S. (2005). *The Rhetoric of Philosophy*. Amsterdam: J. Benjamins.
- Gale, R. (1991). *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Trevijano, C. (2002). *El arte de la lógica*. Madrid: Tecnos. 3ª edición.
- Garrido, M. (2005). *Lógica simbólica*. Madrid: Tecnos.

- Garson, J.W. (2013). *Modal Logic for Philosophers*. New York: Cambridge University Press, 2nd edition. <doi.org/10.1017/CBO9781139342117>.
- Garssen, B. (2007). “Esquemas argumentativos”. En *Parlamentos. Teoría de la Argumentación y debate parlamentario*. Edición de R. Marafioti. Traducción de Sylvia Nogueira. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 19–35.
- Gaunilo. (1952). “Libro en favor de un insensato”. En *Obras completas de San Anselmo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gellman, J. (1995). “The Name of God”. *Noûs*, 29, n. 4, pp. 536–543.
- Goldschmidt, T. (2020). *Ontological Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press. <doi.org/10.1017/9781108686990>.
- González Bedoya, J. (1989). “Prólogo a la edición española. Perelman y la retórica filosófica”. En *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos, pp. 7–26.
- Granada, F. L. D. (1989). *Introducción del Símbolo de la Fe*. Editado por José María Balcells, Madrid: Cátedra.
- Harrell, M. (2016) *What Is the Argument. An Introduction to Philosophical Argument and Analysis*. Cambridge: The MIT Press.
- Hartshorne, C. (1962). *The Logic of Perfection*. La Salle, IL: The Open Court.
- Hartt, J. (1963). “The Logic of Perfection”. *The Review of Metaphysics*, 16, n. 4, pp. 749–769.
- Hawking, S.W. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. New York: Bantam.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 2ª reimpresión, 2005.
- Heidegger, M. (1959). *An Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hick, J.H. (1961). “Necessary Being”. *Scottish Journal of Theology*, 14, pp. 353–369.
- \_\_\_\_\_ (1963). “Review of *The Logic of Perfection*, by Charles Hartshorne”. *Theology Today*, 20, n. 2, pp. 295–298. <doi.org/10.1177/004057366302000218>.

- Hollihan, T.A. y Baaske, K.T. (2005). *Arguments and Arguing: The Products and Process of Human Decision Making*. 2nd edition. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Hobbes, Y. (1994 [1651]). *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited by E. Curley. Indianapolis: Hackett.
- Hughes, G.E. (1949). "Has God's Existence Been Disproved? A Reply to Professor J.N. Findlay". *Mind*, 58, n. 229, pp. 67–74.
- Hume, D. (1974). *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Jackson, G. (2023) *Understanding Anselm's Ontological Argument*. Norwich: Palgrave Macmillan. <doi.org/10.1007/978-3-031-41535-7>.
- Jonas, S. (2024). "The Rationality of Theism". In *Philosophers on God. Talking about Existence*. Edited by J. Symes. London: Bloomsbury Academic, pp. 135–145.
- Kant, I. (2010a). *Crítica de la razón pura. Prolegómenos a toda metafísica futura*. Seguido del "Relato de la vida y carácter de Immanuel Kant" por L. E. Borowski. Estudio introductorio por J. L. Villacañas. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2010c). *Crítica del juicio*. Traducción de M. García Morente. Madrid: Gredos.
- Katia, R. (2014). "God and the Rational Basis for Science". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 43–54. <doi.org/10.4324/9781315885544-3>.
- Kaufman, G. (1972). *God the Problem*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kinneavy, J.L. (1987). *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York: Oxford University Press.

- Klemm, D.E. (1987). "The Rhetoric of Theological Argument". In *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affair*. Edited by J.S. Nelson, A. Megill and D. McCloskey. Madison, WI: University of Wisconsin Press, pp. 276–297.
- Kneale, W. y Moore, G. (1936). "Symposium: Is Existence a Predicate?". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 15, pp. 154–188.
- Krauss, L.M. (2012). *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*. Kindle edition. New York: Free Press.
- Kwan, K.M. (2021). "The Argument from Religious Experience". In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 251–270.
- Law, S. (2024). "The Evil-God Challenge". In *Philosophers on God. Talking about Existence*. Edited by J. Symes. London: Bloomsbury Academic, pp. 103–118. <doi.org/10.5040/9781350227323.0015>.
- Leal, F. y Marraud, H. (2022). *How Philosophers Argue. An Adversarial Collaboration On The Russell-Copleston Debate*. Cham: Springer. <doi.org/10.1007/978-3-030-85368-6>
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Cambridge: Blackwell, reprinted edition, 2001.
- Linde, A.D. (1986). "Eternally Existing Self-Reproducing Chaotic Inflationary Universe". *Physics Letters B*, 175, n. 4, pp. 395–400. <doi.org/10.1016/0370-2693(86)90611-8>.
- Loewer, B. (1978). "Leibniz and the Ontological Argument". In *Philosophical Studies*, 34, n. 1, pp. 105–109.
- Logan, I. (2009). *Reading Anselm's Proslogion: The History and Anselm's Argument and its Significance Today*. Farnham: Ashgate.
- Lotze, R.H. (2017). *Microcosmos: ideas sobre historia natural e historia humana. Intento de una antropología*. Hamburgo: Félix Meiner Verlag.
- MacIntosh, J. (2006). "Review of *Logic and Theism: Arguments for and Against Beliefs in God*, by J.H. Sobel". *Dialogue*, 45, n. 4, pp. 822–824.

- Malcolm, N. (1960). "Anselm's Ontological Arguments". *The Philosophical Review*, 69, n. 1, pp. 41–62.
- Martínez Fabregat, S. (2020). "Lógica y fe en la BBC: análisis argumentativo del debate entre Russell y Copleston sobre la existencia de Dios". En *Bertrand Russell: herencia y actualidad*. Edición de J. Gimeno-Simó, V.J. Luque y S. Pérez-González. Valencia: Tirant.
- Martínez Liébana, I. (2023) *El argumento ontológico de la existencia de Dios en sus textos*. Salamanca: Guillermo Escolar.
- Matthews, G.B. (2005). "The Ontological Argument". In *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Edited by W.E. Mann. Oxford: Blackwell, pp. 81–102.
- Mavrodes, G.I. (1970). *Belief in God*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_ (1983). "Jerusalem and Athens Revisited". In *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Edited by A. Plantinga and N. Wolterstorff. Indiana, IN: University of Notre Dame, pp. 192–218.
- McCroskey, J.C. y Mehrley, R.S. (1969). "The Effects of Disorganization and Nonfluency on Attitude Change and Source Credibility". *Speech Monographs*, 36, n. 1, pp. 13–21. <doi.org/10.1080/03637756909375604>.
- McGrew, T. (2014). "There Are Serious Reasons for Belief in the Existence of God". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 97–111. <doi.org/10.4324/9781315885544-7>.
- McKinnon, A. (1963). "Review of *The Logic of Perfection*, by Charles Hartshorne". *Dialogue*, 2, pp. 229–231.
- Medhurst, M.J. (2014). "Rhetoric as Hermeneutic Key: The Reasonableness of Faith in God". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 122–135. <doi.org/10.4324/9781315885544-9>.

- Miller, C. y Gould, P. (2014). "Introduction: Faith, Reason, and God". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 3–12.
- Miller, C. y Gould, P. (Eds.) (2014). *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. New York: Routledge.
- Millican, P. (2004). "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument". *Mind* 113, n. 451, pp. 437–476. <doi.org/10.1093/mind/113.451.437>.
- Miravalle, J. (2018). *God, Existence, and Fictional Objects: The Case for Meinongian Theism*. New York: Bloomsbury Academic.
- Mithani, A. y Vilenkin, A. (2012). *Did the Universe Have a Beginning?* <arXiv:1204.4658> <doi.org/10.48550/arXiv.1204.4658>.
- Moore, G.E. (1966). "Is Existence a Predicate?". In *Logic and language (second series)*. Edites by A. Flew. Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–94.
- Moreland, J.P. (2021). "The Argument from Phenomenal Consciousness". In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 149–166.
- Moros, E. (2024). *Alvin Plantinga*. Recuperado de <https://www.philosophica.info/voces/plantinga/Plantinga.html> el 16/5/24.
- Moser, P.K. (2014). "God without Argument". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York: Routledge, pp. 69–83. <doi.org/10.4324/9781315885544-5>.
- Nagasawa, Y. (2017). *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*. Oxford: Oxford University Press. <doi.org/10.1093/oso/9780198758686.001.0001>.
- \_\_\_\_\_ (2024). "The Problem of Evil for Atheists". In *Philosophers on God. Talking about Existence*. Edited by J. Symes. London: Bloomsbury Academic, pp. 91–102. <doi.org/10.5040/9781350227323.0014>.

- O'Connor, T. (2008). *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Wiley-Blackwell. <doi.org/10.1002/9781444345490>.
- Occam, G. (1962). *Quotlibeta septem. Tractatus de Sacramento Altaris*. Louvain: Editions de la Bibliothèque S.J.
- Oppy, G. (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press. <doi.org/10.1017/CBO9780511663840>.
- \_\_\_\_\_ (2013). *The Best Argument Against God*. New York: Palgrave Macmillan. <doi.org/10.1057/9781137354143>.
- \_\_\_\_\_ (2019). "Ontological Arguments". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by E.N. Zalta. 2019. Recuperado de <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ontologicalarguments/>> el 28/5/2023.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Paley, W. (2009). *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. <doi.org/10.1017/CBO9780511693656>.
- Passmore, J. (1970). *Philosophical Reasoning*. London: Duckworth.
- Peña, V. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Pepper, S.C. (1963). "Review of *The Logic of Perfection*, by Charles Hartshorne". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 22, n. 2, pp. 224–225.
- Perelman, Ch. (1979). *The New Rhetoric and The Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht: Reidel.
- \_\_\_\_\_ (1982). *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Paris: PUF, 2 vols. Traducción de J. Sevilla, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.

- Pike, N. (1963). "Review of *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, by Charles Hartshorne". *Philosophical Review*, 72, n. 2, pp. 266–269.
- Plantinga, A. (1967). *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1974). *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row.
- \_\_\_\_\_ (1978). *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983). "Reason and Belief in God". In *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Edited by A. Plantinga and N. Wolterstorff. Indiana, IN: University of Notre Dame Press, pp. 16–93.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press. <doi.org/10.1093/0195078640.001.0001>.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press. <doi.org/10.1093/0195131932.001.0001>.
- Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Poincaré, H. (1946). *La valeur de la science*. Avec une introduction de Louis Rougier. Ginebra: Constante Bourquin.
- Pruss, A. (2001). "Śaṃkara's Principle and Two Ontomystical Arguments". *International Journal for Philosophy of Religion*, 49, n. 2, pp. 111–120. <doi.org/10.1023/A:1017582721225>.
- Quine, W. (1995). "Naturalism, or Living within One's Means". *Dialectica*, 49, n. 2–4. pp. 251–263. <doi.org/10.1111/j.1746-8361.1995.tb00164.x>.
- \_\_\_\_\_ (2002). "Acerca de lo que hay". En *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós, pp. 39-59.
- Rasmussen, J. (2018). "Plantinga." In *Ontological Arguments*. Edited by G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 176–194.

- \_\_\_\_\_ (2021). "The Argument from Contingency". In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 17–33.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. I Antigüedad y Edad Media. II Del Humanismo a Kant*. Barcelona: Herder, 2018.
- Ribas, J. y Corominas, J. (1998). "Estudio preliminar". En *Proslogion*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez Bello, L.I. (2004). El modelo argumentativo de Toulmin en la escritura de artículos de investigación educativa. *Revista Digital Universitaria*, 5, n. 1, pp. 1–18. <<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art2/art2.htm>>
- Rosenberg, A. (2009). *The Disenchanted Naturalist's Guide to Reality*. Recuperado de <<https://nationalhumanitiescenter.org/on-the-human/2009/11/the-disenchanted-naturalists-guide-to-reality/>> el 30/3/2023.
- \_\_\_\_\_ (2011). *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York: W.W. Norton.
- \_\_\_\_\_ (2014). Replies to Critics: Very Brief, Very Selective, Rather Snarky. In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York. New York: Routledge, pp. 166–170. <[doi.org/10.4324/9781315885544-12](https://doi.org/10.4324/9781315885544-12)>.
- Rountree, C. (2014). "Faith, Not Reason, Underwrites the Belief in God". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York. New York: Routledge, pp. 136–150. <[doi.org/10.4324/9781315885544-10](https://doi.org/10.4324/9781315885544-10)>.
- Rowe, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruse, M. (2009). *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2014). "Not Reasonable but Not Unreasonable". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York. New York: Routledge, pp. 112–121. <[doi.org/10.4324/9781315885544-8](https://doi.org/10.4324/9781315885544-8)>.

- Russell, B. (1900). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1905). "On Denoting". *Mind*, 14, pp. 479–493. *Sobre del denotar*. *Teorema*, 24, n.3, pp. 153-169, 2005.
- \_\_\_\_\_ (1919a). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin. Traducción de M. Bofill, *Introducción a la filosofía matemática*. Barcelona: Paidós, 1988.
- \_\_\_\_\_ (1919b). "The philosophy of logical atomism". *The monist*, 29, pp. 190–222.
- \_\_\_\_\_ (1929). *Why I am not a Christian*. London: Routledge. Traducción de J. Martínez, *Por qué no soy cristiano*. Barcelona: EDHASA, 3ª edición, 1979.
- Russell, B. and Copleston, F. (1948, 28 de enero). *Debate on the existence of God*. [Audio en podcast]. Recuperado de <<https://archive.org/details/DebateOnTheExistenceOfGodBertrandRussellIV.Fr.FrederickCopleston>> el 30/3/2020.
- Ryle, G. (1935). "Mr. Collingwood and the Ontological Argument". *Mind*, 44, n. 174, pp. 137–151.
- Scriven, M. (1966). *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Smart, J.J.C. (1963). "The Existence of God". In *New Essays in Philosophical Theology*. Edited by A. Flew and A. Macintyre. London: SCM Press, 1963, pp. 28-46.
- Sobel, J.H. (2004). *Logic and Theism. Arguments for and Against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press. <[doi.org/10.1017/CBO9780511497988](https://doi.org/10.1017/CBO9780511497988)>.
- Stenger, V.J. (2011). *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe Is Not Designed for Us*. Amherst, MA: Prometheus Books. <[doi.org/10.1080/00107514.2011.649788](https://doi.org/10.1080/00107514.2011.649788)>.
- \_\_\_\_\_ (2014). "Faith in Anything is Unreasonable". In *Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. Edited by C. Miller and P. Gould. New York. New York: Routledge, pp. 55–68. <[doi.org/10.4324/9781315885544-4](https://doi.org/10.4324/9781315885544-4)>.
- Swinburne, R. (1979). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

- \_\_\_\_\_ (2006). "Review of *Logic and Theism: Arguments for and Against Beliefs in God*, by J.H. Sobel". *Mind*, 115, n. 458, pp. 481–488.
- Ter Ern Loke, A. (2021). "The Kalām Cosmological Argument". In *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Edited by C. Ruloff and P. Horban. London: Bloomsbury Academic, pp. 35–50. <doi.org/10.1111/rirot.14181>.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology*, 1. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Toulmin, S.E. (1958). *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, updated edition, 2003. Traducción de M. Morrás y V. Pineda, *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península, 2007.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Rationality & Reasonableness: From Propositions to Utterances". *Revue Internationale de Philosophie*, 2, n. 196, pp. 297–305.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Regreso a la razón*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S.E., Rieke, R. y Janik, A. (2018). *Una introducción al razonamiento*. Traducción de J. Gascón. Lima: Palestra.
- Tulloch, D.M. (1964). "Review of *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, by Charles Hartshorne". *The Philosophical Quarterly*, 14, n. 56, pp. 275–276.
- Van Eemeren, F.H. y Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<doi.org/10.1017/CBO9780511616389>.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2ª edición.
- \_\_\_\_\_ (2019). "Argumentative Style: A Complex Notion". *Argumentation*, 33, pp. 153–171.
- Van Inwagen, P. (2008). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2012). "Three Versions of the Ontological Argument." In *Ontological Proofs Today*. Edited by M. Szatkowski. Frankfurt: Ontos Verlag, pp. 143–162.  
<doi.org/10.1515/9783110325881.143>.

- \_\_\_\_\_ (2018). "Begging the Question." In *Ontological Arguments*. Edited by G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 238–249.
- Vega, L. (1993). "¿Pruebas o demostraciones? Problemas en torno a la idea de demostración matemática". *Mathesis*, 9, pp. 155–177.
- \_\_\_\_\_ (2011). "Argumento/argumentación". En *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Edición de L. Vega y P. Olmos. Madrid: Trotta, pp. 66–74.
- Vilenkin, A. (1983). "Birth of Inflationary Universes". *Physical Review D.*, 27, 2848, n. 12. <doi.org/10.1103/PhysRevD.27.2848>.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Did the Universe Have a Beginning?* Lecture at Cambridge University. Recuperado de [≤https://www.youtube.com/watch?v=NXCQelhKJ7A≥](https://www.youtube.com/watch?v=NXCQelhKJ7A) el 20/3/2020.
- Weaver, R.M. (1970). "Language is Sermonic". In *Language is Sermonic: Richard M. Weaver on the Nature of Rhetoric*. Edited by R.L. Johannesen, R. Strickland, and R.T. Eubanks. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, pp. 201–226.
- Whately, R. (1836). *Elements of Rhetoric*. London: B. Fellowes.
- \_\_\_\_\_ (1859). *Elements of Logic*. Boston: James Munroe.
- Wigner, E.P. (1960). "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences". *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13, n. 1, pp. 1–14. <doi.org/10.1007/978-3-642-78374-6\_41>.
- Wisdom, J. (1966). "Gods". In *Logic and Language (first series)*. Edited by A. Flew. Oxford: Blackwell, pp. 187–206.
- Wright, N.T. (2008). *La resurrección del Hijo de Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Wolterstorff, N. (1983). "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?". In *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Edited by A. Plantinga and N. Wolterstorff. Indiana, IL: University of Notre Dame, pp. 135–186.