

¿REFUTA EL “TEÍSMO ESCÉPTICO” EL ARGUMENTO ATEOLÓGICO INDUCTIVO A PARTIR DEL MAL?

ENRIQUE ROMERALES*

SUMARIO: 1. *Introducción: La trayectoria del argumento inductivo del mal de William Rowe.* 2. *El problema epistémico con la primera premisa.* 3. *El teísmo escéptico moderado.* 4. *La acusación de escepticismo moral.* 5. *El argumento del desamparo.* 6. *¿El teísmo escéptico restrictivo fuerte al rescate?* 7. *Conclusión.*

1. INTRODUCCIÓN:

LA TRAYECTORIA DEL ARGUMENTO INDUCTIVO DEL MAL DE WILLIAM ROWE

EXISTE actualmente un consenso en que algunas versiones inductivas del problema del mal constituyen un desafío para el teísmo clásico. La más influyente es la que presentó Rowe en 1979.¹ Hasta entonces, los argumentos inductivos consistían en argüir la enorme cantidad y horrible cualidad del dolor, el sufrimiento y la maldad. Pero calcular la cantidad de males y calibrar su intensidad y proporción respecto a los bienes es tarea ardua. Para empezar, porque no tenemos una unidad de medida estándar para los bienes ni para los males, y, para continuar, porque desconocemos mucho del pasado de nuestro planeta y más aún de su futuro. Al menos desde Leibniz, la estrategia del teísta había sido, por lo general, objetar con alguna argumentación *ad ignorantiam*: nos faltan demasiados datos (y evaluaciones precisas y consensuadas de ellos) para alcanzar una conclusión.² El mérito de Rowe fue presentar un argumen-

* enrique.romerales@uam.es, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Filosofía, Campus Cantoblanco, 29049 Madrid, España.

¹ W. ROWE, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, «American Philosophical Quarterly», 16/4 (1979), pp. 335-341, en D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana University Press, Bloomington 1996, pp. 1-11 (cito por esta ed.). Rowe relató los orígenes del debate en *The Evidential Argument from Evil: A Second Look*, en D. HOWARD-SNYDER, *The Evidential Argument from Evil*, cit., pp. 79 y ss.

² Y si entre los datos a cuantificar se incluye la historia completa del universo, entonces la suspensión del juicio se impone: «Pero al final, todas estas tentativas de razones, en las que no hay necesidad de ajustarse enteramente a ciertas hipótesis, no sirven más que para hacer concebible que hay mil maneras de justificar la conducta de Dios, y que todos los inconvenientes que vemos, todas las objeciones que recibimos y todas las dificultades que

to simple que no apela a la cantidad ni a la proporción de los males respecto a los bienes, sino a su carácter superfluo, a su *gratuidad*:

1. Hay casos de sufrimiento intenso que un ser omnipotente, omnisciente y plenamente bueno podría haber impedido sin con ello perder algún bien mayor o permitir algún mal igual de malo o peor.³

2. Un ser omnisciente y plenamente bueno impediría cualquier sufrimiento intenso que pudiera, a menos que no pudiera hacerlo sin con ello perder algún bien mayor o permitir algún mal igual de malo o peor.

3. No existe un ser omnipotente, omnisciente y plenamente bueno.⁴

Rowe admite que la primera premisa no es evidente, pero sí sumamente probable, y con ello transmite la alta probabilidad a la conclusión. La mayoría de las réplicas a Rowe desde el teísmo se han dirigido contra esta premisa: ¿cómo sabemos que existen males *verdaderamente* gratuitos? O ¿por qué pensar que son muy probablemente gratuitos?⁵

Rowe defiende la alta probabilidad de su primera premisa apelando a un ejemplo concreto, un cervatillo que queda atrapado en un incendio forestal y muere en una lenta y horrible agonía que dura cinco días sin que nadie se aperciba ni le pueda ayudar. ¿Qué bienes podrían compensar este sufrimiento?

pueden plantearse no impiden que debamos creer razonablemente [...] que no hay nada tan elevado como la sabiduría de Dios, nada tan justo como sus juicios, nada tan puro como su santidad y nada más inmenso que su bondad», G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea*, § 106 (en *Ensayos de Teodicea* (1710), Abada, Madrid 2015, p. 341).

³ Es decir, un mal que *empeora* el estatus axiológico del universo; sin él, el universo sería globalmente mejor. En ese sentido es un mal *gratuito*; no porque no pueda traer nada bueno, sino porque no trae nada *tan bueno* que pueda *compensar* el dolor, sufrimiento o maldad que comporta.

⁴ Cfr. W. ROWE, en D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, cit., p. 7. Puede verse una discusión detallada del argumento en E. ROMERALES, *El problema del mal*, UAM, Madrid 1995, pp. 43 y ss.

⁵ P. van Inwagen ataca la premisa 2 en *The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 135-165. Según él, dicha premisa implica la tesis *existe una cantidad mínima de mal suficiente para cumplir los designios divinos*. Pero él rechaza tal tesis alegando su principio de no minimalidad: *para cualquier cantidad de dolor y sufrimiento que sirva a los designios divinos hay alguna cantidad menor de los mismos que también serviría para dichos designios*. Si tal principio es verdadero, como defiende van Inwagen, entonces Dios está justificado al elegir *cualquiera* de los mundos posibles que cumpla sus propósitos; pero, a su vez, cualquiera que elija contendrá males gratuitos, pues un mundo alternativo con menos males podría haber cumplido sus designios por igual. A. Cullison ha defendido una versión más débil de tal principio en *Two New Versions of Skeptical Theism*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism: New Essays*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 250-263. Según él (p. 261 y ss.): «Como mínimo deberíamos ser escépticos acerca de si existe o no una cantidad mínima de mal que fuera suficiente para los propósitos de un Dios, y de si habría un límite práctico con nuestras capacidades para detectar el dolor». Esta versión debilitada bastaría para bloquear la premisa 2. Yo me centraré, empero, en los ataques a la premisa 1, que constituyen la base del *teísmo escéptico*.

¿Qué males mayores podrían haberse evitado con ello? ¿No habría sido mejor que el ciervo se salvara o al menos muriera de forma repentina? No parece posible hallar respuesta: la apariencia de gratuidad es apabullante. Y, aun si encontráramos una justificación verosímil de *este caso concreto*, existen innumerables ejemplos de males para los que nos resulta imposible imaginarla. Casi nadie ha ofrecido una respuesta concreta plausible al sufrimiento del cervatillo de marras.⁶ En su lugar, lo que se ha promovido es una estrategia epistémica global de argumento *ad ignorantiam* iniciada por Stephen Wykstra y que poco después Paul Draper denominó *teísmo escéptico*.⁷ Wykstra se pregunta:⁸ supongamos que Dios tuviera razones para permitir el sufrimiento del ciervo. ¿Estaríamos nosotros en condiciones de conocerlas? Muy probablemente no, dada la complejidad de la trama del universo y la distancia infinita entre la mente divina y la nuestra. O sea, no se cumple la *condición de acceso epistémico razonable* (en inglés CORNEA).⁹ Entonces, dado que si Dios tuviera razones para ahorrarle el sufrimiento al ciervo no las conoceríamos, el que no las conozcamos no implica que no las haya, ni siquiera que no sea probable que las haya. Por eso para Wykstra, al no ser ni siquiera probable la primera premisa, el argumento de Rowe falla.¹⁰

Richard Swinburne ofreció un primer argumento contra este teísmo escéptico: ciertamente, Dios conoce las infinitas consecuencias y repercusiones de

⁶ Richard Swinburne constituye una excepción. Tratando de encontrar una justificación al sufrimiento del cervatillo de Rowe, afirma: «Es un bien para el cervatillo atrapado en el matorral en el incendio forestal que su sufrimiento proporcione conocimiento a los ciervos y a otros animales que lo vean para que eviten el fuego y disuadan a sus otros vástagos de quedar atrapados en él» (*Providence and the Problem of Evil*, Clarendon, Oxford 1998, p. 109). Pero, a) no es un bien *para el cervatillo*, sino para los otros animales; b) ¿por qué una larga agonía, en vez de una muerte rápida?; c) ¿no basta con que los animales experimenten un calor sofocante para que aprendan a huir del fuego?; d) en el ejemplo de Rowe *nadie* se apercebe del sufrimiento del cervatillo.

⁷ P. DRAPER, *The Skeptical Theist*, en D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, cit., p. 175. La etiqueta ha tenido éxito, a pesar de ser un oxímoron.

⁸ S. WYKSTRA, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'*, «International Journal for Philosophy of Religion» [en adelante IJPhR], 2/16 (1984), pp. 87-88.

⁹ S. Wykstra y T. Perrine la han refinado en *The Foundations of Skeptical Theism: CORNEA, CORE, and Conditional Probabilities*, «Faith and Philosophy», 4/29 (2012), pp. 375-399, y en T. PERRINE y S. WYKSTRA, *Skeptical Theism, Abductive Atheology, and Theory Versioning*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism*, cit., pp. 142-163. Draper expone una importante crítica en *Confirmation and the Truth about CORNEA*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism*, cit., pp. 132-141, que recojo en la nota 16.

¹⁰ Luego (1996) Wykstra moderó su posición, reconociendo que el argumento supone cierto desafío, pero superable, a la vez que Rowe reivindicaba la probabilidad de la premisa 1 (S. WYKSTRA, *Rowe's Noseeum Arguments from Evil*, en D. HOWARD-SNYDER, (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, cit., pp. 266-270).

un hecho o de una acción, y por ello sabe mejor que nosotros si debe permitirlo o impedirlo. No obstante, aunque en algunos casos el mal en cuestión pudiere estar justificado por sus consecuencias globalmente positivas y compensatorias, en otros las consecuencias pueden dejar las cosas igual de mal o peor, y en tales casos Dios debería haber impedido el mal en cuestión.¹¹ Por ejemplo, un ataque de un loco que cause una masacre en un lugar público en EE.UU. puede tener como efecto positivo el control y reducción de la venta de armas, pero también el efecto negativo de que surjan imitadores. En suma, para Swinburne el enunciado *puede que haya razones (divinas) ignotas para no impedir* un mal queda contrarrestado por *puede que haya razones (divinas) ignotas adicionales para impedirlo*, y como las razones son ignotas, hemos de obrar sobre la base de las conocidas, que nos impelen a impedir el mal.¹² Este argumento me parece inapelable, y para mí constituye un primer punto flaco del teísmo escéptico.

Antes de proseguir, es menester detenernos en una cuestión. Las teodiceas y defensas frente al problema teológico del mal suelen asumir una ética al menos parcialmente consecuencialista, según la cual, al evaluar una acción hay que tener en cuenta no solamente el valor intrínseco de la misma y la intención del autor, sino todas sus consecuencias a largo plazo. Así, aunque una acción pueda ser moralmente viciosa o incorrecta, podríamos evaluarla positivamente si con ella se impiden males mayores, se procuran bienes mayores o ambas cosas.

Naturalmente, hay quien defiende que las acciones intrínsecamente perversas y dañinas son injustificables con independencia de sus consecuencias. La tesis de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* es que *nada* puede justificar horrores como la tortura de un niño; no hay *compensación* que valga. Una defensa reciente de este enfoque la presenta J. Sterba.¹³ Si hubiéramos de aceptar como posible alguna *compensación*, él señala que: a) el daño o sufrimiento solo podría estar justificado si produce un bien mayor *a la propia víctima*, y b) que ésta debería siempre *dar su consentimiento explícito*. Aun así, reivindica el principio paulino (Rom 3:8) de *nunca procurar un mal para obtener un bien*, y añe-

¹¹ «¿Por qué nuestras deficiencias en las creencias morales habrían de conducirnos a suponer que el mundo es peor *en vez de* mejor de lo que realmente es? Y si es igualmente probable que el mundo sea peor en vez de mejor de lo que parece, se sigue que probablemente es al menos tan malo como parece», (R. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, cit., p. 33).

¹² S. Maitzen señala oportunamente que, si bien la omnisciencia divina podría albergar razones (que se nos escapan) para permitir ciertos males, ¡igualmente podría albergar razones para impedirlo *adicionales* a las que nosotros mismos ya consideramos! (*Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism*, cit., p. 238).

¹³ J. STERBA, *Skeptical Theism and the Challenge of Atheism*, «IJPhR», 85 (2019), pp. 175-176.

de: «el principio paulino de prohibición de hacer intencionadamente un mal sería incluso más absoluto en el caso de Dios que para nosotros» (p. 177), porque nosotros tenemos carencias y defectos que acaso podrían ocasionalmente excusarnos, cosa que no sucede con Dios.¹⁴ Si la tesis de Dostoyevski fuera correcta, entonces el teísmo escéptico quedaría invalidado de raíz. Como tal postura, sin embargo, es controvertida, asumiré por mor de la argumentación que el enfoque (al menos parcialmente) consecuencialista es viable.¹⁵

2. EL PROBLEMA EPISTÉMICO CON LA PRIMERA PREMISA

Es importante poner de manifiesto el esquema mental de un teísta escéptico. Dado que acepta la existencia de Dios y su incompatibilidad con la existencia de males gratuitos (la segunda premisa), cualquier mal, por superfluo u horrible que parezca, tiene que tener una justificación en términos de razones divinas. Si concedemos a Wykstra que *no es improbable* que Dios tenga razones que justifiquen el sufrimiento del cervatillo, entonces la primera premisa queda rechazada, porque no habría males probablemente gratuitos, o al menos no está probado (ni siquiera es plausible) que los haya. La tarea para el crítico del teísmo es probar que existen *de hecho* males gratuitos, o al menos cuya gratuidad es muy probable o verosímil.¹⁶ Tras el debate inicial entre Rowe

¹⁴ William Alston reconoce que, si se restringen los bienes compensatorios a las solas víctimas, entonces *ninguna* de las teodiceas basta para los casos en discusión (*The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, en D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, cit., p. 103).

¹⁵ Es justo señalar que el propio Rowe (*Can God Be Free?*, Oxford University Press, Oxford 2004, cap. 5) siguiendo el principio leibniziano de unidad orgánica, concede que el valor de un todo puede exceder la suma del valor de sus partes. Porque estados de cosas intrínsecamente malos pueden aumentar el valor global del mundo si su valor extrínseco es bueno: por ejemplo, sufrir viendo una tortura es intrínsecamente malo, pero como reacción espontánea ante ella es algo extrínsecamente bueno. Esto podría llegar a justificar estados de cosas intrínsecamente malos, como el sufrimiento del ciervo, pero *siempre que* formaran parte de un estado de cosas más amplio cuyo valor total compensara.

¹⁶ Draper observa que el argumento de Wykstra en 1984 es efectivo contra la propuesta inicial de Rowe: el que no podamos conocer (ni aun vislumbrar) las razones de Dios para permitir los males no disminuye la probabilidad del teísmo, dado que este comporta la concepción de un Dios que tiene sus propias e inaccesibles razones. Es decir, el fracaso de nuestras teodiceas no cuenta contra la existencia de Dios. Pero, afirma Draper, una cosa es nuestra inaccesibilidad a las razones divinas y otra el hecho mismo de los males, cuya existencia, cantidad y cualidad sí cuenta contra la existencia de Dios. Así, aunque CORNEA (en las ulteriores versiones depuradas que analiza Draper) bloquee la premisa 1 de Rowe, el mal no deja de contar significativamente contra el teísmo, pues, si bien para un teísta no es esperable conocer la razón de los males, sí era esperable que hubiera muchos menos y menos horribles (y con menor *apariencia* de gratuidad, añadido yo): «Dado el sufrimiento en el mundo y dado el teísmo, este hecho [no poder ver ningún bien que justifique a Dios ante los sufrimientos] es, como dice Wykstra, enteramente esperable. Pero esto en modo alguno

y Wykstra, han sido numerosos los filósofos que han intentado argumentar contra la primera premisa de un modo más elaborado y sutil. Básicamente se han empleado tres argumentos:

A1) *Argumento de la complejidad de las relaciones entre los hechos morales y sus repercusiones*. Las repercusiones de los eventos malos y acciones malvadas son tan complejas y de tan largo alcance que no podemos evaluar todas sus ramificaciones, ni, por ende, emitir un juicio definitivo acerca de la gratuidad de dichos aparentes males.¹⁷ Esto tiene cierta plausibilidad *prima facie*. Sin embargo, a medida que aumenta exponencialmente la cantidad de males aparentemente gratuitos y el carácter terrible de los mismos, la plausibilidad decrece de un modo igualmente exponencial. Puede que, en un caso concreto, por muy sin sentido o escalofriante que nos parezca, Dios tenga una justificación para permitirlo, por más que en el presente nos sea inconcebible qué podría justificar tamaño sufrimiento o tropelía. Eso mismo resulta menos probable si se trata de cientos de casos de diversos tipos, y sumamente improbable si hablamos de millones de casos. Este aspecto del argumento ya fue apuntado por Rowe, pero apenas se le ha prestado atención. Podemos decir que el problema no es solo la *existencia* de males *aparentemente* gratuitos, sino su cantidad, diversidad y persistencia.

A2) *Argumento de nuestra inadecuada evaluación axiológica de los hechos*. Según este argumento, nuestra evaluación de los hechos y percepción de los valores es falible, y en varios casos muy desajustada a la realidad, por lo cual, lo que a nosotros nos parece reprochable, o incluso detestable, puede no serlo desde un punto de vista superior objetivo.

Ahora bien, si nuestros juicios morales son tan desatinados que la tortura, la violación o el genocidio pudieran bajo ciertas condiciones no resultar reprochables, entonces ello parece conducir a un escepticismo muy notable en materia de moral.

A3) *Argumento de la incomprendibilidad divina*. Las razones que Dios pueda tener para permitir, o más bien incorporar, todo el sufrimiento y maldad apa-

muestra que el sufrimiento *mismo* sea enteramente esperable dado el teísmo, y ello ciertamente no muestra que ese sufrimiento no sea más esperable *dada la negación del teísmo*» (P. DRAPER, *Confirmation and the Truth about CORNEA*, cit., p. 140). Para Draper, pues, sigue habiendo un argumento inductivo del mal. No obstante, la clave del argumento de Rowe no es *que no podamos conocer* las razones de Dios, ni *que Dios no haya tenido a bien revelárnoslas*, sino que no podamos *imaginar justificación alguna* para tales males.

¹⁷ Alston afirma: «Negar [la premisa 1] sería decir que esta afirmación negativa es falsa para *todo* caso de sufrimiento intenso. E incluso si pudiéramos establecer la no gratuidad de ciertos casos trazando interconexiones – y no veo que esto esté necesariamente allende nuestra capacidad [como pretende Wykstra] – eso no bastaría para producir la negación de 1. Resumiendo: creo que examinar las interconexiones de bienes y males en el mundo con nuestra capacidad natural no puede bastar para establecer ni 1 ni su negación» (W. ALSTON, *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, cit., p. 99).

rentemente gratuitos en la historia de nuestro planeta (o del universo entero) se nos escapan, *no por su complejidad*, sino porque sus motivaciones e intenciones (en definitiva, sus juicios y evaluaciones “morales”) pueden ser muy diferentes de las nuestras.

Esta respuesta conduce directamente a un escepticismo teológico-moral: si las masacres o las enfermedades genéticas en el reino animal, o la tortura, el genocidio o el estupro en el ámbito humano pueden ser queridas por Dios por razones, no ya que se nos escapan, sino que son intrínsecamente ininteligibles para los seres humanos, entonces nuestros juicios morales se vuelven todos inciertos, incluso los que generan más consenso, lo que lleva a la parálisis de la misma acción moral.

Aunque los dos primeros argumentos se basan en la epistemología de los valores y solo el tercero es específicamente teológico, son los dos últimos los que conllevan un escepticismo ético poco recomendable en general y menos aún para el teísmo moral. Que el *teísmo escéptico* desemboca en el escepticismo ético es la objeción más relevante, y ha sido manifestada por diversos autores.¹⁸ Creo que está justificada, y volveré sobre ella tras exponer la versión del teísmo escéptico de Michael Bergmann, que es un referente establecido.

3. EL TEÍSMO ESCÉPTICO MODERADO

El ataque a la primera premisa ha dado lugar a al menos tres versiones del teísmo escéptico. El teísmo escéptico puede formularse como un escepticismo propositivo o restrictivo. Es *propositivo* [en adelante TEP] cuando *ofrece posibles razones explicativas* de los males de marras y defiende la plausibilidad o verosimilitud de dichas razones como razones divinas, es decir, cuando se embarca en alguna suerte de teodicea. Es *restrictivo* cuando no pretende indagar las razones, sino que se limita a argumentar en general que puede que las haya. El teísmo escéptico restrictivo se presenta a su vez en dos variantes. Si afirma que *no es improbable* que Dios tenga razones que justifiquen los males del mundo (como hacía Wykstra)¹⁹ es un teísmo escéptico restrictivo *fuerte* [en adelante TERF]. Es un teísmo escéptico restrictivo *moderado* [en adelante TERM] cuando se limita a afirmar que *no podemos evaluar la probabilidad* de que existan o no tales razones divinas (por lo cual, no podemos concluir que *sea improbable*

¹⁸ Por ejemplo, M. ALMEIDA y G. OPPY, *Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil*, «Australasian Journal of Philosophy», 81 (2003), pp. 496-516; W. HASKER, *Providence, Evil, and the Openness of God*, Routledge, New York 2004, pp. 43-55; S. MAITZEN, *The Moral Skepticism Objection to Skeptical Theism*, en J. MCBRAYER y D. HOWARD-SNYDER (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Blackwell, Oxford 2013, pp. 444-457.

¹⁹ Un teísmo escéptico restrictivo *super-fuerte* afirmaría que *es probable* que Dios tenga tales razones justificadoras. Tal postura es implausible si no se ofrece alguna teodicea verosímil, con lo cual desemboca en el teísmo escéptico propositivo.

que tales razones existan, como pretendía Rowe). Este *teísmo escéptico restrictivo* y *moderado* puede respaldarse con alguno o varios de los tres tipos de argumento arriba señalados, aunque suelen ser prominentes los dos primeros, los específicamente epistémico-morales, pues sus defensores habitualmente son conscientes de que el tercer argumento conduce casi inevitablemente a un fideísmo más propio del deísmo que del teísmo, como veremos más abajo. Antes de proseguir, debo indicar que desde Rowe (en 1988) la literatura sobre el asunto ha añadido como caso paradigmático, junto a su cervatillo, el caso real de una niña de cinco años, Sue, violada y torturada hasta la muerte. Uno y otro caso habitualmente son referidos respectivamente como E1 y E2.²⁰

Pues bien, una de las versiones más influyentes del *teísmo escéptico restrictivo moderado* es la de Michael Bergmann,²¹ en la que me centraré. En 2001 Bergmann nos invitaba a considerar y aceptar las siguientes tesis. *No tenemos buenas razones para pensar*: (TE1) que los bienes posibles que conocemos son representativos²² de los bienes posibles que existen; (TE2) que los males posibles que conocemos son representativos de los males posibles que existen; y (TE3) que las relaciones de implicación que conocemos entre los bienes posibles y la permisión de los males posibles son representativas de las relaciones de implicación que existen entre los bienes posibles y la permisión de los males posibles.²³ En 2009 Bergmann añade (TE4):

²⁰ Por *Evil*. El caso de Sue es analizado por B. RUSSELL, *The Persistent Problem of Evil*, «Faith and Philosophy», 2 (1989), 121-139. Alston (*The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, cit., p. 100) bautiza el caso del ciervo como *Bambi* y añade el de Sue refiriéndose a ellos como males tipo E1 y E2. La literatura posterior ha seguido esta denominación. En mi opinión, añadir a Sue es un cebo en el que han caído los críticos del teísmo escéptico (incluido Rowe), porque el caso de Sue, al incorporar seres humanos – tanto la víctima como el agresor lo son – socorre al teísta escéptico, pues puede alegar una defensa del libre arbitrio del agresor, los bienes desconocidos futuros de la víctima (como la beatitud celestial futura, que es de hecho lo que propone Bergmann) u otras opciones, inviables para el caso del cervatillo, *al menos dentro del teísmo clásico*.

²¹ Su teísmo escéptico se inició en M. BERGMANN, *Sceptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil*, «NOUS», 35/2 (2001), pp. 278-296, y lo desarrolló luego en *Skeptical Theism and the Problem of Evil*, en T. FLINT y M. REA (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 374-399. Mi exposición se basa básicamente en este segundo artículo. Rowe, en *Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil*, «JPhR», 59 (2006), p. 88, reconoce el argumento de Bergmann como el más relevante contra su oposición: «He de confesar que mi anterior confianza en la inferencia desde “ningún bien del que sepamos justifica a Dios en permitir muchos de los males en nuestro mundo”, a la conclusión: “probablemente ningún bien justifica a Dios en permitir tales males” ha disminuido algo por las objeciones suscitadas por los teístas escépticos».

²² “Representativos” es una palabra sumamente vaga. Pero si le admitimos que lo que sabemos de bienes y males *no representa* la realidad, ya hemos quedado atrapados en un escepticismo axiológico muy problemático.

²³ Un enfoque similar al de Bergmann aparece en Howard-Snyder: «Deberíamos tener

No tenemos buenas razones para pensar que el valor o desvalor moral que percibimos en ciertos estados de cosas complejos refleja ajustadamente el valor o desvalor moral total que realmente poseen.

Bergmann comienza, pues, desarrollando un argumento fundamentalmente del tipo A₂ con elementos del A₁:

El escepticismo del teísta escéptico afirma ciertas limitaciones [¿solo “ciertas”?] a nuestro conocimiento con respecto a los ámbitos del valor y la modalidad [...] ²⁴ (TE₁) y (TE₂) sugieren que no tenemos buenas razones para negar que haya, entre los bienes y males desconocidos, una razón justificadora-de-Dios para permitir E₂ [casos Sue]. TE₃, por otro lado, sugiere que no tenemos buenas razones para negar que haya, entre los males y bienes conocidos, una razón justificadora-de-Dios para permitir E₂. ²⁵

Bergmann distingue entre dos versiones del teísmo escéptico, que denomina positiva y negativa. La primera [nuestro TEP] pretende

[a] describir una razón potencialmente justificadora-de-Dios X, y luego anunciar que no tenemos buenas razones para pensar que sea improbable que X misma sea la razón justificadora que Dios tiene para permitir algún mal tal como E₁ o E₂; y (b) [nuestro TERM] señalar simplemente que, a la luz de TE₁-TE₄, no tenemos buenas razones para pensar que sea improbable que haya alguna razón justificadora-de-Dios que Dios posea para permitir tal mal. ²⁶

Muchos teístas defienden que no hay por qué indagar en esas recónditas razones, mientras que otros, de forma más comprometida, piensan que al menos hemos de tratar de concebirlas y de indagar cuáles podrían ser en los diferentes casos tipo. Teístas escépticos como William Alston y Peter van Inwagen propugnan este enfoque, o sea, un TEP – algunos llegan a defender que, dado lo que conocemos de Dios, es incluso esperable que haya males aparentemente gratuitos –. Alston afirma:

dudas acerca de dos cuestiones: (a) “si los bienes que conocemos constituyen una muestra representativa de todos los bienes que existen” y (b) “si cada bien del que tenemos noticia es tal que las condiciones necesarias de su realización que nos son conocidas son todas [las condiciones necesarias de su realización] que existen”, D. HOWARD-SNYDER, *Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism*, en J. KVANNIG (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol. 2, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 18. Él denomina *Agnosticismo* a esta doble duda.

²⁴ Nuestra insuficiente captación del *valor* reflejaría el argumento A₂; la insuficiente captación de la *modalidad*, o sea, de las relaciones fácticas y contrafácticas entre los hechos morales y sus repercusiones, reflejaría el argumento A₁.

²⁵ M. BERGMANN, *Skeptical Theism and the Problem of Evil*, cit., pp. 377-379.

²⁶ *Ibidem*, p. 380.

Argumentaré que no estamos justificados, y no podemos estarlo, al aseverar que ninguna de estas posibilidades [en cuanto a las razones que Dios podría haber tenido para permitir un mal] se realiza. Me apoyaré en diversas teodiceas para compilar una lista (parcial) de las razones que es concebible que Dios pudiera tener para permitir E.²⁷

Sin embargo, él mismo reconoce que estas teodiceas no resultan suficientes para dar una respuesta cabal al reto; sirven como indicio de *por dónde podría ir* la justificación divina y como anticipo de que previsiblemente habrá razones adicionales, que ahora se nos escapan. El TEP constituye, pues, solo un primer pero insuficiente paso. Sin embargo, para Bergmann este TEP es innecesario, puesto que TE₁-TE₄ implican que no estamos justificados al pensar que es improbable que Dios tenga razones para permitir los horribles males de marras, y con eso nos basta. Esta es la versión más habitual del teísmo escéptico, (opción (b) en Bergmann), denominada usualmente teísmo escéptico negativo o débil (*restrictivo moderado* en mi clasificación). Dado que el TERM es más defendible y plausible, me centraré en él; pero antes vuelvo a Rowe. En 1996 Rowe reformuló su argumento original dejándolo con una única premisa así:

(P) Ningún bien del que tengamos conocimiento justifica a un ser omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno el permitir E₁ y E₂ (los casos tipo cervatillo y Sue), por ende:

[es probable que], (Q) ningún bien en absoluto justifique a un ser omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno el permitir E₁ y E₂, por lo tanto:

[es probable que], (~G) no haya ningún ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno.²⁸

Pero entonces, objeta Bergmann, aun si concediéramos que ninguno de los bienes *conocidos* se cuenta entre las razones justificadoras para Dios frente a los males de marras, esto no nos dice nada acerca de si puede haber bienes y males *desconocidos* que podrían figurar entre las razones justificadoras divinas (dado TE₁ y TE₂).²⁹ Además, TE₃ y TE₄ implican que no tenemos buenas razones para creer P (que no hay bienes entre los conocidos que justificarían la permisión divina de dichos males), puesto que tenemos una captación inadecuada del valor intrínseco y extrínseco incluso de algunos bienes conocidos. Recapitulando: al considerar eventos como E₁ o E₂ puede que haya i) bienes

²⁷ W. ALSTON, *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, cit., p. 103.

²⁸ W. ROWE, *The Evidential Argument from Evil*, cit., p. 263. Los corchetes son míos. Dado que P se restringe a *que nosotros sepamos*, y nuestro conocimiento es limitado, la conclusión no puede ser asertórica, sino probabilística.

²⁹ M. BERGMANN, *Skeptical Theism and the Problem of Evil*, cit., p. 382.

conocidos que se nos escapan, ii) bienes desconocidos (que obviamente se nos escapan), iii) relaciones de implicación que se nos escapan entre los bienes y los males (conocidos o desconocidos), y iv) aspectos evaluables que se nos escapan en los estados de cosas axiológicamente significativos. Pero iv) se desliza fácilmente hacia un escepticismo moral bastante fuerte: no tenemos buenas razones para pensar que el valor o desvalor moral total que percibimos en ciertos estados de cosas complejos refleje con precisión el valor o desvalor moral total que poseen en realidad.³⁰

4. LA ACUSACIÓN DE ESCEPTICISMO MORAL

La postura de Bergmann ha recibido varias réplicas por parte de filósofos que lo acusan de promover el escepticismo moral. Me centraré en una de las más relevantes. Michael Almeida y Graham Oppy afirman:

Acabamos de conceder que, sobre la mera base de nuestra aceptación de TE₁-TE₃, deberíamos insistir en que no es improbable que haya algún bien que, si fuéramos más perspicaces y estuviéramos mejor equipados, podríamos reconocer como una razón para que un ser perfecto no esté interviniendo para detener E. Claramente habríamos de conceder asimismo – por paridad de razonamiento – que, sobre la mera base de nuestra aceptación de TE₁-TE₃, habríamos de insistir en que no es improbable que haya algún bien que, si fuéramos más perspicaces y estuviéramos mejor equipados, podríamos reconocer como una razón para abstenernos de intervenir para detener el evento. Esto es, nuestra concepción previa seguramente nos fuerza a admitir que, dada nuestra aceptación de TE₁-TE₃, no es improbable que, considerado globalmente, lo mejor sea que no intervengamos.³¹

Y lo malo es que esta parálisis sería devastadora:

Nuestra práctica moral – nuestro comportamiento moral ordinario – muestra que de veras consideramos improbable que existan bienes allende nuestra concepción que nos justificarían para no impedir E; así, claramente cabe dudar seriamente de la sugerencia de que consideraciones como TE₁-TE₃ sean suficientes para establecer que no es improbable que existan bienes allende nuestra concepción que justificarían a un ser perfecto para no impedir E [...] La cuestión clave es si hay razones para sostener que no es improbable que haya bienes inconcebibles para nosotros que justificarían a un ser perfecto a no impedir E *que no sean asimismo* razones para sostener que no es improbable que haya bienes inconcebibles para nosotros que nos justificarían a no impedir E.³²

³⁰ *Ibidem*, p. 379. Esto en realidad ya fue defendido por van Inwagen (*The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence*, cit., p. 161), W. Alston (*The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, cit., p. 324) y D. Howard-Snyder (*The Evidential Argument from Evil*, cit., pp. 302-303).

³¹ Cfr. M. ALMEIDA y G. OPPI, *Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil*, cit., pp. 505-506.

³² Cfr. *ibidem*, pp. 506-507.

El intento de Almeida y Oppy es mostrar que si es probable (o al menos no descartable) que Dios tenga razones para no impedir E, entonces esas mismas razones nos llevarían *a nosotros* a no impedirlo, pues las razones morales valen igualmente para Dios (para un ser *moralmente intachable*) y para nosotros. Pero, por *modus tollens*, dado que nuestra intuición moral y nuestras prácticas aceptadas nos conminan a intervenir para impedirlo, igualmente deberían conminar a Dios. Almeida y Oppy recogen que Bergmann alega en su defensa que, si los bienes y males conocidos son los únicos que obligan, no los desconocidos, entonces Dios, que conoce todos, podría tener el deber de abstenerse de impedir un mal que sabe traerá grandes bienes, mientras que nosotros, a quienes solo nos obliga lo conocido, tendríamos el deber de impedirlo.³³ Pero responden que, aunque los bienes desconocidos no generen obligaciones, sí generan permisiones. Si *realmente* pensamos que no es improbable que haya razones que justifiquen a Dios su permisividad, entonces esas mismas razones (dado que son razones morales) nos han de servir a nosotros para abstenernos también de intervenir.³⁴ En suma, la respuesta del teísta escéptico a los argumentos inductivos del mal, si es válida, supondría una seria amenaza a nuestra práctica moral ordinaria; el problema es que, si nos hallamos siempre “a nivel superficial” y si somos siempre conscientes de estarlo,³⁵ entonces nunca podremos asumir ninguna de nuestras acciones en primera persona; la deliberación moral nunca podrá acabar en nada más que el equivalente a lanzar una moneda: «A menos que podamos proporcionar una evaluación suficiente de las consideraciones que influyen en nuestras decisiones, no somos capaces de alcanzar ninguna decisión moral asumible en absoluto».³⁶

³³ Cfr. *ibidem*, p. 511.

³⁴ O en todo caso, nos dejarían en un *impasse* en el que podríamos optar arbitrariamente tanto por intervenir como por no hacerlo: ninguna de las dos opciones sería reprobable; ninguna sería obligatoria. Pero semejante *diletantismo moral* es incompatible con nuestra práctica moral comúnmente reconocida y aceptada, objetan.

³⁵ Como señala Maitzen (*Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, cit., p. 286), cuando ponderamos si intervenir o no para impedir un daño: «¿Por qué intervenir sobre la base de lo que tú puedes razonablemente discernir si tú (teísta escéptico) piensas que lo que puedes razonablemente discernir no porta ninguna conexión fiable con lo que es realmente el caso?» (y que solo Dios conoce).

³⁶ M. ALMEIDA y G. OPPI, *Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil*, cit., p. 512. M. Bergmann y M. Rea (*In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy*, «Australasian Journal of Philosophy», 83/2 (2005), pp. 241-251) replican que el no poder evaluar las probabilidades de que una acción o suceso malo comporte a la larga bienes que lo compensen o superen no debe paralizar la acción moral de impedirlo, porque se impone *el deber* de hacerlo a la ignorancia de la complejidad de las consecuencias. Pero este giro “kantiano” radicalmente anti-consecuencialista no se compadece con el espíritu del *teísmo escéptico*, para el que son *en buena parte* las consecuencias y repercusiones desconocidas las que pueden justificar la permisión divina de los males que nos parecen absurdos.

La cuestión clave, pues, es el argumento *ceteris paribus*, según el cual, si aceptamos que no es improbable que Dios tenga razones para abstenerse de intervenir impidiendo un mal (TERM), entonces esas mismas razones nos valen para no tener por qué intervenir nosotros para impedirlo. Y Almeida y Oppy parecen llevar razón, porque nos enfrentamos al siguiente dilema: si las razones que Dios tiene para no intervenir son *morales*, entonces esas mismas se nos aplican a nosotros. Si no lo son, entonces nos salimos del teísmo moral y hacemos de Dios un ser del todo inescrutable. Hay que elegir en ese dilema entre diletantismo de la acción o un teísmo supramoral.³⁷ Desde luego, si Dios está por encima del bien y del mal, el problema teológico del mal está, no resuelto, sino disuelto. Por ende, al *teísta* escéptico solo le queda la primera alternativa: un escepticismo moral que conduce a la parálisis de la acción (o bien a la intervención aleatoria o arbitraria). Pero, si este tipo de escepticismo moral ya es de por sí poco recomendable, el problema aquí es que constituye una tesis inviable para cualquier *teísmo moral* (en expresión de Kant). Porque todas las tradiciones monoteístas han afirmado que los humanos tenemos conocimiento moral genuino de la distinción entre el bien y el mal, y entre las acciones correctas e incorrectas, ya sea que ese conocimiento nos lo proporcione nuestra propia razón, nos lo comunique la divinidad mediante la Revelación o ambas cosas. Bergmann, no obstante, niega enfáticamente la acusación de escepticismo moral:

Lo relevante [para nosotros cuando tenemos que decidir el curso de acción] son las consecuencias probables³⁸ acerca de las cuales tenemos alguna razón para confiar tras una razonable cantidad de tiempo y esfuerzo dirigido a identificar los resultados esperados de nuestro comportamiento.

³⁷ Este argumento de que el teísmo escéptico conduce al escepticismo moral es recogido de forma parecida por D. HOWARD-SNYDER, *Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism*, cit.

³⁸ Un aspecto importante es que la mayoría de defensores del TE – al igual que críticos como Oppy y Almeida – entienden por “consecuencias” las repercusiones en el estado axiológico global del universo (que, obviamente, nos son imposibles de calibrar). Sin embargo, algunos detractores del TE objetan que las consecuencias relevantes para evaluar si debemos o no impedir un daño o sufrimiento son únicamente las que afectan al sujeto de ese sufrimiento: «Nuestra obligación de intervenir para impedir el sufrimiento de un individuo tal como Ashley [la víctima en su ejemplo] depende de lo que predigamos que serán las consecuencias totales para ese individuo» (S. MATZEN, *Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, cit., p. 285). Si aceptamos esta tesis consecuencialista restringida al sujeto afectado (controvertida, pero no implausible), el TE quedaría aún más debilitado, porque casi siempre las consecuencias *para el propio sujeto* de impedirle un daño o sufrimiento terrible son ponderables y tan claramente positivas, que intervenir para impedirlo constituye, no ya un derecho, sino una obligación. Así que, por el principio de caridad, seguiré entendiendo “consecuencias” en sentido irrestricto, como es habitual entre los defensores del TE.

Y añade: «la toma de decisiones morales de Dios puede ser vista como *análoga a la nuestra propia* como acaba de ser descrita». ³⁹ Ahora bien, el problema es que, si la toma de decisiones divina es *análoga a la nuestra*, entonces, allí donde nosotros claramente vemos que debemos intervenir para impedir un mal, Dios debería haber intervenido ya para impedirlo, o al menos haber actuado para impedirlo en todos aquellos casos en los que ningún humano supo, pudo o quiso hacerlo. ¿Por qué no lo hizo?

La réplica de Bergmann a estas críticas añade otras dos consideraciones: en primer lugar, que Dios puede tener razones generales para la permisión de un mal *que no se aplican a nosotros*, como por ejemplo, mantener la distancia epistémica, es decir, la no manifiesta y apabullante presencia de Dios, de modo que en un mundo religiosamente ambiguo haya libertad para actuar y para optar a favor o en contra de Dios. ⁴⁰ En segundo lugar, que la permisión de males por mor de bienes mayores *puede estar justificada para quien tiene una determinada relación con la víctima* (como ser su creador o su progenitor), pero no para quien no la tiene, igual que los padres tienen potestad para actuar con sus hijos de un modo que el resto de la población no tiene.

La respuesta de Bergmann a la acusación de escepticismo moral se divide, entonces, en tres afirmaciones: a) que nosotros debemos actuar sobre la base de lo que conocemos del bien y del mal y de las consecuencias presumibles de una acción; b) que hay razones que pueden justificar la pasividad divina, pero no la nuestra; y c) que Dios puede administrar sufrimientos a sus criaturas por un bien a la larga mayor porque es su creador, pero nosotros no estamos autorizados a hacer lo mismo con nuestros semejantes. ⁴¹ Respecto de (a), eso es seguramente correcto, pero precisamente admitir que no es improbable que haya razones para abstenerse de actuar que se nos escapan y *que solo son conocidas por Dios*, es lo que bloquea (a): si creemos que no es improbable que haya *simpliciter* razones para abstenerse, entonces, por desconocidas que nos sean, creer que existen ya tiene que bastar para justificar nuestra inacción. ⁴²

³⁹ M. BERGMANN, *Skeptical Theism and the Problem of Evil*, cit., p. 392, cursivas mías.

⁴⁰ La distancia epistémica es una noción de John Hick (*Evil and the God of Love*, Routledge, Londres 1976, pp. 49 y ss.; pp. 342 y 354) según la cual la existencia de Dios y su presencia no puede ser patente, pues nos apabullaría y coartaría nuestra libertad y espontaneidad. El problema es que hay innumerables casos – como el del cervatillo – en que la distancia epistémica no se habría visto afectada si Dios hubiera intervenido.

⁴¹ Al contrario, debemos impedir los males horribles cuando no veamos que sus consecuencias compensan (reparemos en que la argumentación de Bergmann se centra en los males horribles, no en los gratuitos, que al ser a menudo menos espeluznantes no suscitan en nosotros una actitud intervencionista tan decidida).

⁴² Nótese que la cuestión no es que no conozcamos las razones, sino que *creamos que existen* tales. Porque el planteamiento del teísta es: tales y cuales males nos parecen gratuitos, pero Dios no los impide, luego *tiene que tener razones para no actuar*.

Por otro lado, si, como afirma Maitzen criticando argumentos similares de Howard-Snyder:

Dado lo que el Agnosticismo [o sea, el TERM] ve como la aleatoria relación entre las consecuencias globales y la evanescente pequeña fracción que podemos prever, no tiene sentido tomar aquellas que podemos prever lo bastante en serio para fundar nuestra obligación sobre ellas.⁴³

Pues cuanto menor es la porción de lo que nosotros podemos conocer y prever de la totalidad (infinita) de las consecuencias y repercusiones de un suceso (Howard-Snyder habla de una gota en el océano) tanto menos relevantes resultan para tenerlas en cuenta, y, por ende, tanto más paralizadoras de nuestra intervención. Lo cual plantea el *dilema de la intensidad del TE*: si el escepticismo del TE es intenso, es plausible que haya muchas razones solo conocidas por Dios, pero ello conduce a la abulia de la acción; si es suave, nos invita a actuar para prevenir los males, pero hace sumamente improbable que haya tantas y tan poderosas razones adicionales que (sin embargo) se nos escapen para que puedan llegar a hacer preferible la pasividad, y por tanto hace improbable la existencia de las razones divinas. O teísmo con parálisis de la acción moral o agnosticismo sin parálisis.

Respecto de (b) Howard-Snyder desarrolla el siguiente argumento para evitar el escepticismo moral: los teístas escépticos pueden

razonablemente pensar que Dios ha instruido a la humanidad para impedir el sufrimiento en general y que Dios permite mucho del mismo [¿y el resto?] precisamente porque pretende que seamos nosotros quienes tratemos de impedirlo.⁴⁴

Maitzen hizo una amplia crítica de este argumento,⁴⁵ que luego sintetizó en tres puntos:⁴⁶

1) Incluso si Dios hubiera ordenado evitar el sufrimiento *en general* (cosa que, a lo que parece, nunca ha hecho en las tradiciones monoteístas, a diferencia de lo que predicó Buda), el teísmo moral nos deja desasistidos acerca de cuándo y cómo aplicar tal mandamiento, porque presumiblemente podemos poner una vacuna que duele para prevenir una infección, que es un mal mayor. Pero el teísmo moral justamente nos impide actuar sobre la base de las consecuencias conocidas, dada la magnitud desbordante de las desconocidas.

2) En muchos casos no hay ningún agente humano que pueda evitar un mal determinado, bien porque nadie se apercibe (como en el caso del cerva-

⁴³ S. MAITZEN, *Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, cit., p. 288.

⁴⁴ D. HOWARD-SNYDER, *Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism*, cit., pp. 43-44.

⁴⁵ S. MAITZEN, *Skeptical Theism and God's Commands*, «Sophia», 3/ 46 (2007), pp. 235-243.

⁴⁶ ID., *Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, cit., pp. 289 y ss.

tillo), bien porque nadie tiene poder para evitarlo (como en la pandemia del Covid-19).

3) El tercero:

Me resulta increíble que un ser que merece la etiqueta de “perfecto” pudiera permitir, o incluso arriesgar, el sufrimiento horrible de un niño justamente para que nosotros podamos intentar impedir que ello ocurra o que prosiga [...] Se sigue, pues, que Dios nunca se arriesga, y menos aún permite, el sufrimiento horrible de un niño para darnos una oportunidad de intervenir.⁴⁷

Ciertamente, convengo con Maitzen en que pensar que Dios permite el sufrimiento y los males para dejar que nosotros intervengamos suscita demasiadas objeciones: hay males de sobra para que podamos con ellos, y a muchos ni siquiera tenemos acceso; en innumerables ocasiones o no hemos conocido el mal o no hemos sabido ni podido evitarlo, por no hablar de cuando simplemente no nos importa. ¿Qué decir de todo el sufrimiento animal previo a la aparición del hombre, o incluso del posterior, pero en lugares del planeta inaccesibles al hombre? ¿Qué podríamos haber hecho *nosotros* al respecto?

Finalmente, respecto de (c), ¿realmente las obligaciones morales son tan distintas según la relación entre agente y sujeto paciente? Yo puedo (o debo) hacer pasar a mi hijo por el mal trago de una operación terrible para salvarle la vida. ¿No debo hacer lo mismo con un desconocido si tengo ocasión de hacerlo? ¿No es esa la actitud del buen Samaritano? ¿No debemos amar al prójimo como a uno mismo? Y hacer sufrir a alguien por su bien, ¿no es amarlo?, máxime si se le explica el porqué de tales padecimientos. Desde luego, (c) no parece una respuesta suficiente para justificar todos los males aparentemente gratuitos por el hecho de que Dios sea nuestro creador. En definitiva: Bergmann afronta un dilema: o bien su «escepticismo generalizado acerca de nuestro conocimiento del reino del valor» es demasiado benigno para salvar al teísmo del argumento inductivo del mal; o bien dicho escepticismo «es tan fuerte que amenaza con distorsionar nuestros patrones ordinarios de razonamiento moral».⁴⁸

Mi conclusión es que la acusación de escepticismo moral contra el TERM es correcta, y que basta para abandonar tal defensa del teísmo. Pero examinemos aún argumentos adicionales contra el TERM.

5. EL ARGUMENTO DEL DESAMPARO

Se ha escrito mucho acerca del hiato entre *aparentemente existen males gratuitos* y *efectivamente existen males gratuitos*, señalando que solo lo segundo es incompatible con la existencia de Dios, pero que la inferencia de lo segundo a partir

⁴⁷ *Ibidem*, p. 290.

⁴⁸ M. ALMEIDA y G. OPPY, *Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil*, cit., p. 497.

de lo primero es inviable. Que lo primero no implica lógicamente lo segundo ya fue reconocido por Rowe,⁴⁹ por eso él presentó su argumento desde el principio como un argumento inductivo a partir del mal, no deductivo: *existen males probablemente gratuitos, Dios no puede permitir males gratuitos, luego probablemente Dios no exista.*

Aquí podríamos empezar a debatir qué significa “probablemente” en la primera premisa, cuánto de probable es que los males de marras sean en verdad gratuitos, o cómo justificar el paso de la *apariencia* subjetiva de gratuidad a la *probabilidad* objetiva de la gratuidad. Unos debates que complican el asunto y que, al postergar una resolución, consiguen demorar la conclusión atea de Rowe. Sin embargo, Erik Wielenberg nos ahorra la necesidad de justificar incluso inductivamente tal inferencia, y nos invita a no enredarnos en tales debates, porque, según él, la *mera existencia* de males *aparentemente* gratuitos (cosa que nadie cuestiona) ya cuenta significativamente contra la existencia de Dios (o de su bondad), dado que constituye un *importante mal por sí mismo* el hecho de no ser capaces de encontrarle ningún sentido a las desgracias que nos acaecen: el mero expediente de que Dios nos deje en la absoluta ignorancia acerca de los motivos que (supuestamente) le llevan a permitir las atrocidades objeto de justificación cuenta también contra la bondad de Dios.⁵⁰ Su crucial premisa 3, que infiere de las dos anteriores, solo exige que algunas experiencias de sufrimiento y abandono *parezcan* ser gratuitas. Y, como reconoce J. DePoe, la *apariencia de gratuidad* es sumamente plausible – por no decir *aplastante* – en innumerables casos.⁵¹

En este punto, la hipótesis de Wielenberg converge con una reiterada crítica de Rowe a Wykstra. Uno de los argumentos propositivos más recurrentes para defender que puede que haya razones que Dios tenga para permitir el statu quo de males en el mundo es explotar la analogía con el modelo de relación padres-hijos. Así, Wykstra afirmó desde el principio que, al igual que un padre

⁴⁹ «Hay que reconocer que el caso del sufrimiento aparentemente sin sentido del cervatillo no *demuestra* que [la premisa] 1 sea verdadera», W. ROWE, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, cit., p. 4.

⁵⁰ 1) «Un padre afectuoso nunca permite que sus hijos experimenten un sufrimiento prolongado, intenso y aparentemente gratuito junto con la sensación de haberlos abandonado... si pudiera evitar hacerlo». 2) «Si existe el Dios cristiano, entonces la relación entre Dios y los humanos es semejante en los aspectos relevantes la relación padre-hijo». 3) «Así, pues, si existe el Dios cristiano, entonces nunca permite a los humanos que experimenten sufrimiento aparentemente gratuito y desamparo si puede evitar hacerlo». 4) «Pero, si el Dios cristiano existe, entonces Él de hecho permite a sus hijos que experimenten sufrimiento aparentemente gratuito y desamparo cuando podría haber evitado hacerlo». (5) «Por lo tanto, el Dios cristiano no existe» (E. WIELENBERG, *The Parent-child Analogy and the Limits of Skeptical Theism*, «IJPhR», 3/78 (2015), p. 307).

⁵¹ J. DEPOE, *Positive Skeptical Theism and the Problem of Divine Deception*, «IJPhR», 82 (2017), p. 92.

tiene razones para hacer sufrir a su hijo por su bien a la larga (para educarle, hacerle fuerte, o tratarle una enfermedad...), Dios puede tenerlas con nosotros al hacernos pasar por los trances y penalidades de la vida.⁵²

No obstante, como le replicó Rowe,⁵³ cuando un padre hace que su hijo pase por grandes penalidades (p. e. si le hace estar un largo período en un hospital sufriendo pruebas y tratamientos agresivos por padecer una enfermedad grave), el padre está siempre a su lado consolándole y *explicándole lo mejor que puede* por qué todo eso es necesario por su bien, para su curación. Pero nada de eso ocurre en el caso de Dios, donde su presencia consoladora brilla por su ausencia, añadiendo la sensación de sinsentido y la consiguiente desesperación a todas las calamidades por las que el sufriente debe pasar. Justificar el silencio divino implicaría asumir que Dios, además de (1) no poder impedir un mal horrible sin con ello renunciar a un *bien-1* mayor, y de (2) ser incapaz de hacer comprender a quienes sufren dicho mal cuál sea su finalidad sin con ello renunciar a un *bien-2* mayor, *también* (3) es incapaz de hacerse conscientemente presente a quienes sufren mostrándoles su apoyo y amor sin con ello perder un *bien-3* mayor, y (4) es incapaz de hacer que quienes sufren desamparados tengan comprensión alguna de cuál es ese *bien-3* por el cual Dios permite que sufran sin el consuelo de su presencia y apoyo, pues ello bloquearía un *bien-4* mayor. Sumados los cuatro puntos, es sumamente implausible que Dios permita todo eso en aras de bienes ignotos de orden superior.⁵⁴ Por lo tanto, aun si todos los horrores del mundo y la historia tuvieran de veras una justificación teológica, el hecho de que Dios nos deje en la absoluta ignorancia acerca de la misma cuenta significativamente contra la bondad divina (y, por ende, contra la existencia de un Dios moralmente perfecto). Es lo que Michael Rea ha denominado el problema del silencio divino.⁵⁵ Y no solo es

⁵² Este argumento, empero, resulta inútil para explicar el sufrimiento de los animales.

⁵³ W. ROWE, *The Evidential Argument from Evil*, cit., p. 276.

⁵⁴ ID., *Skeptical Theism: A Response to Bergmann*, «NOUS», 35/2 (2001), pp. 297-303, pp. 301-302. Posteriormente (*Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil*, «IJPhR», 59 (2006), pp. 79-92) Rowe afirmó: «Pero muchos humanos han soportado sufrimientos horribles sin conciencia alguna de la preocupación y amor de Dios durante tal período... Al contrario que los buenos padres, Dios ha estado de vacaciones durante siglos», pp. 87-89. S. Maitzen añade (*Agnosticism, Skeptical Theism, and Moral Obligation*, cit., p. 280) que, si Dios puede – por razones que nos superan – permitir males horribles, también podría por razones equivalentes engañarnos (por nuestro bien, claro) al explicarnos las razones.

⁵⁵ Kevin Timpe afirma que «El silencio solo justificaría una falta de confianza en Dios si Dios no proporcionara un modo accesible de experimentar Su presencia a pesar de Su silencio» – y que esa experiencia la proporcionan las prácticas litúrgicas en la comunidad cristiana – (K. TIMPE, *Trust, Silence and Liturgical Acts*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism*, cit., p. 265). Pero, aun si las prácticas litúrgicas pueden suscitar experiencias religiosas de una putativa presencia de Dios, en ellas no se revelan *los motivos* que Dios tiene para hacer padecer tanto a sus criaturas, y mucho menos el porqué del sufrimiento concre-

que Dios no nos informe de la necesidad y el sentido de tales horrores, es que en los casos más terribles no somos siquiera capaces de imaginar justificación alguna (humana o divina) de ellos, que cuando además les acecen a personas de excelencia moral y religiosa suscitan pasmo, cuando no indignación. ¿No cuenta entonces tanto dolor y sufrimiento *aparentemente* injustificable como argumento decisivo contra la perfección moral de Dios?

Para evitar una respuesta afirmativa a este interrogante, Wykstra afirma que la distancia entre Dios y las criaturas es tan grande que aplicar nuestras intuiciones y razonamientos morales para extrapolarlos a la divinidad está fuera de lugar. Según él, la relación entre Dios y sus criaturas podría ser como la que hay entre un bebé de un mes y sus padres.⁵⁶ Igual de incomprensible que es para el bebé (¿casi?) todo lo que le hagan sus padres, lo es para nosotros lo que nos haga Dios.⁵⁷

Pero la *modesta* analogía de Wykstra resulta inaceptable. Como objetó Rowe,⁵⁸ una y otra situación parecen muy distintas: nosotros tenemos conocimiento y discernimiento moral, cosa de la que carece por completo el bebé. Nosotros podríamos comprender, al menos parcialmente, explicaciones y justificaciones, cosa del todo imposible para un bebé. Nosotros estamos constantemente inmersos en interacciones morales con nuestros semejantes, no así un bebé. En suma, una cosa es comparar la relación Dios-humanos con la relación padres-hijos y otra compararla con la relación padres-bebé recién nacido, porque en el último caso no hay ninguna relación intelectual o racional, cosa que sí ha de haber al menos parcialmente entre nosotros y la divinidad.⁵⁹ Todd Long⁶⁰ ha replicado que hay casos en que los humanos hacemos que alguien sufra por su bien sin explicarle las razones, sin que por ello nuestro ac-

to de una persona *en particular* en una determinada circunstancia, máxime cuando es una persona moral y religiosamente intachable.

⁵⁶ «El bien en cuestión que compensa [un mal aparentemente gratuito] es de una clase especial: uno propuesto por el Creador de todo lo que hay, cuya visión y sabiduría son, por tanto, *un tanto* mayor que la nuestra. ¿Cuánto mayor? Una propuesta *modesta* podría ser que su sabiduría es a la nuestra aproximadamente como la de un humano adulto es a la de un infante de un mes» (S. WYKSTRA, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering*, cit., p. 88, cursivas mías). Si Wykstra considera esa propuesta *modesta*, ¿cómo sería una ambiciosa?

⁵⁷ M. Bergmann (*Skeptical Theism and the Problem of Evil*, cit., p. 387) dice que pretender ver las razones que tenga Dios para permitir los males es como pretender ver pulgas en un garaje desde lejos: en ambos casos, del hecho de que no se vea ninguna no se deduce (ni siquiera es probable) que no las haya.

⁵⁸ W. ROWE, *The Evidential Argument from Evil*, cit., pp. 274-275.

⁵⁹ Puede verse una crítica similar en T. DOUGHERTY, *Reconsidering the Parent Analogy: Further Work for Skeptical Theists*, «IJPhR», 1/72 (2012), pp. 17-25.

⁶⁰ T. LONG, *Minimal Skeptical Theism*, en T. DOUGHERTY y J. MCBRAYER (eds.), *Skeptical Theism*, cit., p. 68.

to carezca de amor. Y pone el ejemplo de dejar a su hijo que intente caminar, aunque se caiga, para que aprenda a andar, porque: «él no estaba en una posición cognitiva para comprender nada próximo a mis razones para permitirle intentar caminar». Pero volvemos al argumento de la incomprensibilidad: no es que yo le esté “reteniendo mis razones”, es que un bebé de un año *no es un ser racional en absoluto*. En suma, según Long, Dios no nos explica ni nos consuela porque si lo hiciera ni siquiera podríamos entenderlo. De nuevo la incomprensibilidad divina (nuestro A3). Por otro lado, cabe replicar a Long que, aun si aceptáramos que las razones de Dios fueran ininteligibles para nosotros, ¿no podría Dios hacernos saber que Él tiene sus razones, aunque excedan nuestra comprensión? Al fin y al cabo, si nos apegamos al modelo paterno, cuando el padre tiene un niño que habla (no un bebé) puede decirle algo de esta guisa: “tú aún no puedes comprenderlo, hijo, pero confía en mí, ahora debes pasar por este trance por tu bien”.

Pero, si concediéramos la analogía de Wykstra, entonces tendríamos otro problema, distinto, pero no menor: afirmar lo que él dice conduce directamente al escepticismo moral: porque al igual que un bebé tiene un *discernimiento moral cero* respecto a las acciones e intenciones de sus progenitores, cero sería nuestro discernimiento moral respecto de la *verdadera* naturaleza del bien y del mal y de sus interconexiones lógicas (esto son las tesis TE3 y TE4 de Bergmann llevadas al extremo). Nuestros juicios morales serían todos no solo inseguros, sino injustificados, y estaríamos abocados a la suspensión de los juicios morales y, en consecuencia, a la parálisis de la acción. Y ciertamente algo así debería ser nuestra situación en cuanto al conocimiento moral si ocurriera que incluso las acciones que nos resultan más insoportables y odiosas, las situaciones más deplorables y los sufrimientos más reiterativos y absurdos fueran moralmente valiosos observados a gran escala. Este argumento de la incomprensibilidad divina (nuestro A3), que Spinoza adoptó de Descartes, conduce directamente al relativismo moral y teológico (como señaló Leibniz),⁶¹ y a un teísmo no moral más cercano al deísmo o al panteísmo que al teísmo. Porque o Dios no es providente, o está allende lo que nosotros llamamos bien y mal, o ambas cosas.

Este prescindible argumento de la incomprensibilidad divina, no obstante, ha reaparecido una y otra vez con ligeras variaciones. De hecho, el propio Long suscribe explícitamente esta doctrina.⁶² Según él, sería irracional, dadas nuestras “severas” limitaciones cognitivas, pretender conocer los designios divinos, pues «no sabemos qué pensamientos tendríamos si fuéramos un creador perfecto». Dado que

⁶¹ Véase su *Discurso de metafísica*, § 2.

⁶² T. LONG, *Minimal Skeptical Theism*, cit., p. 65.

no somos epistémicamente racionales al creer [como hacen los defensores del argumento inductivo del mal] que podemos comprender lo que serían los propósitos de un creador perfecto [...] sería irracional creer que podemos captar los propósitos de Dios al permitir el mal que conocemos.⁶³

Y, por tanto, no seríamos racionales si creyéramos que las razones que se nos puedan *ocurrir* incluyen todas las válidas para un creador perfecto.

Ahora bien, una cosa es no conocer los designios de Dios (o sea, no saber cuál es el plan de Dios para conseguir sus fines, algo que cualquier teísta admite), y otra ignorar por completo cuáles son *los fines* de Dios al crear. Porque si no son el bien y la justicia, la verdad y la belleza, el perfeccionamiento intelectual y moral, entonces no sabemos de qué o quién estamos hablando al hablar de Dios. Lo curioso es que Long denomina a esto *teísmo escéptico mínimo*; curioso, porque lo que queda reducido al mínimo es el propio teísmo.

6. ¿EL TEÍSMO ESCÉPTICO RESTRICTIVO FUERTE AL RESCATE?

La mayoría de los teístas escépticos defienden la versión restrictiva moderada, ante la cual la objeción de Wielenberg resulta concluyente. Sin embargo, Wielenberg concede que, si aceptáramos un teísmo escéptico restrictivo fuerte (él lo llama positivo), dicha versión podría responder a su objeción. Porque para el TERF a partir de la existencia y la naturaleza de Dios *se deduce* que puede/debe haber males *aparentemente* gratuitos. No obstante, Wielenberg cree que la existencia tan abundante y recurrente de males aparentemente gratuitos que resultasen no serlo supondría un Dios engañador, pues Él permitiría que las apariencias nos engañen con demasiada frecuencia. Y un Dios engañador no puede ser moralmente perfecto.

John DePoe⁶⁴ ha respondido a Wielenberg negando su mentada inferencia: el hecho de que haya muchas apariencias engañosas en el mundo, que las hay, no implica que Dios sea un engañador. Por ejemplo, la Tierra no nos parece redonda o los objetos no nos parecen compuestos por millones de partículas. Pero, aunque Dios sea el creador de la materia y de nuestro planeta, no podemos tildarlo de engañador, pues 1) Él no ha tenido la intención de engañarnos, y 2) no ha producido elementos de prueba que nos induzcan a creer proposiciones falsas.

(1) Me resulta bastante plausible, mientras que (2) lo encuentro más discutible. Pero, de cualquier forma, hay una diferencia crucial entre el caso de los juicios morales erróneos del TERF y el de los juicios observacionales sobre la naturaleza erróneos, que son los que aduce DePoe. El progreso cognitivo de la humanidad ha llevado a descubrir que tales apariencias sobre cuestiones de he-

⁶³ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, p. 96.

cho eran ciertamente erróneas. Sin embargo, respecto al problema del mal aparentemente gratuito, ese mismo progreso nos ha llevado a descubrir, no que determinados males aparentemente gratuitos tenían después de todo un sentido y justificación, sino un número cada vez mayor de males con una apariencia aplastante de gratuidad, sin que hayamos descubierto ninguna respuesta a algunos casos que nos muestre que, en realidad, se trataba de males justificados. Aparte de que tener creencias falsas sobre cuestiones naturales tiene poca o ninguna trascendencia existencial y axiológica, pero tener creencias falsas acerca del estatus moral de las acciones es mucho más pernicioso, y algo que un Dios omnibenevolente no debería permitir. En suma, un Dios que permite que nuestros conocimientos naturales sean inicialmente muy imperfectos por culpa de apariencias naturales desorientadoras no es reprobable moralmente de un modo que sí lo sería un Dios que dejara que las apariencias nos desviarán o incluso obstaculizarán nuestro conocimiento moral *a lo largo de la historia*.

Pero, además, el teísmo escéptico restrictivo fuerte (teísmo escéptico positivo en la terminología de Wielenberg y DePoe) es inaceptable por lo siguiente: afirma que la apariencia de males gratuitos no solo es *compatible* con la existencia de Dios, sino que la existencia de Dios *implica* tales apariencias (para la justificación se recurre a la distancia epistémica de Hick y demás). DePoe afirma:

el teísmo escéptico positivo [mi TERF] implica que *en alguna medida* la existencia del mal aparentemente gratuito y la ocultación divina es lo que habríamos de esperar encontrar en el mundo si Dios existe... no es poco razonable creer que Dios crearía un mundo con *algún* sufrimiento aparentemente gratuito y *algún* desamparo divino.⁶⁵

La cuestión decisiva, una vez más, es: *¿en qué medida?* Y ahí radica el meollo de la cuestión, porque hemos desviado el problema desde la cualidad –la apariencia de gratuidad – a la cantidad y diversidad – ingente de casos de males aparentemente gratuitos –. Varios males aparentemente gratuitos de moderada intensidad o unos pocos de enorme intensidad quizá sean compatibles con la existencia de Dios (aunque es implausible que estén *implicados* por la misma), pero el problema es que tenemos *innumerables* casos de las más diversas tipologías de males aparentemente gratuitos (con una *apariciencia de gratuidad* aplastante), muchos de los cuales son de una intensidad y crueldad insopportable. Y esto no solo *no* está implicado por la existencia de Dios, sino que es *difícilmente* compatible con ella. Por eso tanto lúcidos ateístas (Rowe) como teístas (Swinburne) consideran muy plausible *prima facie* la primera premisa del argumento inductivo del mal. Porque el mundo real, lamentablemente, no se compadece con cómo debería ser según el TERF.

⁶⁵ J. DEPOE, *Positive Skeptical Theism and the Problem of Divine Deception*, cit., pp. 94 y 95, cursivas mías.

7. CONCLUSIÓN

Incluso si el TERF no implicara que Dios es engañador, es de suyo inaceptable, dada la cantidad y cualidad del mal el mundo real. El TERM es algo más plausible frente a la versión estándar del argumento inductivo del mal, pero comporta una inaceptable dosis de escepticismo moral (algo malo de suyo, y deletéreo para el teísmo). Además, es inútil ante la reformulación de Wielenberg (en realidad ya Rowe lo defendía así), es decir, ante la versión verdaderamente *inductiva* del problema del mal, que se basa en la mera *apariciencia de gratuidad*. Y, por si esto fuera poco, sigue en pie la objeción de Swinburne de que las razones que se nos escapan pueden incidir tanto en una proliferación de bienes como en una de males (en cuyo caso el mal sería aún más absurdo y más horrible de lo que percibimos). Por lo tanto, el teísmo escéptico restrictivo moderado, que es el más sensato, defendible y respaldado, tampoco constituye una respuesta adecuada al problema inductivo del mal, supuesto el concepto tradicional de Dios del teísmo clásico, que incluye la perfección moral.

ABSTRACT · *Does Sceptical Theism Rebut the Atheological Inductive Argument from Evil?* · Four decades ago, a debate started about the cogency of William Rowe’s inductive argument from evil: there probably are gratuitous evils; God would prevent the existence of gratuitous evils; therefore, probably God does not exist. This argument has deserved various responses from the sceptical theism arena. It is mainly objected that our knowledge of the realm of value, of the scope and global impact of actions and states of affairs, and finally of the divine reasons and designs is so precarious that we can draw no atheist conclusion from the apparently gratuitous suffering. Nevertheless, such approach has prompted several criticisms, most prominently the charge of leading into some moral scepticism that would paralyse our actions or, at least, would leave them unjustified. I recap here the essential contributions to this debate, assessing the arguments of either party, and I conclude that the charge of moral scepticism is well grounded. In addition, although the appearance of gratuitousness does not prove that such evils are genuinely so and should have been avoided by God, the mere appearance of pointless suffering, especially being so appalling, counts as an additional evil to be justified. Weighing all objections, I claim sceptical theism does not hold.

KEYWORDS · Sceptical theism, Gratuitous evil, Suffering, Moral scepticism, Theodicy.