



LA RACIONALIZACIÓN DEL SUFRIMIENTO: UNA APROXIMACIÓN EPISTÉMICA AL PROBLEMA *EVIDENCIAL* DEL MAL EN EL MUNDO

THE RATIONALIZATION OF SUFFERING:
AN EPISTEMIC APPROACH TO THE *EVIDENTIAL* PROBLEM
OF EVIL IN THE WORLD

Rafael Miranda Rojas¹

Universidad Católica del Maule – CIRS UCM

Recibido: 26.03.2024 - Aceptado: 06.10.2024

RESUMEN

Hay sufrimiento en el mundo, hay mal en el mundo. Existe evidencia de ambos. No todo sufrimiento parece ser con vistas a un bien mayor. Es decir, parece haber casos de mal gratuito o injustificado. El pasado 2 de febrero del 2024, observamos en Viña del Mar - Chile las trágicas consecuencias de un devastador incendio forestal, probablemente provocado intencionalmente por el ser humano. Ante escenarios de este tipo, el desafío epistémico para quienes creemos en Dios es preguntarnos si este es un caso de mal innecesario y si, de ser así, tiene alguna implicancia para la creencia en Dios. En este escrito plantearé los riesgos de racionalizar el sufrimiento, sin que ello implique que la búsqueda de razones sobre el mismo (su explicación) derive en una justificación indirecta del mismo. En última instancia, se trata de distinguir entre evaluar las causas de un evento, la justificación del evento y la evaluación ética del mismo.

Palabras clave: Mal; Teísmo; Ateísmo; Racionalidad; Racionalización.

ABSTRACT

There is suffering in the world, there is evil in the world. That evidence seems to be irrefutable. Not all suffering seems to be in view of a greater good. That is to say, there seem to be cases of gratuitous or unjustified evil. Last February 2, 2024, we observed in Viña del Mar - Chile the tragic consequences of a devastating forest fire, probably provoked or intentionally provoked by human beings. In the face of such scenarios, the epistemic challenge for those of us who believe in God is to ask ourselves if this is a case of unnecessary evil and if so, whether it has any implications for belief in God. In this paper I will raise the risks of rationalizing suffering, without implying that the search for reasons for it (its explanation) leads to an indirect justification of it. Ultimately, it is a matter of distinguishing between evaluating the causes of an event, and its justification and ethical evaluation.

Keywords: Evil; Theism; Atheism; Rationality; Rationalization.

¹ rafaelmirandarojas@gmail.com

1. LA FACTICIDAD DEL SUFRIMIENTO

El pasado 2 de febrero del 2024, observamos en Chile las trágicas consecuencias de un devastador incendio forestal, provocado intencionalmente por el ser humano². Fueron 137 muertes humanas, y un número desconocido de muertes de animales, junto con la pérdida material de viviendas. Ante escenarios de este tipo, el desafío epistémico para quienes creemos en Dios es preguntarnos si este es un caso de mal innecesario y si, de ser así, tiene alguna implicancia para la creencia en Dios. En este escrito plantearé los riesgos de racionalizar el sufrimiento, sin que ello implique que la búsqueda de razones sobre el mismo (su explicación) derive en una justificación indirecta del mismo. Lo anterior se sintetiza del siguiente modo:

(1) La racionalización de un evento no es suficiente para su valoración moral;

y

(2) la postura atea (o de los nuevos ateos), por ser de carácter naturalista, no puede sostener como tesis central que Dios es responsable moralmente por la ocurrencia de eventos (supuestamente) malos, ya que estaría violando un aspecto metodológico central de sí misma, a saber: que no puede pasarse de lo descriptivo (asignación de causas de eventos, en este caso) a lo normativo (valoración moral del evento). Decir, pues, que un mal es gratuito le esta metodológicamente vedado al ateísmo³.

Los enunciados 1 y 2 se complementan en el desarrollo de este escrito, y la estructura del mismo tiene en vistas un avance sincrónico del diálogo argumentativo que permite sustentar ambas.

La discusión sobre el problema del mal en el mundo, y la eventual conclusión de que Dios no existe, ha generado una férrea discusión sobre la plausibilidad epistémica de una postura teísta. Un caso de esta defensa teísta la ha constituido el escepticismo teísta (ver por ejemplo Almeida y Oppy 2003), que, aun cuando consigue contrarrestar la consecuencia indeseada de que la existencia del mal sea incompatible con la existencia de Dios, ha debido ceder un punto central en ese proceso: que el mal debe estar justificado con vistas a un bien mayor o en

² <https://www.bbc.com/mundo/articles/c8vv44jp9pdo>

³ Agradezco sinceramente los aportes de una revisión anónima en este punto, al destacar la pertinencia de explicitar estas tesis al inicio del escrito.

vistas a prevenir un mal mayor o igual. Ante este escenario, la postura denominada nuevo ateísmo ha centrado su crítica en aquellos casos en los que el mal parece ser gratuito e injustificado. En efecto, un artículo publicado en *The Guardian*, titulado “The Four Horsemen review - whatever happened to ‘New Atheism’?”, enfatiza en su inicio precisamente ese punto. Se enuncia: ¿Qué fue del «nuevo ateísmo»? Nació en la febril secuela del 11-S, cuando la creencia en una deidad -o, seamos sinceros, concretamente en Alá- pareció a algunas personas un nuevo peligro urgente para la civilización occidental.⁴

Destacando la virtud epistémica de coraje intelectual, el nuevo ateísmo se autodescribe como un modo de fortalecer la arista racional del ser humano. El riesgo de asumir que la racionalidad se encuentra solo en una posición ateísta, es descrito por Steven Poole en su referencia a los denominados cuatro jinetes (en clara alusión al Apocalipsis):

Para estos hombres, la racionalidad está de «nuestro» lado y la fe sin pruebas está de «su» lado. Pero la fe es en gran medida un festín móvil: El propio Hitchens, en su triste papel de idiota útil para el régimen de Bush-Cheney a mediados de la década de 2000, insistió una y otra vez -sin pruebas- en que Sadam Husein poseía un programa de armas nucleares en funcionamiento, lo que demostraba que siempre había sido acertado invadir Irak.

Por supuesto, el punto central en este caso es enmarcar ese atentado terrorista en los alcances de la así denominada *holy war*, un punto que implica la relativización de qué es justo o injusto. Este es un punto que desarrolla Cassam (2024) en su reflexión respecto a la eventual justificación moral de un evento terrorista, desde un test cuyo acrónimo enuncia los criterios a considerar, MODAL (motives for terrorism, its objectives, destructiveness, availability of alternatives, and likelihood of success. Cassam 2024, 1)

Esta discusión tiene sus méritos epistémicos propios, pero conduce a preguntarse si no ha derivado en una racionalización del sufrimiento que, en lugar de compadecerse y empatizar con quienes sufren los eventos de maldad, enfoca la atención en evitar que esos eventos no sean o no se comprendan como evidencia contra la existencia de Dios. Por una parte, los niveles metafísicos en discusión complican el asunto, pues:

i) Una postura naturalista como lo es el nuevo ateísmo difícilmente puede demandar una explicación del mal en el mundo sin tensionar su presupuesto principal: que no hay intervención causal sobre natural tal que siquiera sea viable que una entidad trascendente como Dios pudiese intervenir en el mundo. Por lo tanto,

⁴ <https://www.theguardian.com/books/2019/jan/31/four-horsemen-review-what-happened-to-new-atheism-dawkins-hitchens>

refleja esto que el nuevo ateísmo no puede usar los eventos de maldad como evidencia de la no existencia de Dios, si el modo por el que se podría evidenciar lo contrario es rechazado *a priori* por esa postura atea (o agnóstica en algunas versiones de la argumentación).

ii) Si admite que Dios efectivamente puede intervenir causalmente en el mundo y, por tanto, evitar los eventos de maldad, se debe preguntar si esto debe ocurrir en todo evento o solo en aquellos casos en que la libertad humana no quede condicionada por esa intervención. En este caso, los ejemplos de mal natural vienen a ser el ejemplo paradigmático al que recurre el nuevo ateísmo para evitar una teodicea a través del libre albedrío.

Por supuesto, esta tensión supone ciertos niveles de acceso epistémico, foco central de la posición teísta escéptica con vistas a evitar que el problema del mal derive en una posición epistémica ventajosa del ateísmo y/o el agnosticismo. Lo anterior exige de parte del teísta el reconocimiento de que la experiencia de fe, si bien puede ser comprendida vía racional, no puede ser transmitida a un no creyente de modo tal que, al ser comunicada, esa experiencia tenga la consecuencia de ser creída por el no creyente. La experiencia de fe, base sustancial de la creencia en Dios, no es sola ni únicamente racional. Esta eventual tensión entre la fe y la razón es analizada por Zagzebski (2016), quien establece una diferencia entre las creencias que surgen desde la revelación (*beliefs arising from revelation*) y las creencias que surgen desde la razón (*beliefs arising from reason*). Esa distinción tensiona las creencias vía fe, pues asume por defecto que no son racionales. En efecto, Zagzebski entiende que son un caso de creencia vía testimonio (*belief on the word of God*). En su introducción, cita una frase que se atribuye a Mark Twain: “la fe es creer lo que sabes que no es así”. Si ese fuese el caso, reflexiona Zagzebski, se podría definir la fe como “creer que lo que sabes es falso” (2016, 395). Dado que la discusión sobre el problema del mal en el mundo pretende precisamente disminuir la razonabilidad de una creencia teísta, es prudente indicar que el carácter de razonable o no razonable (Zagzebski utiliza estos conceptos en lugar de racional o no racional) se determina a partir de ciertos principios epistémicos que, en sí mismos, restringen la noción de fe, si la misma no se comprende como reducida a una arista epistémica. En la misma línea, Thomas Kelly explora los alcances de los desacuerdos epistémicos en el ámbito filosófico⁵ y evalúa la plausibilidad de que, ante desacuerdos, lo razonable sea suspender el juicio (ver Kelly 2016, 375), lo que Kelly denomina *philosophical agnostic*⁶. Si

⁵ Se entiende en este caso que la discusión sobre creencias religiosas puede ser abordada filosóficamente, si bien ello no implica que se deban entender restringidas a ese ámbito, que sean de ese modo un tópico solamente filosófico.

⁶ Kelly describe esta posición como escéptica, lo que podría exigir reevaluar si la noción teísta escéptica podría tener eventualmente esos alcances de suspensión de juicio (contrario a lo que defiende una posición teísta clásica). Esta conexión conceptual sugiere que no es viable una

ese fuese el caso, el punto central ya no sería el tópico en disputa sino el rol competente de quienes tienen una opinión distinta. El foco central del análisis de Kelly es suponer que el desacuerdo es entre pares epistémicos. Zagzebski propone que un modo de comprender como razonable una creencia de fe es comprenderla como un caso *sui generis* de creencia vía testimonio, en este caso la revelación comprendida como testimonio. Este camino permitiría sostener que este tipo de creencias religiosas es *properly basic* y, por tanto, válido epistémicamente aun cuando no sea viable transmitir dicha creencia a un tercero: es parte central de lo que Zagzebski (2016, 407) describe como una característica de ser *epistemically conscientious*. Sostiene Kelly: “En la medida en que uno tiene opiniones seguras sobre cuestiones filosóficas controvertidas, esas opiniones no son totalmente razonables” (375). Por supuesto, esto aplicaría en la cuestión sobre la creencia en Dios para ambas partes en disputa, si bien el nuevo ateísmo tiende a ver como una ganancia epistémica el que se acepte al menos un agnosticismo a partir del problema del mal. El fondo de esta discusión exige, como se ha discutido en otro escrito (Miranda-Rojas 2023), que los desacuerdos no sean gratuitos, que no sea un caso de lo que se podría denominar *easy disagreement* (análogo al caso de *easy knowledge*), tal que baste restar razonabilidad a una creencia *c* en la que un sujeto *s* o grupo *g* esté en desacuerdo. De todos modos, al intentar que los eventos de maldad sean evidencia en contra de la razonabilidad de una creencia en Dios, se evita, al menos de entrada, que se pueda catalogar este caso de desacuerdo como un caso de desacuerdo fácil. A su vez, la postura denominada conciliacionismo (resolver el desacuerdo como objetivo epistémico prioritario) no parece dar solución a casos de este tipo en que no es potencialmente factible encontrar una vía conciliatoria que resuelva el desacuerdo.

Del mismo modo, en su reciente libro *Bad Beliefs*, Neil Levy (2022, x) distingue dos modos en que una creencia puede ser mala: moral y epistémica. Considerando la razonabilidad de una creencia religiosa, Levy considera (dada

postura escéptica que tenga a su vez alguna creencia de base o propiamente básica como la denomina Zagzebski (ver texto principal). Sería un caso de *self defeating* y un caso de no razonabilidad, si la posición de base escéptica fuese la suspensión de juicio, sin considerar si la evidencia y las razones disponibles descartan la razonabilidad de esa suspensión. Dicho de otro modo, no es más razonable por defecto suspender el juicio si esa posición epistémica persiste ante evidencia y/o razones disponibles que exigirían modificar esa actitud escéptica. En la nota 1, Kelly anticipa potenciales incoherencias que deben evitarse en el caso de una postura agnóstica: “...no identificaría suspender el juicio sobre si *p* con invertir credibilidad .5 en *p*: dado que algunas tesis filosóficas son lógicamente más fuertes que otras, dar credibilidad .5 a cada tesis filosófica resultaría rápidamente en incoherencia” (Kelly 2016, 392). En ese sentido, se podría anticipar que, si la posición por defecto es suspender el juicio, ello se debe hacer con *p* y no-*p*, lo que tensiona al menos en principio la arista de coherencia de dicha posición. No obstante, se puede discutir si suspender el juicio en ambos casos (*p* y no *p*) es estrictamente incoherente. Este es un punto que requiere un desarrollo mayor al que se puede dar en este escrito.

su postura atea) a toda religión como falsa y desde allí epistémicamente mala. El autor sostiene:

Mis principales ejemplos de malas creencias son falsas: la negación del cambio climático, las creencias anti-vaxxer, el creacionismo, etcétera. Pero no todas las creencias falsas son malas creencias, en el sentido que me interesa. Soy ateo: no creo que ninguna religión sea verdadera. Pero no creo que los teístas sean malos creyentes en mi sentido. No son malos creyentes porque creo que la creencia religiosa puede ser racional: una persona reflexiva que esté familiarizada con las pruebas a favor y en contra de la existencia de Dios puede concluir razonablemente que Dios existe.

Por supuesto, existe una tensión entre considerar toda religión como falsa y, por ende, toda creencia religiosa como un caso de *bad belief* y, en paralelo, sostener que una creencia teísta puede ser racional. Es decir, que una creencia teísta sea válida epistémicamente, pero al mismo tiempo un caso de *bad belief*.

2. RACIONALIZACIÓN Y SU ROL ARGUMENTATIVO EN EL PROBLEMA EVIDENCIAL DEL MAL

La discusión respecto al problema del mal en el mundo, y su respectivo rol argumentativo contra la existencia de Dios, sugiere ciertas conexiones con un proceso de racionalización de los eventos de maldad en el mundo: un intento por encontrar razones a ciertas acciones o eventos que favorezcan una cierta posición, en este caso la atea o en su defecto la agnóstica. Según Bonnefon, J. & Trémolière, B. (2017), en su escrito titulado “Rationalization in Moral and Philosophical Thought”:

La racionalización...se produce cuando una persona favorece una conclusión particular como resultado de algún factor (como el interés propio) que tiene poca relevancia epistémica justificativa, si ese factor luego sesga la posterior búsqueda y evaluación por parte de la persona de justificaciones potenciales para la conclusión. (178)

Este modo de comprender el proceso de racionalización indica un error epistémico (que la racionalización implica un error), por lo que no debe confundirse con un proceso cabalmente racional: si la búsqueda de razones está condicionada por la intención de encontrar factores que confirmen cierta posición, el riesgo de caer en el denominado sesgo de confirmación⁷ es evidente. Por “sesgo

⁷ Ver Casad, B. J. y Luebering, J.E. (2024, February 14). confirmation bias. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/science/confirmation-bias>. Una diferencia relevante con el proceso de racionalización es el carácter no intencional del sesgo de confirmación; el proceso de toma de decisión sesgado no es, en ese sentido, voluntario.

de confirmación” se entiende “la tendencia de las personas a procesar la información buscando, o interpretando, información que sea coherente con sus creencias existentes” (Casad y Luebering 2024). En parte, por este motivo surge el denominado escepticismo escéptico, que ha sido discutido en otros escritos de quien escribe. En efecto, con vistas a evitar que se acuse a la postura teísta de cometer un error epistémico similar, la mejor vía de solución es restringir el acceso epistémico a la explicación última de los eventos de maldad; reconocer, por tanto, la imposibilidad de evaluar las razones divinas para permitir el mal en el mundo (allende la teodicea en favor del libre albedrío). En efecto, racionalizar supone, según Audi (1985) y Siegel (2014) “...diferencia entre las justificaciones que uno ofrece en defensa de una acción o actitud y lo que realmente explica su acción o actitud” (182). El siguiente ejemplo permite observar lo anteriormente descrito:

El periódico. En el quiosco, el hombre que vende periódicos le da accidentalmente a Dana un billete de 20 dólares de cambio en lugar de uno de 1 dólar. Dana se da cuenta enseguida del error. Su primera reacción es pensar que ha tenido suerte y que no necesita señalar el error. Piensa: «¡Qué tonto! Si no sabe dar el cambio correcto, no debería vender periódicos». Mientras se aleja, piensa: «Y, de todas formas, un par de veces la semana pasada, cuando recibí un periódico suyo, estaba mojado. He estado pagando de más por su producto, así que este cambio es justo. Además, estoy segura de que casi todo el mundo se queda con el cambio incorrecto cuando le favorece. Así funciona el juego». Si Dana hubiera visto a otra persona recibir cambio incorrecto, no habría razonado de esta manera. Le habría parecido sencillamente incorrecto que esa persona se lo quedara. (Bonneton & Trémolière 2017, 180)

Un aspecto relevante a destacar es que la racionalización de cierta creencia o actitud similar a la creencia (*belief like attitude* es la noción que explicitan Bonneton & Trémolière) constituye un esfuerzo epistémico tal que esa creencia no pueda ser comprendida como irracional. En otras palabras:

iii) racionalizar una creencia, con sinceridad, implica que el sujeto *s* o grupo *g* que tiene esa creencia intenta genuinamente justificar esa creencia o actitud similar a la de creencia.

Sin embargo, en base al ejemplo enunciado previamente, resulta palpable que existe una falla en el vínculo que se establece con cierta evidencia a favor o en contra de cierta acción racionalizada, a fin de no creer que esa acción es incorrecta. Usualmente, esta sería una crítica estándar a la postura teísta, en tanto la búsqueda de justificaciones para ciertos eventos de maldad que parecen injustificados se acercaría al comportamiento ejemplificado en el caso de Dana. Pues:

iv) un evento de maldad gratuito o aparentemente gratuito parece no estar justificado, sería un caso de mal innecesario en el sentido de que su no ocurrencia no disminuiría (desde una perspectiva holística) la cantidad de bien en el mundo. La sola búsqueda de razones para explicar este tipo de eventos de maldad podría ser comprendido como sesgado.

No obstante, la crítica señalada permite observar que ese riesgo de error epistémico es transversal, afecta también a la postura atea y agnóstica. Esto quiere decir que el mero hecho de tomar una posición doxástica específica puede exponer a un sujeto *s* o grupo *g* a una racionalización de esa creencia. El modo de evitar esa dinámica supone admitir, por tanto, toda la evidencia disponible y no solo la que favorezca la postura que se pretende defender. Lo más importante es que exige no suponer que la evidencia empírica es suficiente para validar epistémicamente una creencia religiosa.

3. EL DILEMA TRÁGICO Y EL JUICIO ÉTICO SOBRE DIOS

Un aspecto relevante de esta aproximación al problema del mal es el que su rol argumentativo descansa directamente en un juicio ético sobre la permisibilidad de esos eventos de maldad, arista que se vincula con la omnipotencia divina como característica que exigiría evitar su ocurrencia. Ante casos prístinos en los cuales no parece haber razón que justifique esos eventos, la conclusión y el juicio ético sobre Dios es que Él no debería permitirlos, asumiendo por cierto que puede, dada su omnipotencia –sigue el argumento–, evitar esa ocurrencia. En efecto, es en base a este supuesto que Arash Naraghi (2022) plantea la posición divina como un dilema trágico, sostiene:

El problema del mal, si tiene éxito, demuestra que la existencia del mal en el mundo empaña la perfección moral de un ser omnipotente y omnisciente. Si existe un ser omnipotente y omnisciente, entonces Él conocería la posibilidad de todos los males y podría evitar que todos ellos ocurrieran. Por lo tanto, el hecho de que el mal exista demuestra que Él no es moralmente perfecto o lo suficientemente cuidadoso como para haber evitado que el mal ocurriera. (311)

Se torna evidente que el presupuesto de Dios como agente moral somete a juicio no solo su omnipotencia y omnisciencia, sino también su omnibenevolencia (*He is not morally perfect* enuncia Naraghi). A continuación, afirma de modo más explícito:

Suponiendo que tal ser omnipotente y omnisciente sea un agente moralmente responsable, entonces es moralmente culpable por permitir que ocurra el mal y, por lo tanto, carece de la perfección moral necesaria para ser un Dios todo perfecto. (311)

Lo anterior, supone, por tanto, que los seres humanos no son agentes morales autónomos en los casos que aplique la evaluación de esa responsabilidad como consecuencia de decisiones libres o al menos responsables. En efecto, Naraghi intenta resolver esta tensión a partir de la dicotomía responsabilidad causal – responsabilidad moral. Sin embargo, la distinción aplica en casos de cierta excepcionalidad que sirven como excusas para un actuar causalmente dañino, una cierta impotencia que no puede atribuirse a un ser omnipotente. Afirma:

Por ejemplo, si tengo un ataque y, como resultado, me caigo y rompo una ventana, aunque soy un agente moralmente responsable y causalmente responsable de la ventana rota, no soy moralmente responsable ni culpable de haber roto la ventana. En otras palabras, un agente moralmente responsable puede tener algunas condiciones eximentes específicas que anulan o socavan las atribuciones de responsabilidad o culpa moral. (311)

Esto demandaría evaluar los alcances de la noción de dilema en el ámbito ético, dado que una de sus principales características es la tensión entre distintos principios directrices y la resolución respecto a cierta jerarquización de los mismos (qué principio es prioritario en determinadas circunstancias). En algún sentido, no es viable atribuir a Dios este tipo de tensiones características de la noción de dilema, en tanto que la resolución del mismo estaría implicada en su carácter omnisciente. Del mismo modo, existirían en este análisis males *aparentemente* gratuitos o no necesariamente gratuitos, siendo su consecuencia central el que la mera ocurrencia de los mismos no sea evidencia suficiente para afirmar la no razonabilidad de una creencia teísta y afirmar la no existencia de Dios como consecuencia directa del debilitamiento de dicha posición doxástica.

La distorsión que indica esta dinámica argumentativa debería ser relativamente evidente, pues

iv) supone la existencia de Dios solo para descartarla.

El uso de este tipo de argumentos y su popularidad lo refleja el que aparezca incluso en una saga cinematográfica de DC Comics, en particular en la película *Batman V. Superman: Dawn of Justice*. En una escena icónica de esa película, el villano Lex Luthor sostiene lo siguiente:

Lo que llamamos Dios, depende de nuestra tribu... porque Dios es tribal, Dios toma partido... ningún hombre del cielo intervino para librarme de los puños y las abominaciones de papá... Si Dios es todopoderoso, no puede ser todo bueno. Y si es todo bueno, no puede ser todo poderoso.

Es importante notar que la noción de omnipotencia implícita en este párrafo es aquella que supone la distinción fundamental entre bien y mal, y que el mal

debe ser evitado. No se trata, necesariamente al menos, de que un ser todo poderoso pueda hacer cualquier acción o tomar cualquier decisión, de modo tal que la noción de omnipotencia conduzca eventualmente a contradicciones insalvables, al menos para la comprensión humana⁸. Parte de esta discusión exige que la omnipotencia se comprenda siempre en vínculo con la noción de omnibenevolencia, en vistas a evitar una cierta comprensión voluntarista del actuar divino (si ello deriva en una relativización del bien o el mal, cercano al dilema platónico respecto a la piedad⁹).

Lo explicitado por el personaje ficticio Lex Luthor es foco de la siguiente reflexión por parte de Ben Keiser (2019):

Si observamos nuestro mundo, no es difícil seguir su lógica. Vemos tanta maldad: asesinatos, guerras, tráfico de seres humanos, abusos a menores, muerte y una crueldad indescriptible... Aunque este argumento se utiliza a menudo contra el cristianismo, el problema del mal es algo con lo que todas las religiones y visiones del mundo tienen que lidiar. Se ofrecen muchas respuestas, pero la mayoría son insatisfactorias. Por ejemplo, el panteísmo explica el mal calificándolo de ilusión. Pero hay que preguntarse "¿de qué sirve eso?". ¿Ha intentado alguna vez decirle a una persona que sufre una terrible enfermedad o a alguien que ha sufrido abusos que todo está en su cabeza?... La respuesta laicista es igualmente insatisfactoria. La mayoría de los laicistas rechazan la existencia de Dios, pero están muy preocupados por el mal y la injusticia en el mundo. Sin embargo, tenemos que preguntarnos: "¿qué es el mal si no tenemos medida de lo que es el bien?". Podríamos argumentar que no existe una norma de lo que está bien y lo que está mal sin Dios y, si eso es así, realmente no hay nada de lo que los laicistas puedan quejarse.

El dilema enunciado por Luthor bien puede ser entendido como un falso dilema, sostiene Keiser, siempre que se pueda defender con cierta plausibilidad que Dios tiene razones para permitir el mal en el mundo. Sin embargo, este camino plantea los problemas que anticipa el teísmo escéptico, inicialmente de acceso epistémico. El dilema al que conduce enunciar siquiera la posibilidad de que Dios y el mal sean compatibles ha llevado a Oliveira (2023) a plantear recientemente un dilema complejo de resolver. El autor afirma al inicio de su escrito:

⁸ No obstante lo enunciado aquí, se recomienda revisar las implicancias de la lógica paraconsistente en interpretaciones de eventos bíblicos como la resurrección. Un interesante análisis de los límites de la lógica aristotélica en casos de este tipo lo ofrece Susana Gómez (2020). Los alcances de esta discusión no pueden ser abordados en este escrito y anticipan la relevancia de la noción de misterio en el ámbito religioso. Los límites epistémicos de los seres finitos es una arista de esta discusión.

⁹ Ver Cooper, John M. (ed.) (1997) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.

“...parece difícil dar sentido a la existencia de un Dios perfecto, tenga o no razones justificativas para permitir todo el mal que vemos”. En este escenario, el problema central no sería la justificación sino la ocurrencia de eventos de mal gratuitos y/o injustificados.

El que una creencia teísta sea racional parece ser un estándar mínimo para que esa creencia pueda ser comprendida como epistémicamente admisible o, dicho de otro modo, evitar que sea catalogada como un caso de creencia irracional, con la consecuencia directa de que este tipo de creencias deberían ser rechazadas. Es esta una característica central de lo que Silvestre (2020) describe como filosofía de la religión:

La filosofía de la religión... se ocupa de la racionalidad de la creencia teísta... los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios desempeñan un papel crucial. Proporcionar un buen argumento para llegar a la conclusión de que Dios existe, o de que es muy probable que exista, podría ser un argumento de peso a favor de la tesis de que la creencia en su existencia es racional. Del mismo modo, un buen argumento para la conclusión de que Dios no existe podría decirse que apoya la tesis de que la creencia teísta es irracional. (9)

Al discutir la racionalidad de la creencia teísta, es importante considerar que la ausencia de racionalidad en ella no sería directamente un argumento contra la existencia de Dios, si bien tensiona el truismo de que debe haber razones para creer con vistas a evitar que esa creencia sea comprendida como irracional. En la nota 2 de su escrito, Oliveira (2023) realiza una reflexión sobre las razones morales, al explicitar que las comprende como mínimamente objetivas. Este punto es relevante, pues implica que las razones para creer p no están basadas en la actitud doxástica del sujeto s o grupo g que cree p . Una razón moral establece una relación que espera guiar la acción y la toma de decisiones de s o g . Sin embargo, ni siquiera esa acción está asegurada, si se tiene en consideración las denominadas disonancias cognitivas (Festinger 1957), en las que no es extraño actuar contra lo que se considera correcto o deseable (p. ej. fumar, conocer que fumar es dañino para la salud y creer que aquello que es dañino para la salud debe ser evitado). En el proceso de evitar disonancias cognitivas se puede racionalizar una toma de decisión, disminuyendo la relevancia y pertinencia de evidencia en contra de una creencia. En ese sentido, racionalizar es un proceso irracional pero comprensible en los contextos específicos. A fin de evitar esa disonancia, no basta, por supuesto, omitir o trivializar la evidencia en contra de una creencia p . Oliveira destaca que las razones morales son compatibles con una teoría moral perspectivista, en el sentido débil de que el acceso epistémico a las mismas limita las razones morales a las que un sujeto s o grupo g puede acceder, sin que ello implique que dichas razones no sean objetivas. Dado que el utilitarismo es un ejemplo de este tipo de teorías (en tanto la evaluación moral se realiza en base a

la información disponible), es prudente aceptar que la decisión moral basada en esa información puede variar si la información lo hace (si aparece nueva evidencia en contra de p , por ejemplo). En este punto, la mera compatibilidad con una teoría moral no asegura que esa teoría sea correcta.

El criterio de consistencia es también un aspecto relevante en la evaluación de los argumentos a favor o en contra de la existencia de Dios. En el caso del problema del mal, Silvestre (2020, 9) lo enuncia del siguiente modo:

Aunque muchas veces se ha esgrimido como argumento contra la existencia de Dios, el problema del mal se ha descrito tradicionalmente como una incoherencia, lógica o probatoria, entre la existencia de un ser omnipotente, omnisciente y totalmente bueno y la existencia del mal y el sufrimiento en nuestro mundo. Aunque en la mayoría de los casos son equivalentes, esta última forma de presentar el problema ilustra su verdadero sentido, que es cuestionar la racionalidad de la creencia teísta. (9)

El análisis realizado por Silvestre permite relevar que:

v) Solo si se admite un vínculo epistémico - metafísico entre que un sujeto s o grupo g tenga esta creencia teísta y Dios exista, se sigue que, si esa creencia es irracional, Dios no existe.

Sin embargo, esta interpretación asume que los estados mentales determinan la realidad, lo que evidencia el supuesto metafísico antirrealista intrínseco al uso del problema del mal como argumento contra la existencia de Dios. Ese compromiso metafísico antirealista no puede (ni debería, al parecer) ser asumido como correcto por una posición teísta, independiente de que, por otros motivos (de validez epistémica entre pares racionales, por ejemplo), resulte relevante descartar que una creencia teísta sea irracional por defecto. Dicho de otro modo:

vi) No se debería conceder, como premisa del argumento no teísta, que existe una dependencia entre una actitud doxástica y la existencia de Dios.

En efecto, no parece ser esa la intencionalidad de la creencia teísta defendida por el teísmo escéptico, sino más bien posicionar los límites de la racionalidad. Un desafío similar lo supone la paradoja de la piedra descrita por Silvestre (2020), pues intenta cuestionar la omnipotencia divina, mediante negación:

¿Puede Dios crear una piedra tan pesada que no pueda levantarla?
Si decimos que sí, entonces hay algo que Dios no puede hacer, a saber, crear tal piedra; si decimos que no, también hay algo que no puede hacer, a saber, levantar la piedra. En ambos casos no es omnipotente. (9)

Uno debería cuestionar si la elaboración de paradojas de este tipo cumple un rol *evidencial a priori* (meramente conceptual en este caso) de que la caracte-

rística de omnipotencia origina esta clase de contradicciones internas. O si existen más bien errores epistémicos en la misma construcción de la paradoja para ciertos fines específicos, en este caso demostrar o la no existencia de Dios o la supresión de la omnipotencia como propiedad divina.

En ambos casos, no se discute inicialmente los presupuestos físicos y materiales que condicionan la paradoja: Dios como un agente que levanta una piedra, para demostrar que puede hacerlo. A su vez, dicha acción demostraría una "incapacidad" para crear una piedra que no pueda levantar. Se vuelve evidente la tergiversación de la noción de potencialidad y de omnipotencia para fines predefinidos.

Si bien es correcto que usualmente el problema evidencial del mal se centra en los eventos de maldad que efectivamente ocurren en el mundo, es relevante notar que su conclusión de aparente falta de justificación constituye un paso modal contrafáctico, en el siguiente sentido: supone lo que Dios debería hacer o haber evitado, dada su característica de omnipotencia. El uso de situaciones contrafácticas como modo evaluar la corrección o incorrección respecto a la permisibilidad divina de eventos de maldad, se observa en un caso análogo de discusión sobre los alcances y límites de la libertad:

...A diferencia de la libertad negativa, la libertad republicana se centra principalmente en la "susceptibilidad indefensa a la interferencia, más que en la interferencia real"... Así, en contraste con la concepción negativa ordinaria, en la concepción republicana la mera posibilidad de interferencia arbitraria es una limitación de la libertad. Así pues, la libertad republicana parece implicar una afirmación modal sobre la posibilidad de interferencia, y esto se cobra a menudo en términos de complejas afirmaciones contrafácticas. No está claro si estas afirmaciones pueden explicarse adecuadamente. (Gaus, 2003; cf. Larmore, 2004) (Énfasis de quien escribe)

La posibilidad de que ciertos eventos de maldad no estén justificados (los males gratuitos), plantea la premisa modal no respecto a la ocurrencia de ese evento de maldad (pues se asume que ocurren), sino el criterio judicativo de determinarlos como gratuitos. Desde una perspectiva causal, la explicación física del evento de maldad no puede ser calificada de gratuita. Por tanto, la gratuidad enunciada es de carácter ético y consiste en la ausencia de justificación de dicho evento, asumiendo por cierto que debería ser preferible su no ocurrencia, si el evento puede ser evitado. No obstante, una posición naturalista con la que se suele vincular al ateísmo y al agnosticismo rechaza este tipo de vínculo entre eventos y evaluaciones éticas, lo que restringe su uso argumentativo solo para efectos en favor de dichas posturas no teístas. Dicho de otro modo, suponer en

favor del argumento un vínculo que se rechaza (aquel entre los hechos y los juicios éticos) no parece ser un paso válido para esas posturas.

4. CONCLUSIÓN: LÍMITES DE LA RACIONALIDAD

...la realidad no es intrínsecamente racional y como su racionalización no puede separarse de las actividades humanas dadas... la racionalización tiene dos vertientes: es objetiva cuando el investigador trata de destacar y analizar los motivos del agente y los medios que utiliza para alcanzar un objetivo que se propone. Es subjetiva cuando el individuo explica o motiva sus acciones alegando para ello un valor, político, religioso, ético u otro. Racionalizar algo significa ser capaz de producir procedimientos, reglas o técnicas capaces de introducir coherencia y eficacia en las acciones humanas. (Cocoza 2023, vi - vii)

Secularizar la discusión respecto al problema del mal en el mundo, redundando en el riesgo de la racionalización del sufrimiento y de los eventos de maldad, una instrumentalización de la razón y un abuso de lo racional para ciertos objetivos argumentativos específicos. Este es un riesgo que el teísmo escéptico ha intentado prevenir, no sin costos, por supuesto. Musa Akrami (En *Beyond faith and reason*) describe esta dinámica como el rol instrumental de la lógica tanto para el razonamiento secular como para el religioso: el riesgo de racionalización *post hoc* estaría presente en ambos casos.

Por otra parte, siguiendo a Cocoza (2023), es importante observar el antropocentrismo inherente a una evaluación ética que supone el problema del mal, pues se asume que Dios actúa de modo similar al ser humano en vistas a determinar lo incorrecto y lo correcto. Si bien esto ya es por sí mismo problemático, lo más tensionante es si ese paso argumentativo es admisible para una postura que rechaza en primer lugar la existencia de Dios y que solo con ese fin supone su existencia para demostrar su no existencia: una evaluación minimalista de aquello que se puede denominar honestidad intelectual debería cuestionar la validez de ese paso argumentativo.

Se trata de responsabilizar a Dios del mal en el mundo, lo que se vincula con la descripción que realiza Cocoza de lo que denomina dualismo de la razón práctica. El autor sostiene lo siguiente:

...En las sociedades modernas, los ciudadanos deben actuar "responsablemente" (ser responsables de sus actos y palabras, de la palabra latina "respondero", "respondo de lo que hago y digo"). La dimensión ética se estudia, aquí, en sus interacciones con la racionalidad y se podría incluso denotar una forma "dialógica"... el dualismo aparece sólo porque su ética no distingue claramente entre racionalidad práctica y racionalidad

moral, sino que establece... una especie de ecuación entre acción racional y racionalidad moral... se puede encontrar el dualismo de la razón práctica en el intento de fundar la racionalidad de la acción -o incluso la racionalidad de un plan a corto o largo plazo- y el fundamento de la moral. Mediante este dualismo, se podría argumentar... que es tan racional maximizar el propio bienestar como esforzarse por producir, mediante la propia acción, la mayor felicidad para el mayor número de personas afectadas por la propia acción. (v - vi)

Es posible afirmar, a partir de esta reflexión, que no es suficiente que una acción sea racional para que sea correcta y que una acción racional que prioriza los fines por sobre los medios puede ser racional y éticamente incorrecta. La exigencia de racionalidad de una creencia teísta y el supuesto de que la ausencia de racionalidad torna esa creencia no solo epistémica, sino que éticamente inválida (pues sería creer algo irracional y ello sería evaluable éticamente), tensiona de modo similar la interpretación ética que subyace al problema del mal: los límites de lo racional podrían no coincidir en cada caso con los límites éticos.

Es relevante considerar que la comprensión del mal gratuito excluye su eventual justificación *a priori*, o al menos demanda que ella no sea accesible epistémicamente al sujeto *s* o grupo *g* que la evalúa. Algunas respuestas al problema del mal parecen sugerir este tipo de justificaciones, como el caso de la teodicea en favor del libre albedrío (el bien mayor en este caso es la posibilidad humana de elegir) o las virtudes que un evento natural catastrófico (que podría ser comprendido como mal gratuito) puede impulsar en los seres humanos (*awareness, foresight, courage, caution, cooperation* son algunas virtudes que destacan Alizadeh y Meghdadi 2022). En este caso, además del riesgo de antropocentrismo en la búsqueda de justificaciones en vistas a lo que beneficia o fortalece al ser humano, es importante destacar que no toda catástrofe natural afecta solo a los seres humanos. Si bien esto es obvio, exige preguntarse qué rol cumplen otros seres vivos en la evaluación ética del problema del mal, al menos en el sentido de ser valorados moralmente por el ser humano (he discutido en otro escrito los alcances de que otros seres vivos se comprendan como agentes morales). Una alternativa similar es la desarrollada por Yildiz (2023) a partir de la noción de *iwad* o compensación. Si bien la sola idea de que los eventos de maldad sean un tipo de compensación, podría resultar tensionante desde un punto de vista ético, es prudente explicitar que ese análisis se centra en una vía de explicación y no de justificación de dichos eventos. Aunque no queda claro si esa distinción es relevante para la propuesta del autor, aquí se destaca, pues implica que la *iwad* no se entienda necesariamente como una justificación ética de la ocurrencia de males gratuitos. En efecto, en ese caso no serían estrictamente gratuitos, sino más bien compensatorios. La insensibilidad divina que sugiere el problema del mal

en el mundo, puede ser respondida al menos en principio recogiendo lo enunciado por Keiser (2019):

...debemos señalar que no es cierto que Dios no haga nada con respecto al mal. La historia cristiana central gira en torno al hecho de que Dios sí hizo algo con respecto al mal. Envío a Jesús. Aquí es donde el cristianismo ofrece una respuesta que ninguna otra cosmovisión o religión puede dar. No tenemos a un Dios que no se ve afectado por el sufrimiento del mundo, sino que entra activamente en su experiencia. Jesús lloró la muerte de Lázaro, sintió una tremenda agonía en el huerto, se sintió herido por la traición de un amigo y, finalmente, fue condenado a muerte de la forma más cruel imaginable. Jesús no es ajeno a nuestro dolor.

Es relevante tener presente que esta es una comprensión del sufrimiento, otra es, por ejemplo, la del budismo, con el factor común de que en ambos casos el sufrimiento es algo que se busca evitar o eliminar. La vida ascética, el énfasis en el seguimiento de ciertas reglas inherentes a la *ἄσκησις* con vistas al logro de la virtud, sugiere que el sufrimiento puede ser comprendido como un medio para un fin, sin cuyo medio sería imposible alcanzar dicho fin. Ello implicaría la necesidad de los eventos de maldad¹⁰ y su ausencia de gratuidad, al menos en el sentido discutido en este escrito. Quede para otra ocasión el abordar si esta diferencia hermenéutica implica que la noción de sufrimiento es la misma en ambas tradiciones o no.

¹⁰ No de un evento e específico, sino de los eventos de maldad en un sentido general. Es decir, sea cuáles sean los eventos de maldad que ocurren, sería necesario que ocurran en vistas a esa evaluación utilitarista – ascética.

BIBLIOGRAFÍA

- Aich, TK. (2013) "Buddha philosophy and western psychology" *Indian J Psychiatry*. 55(Suppl 2):S165-70. doi: 10.4103/0019-5545.105517
- Alizadeh, B. & Meghdadi, Z. (2022). Theism and Gratuitous Evil A Critique of Hasker's Response to The Problem of Evil. *Journal of Religious Thought : A Quarterly Journal of Shiraz University*, 22(83), 73-94. doi: 10.22099/jrt.2022.42084.2566
- Almeida, M. y Graham Oppy (2003) "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil," *Australasian Journal of Philosophy*, 81(4): 496–516.
- Audi, Robert (1985). Rationalization and rationality. *Synthese* 65: 159-184.
- BBC News Mundo (2024) "La indignación en Chile por el caso del bombero acusado de provocar los incendios en Viña del Mar que dejaron 137 muertos" disponible en <https://www.bbc.com/mundo/articles/c8vv44jp9pdo>
- Bonnefon, J., & Trémolière, B. (2017). Rationalization in moral and philosophical thought. *Moral Inferences* (pp. 178-198). Psychology Press. 10.4324/9781315675992-18
- Casad, B. J. y Luebering, J.E. (2024, February 14). confirmation bias. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/science/confirmation-bias>
- Cassam, Q. Can Terrorism Ever Be Morally Justified?. *Soc* (2024). <https://doi.org/10.1007/s12115-024-00975-9>
- Cooper, John M. (ed.) (1997) *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
- Cocozza, Antonio (2023) "The Unexpected in Action: Ethics, Rationality, and Skills". Springer.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.
- Gómez, Susana (2020) "Contradictions and Rationality: An Analysis of Two Biblical Cases" En *Beyond faith and rationality : essays on logic, religion and philosophy* (1st ed.). Springer. Pp. 153-169.
- Keiser, Ben (2019) *Lex Luthor's Problem of Evil*. Disponible en <https://www.summit.org/resources/reflect/pain-suffering-evil/>
- Kelly, Thomas (2016) "Disagreement in Philosophy: Its epistemic significance," En *Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, John Hawthorne, Herman Cappelen and Tamar Szabó Gendler (eds.)
- Levy, N. (2022). *Bad beliefs* (First edition ed.). Oxford University Press.
- Miranda-Rojas, R. (2023) "Desacuerdos profundos, desacuerdos gratuitos y el riesgo de la postverdad" *Revista Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, N° 77, pp. 131-141.
- Naraghi, A. (2022). God, Tragic Dilemmas, and the Problem of Gratuitous Evil. *Dialogue*, 61(2), 311–324. doi:10.1017/S0012217321000354
- Oliveira, L.R. (2023). God and gratuitous evil: Between the rock and the hard place. *Int J Philos Relig* 94, 317–345. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09883-0>

- Poole, Steven (2019) “The Four Horsemen review - whatever happened to ‘New Atheism’?” En *The Guardian*, disponible en <https://www.theguardian.com/books/2019/jan/31/four-horsemen-review-what-happened-to-new-atheism-dawkins-hitchens>
- Siegel, Susanna (2014). Rationalization, belief, and inference. Blog post at The Brains Blog (Nov. 7). URL: <http://philosophyofbrains.com/2014/11/07/rationalization-belief-and-inference.aspx>
- Silvestre, R. S. (2020). *Beyond faith and rationality : essays on logic, religion and philosophy* (1st ed.). Springer.
- Yildiz, İbrahim. “Theory of İwad As an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (December 2023), 513-527. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1338249>.
- Zagzebski, Linda (2016) “Faith and Reason,” En *Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, John Hawthorne, Herman Cappelen and Tamar Szabó Gendler (eds.)