

# **LA AUSENCIA DE DIOS PARA EL CREYENTE Y EL INCREYENTE: DIFERENTES EXPERIENCIAS, JUICIOS DIFERENTES<sup>1</sup>**

## ***THE ABSENCE OF GOD FOR THE BELIEVER AND THE UNBELIEVER: DIFFERENT EXPERIENCES, DIFFERENT JUDGMENTS***

Javier Vidal

<http://orcid.org/0000-0002-1502-6372>

[fravidal@udec.cl](mailto:fravidal@udec.cl)

Universidad de Concepción, Concepción, Chile

**RESUMEN** *Este artículo empieza por considerar las diferentes experiencias de la ausencia de Dios que tendrían un creyente y un increyente. En tanto que tales experiencias serían las razones para hacer un juicio, y además un creyente y un increyente tienen diferentes compromisos previos sobre la existencia de Dios, solo aparentemente harían el mismo juicio de que Dios no está presente (o está ausente). Para determinar entonces cuál es la diferencia de juicio entre ambos, se examinarán los análisis de Aristóteles, B. Russell y P. F. Strawson interpretados pragmáticamente como análisis del juicio. Pues bien, se argumentará que el juicio del creyente debería analizarse en los términos de Strawson, mientras que el juicio del increyente debería analizarse en los términos de Russell. Esto se sigue de que el creyente usa el término*

1 Artículo enviado el: 15/07/2024. Aprobado el: 05/02/2025.

*'Dios' para referirse a una persona en particular, mientras que el increyente usa el término para identificar el rol que alguna persona sin determinar podría desempeñar. Así, si Dios no existe, el juicio del creyente no será ni verdadero ni falso, puesto que la presuposición de que Dios existe es falsa, pero el juicio del increyente será verdadero, pues, el que Dios no exista es una condición de verdad de ese juicio.*

**Palabras clave:** *Ausencia de Dios. Experiencia religiosa. Descripción definida. Término singular. Negación. Presuposición.*

**ABSTRACT** *This article begins by considering the different experiences of God's absence that a believer and an unbeliever would have. Since such experiences would be the reasons for making a judgment, and since a believer and an unbeliever have different prior commitments about God's existence, they would only apparently make the same judgment that God is not present (or God is absent). In order to determine, then, what is the difference in judgment between those two, I will examine the analyses of Aristotle, B. Russell, and P. F. Strawson, pragmatically interpreted as analyses of judgment. It will be argued that the believer's judgment should be analyzed in Strawson's terms, while the unbeliever's judgment should be analyzed in Russell's terms. This follows from the fact that the believer uses the term 'God' in order to refer to a particular person, while the unbeliever uses the term in order to identify the role that some unspecified person might play. Thus, if God does not exist, the believer's judgment will be neither true nor false, since the presupposition that God exists is false, but the unbeliever's judgment will be true, since the fact that God does not exist is a truth condition of that judgment.*

**Keywords:** *Absence of God. Religious experience. Definite description. Singular term. Negation. Presupposition.*

## 1. Las experiencias religiosa e irreligiosa de la ausencia de Dios

En la filosofía de la religión, se discute si las experiencias religiosas que una persona tiene son o no razones, son o no una fuente de evidencia, para creer que Dios existe (Davis, 1989; Alston, 1991). Quienes proponen un argumento teísta basado en la experiencia religiosa defienden un principio de credulidad, cuyo rango incluye paradigmáticamente las experiencias perceptuales, según el cual *parecerle* a uno que las cosas son de cierta manera constituye una razón *prima facie* para creer o juzgar que las cosas son así en

la realidad (Swinburne, 2004, pp. 303-310; Mawson, 2005, pp. 164-166). Si, por ejemplo, a alguien le parece que Dios le habla o le escucha, entonces, de no haber consideraciones especiales que menoscaben el valor epistémico de las apariencias, esa persona tiene una razón para juzgar que Dios le habla o le escucha y, por tanto, para juzgar que Dios existe. Pero, en este artículo no me ocuparé de las experiencias religiosas de la *presencia* de Dios que justo podrían invocarse en un argumento a favor del teísmo. Me propongo examinar primero, en esta sección, las diferentes experiencias de la *ausencia* de Dios que serían propias de un creyente y de un increyente, respectivamente, para luego discutir en profundidad, en las otras secciones, la diferencia de juicio (y, por tanto, de contenido proposicional) que resulta de esas diferentes experiencias más los compromisos previos sobre la existencia de Dios cuando tanto el creyente como el increyente llegan a juzgar que Dios no está presente (o está ausente). Aventurándome en un territorio básicamente inexplorado, hasta donde llegan mis conocimientos, pretendo contribuir a iluminar las respuestas del creyente y del increyente ante la ausencia de Dios mediante un ejercicio en la filosofía del lenguaje.

Para empezar, es importante distinguir entre una experiencia de la ausencia de Dios y la ausencia de una experiencia de la presencia de Dios. Si tanto el creyente como el increyente simplemente no tienen una experiencia de la presencia de Dios (por ejemplo, mientras están viendo un partido de fútbol), no hay, como es claro, ninguna diferencia entre sus *experiencias*. Consideremos, por el contrario, un caso donde se ve fácilmente que las experiencias de la ausencia de Dios serán diferentes: entrando en un templo, el increyente puede experimentar que Dios no está presente, pero la experiencia del creyente será la experiencia de que Dios *ya* no está presente. En este sentido, la experiencia de la ausencia de Dios que es propia del creyente introduce una discontinuidad con sus experiencias religiosas anteriores, que eran experiencias de la presencia de Dios, que justo no se da para el increyente<sup>2</sup>. Por su parte, el increyente no tiene por qué experimentar algo, quizá simplemente no tiene ninguna experiencia, pero si tiene una experiencia de la ausencia de Dios, el único contraste relevante será entre esa experiencia y la ausencia de experiencias

2 Evidentemente, aquí me refiero a las experiencias religiosas *ordinarias* de la presencia de Dios que son compartidas por todos los creyentes o, al menos, por la mayoría de ellos (por ejemplo, experimentar el perdón o la condena de Dios por las acciones de uno). No tendré en cuenta las experiencias extraordinarias que son propias solo de algunos creyentes, como ciertas experiencias místicas o presuntas apariciones o revelaciones privadas. Del mismo modo, considero las experiencias ordinarias de la ausencia de Dios, no específicamente las experiencias que algunos místicos han descrito como 'la noche oscura del alma'. Para un examen de las distintas clases de experiencia religiosa, ver lo que dice Swinburne (2004, pp. 298-303).

religiosas de su presencia. En otras palabras, el cambio que en él se produce es distinto porque va de la ausencia de experiencias religiosas en el pasado, no de experiencias religiosas anteriores, a la experiencia de la ausencia de Dios. Podría pensarse en el creyente y el increyente por analogía con dos personas que entran en un departamento, una de las cuales es la hija del dueño recién fallecido y la otra nunca ha visitado la vivienda ni siquiera sabe si alguna vez estuvo habitada. Ambas personas pueden experimentar la vivienda como deshabitada, pero solo la hija tendrá la experiencia de que el dueño ya no está presente. Al recorrer la vivienda y mirar alrededor siente un ‘vacío’ que su padre habría llenado. Análogamente, solo aquellos creyentes que han tenido experiencias de la presencia de Dios que ya no tienen pueden sentir un vacío parecido cuando entran en un templo (cf. Mawson, 2005, p. 170).

Teniendo en cuenta la distinta naturaleza del cambio subjetivo que afecta a uno y otro, esperaríamos que las experiencias de la ausencia de Dios sean más frecuentes para el creyente que para el increyente, como de hecho parece ocurrir. En efecto, es el creyente quien ha dejado de tener ciertas experiencias religiosas, las experiencias de la presencia de Dios, y por ello la mera ausencia de esas experiencias significa un empobrecimiento experiencial de su vida interior. Por el contrario, en la medida en que el increyente no ha tenido ninguna experiencia religiosa con anterioridad, no hay una pérdida experiencial que pueda compensarse de algún modo con una experiencia de la ausencia de Dios, y quizá ni siquiera llegue a tener tal experiencia. Se sigue que las condiciones mínimas para tener una experiencia de la ausencia de Dios serán menos exigentes en el caso del creyente, como voy a proponer ahora. Puesto que el creyente tiene un compromiso previo con la existencia de Dios, para él Dios *puede* estar presente en el templo. No se trata solo de la posibilidad metafísica de que Dios esté presente en el templo, algo que no es característico del creyente frente al no creyente, sino de la posibilidad *epistémica* de que Dios esté presente allí. Justo si Dios puede estar presente en el templo, en un sentido de posibilidad epistémica según el cual algo es posible en relación con nuestro estado actual de creencia, cabe experimentar que Dios no está presente allí<sup>3</sup>. Pues bien, parece que la posibilidad epistémica de que Dios estuviera presente *más* la ausencia de una experiencia de su presencia pueden constituir conjuntamente una condición suficiente para tener una experiencia de su ausencia en el templo.

3 Considérese la diferencia entre alguien con información meteorológica que dice algo como ‘Puede estar lloviendo afuera’ y alguien sin esa información que dice algo como ‘Puede que llueva como puede que no’. Solo el primer caso es un caso de posibilidad epistémica, y solo en ese caso un oyente se preocuparía de salir a la calle con un paraguas.

La idea aquí es que no sería necesario ningún tercer factor para tener esa experiencia. Adviértase que no se trata de que la posibilidad epistémica de que Dios esté presente se dé con carácter general, lo que implicaría que, sea cual sea la situación, si el creyente no tiene una experiencia de la presencia de Dios, entonces tiene una experiencia de su ausencia. En circunstancias normales, para el creyente, no será una posibilidad epistémica que Dios está presente mientras está viendo un partido de fútbol<sup>4</sup>. Por tanto, no se satisfaría una parte de la condición suficiente para tener una experiencia de la ausencia de Dios. Así, aunque viendo el partido de fútbol el creyente no tendrá una experiencia de la presencia de Dios, no ocurrirá, justo lo que esperaríamos, que adicionalmente experimente su ausencia. Pero el increyente no tiene un compromiso previo con la existencia de Dios, e incluso en el caso de un increyente ateo habrá una convicción fuerte de que Dios no existe. Así, aunque sigue siendo una posibilidad metafísica que Dios esté presente en el templo, para el increyente, eso ya no será una posibilidad epistémica en términos de su actual estado de creencia. Si el increyente fuera a tener una experiencia de la ausencia de Dios en el templo, esa experiencia no podría ser el resultado de la posibilidad epistémica de que Dios esté presente más la ausencia de una experiencia de su presencia. Debe concurrir algún otro factor, además de la ausencia de una experiencia de la presencia de Dios, para que el increyente experimente su ausencia. Sea cual sea este factor adicional, lo que no voy a explorar aquí, no es algo que se derive simplemente de su estado actual de creencia, como sí ocurre en el caso del creyente con la posibilidad epistémica de que Dios esté presente en el templo.

Puesto que el creyente está comprometido con la existencia de Dios, puede decirse que su experiencia de la ausencia de Dios aún califica como una experiencia religiosa, mientras que, en el caso del increyente, que no tiene ese compromiso previo, sería mejor hablar de una experiencia irreligiosa de su ausencia<sup>5</sup>. Una explicación complementaria del hecho de que son más frecuentes las experiencias religiosas que las experiencias irreligiosas de la ausencia de

4 Desde luego, para algunos creyentes Dios posee el atributo de la omnipresencia. Por tanto, Dios no solo puede estar presente en el estadio, sino que de hecho está presente allí. Pero en este contexto se trata, por así decirlo, de si Dios está *ostensiblemente* presente, en el sentido de que la situación es tal que un creyente genuino experimentaría su presencia. Es razonable pensar que, para el creyente, Dios no puede estar ostensiblemente presente en el estadio si las circunstancias son normales, aunque de alguna otra manera sí esté presente. En cambio, el creyente que nos concierne pensará que Dios puede estar ostensiblemente presente en el templo, pero concluirá que de hecho no lo está (o bien concluirá, en una segunda instancia, que, si de hecho lo está, él ya no tiene la gracia suficiente para experimentar su presencia). En el artículo daré por supuesto que, en el juicio de que Dios no está presente que haría el creyente, la noción relevante es esta noción de presencia ostensible.

5 En cambio, Mawson (2005, pp. 170-171) habla de la experiencia de la ausencia de Dios como una experiencia irreligiosa en ambos casos.

Dios guarda relación con la diferencia de *contenido* entre esas experiencias, lo que está determinado por las experiencias anteriores del creyente frente al increyente. Ya vimos que una cosa es tener la experiencia de que Dios no está presente en el templo, otra cosa distinta es tener la experiencia de que Dios ya no está presente allí. Pero parece que en este caso las experiencias del creyente y del increyente compartirán un contenido nuclear. El caso es distinto cuando consideramos una amplia panoplia de experiencias de la ausencia de Dios que son propias del creyente y no tienen una contrapartida en las experiencias irreligiosas del increyente. Para un creyente, las experiencias de la presencia de Dios pueden consistir, por ejemplo, en experimentar su perdón o su condena, o en parecerle recibir una inspiración divina sobre cómo actuar, entre otras variedades de la experiencia religiosa. En consecuencia, las experiencias de la ausencia de Dios que puede llegar a tener consistirán en experimentar tanto la falta de perdón como de condena, o en parecerle que ya no está divinamente inspirado para orientar su vida. Pues bien, en la medida en que el increyente no ha tenido las correspondientes experiencias de la presencia de Dios, no podrá experimentar su ausencia en tales términos. No habiendo experimentado el perdón o la condena de Dios, tampoco podrá parecerle que Dios está ausente porque ni perdona ni condena sus acciones. En este sentido, vemos, no solo que las experiencias religiosas de la ausencia de Dios se caracterizan por una mayor diversidad de contenido, sino también, por ello mismo, que las ocasiones para que el creyente tenga esas experiencias serán mucho más numerosas que las ocasiones para que el increyente tenga experiencias irreligiosas.

## **2. La diferencia de juicio en términos del alcance de la negación**

Si es correcto plantear esta diferencia entre las experiencias de la ausencia de Dios, esperaríamos que también hubiese una diferencia de juicio. Puesto que la correspondiente experiencia sería la razón, según el principio de credulidad, para hacer un juicio, las experiencias religiosa e irreligiosa con diferentes contenidos llevarían al creyente y al increyente, respectivamente, a hacer juicios diferentes. Parece evidente que en este caso debería haber una conexión racional entre la experiencia y el juicio como la que hay, por ejemplo, entre una experiencia visual y el juicio perceptual que un sujeto puede hacer a partir de ella. Y experiencias visuales con diferente contenido suelen ser razones para hacer juicios perceptuales diferentes. Pero no solo el creyente tendrá una razón, de la que carece el increyente, para hacer, por ejemplo, el juicio de que Dios ya no le perdona. El juicio más general de que Dios no está presente solo aparentemente sería el mismo juicio en ambas situaciones. Pues,

la diferencia de compromisos previos entre el creyente y el increyente los llevará a hacer juicios diferentes, incluso si sus experiencias comparten algún contenido nuclear. En efecto, dejemos de lado por un momento la diferencia entre las experiencias religiosa e irreligiosa de la ausencia de Dios. Puesto que el creyente tiene un compromiso previo con la existencia de Dios, la experiencia de su ausencia será la razón para hacer un cierto juicio de que Dios no está presente que el increyente, sin tener ese compromiso, no haría. Del mismo modo, la experiencia de la ausencia de Dios será la razón para que el increyente haga otro juicio de que Dios no está presente que el creyente, teniendo ese compromiso previo, no haría.

Para determinar cuál sería la diferencia de juicio en este caso, empezaré considerando el término ‘Dios’ como la forma abreviada de una descripción definida, algo como ‘el Creador’ o, digamos, ‘el Ser perfecto’. En efecto, parece que el término ‘Dios’ se usa frecuentemente como una especie de *título* mediante el cual identificamos cierto papel o rol, como ser el Creador del universo, que una persona podría desempeñar (Murray y Rea, 2008, pp. 3-7). Estos usos son análogos a los usos de ‘el presidente de Chile’ mediante los cuales no nos referimos a una persona en particular, este o aquel presidente, sino que identificamos el rol que según la constitución chilena vigente cualquier persona que cumpla ciertos requisitos podría desempeñar. Esto ocurre cuando decimos con verdad, por ejemplo, que el presidente de Chile es elegido cada cuatro años (sin decir falsamente que este o aquel presidente es elegido cada cuatro años). Del mismo modo, cuando hablamos de Dios en el sentido que estamos considerando no hablamos de una persona en particular como Yahvé, o Alá, o el Padre. Una vez que entendemos así el término ‘Dios’, la expresión lingüística del juicio de que Dios está presente puede analizarse del modo que B. Russell (1905) propuso para las oraciones que contienen descripciones definidas<sup>6</sup>. Como es sabido, Russell (1905, pp. 483-484) empleó célebremente como ejemplo la oración ‘El actual rey de Francia es calvo’ para argumentar que el hecho de que actualmente no haya ningún rey de Francia no priva a esa

6 En realidad, Russell (1905, p. 480) estaba interesado en el análisis de las *proposiciones* que expresan oraciones con frases denotativas, entre las cuales figuran las descripciones definidas. En cambio, el interés de este artículo radica en el análisis de los *juicios* del creyente y del increyente, que al nivel del lenguaje serían los enunciados o aserciones que pueden hacerse con la oración ‘Dios no está presente’. En esa medida, el análisis del juicio puede incorporar los distintos compromisos previos del creyente y del increyente. Esto es importante porque, así como los análisis de Russell y de Strawson, que examinaremos más adelante, serían incompatibles como análisis semánticos (y también como análisis de la forma lógica) de una misma oración ‘Dios no está presente’, o de una misma proposición expresada por esa oración, no son necesariamente incompatibles en términos *pragmáticos*, como propondré aquí. Esa misma oración ‘Dios no está presente’ puede usarse para hacer enunciados diferentes, en cuyo caso puede expresar juicios diferentes del creyente y del increyente.

oración de un valor de verdad volviéndola un sinsentido. Pues, de acuerdo con el análisis propuesto esa oración dice (en parte) que existe alguien que es el actual rey de Francia y es calvo, con lo que la oración resulta obviamente falsa porque el primer miembro de la conjunción (que sigue al cuantificador) es falso. Supongamos ahora que el término 'Dios' es la abreviación de la descripción 'el Ser perfecto'<sup>7</sup>, y entonces el juicio de que Dios está presente puede analizarse de la siguiente manera:

(1) Existe un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto y  $x$  está presente<sup>8</sup>.

Ahora bien, Russell también advirtió que la negación puede afectar a ese juicio de dos modos distintos. La negación genuina por la que el juicio resultante sería verdadero si y solo si el juicio de que Dios está presente es falso, y viceversa, es la que tiene un alcance amplio que afecta a (1) en su totalidad y, por tanto, la descripción definida cae bajo su alcance (Russell, 1905, pp. 489-490)<sup>9</sup>:

(2) No (existe un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto y  $x$  está presente)<sup>10</sup>.

Obsérvese que hay especialmente dos condiciones bajo las que (2) es verdadero. Si, por un lado, no existe un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto, entonces (2) es verdadero porque la conjunción (que sigue al cuantificador) es falsa. En consecuencia, el juicio de que Dios no está presente analizado en (2) será verdadero justo porque Dios no existe. Si, por otro lado, existe un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto, pero resulta que  $x$  no está presente, resulta de nuevo que (2) es verdadero porque la conjunción es falsa. El juicio de que Dios no está presente será verdadero porque, aunque Dios sí existe, no está presente. Vemos también que (1) y (2) son genuinamente contradictorios: la primera condición bajo la que (2) es verdadero es una condición bajo la que (1) es falso porque Dios no existe, y la segunda condición bajo la que (2) es verdadero

7 El mismo Russell (1905, p. 491) examina brevemente el argumento ontológico en su artículo.

8 Como es sabido, el análisis russelliano no solo introduce un requisito de existencia sino también un requisito de *unicidad* (Russell, 1905, pp. 481-482), lo que significa que (1) debería quedar así: Existe un  $x$  y solo un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto y  $x$  está presente. Con posterioridad a Russell, (1) se formalizaría en la lógica de primer orden como:  $\exists x ((Sx \ \& \ \forall y (Sy \rightarrow y = x)) \ \& \ Px)$ . Por simplicidad, a continuación, no tendré en cuenta el requisito de unicidad.

9 Ciertamente, Russell no habla en términos del alcance de la negación (amplio o estrecho) sino en términos de la ocurrencia de la descripción definida (secundaria o primaria). Aquí la descripción tendría una ocurrencia secundaria respecto a la negación. Pero hablaré en términos del alcance de la negación, como es habitual hacerlo.

10 Con el requisito de unicidad, su formalización sería:  $\sim \exists x ((Sx \ \& \ \forall y (Sy \rightarrow y = x)) \ \& \ Px)$ .



es una condición bajo la que (1) es falso porque Dios no está presente. Y si (1) es verdadero, entonces (2) es falso porque la conjunción es verdadera. Considerando las condiciones de verdad de (2), podríamos establecer que el juicio de que Dios no está presente así analizado equivale a decir algo como ‘Exista o no exista Dios, no está presente’. Pues bien, el increyente es quien tiene una experiencia de la ausencia de Dios *sin* tener un compromiso previo con su existencia. Esto significa que, para el increyente, el juicio de que Dios no está presente será *verdadero* si Dios no existe, lo que justo ocurre con el juicio analizado en (2). De hecho, una experiencia irreligiosa de la ausencia de Dios puede ser una razón, dada la falta de compromiso con su existencia, para hacer, no solo el juicio de que Dios no está presente, sino también el juicio de que Dios no existe. En efecto, es esperable que, sin un compromiso previo con la existencia de Dios, la experiencia irreligiosa de su ausencia haga más probable que improbable, para el increyente, que Dios no exista.

El segundo modo como la negación puede afectar al juicio de que Dios está presente nos revelará ahora cuál es el juicio que el creyente haría. Se trata de la negación con un alcance estrecho que solo afecta a la última parte de (1) y, por tanto, la descripción definida no cae bajo su alcance<sup>11</sup>:

(3) Existe un  $x$  tal que  $x$  es el Ser perfecto y no ( $x$  está presente)<sup>12</sup>.

Como es obvio, solo hay una condición conjuntiva bajo la que (3) es verdadero. Pero veamos ahora que (1) y (3) son juicios contrarios, no contradictorios. Ciertamente, no pueden ser verdaderos a la vez: si (3) es verdadero y, por tanto, Dios no está presente (aunque exista), entonces la conjunción en (1) es falsa, y si (1) es verdadero y, por tanto, Dios está presente, entonces la conjunción en (3) es falsa. Sin embargo, ambos juicios sí pueden ser falsos a la vez, lo que ocurre en el caso de que Dios no exista porque, en ese caso, tanto la conjunción en (1) como la conjunción en (3) serán falsas. El punto relevante aquí es que el juicio de que Dios no está presente como analizado en (3) será *falso*, no verdadero, si Dios no existe. Pues, ese juicio así analizado equivale a decir algo como ‘Existiendo Dios, no está presente’. Justo para el creyente, que *sí* tiene un compromiso previo con la existencia de Dios, no parece que el juicio de que Dios no está presente sea verdadero si Dios no existe. En términos de ese compromiso previo, la experiencia religiosa de la ausencia de Dios solo será una razón para hacer el juicio de que Dios no está

11 Para Russell, se trata de una ocurrencia primaria de la descripción definida respecto a la negación.

12 Con el requisito de unicidad, su formalización sería:  $\exists x ((Sx \ \& \ \forall y (Sy \rightarrow y = x)) \ \& \ \sim Px)$ .

presente como analizado en (3), donde la verdad de que Dios existe se sigue de la verdad de que Dios no está presente. Para el creyente, el juicio de que Dios no está presente solo será verdadero si, aunque Dios sí existe, no está presente. Examinemos la cuestión desde otra perspectiva. Si alguien hace el juicio de que Dios no está presente como analizado en (2), la razón para hacer ese juicio no podría ser una experiencia religiosa de la ausencia de Dios. Por ejemplo, la experiencia del creyente de que Dios *ya* no le habla no puede ser la razón, dado el compromiso previo con su existencia, para hacer un juicio que sería verdadero si Dios no existe. Solo una experiencia irreligiosa del silencio de Dios, que es para el increyente el silencio de quien nunca le habló, puede ser una razón para hacer un juicio con esa condición de verdad. Pero estábamos buscando determinar cuál es el juicio que el creyente haría a partir de su experiencia religiosa de la ausencia de Dios.

Esta diferencia de juicio entre el creyente y el increyente corresponde hasta cierto punto a la distinción introducida por Aristóteles entre la negación del predicado y la negación del término predicativo. Mientras que el increyente haría el juicio de que Dios no está presente, según la versión aristotélica, el creyente hace el juicio de que Dios está no-presente (o está ausente). En el primer caso se niega el predicado, que incluye el término predicativo junto con la cópula ‘es’ o ‘está’, pero en el segundo caso solo se niega el término predicativo. De esta manera, como dice Aristóteles (cf. “Prior Analytics”, 51b5-10), ‘no está presente’ y ‘está no-presente’ no tienen el mismo significado. Tanto el juicio de que Dios no está presente como el juicio de que Dios está no-presente serían juicios de la forma sujeto-predicado y, por tanto, no pueden analizarse como (2) y (3), respectivamente. Pero, el juicio de que Dios no está presente consistiría en *negar* de Dios su presencia, del mismo modo que el juicio de que Sócrates no está enfermo consiste en negar de Sócrates la enfermedad. Puesto que aquí se niega un estado de presencia que, ciertamente, no se obtendrá si Dios no existe, ese juicio será verdadero si Dios no existe. Ese juicio es entonces, como el juicio analizado en (2), la negación genuina del juicio de que Dios está presente, y en este sentido los equivalentes aristotélicos de (1) y (2) también constituyen un par contradictorio. En cambio, el juicio de que Dios está no-presente involucra, por así decirlo, una doble operación: primero se niega el término predicativo, transformando ‘presente’ en el término predicativo negativo ‘no-presente’, para luego, a través de la cópula, *afirmar* de Dios su no-presencia (o su ausencia). En la medida en que el juicio de que Dios está no-presente afirma un estado de no-presencia que, al igual que cualquier otro estado divino, no se obtendrá si Dios no existe, ese juicio será falso si Dios no existe. Vemos así que el juicio de que Dios está no-presente es

como el juicio analizado en (3), por lo que los equivalentes aristotélicos de (1) y (3) tampoco serán juicios contradictorios (cf. Aristóteles, “Prior Analytics”, 51b32). En efecto, el juicio de que Dios está presente y el juicio de que Dios está no-presente pueden ser falsos a la vez, dado que, si Dios no existe, no hay algo cuyo estado afirmado sea el estado de presencia o el estado de no-presencia. Pero, desde luego, ambos juicios no pueden ser verdaderos a la vez y, por tanto, se trata de juicios contrarios, puesto que el estado afirmado de Dios no puede ser a la vez un estado de presencia y un estado de no-presencia (cf. Aristóteles, “Categories”, 13b17-19, 13b26-32)<sup>13</sup>.

Resulta interesante esta comparación entre los análisis de Russell y Aristóteles porque el segundo análisis no introduce el compromiso del creyente con la existencia de Dios mediante el contenido proposicional del juicio, como en (3), sino mediante su carácter afirmativo. La razón por la que el juicio del creyente incorpora un compromiso con la existencia de Dios no es que ese juicio sea en parte el juicio de *que* existe alguien que es el Ser perfecto, sino que es un juicio cuyo solo contenido proposicional, que Dios está no-presente, tiene el carácter de una afirmación<sup>14</sup>. Sin duda, resulta más plausible pensar que una experiencia religiosa de la ausencia de Dios no llevará, en primera instancia, a hacer un juicio que en parte es el juicio de que Dios existe, algo que no estará en cuestión. Supongamos un contexto diferente en el que primero el creyente dice algo como ‘Dios está ausente’, expresando así el juicio de que Dios está no-presente (o ausente), y alguien hace un comentario como ‘Claro, Dios no existe’. Cuando el creyente responda diciendo ahora enfáticamente algo como ‘No, Dios *está* ausente’, hará de alguna manera explícito su compromiso con la existencia de Dios a través del énfasis en la cópula, que justo se usa para afirmar de Dios un cierto estado, sin necesidad de incluir ese compromiso en el contenido proposicional de la emisión (ni, por tanto, del juicio que expresa).

Adicionalmente, el análisis de Aristóteles permitiría advertir una posible diferencia entre los juicios del creyente y del increyente que la mera diferencia entre (2) y (3) no establece. Si (2) y (3) son verdaderos porque, aunque Dios sí existe, no está presente, resulta que ambos juicios serían verdaderos porque Dios *no* está en un estado de presencia. Ninguno de los juicios es verdadero porque haya algún estado afirmado de Dios tal que Dios efectivamente está así. Por el contrario, el juicio de que Dios está no-presente es una afirmación

13 Para un examen de la negación en la obra de Aristóteles, ver el trabajo de Horn (2001, pp. 6-21, 35-45).

14 Como es claro, tampoco el juicio de que Dios está presente sería en parte, como en (1), el juicio de que existe el Ser perfecto, sino un juicio cuyo solo contenido proposicional, que Dios está presente, tiene el carácter de una afirmación.

y, por tanto, será verdadero, a diferencia del juicio analizado en (3), porque Dios *sí* está en un cierto estado: el estado afirmado de Dios tal que Dios está así es el estado de no-presencia (o de ausencia). Para Aristóteles, sin embargo, el juicio del increyente es una negación y, por tanto, en el caso examinado será verdadero, como el juicio analizado en (2), porque Dios no está en un estado de presencia. Luego, si Dios existe, el juicio del increyente será verdadero porque Dios no está en un cierto estado, el estado de presencia, pero el juicio del creyente será verdadero porque Dios *sí* está en un cierto estado, el estado de no-presencia. Quizá esta diferencia podría tener un eco fenomenológico en las experiencias religiosa e irreligiosa que justo producen esta diferencia de juicio. Se diría entonces que el creyente tuvo la experiencia de un cierto estado de Dios, mientras que la experiencia del increyente no es una experiencia de estado divino alguno. Pero, aunque esta consecuencia pareciera favorecer el análisis aristotélico, justo introduce una objeción fatal. De entrada, esto significaría comprometerse con la existencia de estados *negativos*, lo que es razonable evitar, como ocurre en general con cualquier entidad negativa, siempre que haya alguna alternativa disponible (en este caso, el análisis russelliano). Esta actitud es la que correspondería, en parte, a un razonable parmenideanismo metodológico (Mumford, 2021, pp. 13-16). Más relevante aun, la idea de un estado negativo de *Dios* no parece ser compatible con la teología del Ser perfecto, según la cual no puede haber negación en Dios o, dicho de otra manera, no puede haber perfecciones puras que tengan un carácter negativo. Para esquivar esta objeción no es factible ahora una respuesta que explicara reductivamente la existencia de estados negativos en términos de la inexistencia de estados positivos, planteando así que el hecho de que Dios está en un estado de no-presencia no es nada más que el hecho de que Dios no está en un estado de presencia. El problema aquí es que esta solución menoscaba la distinción entre afirmación y negación que es constitutiva del análisis de Aristóteles, pues, el juicio de que Dios está no-presente no tendría ya el carácter irreductiblemente afirmativo que lo diferencia del juicio de que Dios no está presente. Si, en última instancia, el juicio de que Dios está no-presente solo fuera verdadero porque Dios no está en un estado de presencia, entonces, en última instancia, ese juicio consistiría en *negar* que Dios está en dicho estado. Pero, según el análisis aristotélico, ese es precisamente el juicio de que Dios no está presente<sup>15</sup>.

15 Desde luego, en otros casos se da la alternativa de que la existencia de estados negativos se explique en términos de la existencia de *otros* estados positivos. Por ejemplo, la explicación de que un cierto objeto sea no-blanco es que ese objeto es azul. Pero no parece haber equivalentemente estados positivos que puedan explicar un estado de no-presencia: en otras palabras, no hay distintas maneras de estar no-presente.

### 3. La diferencia de juicio en términos de presuposición de existencia

A pesar de esto, estimo que el análisis de Russell no describe satisfactoriamente el juicio que un *creyente* haría a partir de su experiencia de la ausencia de Dios. Por un lado, parece que su juicio de que Dios no está presente debería ser una negación genuina del juicio de que Dios está presente, pero, como vimos, los juicios como analizados en (1) y (3) no son contradictorios, y lo mismo ocurre con los equivalentes aristotélicos de (1) y (3). Por otro lado, merece la pena rescatar del análisis aristotélico la idea de que el compromiso con la existencia de Dios que es propio del creyente no forma parte del contenido proposicional del juicio. Sin embargo, acabamos de concluir que el carácter afirmativo del juicio, que es el rasgo mediante el cual Aristóteles introduce ese compromiso, es una opción problemática. Mi propuesta será situar el compromiso con la existencia de Dios en cierto uso del término ‘Dios’, siguiendo en parte el análisis de P. F. Strawson para los enunciados o aserciones con descripciones definidas. Ya señalé que, para Aristóteles, tanto el juicio de que Dios no está presente como el juicio de que Dios está no-presente son juicios de la forma sujeto-predicado. Como diríamos actualmente, para él el término ‘Dios’ sería un nombre o un término singular cuya función semántica consiste en *referir* exitosa, o fallidamente, a una persona en particular. Justo el análisis de Russell del término ‘Dios’ como la abreviación de una descripción definida mostraría, a través de la variable *x*, que no hay ninguna persona en particular que sea el objeto de una referencia directa. Ciertamente, si Dios existe, el juicio de que Dios no está presente será verdadero porque hay una persona en particular que es el Ser perfecto y no está presente. Pero la función semántica del término ‘Dios’ no consiste en referir a esa persona sino en introducir un cuantificador más un predicado que expresa una propiedad (o refiere a un universal en vez de un particular). Ahora bien, puesto que, para Aristóteles, tanto el juicio del creyente como el juicio del increyente son de la forma sujeto-predicado, resulta que el compromiso con la existencia de Dios que es propio del primer juicio, pero no del segundo, no puede venir dado por la función semántica del término ‘Dios’. Es por ello que el carácter afirmativo del primer juicio, frente al carácter negativo del segundo, tiene el protagonismo. De aquí se sigue que un análisis alternativo al análisis aristotélico debe proponer más bien, como voy a hacer, una diferencia *pragmática* tal que los usos del término ‘Dios’ por parte del creyente y del increyente que se corresponden con cada juicio son sustantivamente diferentes, involucrando así en un caso, pero no en el otro, el compromiso con la existencia de Dios.

Adviértase que, para un creyente, el término ‘Dios’, como, por ejemplo, lo usa habitualmente en el rezo, es un término singular genuino mediante el cual habla, o le parece hablar, de una persona en particular (Murray y Rea, 2008, pp. 3-7). Como resultado de su participación en una forma de vida religiosa con una historia de interacciones, tanto comunitarias como individuales, con la divinidad, le parece estar familiarizado con una cierta persona de un modo no fundamentalmente distinto del modo en que está familiarizado con otras personas. Esta familiaridad real o solo pretendida puede ser una razón suficiente, como ocurre con muchos nombres reales o ficticios, para establecer que en estos usos religiosos el término ‘Dios’ se usa como un nombre (en un sentido amplio). Sin duda, cuando reza, privada o públicamente, el creyente no cree estar pensando en algún rol, como ser el Creador del universo, que podría desempeñar una persona que no conoce, sino que sus pensamientos y palabras son *acerca* de una persona que sí conoce (o cree conocer). Desde luego, puede ser que el término ‘Dios’ no sea estrictamente un nombre propio sino la abreviación de una descripción definida como ‘el Creador’ o ‘el Bienaventurado’ (de hecho, en varias religiones ese término *es* una descripción definida). Pero el punto aquí es que, sea un nombre propio o una descripción definida, el término se usa como un término singular para referirse a una persona en particular. En esto podría ser como el término ‘el presidente de Chile’ cuando se usa para decir, por ejemplo, que el presidente de Chile está de viaje por Alemania, diciendo, o queriendo decir, con ello que tal o cual presidente está de viaje por Alemania. Una evidencia más de que estos usos son referenciales es que ningún creyente de una religión estaría dispuesto, en primera instancia, a usar el correspondiente término ‘Dios’ de otra religión en sus rezos, como un cristiano que usara el término ‘Alá’ para rezar. Quizá la mejor explicación de este hecho, sin excluir otros factores explicativos, es que el creyente considera que el otro término no refiere a la persona en particular que es el referente del término ‘Dios’ en su propia religión. Si no estuviera en juego una referencia, el cristiano no debería tener problema en usar el término ‘Alá’, una de cuyas traducciones posibles es ‘El Supremo’, puesto que simplemente quedaría indeterminado quién es la persona en particular, Alá o el Padre, que desempeña el rol de la supremacía. No se plantearía que, si la referencia es exitosa, el término refiere a Alá en vez de al Padre, y por eso no sería blasfemo usarlo en el rezo. Esta misma indeterminación ya sería constitutiva del término ‘Dios’ en su propia religión, que tampoco referiría al Padre en vez de Alá.

Es sabido que, en su crítica al análisis russelliano, Strawson (1950, pp. 320-321) justo partió de la idea de que ciertos usos de las descripciones definidas son usos referenciales (otros usos no serían referenciales). Tales usos de una

descripción definida, como un término singular, ya introducirían el compromiso con la existencia del referente, pues, el acto de referir exitosa, o fallidamente, resulta imposible sin ese compromiso. Nadie podría intentar referirse al actual rey de Francia en el lenguaje o en el pensamiento, fallidamente en este caso, sin un compromiso con su existencia<sup>16</sup>. En los términos en los que Strawson formuló esta propuesta, se trata de que la existencia del referente es una *presuposición* de, por ejemplo, el enunciado o el juicio de que el actual rey de Francia no es calvo. Que sea una presuposición significa que el referente tiene que existir para que el juicio correspondiente pueda tener un valor de verdad, esto es, pueda ser verdadero o falso. Así, dado que no hay ningún actual rey de Francia, se sigue que el juicio de que el rey de Francia no es calvo no es verdadero ni falso. Ciertamente, alguien que hace ese juicio lleva a cabo un acto de referencia con la presuposición de que el referente existe, pero en la medida en que la presuposición es *falsa*, ya que no hay ningún actual rey de Francia, resulta que el juicio de que el rey de Francia no es calvo no tendrá un valor de verdad (Strawson, 1950, pp. 329-333)<sup>17</sup>. Esto tiene mucho sentido porque, si la presuposición es falsa, entonces el acto de referencia fue fallido y, por tanto, no se satisface una condición necesaria para que el juicio sea verdadero o falso. En otras palabras, siempre que en el enunciado que expresa un cierto juicio se use un término como un término singular, la presuposición asociada con el término de que el referente existe tiene que ser verdadera para que ese juicio pueda ser verdadero o falso. Adviértase ahora la importante diferencia entre los análisis de Strawson y Russell respecto al juicio de que Dios no está presente que haría un creyente. Puesto que el compromiso con la existencia de Dios es una parte del contenido proposicional del juicio, como analizado en (3), vimos que, si

16 Strawson sitúa la referencia de una expresión en el uso, no en el significado, de la expresión (Strawson, 1950, pp. 326, 328). Es decir, la expresión como tal no refiere, solo un uso de la expresión lo hace. Más aún, no está claro si para él puede haber una referencia fallida: sugiere que solo quienes vivieron durante la monarquía francesa pudieron usar la descripción 'el actual rey de Francia' para referir. Esto está relacionado con la cuestión de si alguien que hoy usa la oración 'El actual rey de Francia no es calvo' logra o no hacer un *enunciado* (y, por tanto, expresar o no un *juicio*). Una cosa es que su enunciado no tenga un valor de verdad porque el referente no existe, otra cosa distinta es que su uso de la oración ni siquiera cuente como un enunciado porque ni siquiera hay una referencia fallida. Pero Strawson (1950, p. 330) habla claramente de la posibilidad de enunciados que no son ni verdaderos ni falsos. Me parece, según propongo en el texto, que la interpretación más acertada es aquella según la cual una expresión sí puede usarse para referir fallidamente y, por tanto, habrá genuinos enunciados y juicios sin un valor de verdad (García Suárez, 2011, p. 80).

17 Strawson no emplea aquí, sino en trabajos posteriores, el término 'presuposición'. Aquí habla de un modo especial de *implicación* (Strawson, 1950, pp. 331-332), pero, obviamente, no se trata de una implicación porque de la falsedad de la presuposición no se sigue la *falsedad* del juicio de que el actual rey de Francia no es calvo. Una cuestión que puede plantearse es si la presuposición es una relación entre enunciados (o juicios) o una relación entre una persona y un enunciado (o juicio). Por defecto, no parece que una persona haciendo el juicio de que el actual rey de Francia no es calvo *haga* también un juicio correspondiente a la presuposición de que el rey de Francia existe.



Dios no existe, ese juicio será falso. Pero, según el análisis strawsoniano, el compromiso con la existencia de Dios es una presuposición asociada con el uso del término 'Dios', sea un nombre propio o una descripción definida, por lo que, si Dios no existe, el juicio de que Dios no está presente *no será verdadero ni falso*. Ahora bien, en la versión que defenderé aquí, este análisis solo es válido para los usos del término 'Dios' por parte del *creyente*<sup>18</sup>. Como es él quien usa el término referencialmente, con la presuposición asociada de que Dios existe, hay algo intuitivamente correcto en la idea de que, si esa presuposición es falsa y, en consecuencia, el acto de referencia fue fallido, no se satisface una condición necesaria para que su juicio de que Dios no está presente sea verdadero o falso. Solo si la presuposición de que Dios existe fuera verdadera, ese juicio tendría un valor de verdad: se trataría de un juicio verdadero si Dios no está presente y de un juicio falso si Dios sí está presente. No hay ahora, para el creyente, dos condiciones bajo las cuales el juicio de que Dios no está presente pueda ser falso, que Dios no existe o que Dios está presente. En efecto, su juicio solo puede ser falso si la presuposición de que Dios existe es verdadera.

Para que el análisis de Strawson sea correcto se requiere, por supuesto, que el creyente use el término 'Dios' como un término singular, algo que ya establecimos anteriormente. Podemos ver ahora que este análisis permite describir satisfactoriamente el juicio del creyente en los dos aspectos que eran críticos para el análisis de Russell, según señalé al comienzo de esta sección. En primer lugar, el juicio de que Dios no está presente resulta ser efectivamente la negación genuina del juicio de que Dios está presente, lo que no ocurriría con los juicios como analizados en (1) y (3). Para el creyente, el juicio de que Dios está presente será también un juicio que solo puede tener un valor de verdad si la presuposición de que Dios existe es verdadera, a diferencia del juicio como analizado en (1). Por tanto, si Dios no existe, ni el juicio de que Dios está presente ni el juicio de que Dios no está presente tendrán un valor de verdad. Ahora bien, si la presuposición fuera verdadera, entonces o bien el juicio de que Dios está presente será verdadero porque Dios sí está presente o será falso porque Dios no está presente. Pero el juicio de que Dios no está presente será falso en el primer caso y será verdadero en el segundo caso, de manera que efectivamente ambos juicios son contradictorios. Más aún, algo cuya relevancia se verá al final del artículo es que el juicio de que Dios no está presente en la versión strawsoniana también sería la negación genuina del juicio de que Dios está presente como analizado en (1). Si este juicio es verdadero,

18 En otras palabras, la presuposición de que Dios existe no estaría asociada con los usos del término 'Dios' en general sino solo con los usos de ese término por parte del creyente.



entonces Dios existe y está presente, con lo que el juicio de que Dios no está presente será falso. Y si el juicio de que Dios no está presente es verdadero, entonces, aunque Dios sí existe, no está presente y, por tanto, el juicio de que Dios está presente como analizado en (1) será falso. El análisis de Strawson nos permite, en segundo lugar, rescatar del análisis aristotélico la idea de que el compromiso con la existencia de Dios que es propio del creyente no es una parte del contenido proposicional del juicio. Merecía la pena rescatar esta idea porque parece poco plausible que una experiencia religiosa de la ausencia de Dios lleve al creyente a hacer un juicio que en parte es el juicio de que Dios existe, algo que en la mayor parte de los contextos no estará en cuestión. En un contexto diferente como el que examinamos más arriba, el creyente procederá de una manera análoga pero característica del análisis strawsoniano. Primero el creyente dice algo como ‘Dios no está presente’, expresando así el juicio de que Dios no está presente, a lo que alguien le hace un comentario como ‘Claro, Dios no existe’. Entonces, el creyente responderá diciendo enfáticamente algo como ‘No, *Dios* no está presente’, y así hace de alguna manera explícito su compromiso con la existencia de Dios a través del énfasis en el término ‘Dios’, cuyo uso referencial tiene asociada la presuposición de que Dios existe, sin necesidad de incluir ese compromiso en el contenido proposicional de la emisión (ni, por tanto, del juicio que expresa).

Volviendo ahora a examinar el juicio del *increyente*, me parece que deberíamos mantener el análisis russelliano en (2)<sup>19</sup>. Considérese que el análisis de Strawson, a diferencia del análisis de Russell en términos de (2) y (3), solo admite *un* modo de negar el juicio de que Dios está presente. Esto significaría que, así analizado, el juicio de que Dios no está presente que el increyente haría también sería un juicio que no tendría ningún valor de verdad si la presuposición de que Dios existe es falsa. Luego, que Dios no existe no sería, para el increyente, una condición bajo la que el juicio de que Dios no está presente es *verdadero*, como ocurre con el juicio como analizado en (2). Pero esta consecuencia indeseada depende de aceptar en primer lugar que, en el uso del increyente, el término ‘Dios’ tiene asociada la presuposición de que Dios existe. Sin embargo, el increyente no tiene un compromiso previo con la existencia de Dios. Además, no parece que, en primera instancia, el increyente use el término ‘Dios’ como un término singular, sea un nombre propio o una

19 Por tanto, aquí la idea es interpretar también el análisis russelliano en los términos pragmáticos del juicio que expresa un uso de la oración ‘Dios no está presente’, no en los términos semánticos de la proposición que, independientemente de un uso u otro, expresaría esa oración. Aunque no parece ser esta la versión del propio Russell, esta interpretación puede encontrarse en el trabajo de Luntley (1999, pp. 44-48).

descripción definida, lo que justo haría que el término tuviese asociada la presuposición en cuestión. En efecto, no es propio del increyente que su uso del término ‘Dios’ parta de una familiaridad real o solo pretendida con una persona en particular, sino que, más bien, usará el término para identificar el rol que desempeñaría alguna persona que no conoce (ni cree conocer). Se ve, entonces, que ambas razones para rechazar el análisis strawsoniano del juicio del increyente están relacionadas: es porque el increyente no tiene un compromiso previo con la existencia de Dios por lo que no usará el término ‘Dios’ como un término singular para referirse, digamos, a Alá o al Padre, pues, justo usar el término referencialmente implica incluir ese compromiso como una presuposición asociada. Téngase en cuenta adicionalmente que, según planteé en la sección anterior, la diferencia de compromisos (y experiencias) entre el creyente y el increyente debería llevarlos a hacer *diferentes* juicios de que Dios no está presente. La experiencia religiosa de la ausencia de Dios sería una razón, dado el compromiso previo con su existencia, para que el creyente hiciera un juicio que el increyente, sin tener ese compromiso, no haría. Y la experiencia irreligiosa de la ausencia de Dios sería una razón, dada la falta de compromiso con su existencia, para que el increyente hiciera un juicio que el creyente, teniendo ese compromiso, no haría. Como observamos, también su experiencia irreligiosa podría ser una razón para que el increyente llegue a hacer el juicio de que Dios no existe. Por el contrario, si hubiera un solo modo de negar el juicio de que Dios está presente, tomando unilateralmente el análisis de Strawson, entonces, a pesar de la diferencia de compromisos (y experiencias), el creyente y el increyente harían el *mismo* juicio de que Dios no está presente.

Tras un recorrido por algunas de las opciones disponibles, he llegado, por tanto, a la siguiente conclusión: el juicio del creyente debería analizarse en los términos de Strawson, no en los términos russellianos de (3), mientras que el juicio del increyente debería analizarse en los términos russellianos de (2), no en los términos de Strawson. Esto implica que el creyente, a diferencia del increyente, usa el término ‘Dios’ con la presuposición asociada de que Dios existe. Pues, incluso si el término ‘Dios’ es la abreviación de una descripción definida, el creyente lo usará como un término singular para referir a una persona en particular, en cambio, el increyente lo usará en parte como un término general (que refiere a un universal) para identificar el rol que alguna persona sin determinar podría desempeñar. Así, *si* Dios no existe, el juicio de que Dios no está presente que hiciera el creyente no sería ni verdadero ni falso, puesto que la presuposición de que Dios existe es falsa, pero el juicio de que Dios no está presente que hiciera el increyente sería verdadero, pues, el que Dios no exista es una condición de verdad del juicio analizado en (2). En efecto,

recordemos que el juicio analizado en (2) será verdadero porque, si Dios no existe, la conjunción (que sigue al cuantificador) es falsa. Esta diferencia de juicio es el resultado que esperaríamos dado el hecho de que el creyente y el increyente tienen diferentes compromisos previos.

Termino con una objeción que podría plantearse naturalmente a esta propuesta, y es que habría *dos* modos genuinos de negar el juicio de que Dios está presente, lo que no parece ser una explicación satisfactoria de la negación. El problema no es que hubiera dos modos de negar ese juicio, un juicio contradictorio y un juicio contrario, como ocurre en los términos de (2) y (3), respectivamente, sino que habría dos modos de negar ese juicio que son dos juicios contradictorios con él, como ocurre en los términos de (2) y el análisis strawsoniano. Ahora bien, adviértase que el creyente y el increyente van a negar *diferentes* juicios de que Dios está presente. El juicio de que Dios está presente que niega el creyente también corresponde, según el análisis de Strawson, a un uso del término ‘Dios’ que tiene asociada la presuposición de que Dios existe, mientras que el increyente niega el juicio de que Dios está presente como analizado en (1), que en parte tiene el contenido proposicional de que Dios existe. En este sentido, resulta que se trata de dos pares de juicios contradictorios: el juicio del creyente es contradictorio con el juicio de que Dios está presente en la versión del análisis strawsoniano, pero el juicio del increyente analizado en (2) es contradictorio con el juicio de que Dios está presente como analizado en (1). Es cierto que, como vimos, el juicio del creyente también es contradictorio con el juicio de que Dios está presente como analizado en (1). Pero esto podría explicarse simplemente como una consecuencia de que el juicio de que Dios está presente en la versión de Strawson y el juicio de que Dios está presente como analizado en (1) se siguen uno del otro en ambas direcciones. El primer juicio solo será verdadero si Dios existe y está presente, y en ese caso el segundo juicio también será verdadero, y si el segundo juicio es verdadero también lo será el primero. Supongamos ahora que el juicio de que Dios no está presente que hiciera el creyente es verdadero: el juicio de que Dios está presente en la versión strawsoniana será falso y, por *modus tollens*, el juicio de que Dios está presente como analizado en (1) también será falso. Si, por el contrario, el juicio del creyente fuera falso, entonces el juicio de que Dios está presente en la versión strawsoniana sería verdadero y, por *modus ponens*, el juicio de que Dios está presente como analizado en (1) también será verdadero. Aunque estas implicaciones trabajan por igual en el orden inverso, estoy proponiendo un orden de explicación según el cual el juicio del creyente es contradictorio *simpliciter* con el juicio de que Dios está presente en la versión strawsoniana, y es contradictorio con el juicio de que Dios está presente como

analizado en (1) porque es contradictorio *simpliciter* con el primer juicio y ese primer juicio está en una relación de equivalencia con el segundo juicio. Y desde esta perspectiva no habría ningún problema en que el juicio del creyente fuera la negación genuina de dos diferentes juicios de que Dios está presente<sup>20</sup>.

#### **Declaración de disponibilidad de datos:**

Todos los datos generados o analizados se incluyen en este artículo publicado.

#### **Conflictos de intereses:**

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

#### **Editores responsables:**

Mauro Luiz Engelman

### **Referencias**

- ARISTÓTELES. “Categories. On Interpretation. Prior Analytics”. Traducido por H. P. Cooke y H. Tredennick. Loeb Classical Library. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1938.
- ALSTON, W. “Perceiving God”. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- DAVIS, C. “The Evidential Force of Religious Experience”. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- GARCÍA SUÁREZ, A. “Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje”. Segunda edición. Madrid: Tecnos, 2011.
- HORN, L. R. “A Natural History of Negation”. Segunda edición. Stanford: CSLI Publications, 2001.
- LUNTLEY, M. “Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content”. Oxford: Blackwell, 1999.
- MAWSON, T. J. “Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion”. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- MUMFORD, S. “Absence and Nothing: The Philosophy of What There is Not”. Oxford: Oxford University Press, 2021.

20 Considérese, análogamente, el juicio de que *x* no tiene tres lados como la negación genuina tanto del juicio de que *x* tiene tres lados como del juicio de que *x* tiene tres ángulos. Diríamos que el juicio de que *x* no tiene tres lados es contradictorio *simpliciter* (o lógicamente contradictorio) con el primer juicio, y es contradictorio con el segundo juicio porque es contradictorio *simpliciter* con el primero y el primero está en una cierta relación de equivalencia con el segundo.

- MURRAY, M. J. y REA, M. "An Introduction to the Philosophy of Religion". Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- RUSSELL, B. "On Denoting". *Mind*, 14, 1905, pp. 479-493.
- STRAWSON, P. F. "On Referring". *Mind*, 59, 1950, pp. 320-344.
- SWINBURNE, R. "The Existence of God". Segunda edición. Oxford: Clarendon Press, 2004.

