

# ARGUMENTANDO DIOS DESDE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: CRACOVIA, OXFORD Y LOS COMIENZOS DE UNA NUEVA DISCIPLINA

— Alejandro Pérez\*

## RESUMEN

El presente artículo introduce el lector a la filosofía analítica de la religión desde un punto de vista histórico y haciendo énfasis en su evolución. El objetivo es doble: primero dar a conocer una nueva disciplina que se ha desarrollado de manera notoria dentro del habla inglesa pero que ha sido ignorada dentro de la filosofía de habla hispana; segundo, comprender su nacimiento y algunas de sus principales características.

Palabras clave: Filosofía analítica de la religión, Escuela de Leópolis-Varsovia, Kazimierz Twardowski, teología analítica, Círculo de Cracovia.

## COMIENZOS DE UNA NUEVA DISCIPLINA<sup>118</sup>

Si se desea establecer una prehistoria de la filosofía analítica de la religión, sus comienzos deberían ser explorados dentro de la filosofía medieval, lugar privilegiado donde la relación entre filosofía y teología encontró su apogeo. La mayor parte de manuales de filosofía de la religión (sean analíticos o continentales) hacen continuamente referencia a dicha prehistoria. Por esta razón nos centraremos en conocer algunos hechos desconocidos cuando se trata de establecer el nacimiento de la filosofía analítica de la religión. Se evitará por lo tanto hacer alusión a dicha prehistoria, esperando que el objetivo fijado com-

pense nuestro desinterés. Nuestro objetivo consistirá en adentrar en una parte de la historia de la filosofía del siglo XX que nos permitirá comprender algunas de las características de la filosofía analítica de la religión.

Cuando se trata de establecer la línea genealógica de la filosofía analítica de la religión, se puede encontrar un punto en común con la filosofía analítica. Si Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein son generalmente conocidos como los padres de la filosofía analítica, Bernard Bolzano y Franz Brentano son

118 Este estudio debe mucho al trabajo de Roger Pouivet quien ha explorado la influencia del pensamiento polaco dentro del tomismo y la filosofía analítica de la religión (y la teología analítica).

\* Doctorando, Instituto RSCS, Universidad Católica de Lovaina.

considerados ya sea como los verdaderos padres o como los abuelos de dicha tradición.<sup>119</sup> Así, Michel Bastit recientemente liga la filosofía analítica de la religión al filósofo y teólogo Franz Brentano (Cf. Bastit, 2012), considerándola como su “hija legítima”. Bastit se centra principalmente en uno de sus libros póstumos de Brentano: *Vom Dasein Gottes* (1929)<sup>120</sup> para establecer esta relación, al mismo tiempo que insiste en algunos rasgos de su trabajo. Cabe resaltar la gran cantidad de referencias a diferentes trabajos científicos de su época (Cf. Bastit, 2012, § 2). Este rasgo deja apreciar su distancia con la religión (sin por tanto convertirse en un ateísta), al mismo tiempo que dejar ver el papel que jugaron varias de estas teorías (Cf. Susan Krantz, 2004) en su pensamiento teológico-filosófico.

Ahora bien, como lo señala Roger Pouivet en su artículo “*On the Polish Roots of the Analytic Philosophy of Religion*” (2011), el nacimiento de la filosofía analítica de la religión (y de la teología analítica<sup>121</sup>) debería ser situado dentro de la filosofía polaca del siglo XX, dirigida por el gran maestro Twardowski (Cf. Pouivet, 2011, 2013a). Kazimierz Twardowski fue un antiguo estudiante del filósofo y teólogo Franz Bren-

tano y del metafísico Robert Zimmerman. Este carismático profesor que marcaría de manera crucial la filosofía polaca fue el iniciador de un círculo de estudiantes y de colaboradores de una calidad excepcional, al cual se le atribuyó el nombre de “*La Escuela de Leópolis-Varsovia*”. La mayor parte de sus integrantes serían estudiantes de Twardowski y aquellos que por afinidad intelectual se acercaban a él. No era un grupo exclusivamente compuesto por filósofos sino que también hubo matemáticos, lógicos, historiadores y filólogos. Jan Woleński estima una posible fecha de creación de la Escuela alrededor del 15 de noviembre de 1895 (Cf. Woleński, 2011, p. 16), día en que Kazimierz tomó la Cátedra de filosofía en la Universidad de Leópolis (*Lwów*).

Entre aquellos que fueron cercanos a Twardowski pero que no fueron sus estudiantes directos, se encontraban H. Jakubanis, J. Kopacz, H. Elzenberg, P. Chojnacki, el fray dominico Innocentus Bocheński (también conocido como Józef Bocheński<sup>122</sup>), el padre Antoni Korcik y el padre Jan Salamucha. Como lo reporta Jan Woleński, Bocheński se inscribió en la tradición de Łukasiewicz, mientras que Korcik quien había comenzado sus estudios

119 Se trataría de la tradición austriaca ligada al catolicismo a la cual Barry Smith hace referencia en su *Neurath-Haller Thesis* (Smith, 1994, 13). Particularmente Brentano es considerado como una figura crucial para la filosofía analítica. Sobre la influencia de Bolzano, véase: Textor (2013). Para la influencia de Brentano, véase: Smith (1994); Dummett (1988); Kriegel (2017). M. Dummett se referirá a la filosofía analítica, como una filosofía “Anglo-austriaca” (1988, 7).

120 “Sobre la existencia de Dios” (1979). Este libro es la reconstitución de las lecciones pronunciadas por Brentano en las Universidades de Würzburg y Viena (1868-1891).

121 La teología analítica tal como se desarrolla en algunos capítulos del libro de Crisp y Rea (2009), es decir como una teología filosófica que podemos oponer a una teología teológica.

122 Quien sería más tarde profesor en Fribourg de Mauricio Beuchot.

de teología en Vilna se interesaría en la lógica bajo la supervisión de Czeżowski (Cf. Woleński, 2011, p. 35). Algo que caracterizaba a estos tres integrantes de la Escuela de Leópolis-Varsovia era el hecho de poder ser conocidos bajo la etiqueta de “tomistas” (Cf. *Ibid.*). Roger Pouivet en su artículo “*El tomismo analítico, en Cracovia y en otros lugares*” (2014), hace referencia a otros dos: Jan Drewnowski y B. Sobociński (la lista no es exhaustiva). Este grupo de tomistas son de alguna manera los precursores de la filosofía analítica de la religión y hacían parte del Círculo de Cracovia.

El Círculo de Cracovia hace parte del patrimonio de Kazimierz Twardowski y representa en la historia de la filosofía una de las más significativas expresiones de la fe católica. En su mayor parte eran tomistas<sup>123</sup> y escolásticos, los cuales a su vez eran filósofos, lógicos, físicos y teólogos que se caracterizaban por un interés por la lógica, la filosofía y la fe. Su inicio se puede inscribir dentro de la discusión surgida en 1927 a partir del artículo de Jan Łukasiewicz, en el cual el filósofo polaco propone una reforma radical de la filosofía mediante el uso de la lógica matemática. Los primeros que intervinieron en la discusión fueron: H. Jakubanis, J. Kopacz, H. Elzenberg y P. Chojnacki (Cf. Conglione). Tiempo después, Jan Drewnowski publicaría: “*Zarys programu filozoficznego* (Lineamiento de un programa filosófico)” (1934).

Entre el 24 al 27 de septiembre de 1936, se llevó a cabo el *III Congreso Polaco de Filosofía* en la ciudad de Cracovia, congreso que marcaría el futuro de la filosofía polaca. Su título fue: “El pensamiento Católico y la lógica Moderna”. Su título nos deja entrever como una filosofía analítica de la religión estaba dando luz en Polonia. La introducción fue realizada por C. Michalski e intervinieron: J. Łukasiewicz, J. Bocheński, J. Salamucha, F. Drewnowski, J. Chechelski, P. Chojnacki, J. Pastuszka y J. Stepa. Dentro de la introducción del *Compte rendu* se puede apreciar la línea de trabajo adoptada por sus miembros: “Se destaca en esta búsqueda, que los filósofos escolásticos de hoy en día deben tomar en cuenta la lógica matemática” (*Compte rendu*, 1936). La lógica era en ese entonces una disciplina enseñada en importantes universidades católicas: en Lovaina gracias a M. Feys, Bocheński en el Angelicum de Roma y el profesor Salamucha en la Facultad de teología de Cracovia (Cf. *Ibid.*). Esta fue la razón por la cual una de las direcciones que tomó el encuentro fue resaltar que la lógica matemática es el desarrollo de la lógica tradicional. Por consiguiente los filósofos de tradición escolástica no debían ignorar el progreso importante de esta disciplina. Cabe resaltar que dentro de la introducción de Michalski (y en otras comunicaciones) se da un papel importante a dos disciplinas que tiempo después serían criticadas y consideradas como muertas: la metafísica y la ontología.

123 En ningún momento de esta investigación se argumenta que la filosofía analítica de la religión es una forma de tomismo. Sin embargo sugiere que el tomismo jugó un papel crucial para el nacimiento de la filosofía analítica de la religión y fue una de sus primeras formas.

Son varios los autores y los trabajos que se destacaron dentro del Círculo de Cracovia. Desde el Congreso de 1936, J. Drewnowski había hecho énfasis en las exigencias contemporáneas de la ciencia (su comunicación llevaba el título: “*Neoscholastyka wobec współczesnych wymogów nauki – La neo-escolástica y las exigencias contemporáneas de la ciencia*”) (Cf. Drewnowski, 1993)<sup>124</sup>. Por dicha razón, insistía en la necesidad de los católicos de prestar atención al método científico. Jan Salamucha había por su parte insistido en la lógica moderna, especialmente a partir de su comunicación en el Congreso de 1936 donde trató sobre la comparación entre la lógica escolástica y la lógica moderna.<sup>125</sup> Dentro del trabajo posterior de Salamucha se puede resaltar su artículo “La prueba “*ex motu*” de la existencia de Dios: análisis lógico de la argumentación de S. Tomás de Aquino” (Cf. Salamucha, 1934), donde presenta una reconstrucción de la prueba de Tomás de Aquino a partir de la lógica de *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y de Alfred North Whitehead. Bocheński fue sin duda uno de los integrantes que más se

destacaría y que más influencia tuvo dentro de la filosofía analítica de la religión (Cf. Pouivet, 2011; Simons, 2003). Desde un comienzo, Bocheński se propuso aplicar los útiles de la lógica moderna a los problemas teológicos. Casi 30 años después, se vería uno de sus más reconocidos resultados: *The Logic of Religion* (1965).

Aunque su comienzo fue brillante y prometedor, la guerra jugó un papel importante en la disipación de dicha escuela de pensadores revolucionarios dentro del ámbito de la filosofía y la teología. Sin embargo, estos factores nos muestran el por qué y cómo una filosofía analítica de la religión encuentra sus comienzos dentro del Círculo de Cracovia. Su interés por desarrollar una nueva manera de hacer filosofía y su insistencia en el uso de la lógica (sin olvidar su interés por la metafísica y la ontología) marcan un nuevo comienzo. Los discípulos de Kazimierz Twardowski son los obreros fundadores de una nueva disciplina que establecería para la posteridad una nueva forma de pensar la religión y la fe.

### LA DIFUSIÓN Y EL RECONOCIMIENTO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA RELIGIÓN

Después de su nacimiento en Polonia, la filosofía analítica de la religión aparece de manera independiente al interior de la filosofía analítica. Es importante destacar este hecho: la filosofía analítica de la reli-

gión nace en Cracovia pero será difundida y reconocida en las universidades de habla inglesa (a pesar de la importancia de varios trabajos del profesor Bocheński). Así, en los años cincuenta hubo un apogeo de

124 Esta es la referencia a la traducción inglesa del artículo.

125 Un año después publicaría el texto en un libro dirigido por K. Michalski. El artículo fue traducido al inglés en 1993 para la revista *Axiomathes* (Cf. Salamucha, 1993).

filósofos analíticos que se interesaron en Tomás de Aquino (Cf. Kerr, 2012), tanto dentro de la teología como en la filosofía de la religión, trataron igualmente de responder a las críticas del Círculo de Viena. No se trataba sólo de defender la religión o alguna doctrina teísta sino que también se trataba de objetar contra los argumentos teístas. Desde los primeros años de esta disciplina en Inglaterra y en países de habla inglesa, los más importantes filósofos analíticos de la época no tardaron en interesarse y desarrollar importantes contribuciones en diferentes temas de la religión y la fe. Algunos de los más famosos son sin duda: Elizabeth Anscombe, William Alston, Richard Braithwaite, Michael Dummett, Antony Flew, Anthony Kenny, John Mackie, Alasdair MacIntyre, Norman Malcolm, Brian McGuinness, Peter Geach, Arthur N. Prior, Charles Taylor, Christopher Williams, John Wisdom (lista no exhaustiva). La discusión en aquella época giraba en torno del veredicto del Círculo de Viena para quienes los enunciados teológicos y metafísicos son desprovistos de sentido. Según los positivistas, un enunciado tiene sentido a condición de que su contenido sea empíricamente verificable o sea analíticamente verdadero o falso. La conclusión era que la metafísica y la teología no podían ser contadas como ciencias sino más bien como algo del mismo género de la poesía. Años más tarde y debido a la desaparición del positivismo lógico la vía quedaría libre a disciplinas como la metafísica o la teología, permitiendo así el desa-

rollo de la filosofía analítica de la religión (Cf. Wolterstoff, 2012).

Al mismo tiempo que se desarrollaba una filosofía analítica de la religión, hubo un interés de varios filósofos (Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Charles Taylor, Christopher Williams, Michael Dummett, Brian McGuinness, Anthony Kenny) en renovar una lectura de Tomás de Aquino. Así nace lo que Roger Pouivet llamó “tomismo wittgensteiniano” (Cf. Pouivet, 2017; Kerr, 2012) y John Haldane “tomismo analítico” (Cf. Peterson & Pugh, 2006).<sup>126</sup> El tomismo wittgensteiniano nace del interés de varios filósofos de trabajar la religión a partir de Wittgenstein, donde cabe resaltar el trabajo de Dewi Z. Philipps (Cf. 1967).

En 1955 aparece la primera obra colectiva editada por Antony Flew y Alasdair MacIntyre bajo el título de *New Essays in Philosophical Theology*<sup>127</sup>. En 1958 aparecerá otro gran clásico *Faith and Logic* editado por Basil Mitchell. Poco a poco se fueron dando seminarios y simposios en los cuales se encontraban los mejores filósofos de la época (Cf. Hick, 1964). Los trabajos dentro de esta área también vivieron un notable crecimiento ya que en 1964 Alvin Plantinga publicaría su primer libro *Faith and Philosophy* seguido de *The Ontological Argument* (1965) y *God and Other Minds* (1967). Tres años más tarde, se publicaría la antología editada por Anthony Kenny: *Aquinas: A Collection of Critical*

126 Se podría decir que el tomismo wittgensteiniano hace parte del tomismo analítico pero no lo inverso.

127 Considerada como fundamental por la corriente analítica (Crisp 2011, p. 469).



*Essays* (1970), un *opus magnus* del tomismo analítico. Se ve de esta manera que dos factores jugaron un papel importante para el desarrollo de la filosofía analítica de la religión dentro del mundo anglosajón: una

respuesta desde la naciente filosofía analítica a muchas de las críticas del Círculo de Viena y la cercanía de algunos filósofos de la época con el pensamiento tomista.

### ¿QUÉ ES LA FILSOFÍA ANALÍTICA DE LA RELIGIÓN?

La filosofía analítica de la religión es una *disciplina* al mismo título que la filosofía de la mente, la metafísica o la filosofía de la ciencia. Su sujeto de estudio es bastante largo ya que se aborda varios temas ligados a la religión. Sin embargo si se quiere precisar su naturaleza, se puede enumerar algunas preguntas a las cuales se interesa el filósofo de la religión: ¿Dios existe?<sup>128</sup> ¿Es racional de creer en Dios? ¿Existen argumentos que prueben la existencia de Dios? ¿Qué se debe entender por el concepto “Dios”? Las principales tradiciones teístas y más particularmente monoteístas son llevadas así a cuestionarse sobre la existencia y la naturaleza de Dios. De ese hecho, se puede encontrar en la filosofía analítica de la religión un principio de universalidad bastante importante y rico, en el cual el no creyente o el agnóstico tienen voz.

En cuanto a la procedencia de esta disciplina se puede pensar en una posible evolución a partir de tres disciplinas: la filosofía analítica, la teología natural y la teología

filosófica. Según el filósofo francés Paul Clavier, la teología natural puede ser definida a partir de dos aspectos: el primero es su campo de investigación y el segundo es su método (Cf. Clavier, 2004, p. 7). Según el autor, el campo de investigación es la teología, más precisamente los atributos divinos y la cuestión de la existencia divina. En cuanto al método, el autor nos indica que éste consiste en el empleo de la facultad natural de la inteligencia humana (Cf. *Ibid.*). Esto implica que toda revelación sobrenatural es dejada de lado. De ahí que la teología natural constituya un capítulo de la filosofía (Cf. *Ibid.*).

En el primer congreso de filosofía analítica de la religión llevado a cabo en Francia (1998) – “*Analyse et théologie*” (“Análisis y teología”) – se tuvo como invitado principal al filósofo y teólogo ortodoxo Richard Swinburne, quien presentó la comunicación: “*Un nouveau programme en théologie naturelle*” (“Un nuevo programa en teología natural”).<sup>129</sup> Como lo

128 Al final de su libro *Is There a God?* (Cf. 2010, p. 124), Richard Swinburne afirma que esta constituye la pregunta central de la filosofía de la religión.

129 El artículo comienza por un hecho importante: «Estoy muy contento de participar al primer congreso organizado en Francia sobre la filosofía de la religión dentro de la tradición analítica» (Swinburne 2002, p. 81). Es decir, casi 60 años después de su nacimiento se llevó a cabo el primer congreso sobre esta disciplina en Francia. Aunque este hecho se pueda explicar debido a la influencia de la filosofía continental en este país, se puede ver como la filosofía analítica de la religión ha tenido un desa-

destaca el autor en el artículo, el programa de teología natural que estableció está fundado en una de las tres tradiciones de la teología natural. Según él, la teología natural puede apoyarse sobre premisas evidentes que probarían la existencia de Dios. Sin embargo hay que notar que la fuerza de estos argumentos proviene del carácter inductivo de los argumentos y no de una forma de validez deductiva. Esta forma de argumentación reside entonces en dar de manera rigurosa, argumentos inductivos que parten de la evidencia sensible de algunos fenómenos a la cuestionada existencia de Dios (Cf. Swinburne, 2002, p. 85). Richard Swinburne y su nuevo programa de teología, es un ejemplo que nos permite comprender como la filosofía analítica de la religión se puede pensar como una herencia de la teología natural.

En el Medio Evo, cuando Abelardo dio el nombre de teología a la disciplina que se venía desarrollando poco a poco dentro de la filosofía, transmitió una concepción del trabajo intelectual, en el cual la verdad no era transmitida ni impuesta por un texto (Cf. Flasch, 2010). Esa era la razón, como lo anota Kurt Flasch, por la cual Abelardo no se excusará como lo hacían sus antecesores de escribir sobre temas que fueron anteriormente tratados por los Padres de la Iglesia (Cf. *Ibid.*). Esta característica presente en la teología de Abelardo, es lo que se puede destacar como una de las características de lo que es la teología filosófica. Así en el libro *Prescience et liberté, Essai de*

*théologie philosophique sur la Providence (Presciencia y libertad, Ensayo de teología filosófica sobre la Providencia)*, Cyrille Michon aporta algunas características que nos pueden ayudar a definir qué es la “teología filosófica”. Según Michon, la teología filosófica es un discurso sobre Dios que parte de los conocimientos naturales (Cf. Michon, 2004, p.10). Por lo tanto la teología filosófica es la disciplina que tiene como sujeto a Dios y trabaja solamente a partir de la filosofía, es decir a partir del análisis de conceptos y a través de la argumentación producida por dicho análisis (Cf. *Ibid.*). Hay que prestar aquí atención a los términos “conocimientos naturales” y “filosofía” ya que se trata de una defensa de la tradición analítica. Por lo tanto, una disciplina que trata de Dios a partir de la filosofía analítica es también una teología analítica<sup>130</sup>.

Ahora bien, cuando se intenta dar una definición de la filosofía analítica, la mayor parte de filósofos se encuentra frente a la difícil pregunta de saber: ¿Qué es la filosofía analítica? (Cf. Glock, 2008). Sin pretender entrar en una controversia, la filosofía analítica es mayoritariamente reconocida como una filosofía que busca la claridad gracias al análisis de conceptos y la argumentación lógica. También porque después de los ataques y la proclamación de muerte de la metafísica, la filosofía analítica la aclamó más viviente que nunca y le dio un lugar junto a la ontología.

rollo lento al exterior de las universidades de habla inglesa.

130 Una teología analítica que sin duda se caracteriza por ser no necesariamente confesional.

Si se toma entonces la filosofía analítica de la religión nos encontramos frente a la misma dificultad de la filosofía analítica. La filosofía analítica de la religión es un conjunto de características que pueden cambiar de un autor a otro. Muchas obras que hacen parte de otras disciplinas (como la teología natural, la teología filosófica o la teología analítica) pueden ser fácilmente integradas a la filosofía analítica de la religión y de ahí su dificultad. Sin embargo, se puede pensar que proviene de la teología natural, de la teología filosófica y de la filosofía analítica. En segundo lugar, el trabajo de la filosofía analítica de la religión puede ser simplemente definida como lo fue hecha por Brian Davies: «*philosophizing about religion*» (Davies, 1993, p. ix), esto quiere decir, que la Revelación es dejada de lado para dar lugar a una filosofía que utiliza su método, más precisamente los métodos analíticos y científicos para probar de manera coherente y racional que Dios existe o que es razonable creer en Dios. Pero al mismo tiempo, puede ser el lugar para que se argumente en contra de la racionalidad de la existencia de Dios, la creencia en Dios, u otro tipo de creencias religiosas. De ese hecho, es una disciplina donde trabajan teístas de diferentes religiones pero también agnósticos o ateístas<sup>131</sup>. Por esta razón la ontología y la metafísica ocupan un lugar especial en esta nueva disciplina, aunque no se pueda

olvidar el papel importante que juega la filosofía del lenguaje, la lógica y la ciencia (y especialmente las ciencias cognitivas).

Para algunos autores, la filosofía analítica de la religión puede ser llamada “teología filosófica” o “teología analítica” (Cf. Michon & Pouivet, 2010). Sin embargo, se debe insistir en que la teología filosófica tiene como sujeto a Dios mientras que la filosofía analítica de la religión tiene como sujeto la religión. Además, se puede pensar que la filosofía analítica de la religión es una disciplina *ascendiente* mientras que la teología analítica es (o debería ser) una disciplina *descendiente*<sup>132</sup> (Cf. Pérez *forthcoming*). Este aspecto puede parecer mínimo y sin importancia pero debería ser crucial al momento de distinguir todas estas nuevas etiquetas. Si se aborda el tema a partir de estos criterios, se puede ver una evolución a partir de la “teodicea” hacia la que más tarde se llamó “teología natural” para dar lugar a la “teología filosófica” y luego a la “teología analítica”.<sup>133</sup> Sin duda, la etiqueta “teología filosófica” sufrió varias contaminaciones por varios autores de la filosofía moderna. Por esa razón, algunos autores contemporáneos pueden ver con ojos escépticos el título de “teología filosófica”. Pero la teología filosófica, es por decirlo así, aquella que guardó las características de la teología natural. Se trata de una historia similar a la que vivió la metafísica.

131 Por ejemplo: Kai Nielsen (1971; 2005); J. J. C. Smart & J. J. Haldane (1996).

132 Esta concepción de la teología toma en cuenta igualmente varios criterios, como el ser confesional y respetar los “lugares teológicos” propios a la teología.

133 Como se ha remarcado varias veces, es importante subrayar que debe haber una distinción clara entre una teología analítica que llamaremos *neutra* y una teología analítica *confesional*. En este caso se habla de una teología analítica *neutra* véase Pérez *forthcoming*).



La “metafísica” fue una definición utilizada por varios autores de la época moderna que cambiaron radicalmente su significado, más sin embargo, siempre hubo metafísicos como Brentano, Bolzano o Ingarden que continuaron tomando la metafísica tal como se hacía en la Antigüedad o en el Medio Evo. Esto no justifica forjar una nueva etiqueta para no crear malentendidos. La teología filosófica es así la disciplina que practicaba Tomás de Aquino en alguna de sus obras pero también se trata de la disciplina que Cyrille Michon practica en su libro sobre la presciencia divina. Si la lógica de Aristóteles era utilizada en el Medio Evo, ahora es la lógica desarrollada a partir de Frege y de Russell que es tomada como base. Aunque no es imposible, es normal que el método evolucione y cambie, más su sujeto y su metodología no pueden cambiar.

Si se quiere distinguir la filosofía analítica de la religión de la teología analítica, la dificultad vuelve de nuevo pero mantendremos la tesis a la cual ya hemos hecho referencia, según la cual lo que las diferencia es el sujeto estudiado y su metodología (Cf. Baker-Hytch 2016; Pérez *forthcoming*). La teología analítica es una definición muy controversial, ya que nos podemos preguntar, ¿por qué no guardar el título “teología filosófica” para esta disciplina? Efectivamente el libro de Crisp y Rea se intitula *Analytic Theology, New Essays in the Philosophy of Theology* (2009). Dicho título es bastante paradójico ya que por un

lado se habla de teología y por otro lado se habla de filosofía *de la teología*. Primero, hay que notar que esta disciplina nace en un momento en el cual todavía hay bastantes conflictos entre “continentales” y “analíticos”. De ese hecho, el título “teología analítica” permite una colaboración entre teólogos y filósofos. Como lo nota William Abraham, este es un tiempo donde los filósofos piensan sus creencias, impulsados por la intensidad de su fe (Cf. Abraham, 2013). En los últimos 10 años el lector ha podido constatar que los filósofos han venido convirtiéndose en teólogos. Sin embargo, se debe destacar el hecho de que esta tendencia se lleva a cabo particularmente dentro del mundo anglosajón (y de habla alemana). Al contrario, en países como Francia (país laico por excelencia), en donde –las universidades son estatales– la teología sólo es enseñada en los institutos privados (sean católicos o protestantes),<sup>134</sup> y dichas conversiones están lejos de llevarse a cabo.<sup>135</sup> A eso se suma, que cuando se es católico y se quiere enseñar teología hay que generalmente tratar de obtener los diplomas canónicos. Eso quiere decir, que la teología analítica es una disciplina que por el momento se desarrolla afuera de las instituciones religiosas, lo cual no impide que la teología analítica sea promocionada en varias universidades católicas. Esto tiene un aspecto positivo importante: la teología puede ser enseñada afuera de Instituciones Religiosas, obteniendo así una cierta autonomía. Hay una teología *descendiente* posible (Cf. Pérez *forthcoming*).

134 O en la Universidad de Estrasburgo o Metz, gracias al *Concordat* existente en estas regiones.

135 Profesionalmente un filósofo analítico puede ver frustrada su carrera académica.

¿Cuál es entonces la diferencia real entre un filósofo analítico de la religión y un teólogo analítico? El sujeto estudiado y su metodología (Cf. Baker-Hytch 2016; Pérez *forthcoming*). En la filosofía de la religión, el sujeto estudiado es la religión. Eso no impide que un filósofo de la religión se interese a los temas tratados por los teólogos y que haya podido existir una tendencia de entrar en el campo teológico. Esa es una de las razones por las cuales encontramos un límite en los temas estudiados dentro de la filosofía analítica de la religión. Aho-

ra bien, para un teólogo su sujeto es Dios y de igual manera nada le puede prohibir tratar los mismos problemas que el filósofo y de la misma forma. Sin embargo, algo que marca definitivamente la diferencia es, y como algunos filósofos de la religión lo han señalado, que los temas como la Eucaristía, la ontología de los sacramentos y otros, no han sido centro de interés para los filósofos de la religión.<sup>136</sup> Así como todo filósofo de la mente no es un neurocientífico, de igual manera todo filósofo de la religión no es un teólogo.

### PROBLEMAS Y TEMAS

#### La epistemología de las creencias religiosas

Antes de culminar nuestro estudio, deseamos presentar una visión general de algunos de los temas tratados por la filosofía analítica de la religión para entenderla mejor. Antes que todo algunas especificaciones sobre el término “epistemología”. En inglés el término “*epistemology*” designa las diferentes teorías del conocimiento en general. La palabra viene del griego *episteme* que quiere decir “conocimiento” y de la palabra *logos* que podemos traducirla por “razón” o explicación”. La epistemología es entonces, la ciencia que estudia la naturaleza o definición del conocimiento y la justificación del conocimiento y es considerada como una disciplina al igual que la metafísica o la filosofía de la mente.

Aunque la epistemología de creencias reli-

giosas puede encontrar sus bases en los primeros siglos del cristianismo, esta debe ser considerada como uno de los aportes más importantes que ha hecho la filosofía de la religión a la filosofía analítica. La razón, es que los filósofos de la religión se han visto forzados a establecer argumentos con el fin de defender las creencias religiosas del teísta. Hacia los años 1950, la epistemología empezó a insistir en una concepción según la cual el conocimiento es una creencia verdadera y justificada. Esta era la concepción de Platón que se puede encontrar en el *Teeteto*. Así, si se toma como ejemplo el cristiano, este sostiene diferentes creencias como la existencia de Dios o la resurrección. Sin embargo, ¿cómo puede el cristiano justificar sus creencias? Si el cristiano no se encuentra en la capacidad de justificar sus creencias, las preguntas que surgen son: ¿es irresponsable creer? Y,

136 O por lo menos se trata de algo reciente.

si las creencias del cristiano son desde ese punto de vista irresponsable, ¿no son ellas condenables en nombre de alguna norma epistémica? (Cf. Pouivet, 2010).

En 1877, William Clifford publicó *The Ethics of Belief*, donde escribió la célebre fórmula según la cual: “es un error siempre, cualquiera que sea el lugar y la persona, creer algo de lo que no hay suficientes evidencias”. Su obra ha jugado un papel importante en la filosofía. La cuestión que ha surgido gira en torno a las normas de la racionalidad de las creencias. Lo que está en juego es entonces saber si un teísta puede ser un hombre honesto e inteligente.

Autores como Richard Swinburne defienden un punto de vista evidencialista. Sin embargo, una de las proposiciones más importantes en el seno de la epistemología de las creencias religiosas es la posición aportada por el filósofo Alvin Plantinga. En efecto, desde los primeros años de presencia de la filosofía analítica de la religión en las universidades de habla inglesa, Alvin Plantinga jugó un papel importante en el tema de la racionalidad de las creencias. En su libro *God and Others Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (1967) Plantinga sostiene que: “si las respuestas de la teología natural no producen auténtica convicción racional, los de la teología natural son incluso menos satisfactorios” (1967, p. 268).<sup>137</sup> Por esa razón sostiene que aún en la ausencia de justificaciones, el teísmo no representa una racionalidad inferior a la creencia en

otras mentes. De ahí concluye: “Por tanto, esta es mi conclusión provisional: si creer en la existencia de otras mentes es racional, de la misma manera lo será mi creencia en Dios. Pero, obviamente, la primera es racional; por tanto, del mismo modo hay que aceptar la segunda” (1967, p. 271). A partir de esta época, Alvin Plantinga junto a William P. Alston y Nicolas Wolterstorff han desarrollado la tesis según la cual las creencias religiosas pueden ser creencias básicas, es decir que es posible que sean racionales aunque no haya evidencia en su favor (Cf. Plantinga, 1980; 1981; 1983). Esta tesis, Plantinga la hace remontar a la tesis de Calvin, quien pensaba que hay un sentido de la divinidad que nos hace estar conscientes de la existencia de Dios.

Otra de las corrientes dentro de la epistemología de las creencias religiosas, es aquella defendida por autores como Linda Zagzebski, Roger Pouivet, Ernest Sosa o John Greco (Cf. Greco, 1997; Pouivet, 2002; 2013b). Según autores como Zagzebski el conocimiento se funda en las virtudes intelectuales y por consiguiente, el conocimiento requiere la responsabilidad epistémica, por lo cual hay un mérito de saber algo.

### Argumentos teístas

La filosofía y la teología nunca han faltado al intento de probar que Dios existe. Aunque se duda que se pueda creer en Dios a partir de argumentos, eso no ha impedido que los filósofos dentro de la filosofía analítica de la religión dediquen gran parte de

137 Las traducciones de los textos de Plantinga provienen de Moros (2010).

sus trabajos a esta cuestión. De ese hecho, han vuelto al escenario los argumentos ontológicos, los argumentos cosmológicos y los argumentos del designio o de la finalidad. Históricamente, esta tarea remonta a Platón, se prolonga en el Medio Evo en Anselmo o en Tomás de Aquino y nos es transmitida por filósofos como Descartes o Leibniz. Sin embargo, en la actualidad se trata de colocar al orden del día los argumentos o simplemente establecer nuevos argumentos que buscan probar la existencia de Dios.

En su artículo "*Ontological Arguments*" (2011), Graham Oppy establece una historia de los argumentos ontológicos que comienza con Anselmo en 1078 en el capítulo 2 de su *Proslogion* –aunque ahora se ha trabajado particularmente el capítulo 3, la cual es una versión ligeramente distinta– y termina en el siglo presente con Sodel. Entre los años 40 y 60, filósofos como Hartshorne, Prior, Findlay y Malcolm jugaron un papel importante para el restablecimiento de las discusiones sobre los argumentos ontológicos. Cabe destacar como lo hace Oppy, que entre los años 1940 y 2004, hubo seis textos importantes: Hartshorne y su libro *Man's Vision of God* (1941), Malcolm y su artículo "*Anselm's Ontological Argument*" (1960), Lewis y su artículo "*Anselm and Actuality*" (1970), Plantinga y su libro *The Nature of Necessity* (1974), Gödel y su argumento ontológico publicado en *Collected Works Volume III* (1995) y Sobel y su libro *Logic and Theism* (2004). Aunque caracterizar los argumentos ontológicos es una tarea difícil, es mucho más fácil mostrar cual es la principal objeción

a dichos argumentos: "ningún argumento ontológico es *persuasivo*" (Oppy, 2011). Además la mayor parte de argumentos presentan diferentes dificultades que llevan a un ateo a rechazar los argumentos.

Cuando se habla de los argumentos teleológicos se refiere específicamente a aquellos donde se dice que las cosas actúan por un fin. Al contrario, los argumentos del designio consisten en mostrar que hay un orden o una regularidad de las cosas en el mundo. De ahí se concluye que hay un ser que es responsable de este orden, y este ser podría ser Dios. En efecto, concluir que se trata del Dios cristiano no es algo inmediato y al contrario se hacen necesarios otros argumentos que nos lleven a concluir que es el Dios monoteísta o cristiano.

El argumento Cosmológico puede encontrar su origen en Platón, y se presenta más explícitamente en Aristóteles. En la historia del cristianismo, fue defendido principalmente por Tomás de Aquino en el siglo XIII, en las tres primeras de las *cinco vías* en donde argumenta a favor de la existencia de Dios. Los argumentos cosmológicos se caracterizan por ser argumentos *a posteriori*. De ese hecho, los argumentos cosmológicos argumentan a favor de la existencia de Dios desde la experiencia. En su tipología de los argumentos cosmológicos Craig establece tres tipos: el primero se basa en la imposibilidad de una regresión infinita donde podemos encontrar filósofos como Tomás de Aquino; en el segundo, son los argumentos de *kalām* según los cuales una regresión temporal infinita es imposible; el tercer y último tipo de argu-

mentos es fundado en el Principio de razón suficiente (Cf. Reichenbach, 2012).

### El problema del mal

Lo que generalmente se llama el problema del mal es una incompatibilidad lógica que se puede representar de la manera siguiente:

1. Dios es todopoderoso
2. Dios es perfectamente bueno
3. El mal existe (Cf. Mackie, 1955)

Hay entonces una incompatibilidad entre la existencia de un Dios bueno, todopoderoso (y omnisciente) y la existencia del mal. El problema reside en que Dios debió y pudo haber evitado el mal, y sin embargo no lo hizo. Este argumento fue defendido por John L. Mackie en su artículo *“Evil and Omnipotence”* (1955). El argumento ha servido durante varios siglos<sup>138</sup> como una perspectiva atea contra la existencia de Dios. Por otro lado, el problema del mal no necesariamente tiene como conclusión que Dios no existe, sino que al contrario se puede pensar que un Dios con tales atributos no existe, o al menos algunos de entre ellos. Por esta razón Hans Jonas no duda en rechazar la omnipotencia de Dios (Cf. Jonas, 1984).

Ya en la época de los filósofos estoicos y neoplatónicos, y principalmente los Padres de la Iglesia, se había desarrollado diferentes versiones de defensa de un dios o de Dios. La defensa más conocida es la del filósofo

moderno, Gottfried Wilhelm Leibniz quien utilizó el término “teodicea” para referirse a la justificación de Dios, frente a las críticas del filósofo francés Pierre Bayle. Después de siglos, se piensa que el problema lógico ha encontrado una solución. Ésta ha sido aportada por Alvin Plantinga. Si es de ser así, como lo resalta Cyrille Michon, este sería un caso extraordinario de solución de un problema filosófico (Cf. Michon, 2010b: 211; Moros 2010; Pérez 2016). La solución de Plantinga consiste en mostrar que no es evidente la incompatibilidad lógica entre el mal y la existencia de un Dios bueno y omnipotente (Cf. Plantinga, 1974; 1979). John Hick presenta por su parte una teodicea irenista llamada *“soul making theodicy”* en su libro *Evil and the God of Love* (1966), según la cual es necesario pasar por este mundo con estos males a fin de alcanzar la bienaventuranza. La discusión sin embargo ha dado un giro y se ha dirigido hacia la existencia de un caso en el cual el mal sea injustificado para colocar en peligro de nuevo la existencia de Dios: los *“horrendous evils”* (Adams 1999). El creyente tiene varias opciones, incluso la de suspender su creencia en Dios (Rowe 1991). Este representa uno de los problemas actuales del problema del mal.

### El concepto de Dios y sus atributos

Por un lado los atributos y el concepto de Dios son dos temas tratados cuando se trata el problema del mal. Por otro lado, este tema debería anteceder toda reflexión so-

138 Como lo nota, Cyrille Michon en su introducción al problema, Tomás de Aquino la considera como una objeción importante en su *Summa Theologiae* la, q. 2, a. 3 (Cf. Michon, 2010b: 207, n. 1).



bre Dios con el fin de establecer la coherencia del concepto utilizado. ¿Qué se puede decir de *aquello que todos llaman Dios*? Esta es una de las preguntas principales a las que la filosofía analítica de la religión debe hacer frente. La dificultad gira en torno a saber cuáles son los atributos que pueden ser dados a Dios y su posible incompatibilidad con la simplicidad divina. Este tipo de discusiones se encontraban presentes en la escolástica medieval, pero ahora vienen a ser tratados dentro del cuadro de las exigencias de la filosofía analítica (Schmitt 2017).

### Otros

La filosofía analítica de la religión ha tenido desde su nacimiento una preferencia particular por los temas que hemos expuesto anteriormente. Ahora bien, es bastante largo el terreno de estudio de la filosofía analítica de la religión, y sus hori-

zontes se han expandido hacia varios problemas que deberían mejor ser llamados, “problemas teológicos”. Algunos problemas que se han venido tratando dentro de la filosofía analítica de la religión son los milagros, la oración, la existencia de un alma, la posibilidad de la resurrección y la moral (sin ser exhaustivos). En problemas como los milagros, el alma y la resurrección, lo que se busca saber es si se puede creer y/o qué ontología nos puede permitir pensar dichos problemas. En cuanto a la oración, la cuestión gira en torno a la eficacia de la oración frente a los problemas de la omnisciencia de Dios, de un Dios perfectamente bueno, de un Dios omnipotente, la preterminación y el libre arbitrio. La cuestión de la moral tiene un lugar importante en la filosofía analítica de la religión, donde se busca responder a la pregunta de si la moral puede tener una base religiosa y la relación entre religión y moral.

## CONCLUSIÓN

¿Cuál es el futuro de la filosofía analítica de la religión? Según Wolterstorff, haber olvidado temas como la Eucaristía, es uno de los defectos de esta disciplina y por esa razón es el desafío para la misma (Cf. Wolterstorff, 2012; 2009). Sin ninguna duda el futuro de la filosofía analítica de la religión se encuentra ligado a una reflexión de la vida del cristiano, y hoy más que nunca en su interés por el pluralismo religioso. Su futuro se encontrará igualmente liga-

do a la reciente teología analítica. Así, si la filosofía analítica de la religión comenzó como una nueva manera de pensar la fe (ya sea en Polonia o en Inglaterra), la filosofía tiene un futuro prometedor ligado a la teología analítica, entendida como una disciplina neutra y no confesional.<sup>139</sup>

139 No se concluye que el trabajo de la filosofía analítica de la religión es dejado de lado y que el futuro de la filosofía analítica de la religión es desaparecer para dar lugar a una ciencia apologética y no académica. Véase: Pérez (Forthcoming).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS M. M. (1999). *Horrendous Evils and the Goodness of God*. New York: Cornell University Press.
- ABRAHAM W. J. (2013). Turning Philosophical Water into Theological Wine. *Journal of Analytic Theology*, 1, 1-16.
- BAKER-HYTCHE, M. (2016). Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the difference?. *Journal of Analytic Theology*, 4, 347-361.
- BASTIT, M. (2012). De l'existence de Dieu, Sur le *Vom Dasein Gottes* de F. Brentano. *Théorèmes*, Recuperado de: <http://theoremes.revues.org/276>
- BOCHENSKI, J. (1965). *The Logic of Religion*. New York: New York University Press.
- BRENTANO, F. (1979). *Sobre la existencia de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp.
- CLAVIER, P. (2004). *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* París: Vrin.
- CONGLIONE, F. The Cracow Circle: The History of the Circle. *Polish Philosophy Page*, Recuperado de: <http://www.fmag.unict.it/polhome.html>
- CORTEZ MARC (2013). As Much As Possible: Essentially Contested Concepts and Analytic Theology; A Response to William J. Abraham. *Journal of Analytic Theology*, 1, 17-24.
- CRISP O. D. (2011). Analytic Theology. *The Expository Times*, 122, 469-477.
- CRISP O. D. & REA M. C. (2009). *Analytic Theology, New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIES, B. (1993). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- DREWNOWSKI, J. (1934). Zarys programu filozoficznego. *Przegląd Filozoficzny*, XXVII, 3-38, 150-181, 262-292.
- DREWNOWSKI, J. (1993). Neoscholasticism and the demands of modern science. *Axiomathes*, 2, 220-226.

- FLASCH, K. (2010). *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris-Friburgo: Éditions du Cerf & Academic Press Fribourg.
- FLEW A. & MACINTYRE A. (2012). *New Essays in Philosophical Theology*. SCM Press.
- GÖDEL, K. (1995). *Collected Works. III: Unpublished Essays and Lectures*. Oxford: Oxford University Press.
- GLOCK, H.-J. (2008). *What is Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRECO, J. (1997). Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge. *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXXXI, 13-34.
- HARTSHORNE, C. (1941). *Man's Vision of God*. New York: Harper and Brothers.
- HICK, J. (2011). *Faith and the Philosophers*. Eugene: Wipf & Stock.
- HICK, J. (1966). *Evil and the God of Love*. Londres: Macmillan.
- JONAS, H. (1984). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- KERR, F., (2012). ¿Un tomismo analítico?, *Civilizar*, 23, 149-157, Recuperado de: <http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/civilizar-23/UN%20TOMISMO.pdf>
- KENNY, A. (1970). *A Collection of Critical Essays*. Londres: Macmillan.
- KRANTZ, S. (2004). Brentano on religion and natural theology. En D. Jacquette, *The Cambridge Companion to Brentano* (p. 237-254). Cambridge: Cambridge University Press.
- KRIEGL, U. (2017). *Routledge Handbook of Brentano and Brentano School*. Routledge.
- LEWIS, D. (1960). Anselm and Actuality. *Noûs*, 4, 175-188.
- MACKIE, J. L. (1955). Evil and Omnipotence. *Mind*, 64, 200-212.
- MALCOLM, N. (1960). Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review*, 69, 41-62
- MICHON, C. & POUIVET, R. (2010). *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, Paris: Vrin.

- MICHON, C. (2010b). Le problème du mal : Introduction. En C. Michon & R. Pouivet (eds.), *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, (p. 207-214). Paris: Vrin.
- MICHON, C. (2010a). Préface. En C. Michon & R. Pouivet (eds.), *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, (p. 7-38). Paris: Vrin.
- MICHON, C. (2004). *Prescience et liberté, Essai de théologie philosophique sur la Providence*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MICHON, C. (2003). Philosophie de haut en bas. La théologie (scolastique) comme philosophie (analytique) de la foi (chrétienne). *Revue Internationale de philosophie*, 225, 229-249.
- MITCHELL, B. (1958). *Faith and Logic*. Londres: G. Allen & Unwin.
- MOROS, E. (2010). Alvin Plantinga. En F. Fernández & J. A. Meercado (eds), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Recuperado de: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/plantinga/Plantinga.html>
- NIELSEN, K. (2005). *Atheism & Philosophy*. Londres: Prometheus Books.
- NIELSEN, K. (1971). *Contemporary Critiques of Religion*. Londres: Macmillan.
- OPPY, G. (2011). Ontological Arguments. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>.
- PÉREZ, A. (forthcoming). Méta-theologie analytique.
- PÉREZ, A. (2016). Une défense essentialiste au problème du mal. *Quaerentibus*, 7, 107-123.
- PETERSON C. & PUGH M. S. (2006). *Analytical Thomism, Traditions in Dialogue*. Hampshire: Ashgate.
- PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF N. (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University Notre Dame Press.
- PLANTINGA, A. (1981). Is Belief in God Properly Basic? *Nous*, 15, p. 41-51.
- PLANTINGA, A. (1980). The Reformed Objection to Natural Theology. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 54, p. 49-63.

PLANTINGA, A. (1979). The Probabilistic Argument from Evil. *Philosophical Studies*, 35, p. 1-53.

PLANTINGA, A. (1974b). *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.

PLANTINGA, A. (1974a). *God, Freedom and Evil*. New York: Harper and Row.

PLANTINGA, A. (1967). *God and Other Minds: A Study in the Rational Justification of Belief in God*. New York: Cornell University Press.

PLANTINGA, A. (1965). *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Doubleday.

PLANTINGA, A. (1964). *Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics*. Eerdmans: Grand Rapids.

POUIVET, R. (2017). *Después de Wittgenstein, santo Tomás*. Madrid: BAC.

POUIVET, R. (2014). El tomismo analítico en Cracovia y en otros lugares. *Civilizar*, 14, 233-246.

POUIVET, R. (2013b). *Épistémologie des croyances religieuses*. París: Cerf.

POUIVET R. (2013a). Le thomisme de l'école de Lvov-Varsovie et du Cercle de Cracovie. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97, 59-76.

POUIVET, R. (2011). On the Polish Roots of the Analytic Philosophy of Religion. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3, 427-437.

POUIVET R. (2010). Épistémologie des croyances religieuses : Introduction. En C. Michon & R. Pouivet (eds.), *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*, (p. 301-310), París: Vrin.

POUIVET, R. (2009). Jan Salamucha's Analytical Thomism. En S. Lapointe, J. Wolenski, M. Marion, W. Miskiewicz (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy, Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, (p. 235-245). Londres: Springer.

POUIVET, R. (2002). Épistémologie thomiste et épistémologie réformée. En S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet (eds.), *Analyse et théologie, Croyances religieuses et rationalité*, (p. 125-141). París: Vrin.



- REICHENBACH B., (2000). Cosmological Argument. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/#2>.
- ROMERALES, E. (1991). Filosofía analítica de la religión. *Isegoría*, 3, 147-158.
- ROWE, W. L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives*, 5, 69-88.
- SALAMUCHA, J. (1993). Comparisons between Scholastic Logical Tools and Modern Formal Logic (1937). *Axiomathes*, 2, 210-219.
- SALAMUCHA, J. (1934). Dowód 'ex motu' na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji w. Tomasza. *Collectana Theologica*, XV.
- SCHMITT, Y. (2016). *L'être de Dieu. Ontologie du théisme*. Paris: Editions d'Ithaque.
- SIMONS, P. (2003). Boche ski and Balance: System and History in Analytic Philosophy. *Studies in East European Thought*, 55, 281-297.
- SOBEL, J. (2004). *Logic and Theism*. New York: Cambridge University Press.
- SMART, J. J. C. & HALDANE J. J. (2003). *Atheism & Theism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SMITH, BARRY (1994). *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*. Chicado & LaSalle: Open Court Publishing Company.
- SWINBURNE, R. (2010). *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press.
- SWINBURNE, R. (2002). Un nouveau programme en théologie naturelle. En S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet (eds.), *Analyse et théologie, Croyances religieuses et rationalidad*, (p.81-93). París: Vrin.
- SWINBURNE, R. (1968). The Argument from Design. *Philosophy*, 43, 199-212.
- WOLENSKI, J. (2011). *L'École de Lvov-Varsovie, Philosophie et logique en Pologne (1895-1939)*. París: Vrin.
- TEXTOR, M (2013). Bolzano's Anti-Kantianism: From a Priori Cognitions to Conceptual Truths. En M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, (p. 350-375). Oxford: Oxford University Press.

WOLTERSTORFF, N. (2012). Les origines de la philosophie analytique de la religion. *ThéoRèmes*, 2. Recuperado de: <http://theoremes.revues.org/265>.

WOLTERSTORFF, N. (2009). How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition in Philosophy. En O. D. Crisp & M. Rea (eds.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Religion*, (p. 155-168). Oxford: Oxford University Press.

