





# POT LA TEOLOGIA SER UNA CIÈNCIA?

## Una reflexió epistemològica

Gabriel Andrade

Les institucions acadèmiques han eliminat moltes disciplines de rigor dubtós, però la teologia no n'és una i es continua ensenyant en universitats respectables. Aquest article defensa que la teologia no mereix aquest tracte especial. Durant molt de temps ha fingit ser una ciència, però no pot ser-ho mai perquè, en última instància, es basa en la fe i l'autoritat, dos principis contraris al mètode científic. La teologia natural apel·la a l'evidència i a la raó, però també falla en aquests intents. Els teòlegs contemporanis admeten que la seua disciplina no és una ciència *per se*, però continuen legitimant la cerca de significat que fa. També hi ha raons per a dubtar-ne, ja que no és necessari apel·lar a res sobrenatural per a trobar el sentit de les coses.

Paraules clau: **teologia, ciència, fe, raó, evidència.**

### ■ INTRODUCCIÓ

No hi ha dubte que, en els últims tres segles, la ciència ha fet progressos sorprenents. Com Steven Pinker descriu en *En defensa de la Il·lustració*, el nivell d'alfabetització científica ha augmentat exponencialment des del segle XVIII, i això hauria de ser motiu de celebració, especialment perquè un major coneixement científic afecta també altres àrees de millora:

[...] algunes de les sendes causals reivindiquen els valors de la Il·lustració. Canvien tantes coses quan reps una educació! Desaprens supersticions perilloses, com que els líders governen per dret diví o que les persones que no s'assemblen a tu no arriben a ser humanes. Aprens que hi ha altres cultures tan aferrades a les seues maneres de viure com tu a les teues, i que les seues raons no són millors ni pitjors. Aprens que els salvadors carismàtics han conduït els seus països al desastre. Aprens que les teues pròpies conviccions, per molt sinceres o populars que siguen, poden estar equivocades. (Pinker, 2018, p. 235)

**«La majoria de països occidentals s'estan afanyant a exigir que s'eliminen les idees supersticioses de la formació universitària»**

Per a aprendre algunes d'aquestes coses, era necessari desaprendre'n unes altres. Calia abandonar la creença en bruixes que volaven en graneres. El mateix es podia dir de la idea que els metalls es podien transmutar en or. La ciència s'avé malament amb la superstició i,

sobretot, l'avanç del coneixement científic implica la reculada d'idees errònies, molt abundants en el món magicoreligiós, tan propens a la fantasia. Per aquesta mateixa raó, la majoria de països occidentals s'estan afanyant a exigir que s'eliminen les idees supersticioses de la formació universitària. Si una facultat de

medicina proposara fer un curs sobre com introduir agulles per tot el cos ajuda a drenar una energia còsmica misteriosa (i, per tant, a curar malalties), seria ridiculitzada. D'igual manera, si a un membre d'una institució d'educació superior se li acut ensenyar que la posició dels estels afecta d'alguna manera el destí de la gent, seria reprovat contundentment. Tots aquests són exem-

#### COM CITAR AQUEST ARTICLE:

Andrade, G. (2021). Pot la teologia ser una ciència? Una reflexió epistemològica. *Mètode Science Studies Journal*. <https://doi.org/10.7203/metode.12.16612>

ples de creences falses o no falsables que senzillament no tenen cabuda en la ciència.

Això no obstant, al mateix temps, la majoria d'universitats occidentals inclouen creences falses (o, amb major freqüència, no falsables) que semblen tenir via lliure. Si algú ensenya sobre el Big Foot o les «energies còsmiques», s'arrisca a ser ridiculitzat. Però si ensenya sobre l'Anticrist, la Trinitat o el Cel i l'Infern, d'alguna manera pot mantenir la seua respectabilitat acadèmica.

Aquest és el tipus de conceptes que pretén estudiar la disciplina de la teologia. En termes epistemològics, no són gaire diferents dels que defensen l'acupuntura, la criptozoologia o l'astrologia. No obstant això, a l'inrevés que aquestes disciplines dubtoses, la teologia gaudeix d'un cert privilegi en el món acadèmic occidental.

Els teòlegs s'han negat a abandonar aquest privilegi des de fa molt temps i sovint s'esforcen a mantenir l'*statu quo*, com si la teologia estiguera al mateix nivell que la ciència fins al punt inclús de formar-ne part. Prenguem, per exemple, aquestes paraules del prestigiós teòleg Thomas Torrance (1972):

Tot allò que som avui ens diu que vivim en un món dominat cada vegada més per la ciència empírica i teòrica. Aquest és un món en què l'Església viu i proclama el seu missatge sobre Jesucrist [...]. La ciència és un deure religiós, mentre que a l'home com a científic se'l pot considerar el *sacerdot de la creació*, la labor del qual és interpretar els llibres de la naturalesa, entendre l'univers i les seues meravelloses estructures i harmonies i articular tot això perquè pugui complir la seua verdadera fi com a vast teatre de glòria en el qual s'adora i lloa el creador. (Torrance, 1972)

Naturalment, segons Torrance, el científic i el teòleg poden ser la mateixa entitat, per la qual cosa les facultats de teologia haurien de continuar presents en les universitats, com és el cas en institucions tan respectables com Cambridge, Harvard o Oxford.

És necessari qüestionar aquesta idea. Els científics han de presentar objeccions no sols a la parapsicologia o al *feng shui*, sinó també a la mateixa teologia. Durant massa temps s'ha considerat la teologia com a *regina scientiarum*, la reina de les ciències (Huttinga, 2014). Ha arribat el moment de fer-la retrocedir i deixar clar no sols que no és la reina de cap ciència, sinó que no és ni tan sols una ciència; de fet, les seues afirmacions, en paraules de Jorge Luis Borges, estan a l'una amb les de la literatura fantàstica.

## ■ EL PROBLEMA DE LA TEOLOGIA DOGMÀTICA

Hem de deixar clar des del començament què és la teologia i què no. La teologia *no* és només l'estudi de la religió. Si els acadèmics volen estudiar els fenòmens religiosos,



National Gallery, 1993

Còpia de l'*Al·legoria de la teologia*, de Rafael, a l'Stanza della Segnatura (palau del Vaticà, Roma, 1508-1509), realitzada per Cesare Mariani en 1864 (aquarel·la, 35,6 x 35,5 cm).

**«En termes epistemològics, les afirmacions de la teologia no són molt diferents de les que defensen l'acupuntura, la criptozoologia o l'astrologia»**

poden fer-ho legítimament utilitzant les eines de la sociologia, la psicologia i fins i tot la neurociència, i el mateix ocorre amb la història de la religió. Aquests objectius són perfectament legítims. Els departaments d'estudis religiosos de les universitats no tenen per què desaparèixer, només han de fer-ho els departaments de teologia.

La comparació amb l'astrologia és pertinent en aquest cas: val la pena estudiar la història i l'astrologia en termes científics? Per descomptat. Investigar com han afectat les idees astrològiques la política i la vida quotidiana dels habitants de Babilònia, Pèrsia, Egipte, Grècia i altres civilitzacions amplia el nostre coneixement historiogràfic sobre elles. Però en el moment en què qualsevol d'aquests estudis dona per descomptat que la posició dels estels té un impacte real en el comportament, deixa de ser científic.

Els estudis religiosos poden preservar el seu cientisme sempre que s'inserisquen en el «secularisme metodològic» (Henderson, 2008). No es pot estudiar científicament, per exemple, una sessió d'espiritisme acceptant que un fantasma ha posseït el mèdiom. D'igual manera, els acadèmics d'estudis religiosos han d'aproximar-se a la seua matèria mantenint una perspectiva completament secular. Poden estudiar com es relacionen les persones amb la seua idea de Déu, però no han d'assumir que Déu, com a ésser real, hi té alguna cosa a veure.

La teologia pretén ser l'«estudi de Déu». No diu estudiar com imaginem Déu les persones (de nou un enfocament molt legítim), sinó com és Déu en realitat. Per a qualsevol amb un mínim d'inclinació científica, això hauria de plantejar unes certes dificultats. Com és possible estudiar una entitat així? Per definició, Déu és imperceptible. Com pot algú pretendre estudiar alguna cosa que mai ningú ha vist, sentit, tocat o olorat? El filòsof Antony Flew va abordar aquesta qüestió per mitjà de la famosa història de dos exploradors que intenten trobar un jardiner invisible que no pot ser percebut per cap mitjà. Un explorador acaba donant-se per vençut i pregunta: «En què es diferencia això que tu dius que és un jardiner invisible, intangible i eternament esquiu de qualsevol jardiner imaginari o fins i tot del fet que no existisca un jardiner en absolut?» (Flew, 2000).

Tradicionalment, els teòlegs accepten que no hi ha cap manera significativa de percebre Déu. Però el seu argument és que és necessari acceptar alguns dogmes de fe per a, basant-se en aquests, donar sentit i racionalitzar el que la religió ens ensenya. Així, segons el teòleg sant Anselm de Canterbury, la teologia és *fides quae-*

*rens intellectum*, fe a la recerca de l'intel·lecte (Adams, 1992). Els teòlegs reconeixen que cap experiment pot determinar en cap cas si l'Esperit Sant prové només del Pare. Però afirmen que, acceptant la revelació divina, es poden organitzar aquestes doctrines sistemàticament, i que aquesta és la labor de la teologia com a ciència.

Els teòlegs juguen amb les paraules. És important recordar les diferències entre disciplines científiques legítimes, com la biologia i l'astronomia, i altres espúries, com la teologia. Cap ciència pot acceptar una premissa només sobre la base d'una autoritat. Sabem com treballa l'evolució no simplement perquè ho diguera Darwin, sinó perquè qualsevol persona que estudie les proves anatòmiques, genètiques i biogeogràfiques pot arribar a la mateixa conclusió.

Amb la teologia, és diferent. Com podem saber si la doctrina de la Trinitat és correcta o no? No hi ha res observable en el món que ens permeta resoldre aquest debat. S'ha vessat molta tinta (i, per desgràcia, sang) discutint aquesta qüestió (des de l'arrianisme del segle IV), i els teòlegs han utilitzat arguments molt complexos i un vocabulari molt imaginatiu (com la discussió sobre l'homousisme). Però en última instància, no es pot defensar cap opció amb afirmacions verificades de manera independent; al final depenen de l'autoritat d'unes escriptures antigues.

La base mateixa de la teologia és el dogma. Cap ciència pot confiar mai en un dogma. És cert que la ciència depèn dels axiomes, i aquests són suposicions no provades. Però els axiomes són, per definició, obvis. Els dogmes de la teologia, ja siga la salvació de Crist o la Immaculada Concepció de Maria, no ho són en absolut. Els estudis teològics es basen en la fe; com el mateix sant Anselm va dir, la teologia només racionalitza allò que primer s'accepta en termes de fe. Això no és possible en la ciència. Els científics no poden acceptar res sobre la base de la fe, és necessari verificar i contrastar amb l'experiència cada afirmació.

La ciència dona raons per les quals s'ha d'acceptar una resposta abans que una altra. Al final, la diferència la marquen l'experimentació i les dades empíriques. La teologia no pot oferir res semblant. Per què hauríem d'acceptar que el Papa és el vicari de Crist a la Terra, en lloc del Patriarca de Constantinoble? Per què hem d'acceptar que la Bíblia, i no l'Alcorà, és la paraula revelada de Déu? Siga com siga la resposta, per a prendre-la de debò, ha de basar-se en un fonament que no es limite a apel·lar a l'autoritat i a la fe. En cas contrari, qualsevol pot afirmar el que vulga, apel·lant a la seua pròpia fe.

**«Els departaments d'estudis religiosos de les universitats no tenen per què desaparèixer, només els departaments de teologia»**



Això condueix a una estranya situació en la qual, com que manca una sòlida evidència empírica amb la qual contrastar les afirmacions, tot s'hi val. I, per tant, condueix al relativisme. La majoria de teòlegs adopten una posició combativa davant del relativisme (Edwards et al., 1995), però és profundament irònic que, una vegada que acceptem alguna cosa basant-nos només en la fe o l'autoritat, el relativisme és la conclusió lògica (Nielsen, 1967). La ciència no necessita enfrontar-se a aquest problema: per a la ciència, l'evidència és suficient per a dir-nos que una afirmació X sobre el món és correcta i que una altra Y no ho és.

Els teòlegs poden tenir una certa respectabilitat acadèmica, ja que els seus tractats estan molt sistematitzats i presenten doctrines consistents, però, una vegada més, la ciència és molt més que això. Un corpus de coneixement pot ser molt sistemàtic i coherent i, així i tot, ser fals. Els mites grecs són molt detallats i molts poetes i dramaturgs clàssics es van esforçar a organitzar milers de relats, però això no significa de cap manera que Zeus siga real. Per això, com he dit anteriorment, Borges no s'equivocava quan deia que la teologia era un tipus de literatura fantàstica; podríem afegir que la teologia està, de fet, més prop d'aquest gènere que de la ciència.

## ■ EL PROBLEMA DE LA TEOLOGIA NATURAL

Alguns teòlegs són conscients dels problemes que hem esmentat i assumeixen tàcitament que la fe i l'autoritat no poden ser els únics fonaments del discurs sobre Déu. No obstant això, no estan preparats per a abandonar la consideració de la teologia com a ciència. Simplement pensen que, confiant exclusivament en l'evidència empírica i el raonament, s'ha d'arribar a la conclusió que Déu existeix i és el creador de l'univers (Craig i Moreland, 2012).

Aquest enfocament, conegut com a «teologia natural», és diferent de la teologia convencional, en el sentit que no apel·la a la fe, la revelació o l'autoritat, sinó a la naturalesa. En paraules de l'apòstol sant Pau: «Ara es revela com Déu castiga des del cel tota la impietat i la injustícia dels homes que ofeguen la veritat amb les seues males accions. Parle dels qui coneixen allò que podem saber de Déu, perquè Déu mateix els ho ha fet conèixer» (Romans 1.18-19). En altres paraules, utilitzant les seues facultats cognitives, qualsevol ésser humà pot apreciar el treball de Déu a la Terra.

En el seu conjunt, aquest enfocament era el més comú en la història primerenca de la teologia. Però cap



Musei Vaticani

a l'edat mitjana, els teòlegs estaven obstinats a apel·lar a la naturalesa, i ara basen part del seu discurs exclusivament en la raó i l'evidència, sense recórrer a la fe. Aquest enfocament és el preferit per aquells teòlegs que insisteixen a dir que la teologia pot ser una ciència en si mateixa.

La teologia natural, per tant, té a veure sobretot amb els intents de demostrar l'existència de Déu. Hi ha hagut molts intents, però, en general, es poden reduir a quatre. Primer, l'argument ontològic (Malcolm, 1960), formulat per sant Anselm de Canterbury,

que postula que la idea mateixa de Déu implica la seua existència, perquè, per definició, Déu és «allò major que el qual res no podem pensar». Si el concepte de Déu representa en si mateix el més alt grau de perfecció, llavors Ell existeix necessàriament,

perquè, en cas contrari, no seria perfecte, la qual cosa contradiu la mateixa definició de la qual partim.

És cert que aquest argument és molt intrigant, però difícilment demostra l'existència de Déu. Es pot fins i tot reduir a l'absurd, com va fer Gaunil de Marmoutiers, contemporani de sant Anselm. Pensem en una illa perfecta i concloem, per tant, que aquesta illa ha d'existir; però això és absurd perquè sabem que una illa així no existeix. El mateix es pot dir de l'intent de sant Anselm de provar l'existència de Déu per defi-

**«Com pot algú pretendre estudiar una cosa que mai ningú ha vist, sentit, tocat o olorat?»**



Miquel Àngel. *La creació d'Adam*, 1510. Fresc de la Capella Sixtina, 570×280 cm.

**«Els tractats teològics estan molt sistematitzats i presenten doctrines consistents, però un corpus de coneixement pot ser molt sistemàtic i coherent i, així i tot, ser fals»**

niació. Hi ha hagut algunes respostes a l'argument de Gaunil, però Kant va posar l'últim clau en el taüt de la proposta quan va provar que sant Anselm només estava jugant amb les paraules, ja que l'existència no és un predicat (Hintikka, 1981).

Siga com siga, els teòlegs no han secundat mai gaire l'argument ontològic, així que passem al segon grup de propostes que habitualment defensen els teòlegs naturals, l'argument cosmològic (Koons, 1997). Es resumeix així: tot té una causa i el món és una gran cadena de successos causals, però aquesta cadena causal no pot continuar *ad infinitum*; en algun moment aquesta cadena acaba en un agent causal que en si mateix no té causa: un «primer motor immòbil», en termes aristotèlics. Aquesta entitat seria Déu.

Els crítics fa molt de temps que resten credibilitat a aquest argument. Un podria preguntar-se: si Déu és la causa de tot, qui va causar Déu? (Dawkins, 2016). Per

què hem d'acceptar que la cadena causal s'interromp arbitràriament amb Déu? Més recentment, els fonaments de la física quàntica podrien semblar dubtes fins i tot sobre la premissa que tot té una causa (Oppy, 2010). Però fins i tot si existeix un primer motor immòbil, això no prova l'existència de Déu. Aquest motor immòbil no té per què ser omniscient, omnipresent, omnipotent i tots els altres atributs que els teòlegs assignen tradicionalment a Déu. De fet, com va argumentar David Hume, el primer motor immòbil no seria necessàriament una entitat; ben bé podria tractar-se d'un comitè d'entitats (Pruss, 1998).

El tercer grup, allò que es coneix com l'«argument teleològic», és probablement el més popular entre els teòlegs naturals (Betty i Cordell, 1987). L'explicació és la que segueix: en observar el món, hem de concloure que existeix un propòsit (*telos*) i que hi ha ordre i un disseny, per la qual cosa ha d'existir un creador còsmic, és a dir, Déu. Una forma particularment popular d'aquest argument és la formulació del teòleg William Paley, que apel·la a les analogies: si observem la complexitat d'un rellotge, ens veiem obligats a concloure que ha estat fabricat per un rellotger; d'igual manera, si observem la complexitat de l'univers, hem de concloure que ha d'haver-hi un creador.

Paley es va centrar en la complexitat dels organismes, i, abans del seu viatge en el Beagle, fins i tot Darwin va quedar impressionat per aquest argument. Però el gran descobriment de Darwin va ser precisament el d'entendre com és que la vida pot fer l'efecte de ser dissenyada sense tenir realment un creador; és a dir, la selecció natural (Dawkins, 1996).

L'argument teleològic s'ha intentat utilitzar més recentment en la física, apel·lant al que es coneix com el «principi antròpic» (Craig, 2003). Segons aquest principi, si qualsevol de les constants de l'univers s'alterara lleugerament, l'espècie humana no hauria aparegut. De nou, aquest argument és molt problemàtic. La seua principal feblesa és que cau en el que es coneix com la «fal·làcia del franc tirador», exemplificada amb un home que «dispara una arma diverses vegades contra la paret d'un graner i després dibuixa una diana al voltant del major grup de forats» (Bebbington, 2011). Els qui defensen l'existència de Déu basant-se en el principi antròpic cometen el mateix error d'assumir que som especials i després construint una teoria causal al voltant d'aquesta dada, quan ben bé podria ser que nosaltres ens haguérem adaptat a l'univers, i no a l'inrevés.

El quart tipus d'argument apel·la a la moralitat (Adams, 1979). A alguns teòlegs naturals els agrada molt la màxima d'Iván Karamázov: «Si Déu no exis-

teix, tot està permès». Segons aquest argument, podem veure moralitat en el món. Però perquè hi haja moralitat, ha d'existir un legislador transcendent, i aquest és Déu.

De nou, la teoria evolutiva presenta un enorme problema per a aquest argument. L'altruisme existeix en la naturalesa, però no és necessari recórrer a éssers transcendentals per a explicar-lo. Hi ha mecanismes, com la selecció de parentiu, l'altruisme recíproc i fins i tot la reputació per èxit reproductiu que cada vegada expliquen millor l'existència de moralitat en el món sense necessitat d'apel·lar a Déu (Trivers, 1971).

Fins i tot si qualsevol d'aquests arguments resultara tenir èxit, els teòlegs naturals que continuen obstinats a provar l'existència de Déu encara hauran d'enfrontar-se a un gran problema. Si Déu és omnipotent i bo, com pot existir el mal en el món? Això és el que es coneix com el «problema del mal», formulat de manera eloqüent per Hume en termes epicuris: «[Déu] vol prevenir el mal, però no és capaç? Llavors no és omnipotent. És capaç, però no vol fer-ho? Llavors és malèvol. És capaç i vol fer-ho? D'on sorgeix llavors el mal?» (Solon i Wetz, 1969).

Els teòlegs fa molt de temps que tracten d'eludir aquest problema, però no ho han aconseguit mai de manera satisfactòria. L'afirmació més freqüent és que Déu permet el mal per a preservar el lliure albir dels éssers humans. J. L. Mackie (1955) va objectar que per a Déu és perfectament possible crear un món en què els agents lliures sempre fan el bé. Altres teòlegs afirmen que Déu permet el mal sols com el mitjà per a un bé major, encara que no puguem entendre en què consisteix aquest bé major (Rowe, 1979). En darrer terme, això apel·la al misteri i ens porta de tornada a la idea que és necessari acceptar algunes coses per fe. Això difícilment es pot considerar científic.

## ■ CONCLUSIÓ

La teologia basada en el dogma no pot ser científica de cap manera i, per la seua pròpia naturalesa, s'oposa a la ciència, ja que aquesta exhorta a acceptar qüestions basant-se en la raó i l'evidència, mentre que el dogma exhorta a acceptar-les basant-se en la fe i l'autoritat.

La teologia natural està més prop de la ciència, en el sentit que sí que apel·la a la raó i l'evidència. No obstant això, no pot ser una disciplina científica perquè fracassa en el seu esforç de provar l'existència de Déu. Podem, però, ser més benèvols amb la teologia natural i acceptar que, en tant que encara no s'ha decidit si Déu existeix, la teologia natural encara podria tenir un

espai legítim en les universitats, juntament amb el debat sobre hipòtesis temptatives, però no totalment acceptades en els cursos. Però és important no perdre de vista que això s'aplicaria exclusivament a la teologia natural. Qualsevol discussió sobre dogmes religiosos específics, com el de Mahoma com a segell dels profetes, Israel com el poble elegit o la gràcia salvadora de Crist, no tenen cabuda en les universitats modernes, perquè en última instància es basen en la fe i l'autoritat.

Alguns teòlegs més recents han renunciat a defensar l'estatus científic de la teologia, però continuen volent que ocupe un lloc epistemològic privilegiat. Prenguem, per exemple, l'enfocament d'Alister McGrath (2011, p. 6): «La ciència i la teologia es fan preguntes diferents: en el cas de la ciència, la qüestió és com ocorren les coses: per mitjà de quin procés? En el cas de la teologia, la qüestió és per què ocorren: amb quin objectiu?» Fins i tot alguns ateu semblen estar d'acord amb aquest enfocament. Aquest és el cas dels MANS (magisteris que no se superposen) de Stephen Jay Gould:

La ciència intenta documentar el caràcter fàctic del món natural i desenvolupar teories que coordinen i expliquen aquests fets. La religió, d'altra banda, opera en el regne dels propòsits, significats i valors humans, igualment importants però completament diferents; el domini fàctic de la ciència pot il·luminar aquests objectes, però mai resoldre'ls. (Gould, 1999, p. 5)

Sens dubte, això és una millora, però el problema de fons continua existint. Probablement els teòlegs no estaran mai satisfets parlant tan sols de significat;

probablement també volen parlar de coses que sí que se superposen amb la ciència, com els miracles. Però fins i tot si la teologia es limitara només a parlar sobre significat, costa creure que siga necessari recórrer a Déu per a omplir aquest buit. De segur que és possible trobar significat sense necessitat de recórrer a res sobrenatural, i la neurociència podria fins i tot arribar a ensenyar-nos a aconseguir estats mentals concrets amb els quals sentir-nos satisfets i trobar significat (Thagard, 2010). Per tant, ni tan sols és clar que la ciència no pugui ocupar-se d'aquesta cerca de significat.



Musée des Beaux-Arts de Lyon

**«L'altruisme existeix en la naturalesa, però no és necessari recórrer a éssers transcendentals per a explicar-lo»**





Abraham van der Eyk. *Al·legoria de la disputa teològica entre els armianistes i els seus oponents*, 1721. Oli, 56,9×37,9 cm.

## «La teologia basada en el dogma no pot ser científica de cap manera i, per la seua mateixa naturalesa, s'oposa a la ciència»

Si la descripció de Pinker del progrés humà en el coneixement continua, a la teologia li espera un futur ombrívol. L'astrologia, l'alquímia, l'homeopatia, la vidència i moltes més disciplines han estat excloses de la vida acadèmica i han anat perdent espai en la vida moderna. És necessari arribar a la conclusió que la teologia és només una més en aquesta llista de disciplines dubtoses i la seua respectabilitat acadèmica finalment hauria de ser revocada. ☺

### REFERÈNCIES

Adams, M. M. (1992). Fides quaerens intellectum: St. Anselm's Method in philosophical theology. *Faith and Philosophy*, 9(4), 409–435. <https://doi.org/10.5840/faithphil19929434>

Adams, R. M. (1979). Moral arguments for theistic belief. En C. F. Delaney (Ed.), *Rationality and religious belief* (p. 116–140). University of Notre Dame Press.

- Bebbington, D. (2011). The Texas sharpshooter fallacy. *Think*, 10(27), 71–72. <https://doi.org/10.1017/S1477175610000412>
- Betty, L. S., & Cordell, B. (1987). God and modern science: New life for the teleological argument. *International Philosophical Quarterly*, 27(4), 409–435.
- Craig, W. L. (2003). Design and the anthropic fine-tuning of the Universe. En N. A. Manson (Ed.), *God and design: The teleological argument and modern science* (p. 170–192). Routledge.
- Craig, W. L., & Moreland, J. P. (Eds.). (2012). *The Blackwell companion to natural theology* (vol. 49). John Wiley & Sons.
- Dawkins, R. (1996). *The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. W. W. Norton & Company.
- Dawkins, R. (2016). *The god delusion*. Random House.
- Edwards, D., Ashmore, M., & Potter, J. (1995). Death and furniture: The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*, 8(2), 25–49. <https://doi.org/10.1177/095269519500800202>
- Flew, A. (2000). Theology and falsification. *Philosophy Now*, 29. [https://philosophynow.org/issues/29/Theology\\_and\\_Falsification\\_A\\_Golden\\_Jubilee\\_Celebration](https://philosophynow.org/issues/29/Theology_and_Falsification_A_Golden_Jubilee_Celebration)
- Gould, S. J. (1999). *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*. Ballantine.
- Henderson, D. E. (2008). Implementing methodological secularism: The teaching and practice of science in contentious times. En A. Keysar & B. A. Kosmin (Eds.), *Secularism & science in the 21st century* (p. 105–116). Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Hintikka, J. (1981). Kant on existence, predication, and the ontological argument. *Dialectica*, 35(1), 127–146.
- Huttinga, W. (2014). 'Marie Antoinette' or Mystical Depth?: Herman Bavinck on theology as queen of the sciences. En J. Eglinton & G. Harinck (Eds.), *Neo-Calvinism and the French revolution* (p. 143–154). Bloomsbury T&T Clark. <http://doi.org/10.5040/9780567662415.0014>
- Koons, R. C. (1997). A new look at the cosmological argument. *American Philosophical Quarterly*, 34(2), 193–211.
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200–212. <https://doi.org/10.1093/mind/LXIV.254.200>
- Malcolm, N. (1960). Anselm's ontological arguments. *The Philosophical Review*, 69(1), 41–62. <https://doi.org/10.2307/2182266>
- McGrath, A. E. (2011). *Surprised by meaning: Science, faith, and how we make sense of things*. Westminster John Knox Press.
- Nielsen, K. (1967). Wittgensteinian fideism. *Philosophy*, 42(161), 191–209. <https://doi.org/10.1017/S0031819100001285>
- Oppy, G. (2010). Uncaused beginnings. *Faith and Philosophy*, 27(1), 61–71. <https://doi.org/10.5840/faithphil20102714>
- Pinker, S. (2018). *Enlightenment now: The case for reason, science, humanism, and progress*. Penguin.
- Pruss, A. R. (1998). The Hume-Edwards principle and the cosmological argument. *International Journal for Philosophy of Religion*, 43(3), 149–165.
- Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335–341.
- Solon, T. P. M., & Wertz, S. K. (1969). Hume's argument from evil. *The Personalist*, 50(3), 383–392. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1969.tb08798.x>
- Thagard, P. (2010). *The brain and the meaning of life*. Princeton University Press.
- Torrance, T. F. (1972). Newton, Einstein and scientific theology. *Religious Studies*, 8(3), 233–250. <https://doi.org/10.1017/S0034412500005904>
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57. <https://doi.org/10.1086/406755>

**GABRIEL ANDRADE.** Sociòleg i doctor en Ciències Humanes. Professor ajudant en la Facultat de Medicina de la Universitat d'Ajman (Unió dels Emirats Àrabs). La seua principal àrea d'investigació és l'ètica i la psicologia en el context mèdic, així com l'anàlisi de fenòmens culturals des d'una perspectiva psicològica i filosòfica. És l'autor dels llibres *La Bíblia ¡vaya timo!* (2018), *El islam ¡vaya timo!* (2016) y *La teología ¡vaya timo!* (2014), tots de l'editorial Laetoli. ✉ [gabrielnesto2000@gmail.com](mailto:gabrielnesto2000@gmail.com)