

DIOS

1. Teología natural

Si la referencia a Dios, o a lo divino, resulta esencial para comprender qué es la religión así como he sostenido en el segundo capítulo–, y si el problema de la justificación racional de la creencia religiosa gira alrededor de la verdad de ella y en particular de la verdad de la creencia en Dios –así como he sostenido en el capítulo precedente–, entonces una filosofía de la religión debe necesariamente dedicar parte de su reflexión a este tema, es decir, tiene que desarrollar una teología en el sentido de discurso sobre Dios.

En el contexto actual, el término “teología” indica generalmente el discurso sobre Dios realizado en el marco de determinadas tradiciones religiosas. Por esto se habla de teología cristiana, judía, islámica. etc. Sin embargo, este término puede ser utilizado en sentido no confesional para indicar precisamente un discurso sobre Dios de carácter filosófico o racional. En este sentido, se habla de teología filosófica o de teología racional. El término que ahora prefiero utilizar, y que en algunos casos he utilizado también en los capítulos precedentes, es el de “teología natural” porque es el más antiguo con respecto a los otros, y también el más rico semánticamente. La tripartición entre teología natural, teología mítica y teología política remonta al estoicismo y ha sido retomada por autores cristianos (por ejemplo, Agustín en *De civitate Dei*); además, en el lema “teología natural” resuena el significado originario del discurso filosófico sobre Dios, el mismo que Platón ha indicado en la *República* cuando se interroga alrededor de la “verdadera naturaleza” de Dios, es decir, sobre lo que propiamente es lo divino. Por esto, la teología natural corresponde a aquella parte de la reflexión filosófica que asume como tema la existencia y la naturaleza de Dios, sin asumir como presupuesto una determinada creencia religiosa¹.

1 Una introducción sintética, pero eficaz, es la de P. Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle?*, París, Vrin, 2004.

En la época antigua, la teología natural ha caracterizado hasta los orígenes y el desarrollo del pensamiento filosófico². Ya entre los primeros pensadores griegos, los presocráticos, algunos han elaborado una teología natural en la medida en que han individuado la noción en un principio ilimitado capaz de abarcar todo (*ápeiron*) el origen de la naturaleza (Anaximandro), mientras otros (Jenófanes) han captado rápidamente el significado crítico de esta reflexión en contra del carácter vistosamente antropomórfico de la religión del tiempo, es decir del politeísmo. Dos aspectos que se han vuelto plenamente evidentes con la filosofía clásica de Platón y Aristóteles merecen ser resaltados: por un lado, la teología natural se ha identificado con la metafísica, es decir, con el saber relativo a las primeras causas de la naturaleza, que presentan características ontológicas peculiares y diferentes de las de los entes mundanos. Según Platón, el mundo de las ideas, cuyo punto máximo queda ocupado por la idea del Bien, es el mundo de las esencias eternas e incorruptibles que constituyen el modelo originario de los entes mundanos, mientras que según Aristóteles lo divino es el “acto puro”, es decir, aquella realidad no determinada por el pasaje desde la potencia al acto, el devenir, y que, por esto, al no tener ni comienzo ni fin, subsiste eternamente idéntica en sí misma.

Por otro lado, la teología natural ha ido diferenciándose progresivamente de la concepción típica de lo divino del politeísmo griego. De hecho, ha producido una racionalización y una “eticización” de la idea de lo divino, porque ha tendencialmente reconducido la pluralidad de las figuras de lo divino presentes en el politeísmo antiguo, a un único principio y, así, ha desambiguado lo divino desde el punto de vista ético (considerando que en virtud de su perfección sea imposible culparle de la presencia de los males en el mundo). De esta manera, la teología natural se ha transformado, en la antigüedad, en una filosofía religiosa o en una religión filosófica adecuada a las clases cultas, pero de corte universalista, distinta del culto popular dirigido a los dioses de la ciudad. Esta distinción, sin embargo, nunca se ha vuelto una auténtica separación, en cuanto que la concepción de lo divino presente en la teología natural y en el politeísmo han continuado siendo afirmadas de forma paralela, y a veces por los mismos sujetos. El mismo Platón constituye un ejemplo, considerando que el término “divino” lo aplica al mundo de las ideas, pero también a las divinidades particulares del politeísmo.

Desde el punto de vista conceptual, la teología natural antigua presenta todos los elementos que la reflexión filosófica posterior formalizaría en auténticos argumentos: en Parménides y en Platón se encuentra la idea de ne-

2 Cfr. L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, Londres, Routledge, 1990.

cesidad del ser que implica su existencia (argumento ontológico), en Platón y Aristóteles la idea de que exista una causa primera del mundo (argumento cosmológico), en Anaxágoras, en Platón y en el estoicismo la idea de que el orden de la naturaleza no es casual, sino que es el fruto de una Mente inteligente (argumento finalista o teleológico).

Con la llegada al Occidente del monoteísmo judeocristiano, la teología natural antigua no desapareció sino que se transformó³. De manera particular, su inclusión en la teología cristiana ha sido realizada con el objetivo de ofrecer, por un lado, una infraestructura racional a la concepción de Dios, y sostener su mejor comprensión y articulación; por el otro lado, de realizar una apologética, una defensa del cristianismo frente a las objeciones externas levantadas, por varias razones, con respecto a su coherencia y consistencia. Como ya he indicado en el primer capítulo, esta segunda función de la teología natural ha realmente contribuido a mantener su autonomía con respecto a la teología revelada –es decir, al conjunto de doctrinas consideradas como comunicadas por Dios y, por esto, excedentes a la razón humana– porque la teología natural ha sido concebida como un *preambulum fidei*, como un tipo de plataforma comunicativa racional que sin duda persigue el objetivo final de convencer a los no creyentes, pero que quiere hacerlo sin usar argumentos de autoridad derivados de un libro sagrado o una determinada tradición religiosa. Como escribe Tomás de Aquino, en ausencia de una referencia religiosa común “es necesario recurrir a la razón natural, frente a la cual todos están obligados a asentir” (*S. c. G. I, 2*).

La teología natural ha sido elaborada en varias formas también en época moderna, de manera particular en el marco de la concepción científica del mundo que se ha desarrollado entre los siglos XVII y XVIII, aunque es en esta época histórica que ha experimentado una crisis por algunos considerada irreversible. Las causas de esta crisis son complejas y no parece que sea fácil aclararlas. A pesar de que entre los grandes científicos (entre los cuales se encontraban R. Boyle e I. Newton) haya sido considerada válida una teología natural, un motivo prevalente de su crisis se encuentra sin duda en la afirmación del método cognoscitivo de la ciencia moderna dirigido exclusivamente a las “causas segundas”, es decir a las causas determinables en el mundo físico, sin tomar en consideración la existencia de causas metafísicas. Desde este punto de vista, la crisis de la teología natural va de la mano de la crisis moderna de la metafísica, una crisis que, antes que ser generada

3 Cfr. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, Yale University Presse, 1993.

mediante argumentos racionales, resulta producida por el desinterés hacia su planteamiento e interrogantes.

Otro motivo se encuentra en la afirmación, con la Reforma protestante, de una interpretación tendencialmente antiintelectualista del cristianismo. De hecho, la polémica en contra de la teología natural es uno de los puntos fuertes de Lutero que, despreciándola, la define como “teología de la gloria” contrapuesta a la “teología de la cruz” (*Disputatio de Heidelberg*, 1518). En la base de esta polémica está la idea de que la experiencia religiosa cristiana no necesita de una justificación racional, sino que posee en sí misma su propia evidencia gracias a la certeza interior de la fe y del testimonio de la escritura, que a su vez se funda en la revelación de Dios. Bajo esta perspectiva, la teología natural superpondría a la imagen de Dios derivada de la fe otra imagen arbitrariamente creada por la razón humana. Esta visión antiintelectualista ha sido compartida, en época moderna, por muchos pensadores, incluso no protestantes y no creyentes, y ha favorecido la tendencia a pensar la religión en general, y el cristianismo en particular, según el sentimiento, la vivencia, la fe práctica, la facticidad existencial, etc. En el marco de este contexto, la teología natural ha sido considerada, y sigue siendo considerada hoy en día, con sospecha, como un intento de demostrar lo que, al final, necesita ser creído; y, por esto, queda considerada, según los casos, o como inútil o hasta dañina.

Una tercera razón de la crisis de la teología natural se encuentra, finalmente, en los argumentos críticos levantados en contra de ella. En este caso, los autores de referencia son D. Hume e I. Kant, además de los artífices de la crítica de la religión del siglo XIX (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche). Los primeros han refutado, de varias maneras, los argumentos de la teología natural, los segundos han realizado un desenmascaramiento del saber metafísico que, presentado como saber especulativo, en realidad no escondería otra cosa que un interés práctico. El otro mundo al cual hace referencia la metafísica, con sus atributos de perfección ontológica y moral, no sería otra cosa que una “fábula” narrada por unos seres humanos caracterizados por unos precisos fines prácticos, y la toma de conciencia epocal producida por este acontecimiento tendría que llevar a la consecuente asunción, según la lectura de Nietzsche, de la “muerte de Dios”. Siguiendo este *leitmotiv* se ha movido quien, como M. Heidegger, en el siglo XX, ha operado una deconstrucción de la metafísica occidental entendida como expresión de la voluntad de poder humana.

Los motivos que, en época moderna, han determinado la crisis de la teología natural se pueden, por un lado, discutir desde el perfil teórico mientras, por el otro, necesitan ser contextualizados históricamente. En primer lugar, el establecimiento del método del conocimiento científico y su éxito no supone

su consideración como el único método válido del conocimiento. Los científicos adoptan un “naturalismo metodológico”, es decir, limitan su investigación al ámbito de las causas naturales, a lo empíricamente observable. La formulación de las hipótesis explicativas que, a su vez, no son empíricamente observables, es parte de la lógica científica, pero estas hipótesis generalmente se refieren a otros elementos del mundo físico y su probable conexión, y no postulan entidades metafísicas o causas sobrenaturales. Sin embargo, tal actitud no implica la negación de éstas, excepto en el caso de asumir un “naturalismo metafísico”, es decir, que se afirma que la naturaleza contiene en sí todo lo que existe y que, entonces, por principio no pueda existir nada “sobrenatural”, solo que esta tesis es filosófica, no científica. Si nos quedamos en el naturalismo metodológico, podemos ver que, desde el reconocimiento de un límite del saber científico, no se sigue que no exista nada más allá de este límite, o que lo que hay más allá sea por principio no cognoscible o, aún más, que su conocimiento sea carente de sentido o contradictorio⁴.

La desconfianza moderna hacia la teología natural, generada por el prejuicio antiintelectualista presente en el ámbito religioso, presenta unas claras raíces teológicas e histórico-culturales, a saber, las que ha generado el fenómeno de la Reforma protestante. Ella es fundamentalmente el fruto de una reacción en contra de una excesiva intelectualización del cristianismo realizada, en la época medieval, por algunas corrientes de la teología escolástica y, como tal, muestra esencialmente un significado polémico. Si el carácter polémico de esta reacción queda cristalizado generando una auténtica tesis, entonces la negación absoluta de la teología natural lleva consigo la negación de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, y esto desata problemas insolubles para la teología cristiana⁵. De hecho, no se ve cómo sea posible creer en Dios sin algún concepto racional de Dios preliminar al concepto vehiculado por un determinado mensaje religioso. Si se afirma que se puede, y se debe, creer en ausencia de un tal tipo de concepto, se reduce la fe a algo absurdo. Solo por dar un ejemplo, a muchos ha parecido absurda la doctrina protestante de la predestinación, y por esto ha sido digna de ser rechazada. Esta postura ha terminado en la eliminación de la plausibilidad racional al mensaje religioso cristiano y ha provocado su guetización cultural. De hecho, los mismos reformadores estaban al tanto de esto –Calvino nunca renunció totalmente a un conocimiento natural de Dios, mientras en la ortodoxia protestante se ha continuado enseñando teología natural– y hoy es

4 En este sentido, algunas pistas para una crítica del naturalismo se encuentran en Ch. Taliaferro - S. Goetz, *Naturalism*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 2008.

5 Cfr. el interesante estudio de Ch. Weideman, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Friburgo Alber, 2007.

común entre los teólogos protestantes, que generalmente ya no manifiestan aversión hacia la teología natural sino que, en unos casos, resultan estar entre los primeros artífices de su reformulación (entre ellos destacan W. Pannenberg y W.L. Craig).

La desconfianza religiosa hacia la teología natural puede ser inducida por motivos diferentes, algunos de los cuales son válidos mientras que otros no. Un motivo válido de desconfianza se da cuando la teología natural se entiende como un saber de tipo matemático-geométrico. Los argumentos a favor de la existencia de Dios quedan muchas veces definidos, según el uso moderno, como “pruebas”, y esto ha generado la idea de que la teología natural quiere demostrar la existencia de Dios y su naturaleza, así como se demuestra un teorema matemático. Sin embargo, se trata de una representación equivocada; en primer lugar, porque el problema de la existencia de Dios por muchos siglos no ha sido un “problema”, en el sentido de que no se percibía la necesidad de demostrar algo cuya existencia era considerada obvia. Como he afirmado precedentemente, la teología natural desde su origen se ha planteado el problema de la naturaleza de Dios, no de su existencia. En segundo lugar, porque aun cuando en la historia de la teología natural han surgido argumentos conclusivos (como el ontológico), éstos han sido prontamente reconocidos como objetables. Queda claro, entonces, que estos argumentos no presentan valor probatorio absoluto, sino que solo aportan un determinado nivel de evidencia racional en favor de la tesis de la existencia de Dios y de su naturaleza⁶.

Una razón que no es válida es el temor a que la idea de Dios de la teología natural se superponga o sustituya a la de la religión. La idea de Dios que resulta de la teología natural puede efectivamente entrar en conflicto con sus representaciones religiosas, pero no significa un mal para éstas. Como ya he observado, en la Antigüedad, la teología natural entró en conflicto con el politeísmo de la religión popular, pero tal conflicto fue positivo porque generó una purificación del sentimiento religioso determinado precisamente por el esclarecimiento de la idea de Dios. En este caso, como en otros en la historia sucesiva, la teología natural ha tenido el mérito de hacer comprender que un determinado culto religioso no estaba dirigido al “justo Dios”⁷. Además, este trabajo de aclaración no implica necesariamente un conflicto entre filosofía y religión. De hecho, algunas representaciones religiosas de lo divino pueden establecerse desde la idea de Dios elaborada por la teología natural y, aún

6 Cfr. C.S. Evans, *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

7 Cfr. P. Geach, *On Worshipping the Right God*, en *Idem., God and the Soul*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 100-116.

más, pueden implementar su significado. En este sentido, la actitud de la teología natural con respecto a la idea de lo divino presente en las religiones puede ser no solamente crítica sino también positiva.

Finalmente, tampoco es resolutoria la crítica dirigida a los argumentos de la teología natural por parte de algunos autores modernos. Como podremos ver dentro de poco, es necesario tomar en cuenta atentamente algunas objeciones, pero éstas no parecen conclusivas. Lo demuestra el hecho de que, en la Modernidad, se ha seguido haciendo teología natural en varias formas, y que hoy, sobre todo en el marco de la filosofía analítica de la religión, asistimos a un auténtico renacer⁸. En realidad, quien habla de una “superación” o de un “fin” de la metafísica, y con ella de la teología natural, está tratando de presentar un propio deseo como si fuera una descripción de la realidad, y puede ser tranquilamente acusado de ser movido por intereses prácticos y no teóricos. Diversas formas de anarquismo político, así como de relativismo moral, son motivadas mediante el recurrir al “fin de la metafísica”. Para enmascarar este asunto, algunos hablan de un carácter “destinal” del fin de la metafísica, como si se tratara de un evento destinado a producirse según una necesidad histórica superior; pero esta concepción es simplemente fruto de la tendencia posmoderna a retroceder del *lógos* al *mýthos*, y por esto a evitar una confrontación argumentativa, y así salir del ámbito de la filosofía.

Después de esta larga premisa dedicada a justificar el valor de la teología natural para una filosofía de la religión, ahora se tratarán de delinear de manera sintética los temas principales de la teología natural misma. Empezaré por la existencia de Dios y, en particular, por el argumento cosmológico.

2. Argumento cosmológico

El argumento cosmológico, como se le llama a partir de la Modernidad, está en realidad constituido por un conjunto de argumentos que, en forma más o menos elaborada, se presentan como recurrentes en la historia de la filosofía occidental desde Platón hasta Leibniz. Generalmente, en la discusión actual se pueden distinguir tres tipos de argumentos: el argumento presente en Tomás de Aquino, que concibe a Dios como causa primera del existente o ser necesario del cual deriva el ser contingente; el denominado argumento *kalam*, elaborado por los teólogos islámicos en la Edad Media, para el cual Dios es la causa primera que da un comienzo temporal al universo; y el mismo argumento presente en Leibniz, que considera a Dios como la razón

8 Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010.

suficiente de por qué existe algo y no la nada⁹. Para ser sintético me limitaré sobre todo a los primeros dos tipos.

El primero es el más antiguo, en cuanto que ya ha sido delineado por Platón (*Leyes*, 883–886), desarrollado por Aristóteles (*Met.* XII, 1–6) y retomado por Tomás de Aquino en la época medieval. Este argumento se funda en la constatación de que todo ente, o acontecimiento, en el mundo, depende de una causa o de un conjunto de causas antecedentes. Tomás de Aquino formula el argumento empezando por la premisa de que “todo lo que se mueve es movido por otra cosa” (*S. th.*, q. 2, a. 3), indicando con “movimiento”, según la terminología aristotélica de referencia, el pasaje de la potencia al acto que caracteriza la realidad del mundo. Si nos interrogamos sobre la naturaleza de las cosas que dan lugar a los entes y a los acontecimientos del mundo, debemos decir o que estas causas se encuentran ellas mismas causadas por otras causas, sin que haya una causa inicial que constituya el primer motor de la cadena de causas –en sí no causado–, o tenemos que decir que esta causa existe. Ahora, como negar la existencia de una causa primera no causada, es decir, de un “acto puro” o de un “motor inmóvil”, significaría retroceder infinitamente en la cadena de causas, y como esto parece absurdo para la razón, entonces concluye Tomás que es necesario «alcanzar a una primera razón del cambio, y que no cambie; y ésta es lo que todos los hombres entienden por Dios» (*ibidem*).

Un modo diferente se configura asumiendo como punto de partida a la contingencia del mundo, es decir del hecho de que, como muestra la experiencia, todo lo que existe en el mundo hubiera podido no existir, así como puede dejar de existir. Si todo lo que existe en el mundo puede no existir, es necesario afirmar, una vez más con las palabras de Tomás de Aquino, que “en un preciso momento nada de la realidad estuvo” (*ibidem*), es decir, que el origen del mundo estaría en la nada. Pero esto es contradictorio porque, como es evidente, desde la nada no puede generarse nada; por esto la causa de un mundo contingente es un ser necesario, es decir un ser que no puede no ser, o sea Dios. En otros términos, la existencia de Dios, en cuanto *ens necessarium*, ofrece la razón suficiente para que exista algo en cambio de la nada.

El argumento cosmológico, en la formulación proporcionada por Tomás de Aquino, concibe a Dios como la causa primera del mundo y como el ser necesario desde el cual brota, pero no afirma que éste haya tenido comienzo en el tiempo. Al revés, aunque él reconociera, como teólogo cristiano, la doctrina de la creación desde la nada –la idea de que Dios no plasma

9 Cfr. W.L. Craig - J. Sinclair, “The *Kalam* Cosmological Argument”, in W.L. Craig - J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell 2012, p. 101.

el mundo a partir de una materia preexistente y coeterna con él mismo, sino lo genera junto al espacio y al tiempo desde la nada-, desde el punto de vista filosófico no consideraba que esta idea pudiera presentar argumentos válidos con respecto a la concepción aristotélica de la eternidad del mundo y, de hecho, su versión del argumento cosmológico es compatible con esta concepción. Ahora, la consecuencia es que su argumento cosmológico no excluye la infinitud de la sucesión de los acontecimientos desde un punto de vista temporal sino solo desde un punto de vista lógico. En la Edad Moderna, sobre todo a partir de Schleiermacher, se ha empezado a pensar en la creación como intemporal, como una relación entre Dios y el mundo en lugar de como un proceso de generación del mundo desde un acto de Dios¹⁰.

Antes de Tomás de Aquino, algunos pensadores árabes (al-Kindī, al-Ghazali) en los siglos IX y XI habían propuesto un argumento parecido, luego retomado por un teólogo cristiano contemporáneo de Tomás Buenaventura (*II Sent. D. 1, p. 1, q. 2 a. 1*), implicando la renuncia a la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Los teólogos luchaban en contra de esta tesis mientras los filósofos la sostenían, y por esto el argumento que la rechazaba había sido indicado como *kalam*, que en árabe significa precisamente “teología”¹¹. El argumento, así como lo formula al-Ghazali, se presenta como un simple silogismo cuya premisa mayor es que todo lo que existe, habiendo tenido un comienzo, necesita, para existir, de una causa; ahora, como el mismo mundo ha tenido un comienzo, él también necesita de una causa, pero esta necesita no tener comienzo, es decir tiene que ser intemporal, inmutable, inmaterial, etc. Esta causa posee, entonces, las características propias de “Dios”. Aquí, el comienzo del mundo queda concebido de manera temporal y, por esto, el argumento implica la negación de un pasado infinito, es decir excluye un *regressus in infinitum* no solo desde un punto de vista lógico sino también temporal.

El argumento cosmológico ha levantado una numerosa serie de objeciones que han negado su validez. Queriendo ser sintético, voy a referirme solo a las objeciones que tocan al principio de causalidad, o a su aplicación, y a las que hacen referencia a la negación de la contingencia del mundo.

Hay diferentes objeciones relativas al principio de causalidad o a su aplicación: una primera se opone a la validez ontológica del principio mismo y admite su validez solo a nivel psicológico. Según las palabras de Hume, se trata únicamente de un acto arbitrario de la mente que no condiciona la naturaleza de las cosas¹². Una segunda objeción impugna que para la existen-

10 Cfr. P. Copan - W.L. Craig, *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical and Scientific Exploration*, Grand Rapids (Michigan), Baker Academic, 2005, p. 16.

11 Cfr. W.L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Londres, Macmillan & Co., 1979.

12 Cfr. D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, México, FCE, 2005.

cia del mundo se necesita una única causa. Los que sostienen el argumento cosmológico caerían en un grave error lógico al momento de deducir, desde el principio, que toda cadena de causas tiene que presentar un comienzo, que hay un único comienzo de la cadena. Una tercera objeción impugna la falta de lógica del *regressus in infinitum*, afirmando que no hay razones evidentes para negarlo. Según la clásica observación kantiana, aún considerando a Dios como causa primera de todo lo que existe, sería necesario preguntarse de dónde salga Dios y habría que interrogarse sobre por qué no se ponen preguntas alrededor de este asunto. Según Kant, estas razones consisten en el hecho de que se asume subrepticamente el concepto de Dios como *ens necessarium*. Una cuarta objeción impugna la necesidad de dar una explicación del mundo, como no hay nada de contradictorio en pensar que el mundo, es decir el universo, sea simplemente lo que es, es decir un *factum brutum*, un hecho que no exige explicación. Entre otros, ha sido B. Russell quien dado voz a esta objeción para la cual no hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo, porque podría también haber siempre existido¹³.

Esta observación apunta sustancialmente a la negación de la contingencia del mundo. Según Russell, hablar de contingencia del mundo significa caer en una “falacia composicional”, es decir, caer en un razonamiento que erróneamente infiere la contingencia del mundo en sí desde la contingencia de los entes mundanos considerados individualmente. Esta objeción presupone así la tesis de la eternidad del mundo y rechaza la de un pasado finito.

Las objeciones en contra del argumento cosmológico, que de diversas maneras se fundan en el principio de causalidad no aparecen como exhaustivas. Una negación de la validez ontológica del principio de causalidad es contraintuitiva: sabemos con certidumbre que en el mundo todo acontecimiento tiene una causa y que, en el ámbito de la naturaleza, esta correspondencia queda reglamentada por unas leyes o constantes similares a leyes. Muchas veces se subraya que este último aspecto resulta verdadero para la macro, pero no para la microfísica donde se admiten eventos que aparentemente no tienen causa. Sin embargo, en este último caso se necesita comprender si se entiende afirmar que efectivamente no existen causas para el acaecer de un determinado evento, o solo que las desconocemos. El mundo de lo infinitamente pequeño queda profundamente incomprendido por los científicos, pero esto no constituye un buen motivo para afirmar que en éste no tengan valor las leyes que funcionan en otro ámbito. La búsqueda de leyes probabilísticas por parte de los científicos, también en este ámbito, está orientada hacia la dirección opuesta.

13 Cfr. B. Russell, *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 1957.

Es posible conferir al principio de causalidad una validez puramente psicológica, pero, si fuera verdadero, quedaría la necesidad de explicar por qué nuestras representaciones de causa y efecto están perfectamente de acuerdo con los acontecimientos, permitiendo, en la mayoría de los casos, predecirlos de manera exacta. De hecho, se esperaría una divergencia mucho más amplia entre los nexos de causa-efecto establecidos a nivel psicológico y lo que ocurre fuera de nosotros. Si, en cambio, se afirmara que existe tal congruencia en cuanto somos nosotros quienes la establecemos, entonces no tendría sentido la referencia a la realidad, pero en tal caso se debería reconocer que todo nuestro conocimiento presenta un carácter ficticio, y ésta sería una conclusión bastante insatisfactoria, sobre todo desde el punto de vista científico.

La segunda de las objeciones, es decir, la que impugna la unicidad de la causa primera, no pone directamente en discusión la validez del argumento cosmológico, sino la forma con la cual ha sido tradicionalmente formulado. Una multiplicidad de causas no causadas podría, de todas formas, constituir el término de regreso causal; que la causa esté pensada como única se debe al hecho de que la hipótesis de una única causa es más sencilla con respecto a la de una multiplicidad de causas, y aparece más racional, considerado que la multiplicidad presupone la unidad, también en términos matemáticos. En general, y como vamos a ver con relación al argumento finalista, la uniformidad de las leyes cósmicas se encuentra más de acuerdo con la idea de una única causa de la realidad que con la de múltiples causas que podrían encontrarse en conflicto.

La tercera objeción, la que entiende reduplicar la pregunta alrededor del origen también en relación con Dios, parece ser fruto de un equívoco. Si asumimos como válida la idea de Dios de la teología natural, es obvio que no se puede preguntar, o que Dios se pregunte, cuál es su/la propia causa. De hecho, Dios es *causa sui*, es decir el *ens necessarium*. Formulando su objeción, Kant ha considerado que precisamente el remitir a este último concepto impediría la pregunta alrededor del origen de Dios; pero tal concepto se apoyaría, a su vez, en otro argumento, el argumento ontológico según el cual –para Kant, de manera ilegítima– la existencia de Dios queda recabada desde su esencia. Sin embargo, esta conclusión es discutible. El argumento cosmológico es independiente del ontológico y, en él, el significado de “necesario” no es el significado lógico sino aquello ontológico. Dios es el *ens necessarium* no porque su esencia esté implicada en su existencia sino porque, si existe, no se genera ni se corrompe, es eterno, etc. El argumento cosmológico quiere mostrar que es más plausible pensar el origen del mundo a partir de este tipo de ser que del no ser.

La cuarta objeción, la que rechaza la pregunta sobre la causa del mundo considerando que el mundo sea un *factum brutum*, es todavía menos relevante. Si la pregunta sobre la causa de los eventos del mundo es posible y legítima, como efectivamente es, no se entiende por qué no tendría que serlo la pregunta sobre el mundo en su totalidad. Afirmar que el mundo debería ser considerado “así como es” constituye, según los casos, o una declaración de indiferencia con respecto al problema, o un veto arbitrariamente puesto frente a la interrogación metafísica. Esta objeción se vuelve significativa solo cuando al “así como es” se añade el “para siempre”, como ocurre con la perspectiva de Russell. El mundo es así como es porque siempre ha sido así y no podía ser de otro modo. Pero de ese modo se llega a la última objeción, que admite la eternidad del mundo. Según esta tesis no existe contingencia, es decir, la posibilidad de que algo no sea, sino solo la incesante transformación de las cosas en el interior del mundo, en el cual, para retomar la afirmación de Lavoisier, nada se crea y nada se destruye. La tesis de la eternidad del mundo admite, así, que este último no tenga comienzo ni fin, es decir, que presente un pasado y un futuro ambos infinitos. Dada esta condición, es posible admitir un *regressus in infinitum* de las causas del mundo.

Como ya he mencionado, se trata de una tesis que ha sido sostenida en diversas ocasiones, y que es complicado refutar desde el punto de vista filosófico. Generalmente, las objeciones de tipo filosófico levantadas en contra de ella hacen referencia a la imposibilidad de los infinitos actuales. Mientras un infinito potencial es un concepto límite, o sea indica algo hacia el cual se aproxima sin nunca alcanzarlo (como la numeración que procede hacia el infinito, o la infinita divisibilidad en puntos de una línea), un infinito actual indica un ente, externo a la mente, que existe en número infinito. Empero, la admisión de un infinito actual genera unas paradojas (uno de los más conocidos es el llamado hotel de Hilbert, que lleva el nombre de un matemático alemán del siglo XX) que refieren substancialmente al hecho de que no tiene sentido introducir adiciones o sustracciones en una serie infinita (de hecho, siendo infinito, el número total no se modifica si añadimos o sustraemos) y al hecho de que de un mismo objeto existirían diferentes series infinitas, como, por ejemplo, ocurriría en el interior de una biblioteca imaginaria donde se darían la serie infinita de los libros rojos, de los negros y la serie infinita de ambos.

Si hay acuerdo en que la noción de infinito actual es contradictoria, un retroceder temporal infinito de los eventos sería un infinito actual y, por esto, resultaría también contradictorio. Como ya he considerado, el argumento cosmológico, en su versión *kalam*, excluye tal retroceder al infinito porque admite un comienzo en el tiempo y, con este, una causa de este comienzo. Además, es posible encontrar algunos motivos para excluir este retroceder

temporal infinito de los eventos también en el ámbito científico. El primero deriva de la segunda ley de la termodinámica (o principio de entropía), para la cual, dicho en términos sencillos, en toda actividad natural se registra un aumento del desorden. Para detener esta tendencia en un sistema cerrado es necesario introducir energía desde el exterior, ya que el proceso entrópico no es reversible. Si consideramos al universo como un sistema cerrado, fuera del cual no se encuentra nada, las consecuencias parecen ser dos: la primera es que el universo alcanzará la fase de entropía máxima que coincidirá con su muerte en un tiempo larguísimo; la segunda es que, si existiera desde un tiempo infinito, ya habría alcanzado este estadio desde mucho tiempo. Pero este estadio todavía no ha sido alcanzado, y esto significa que el universo ha tenido un comienzo temporal.

Un motivo ulterior se encuentra en el modelo estándar de la cosmología, el denominado *Big Bang*. Como ya se sabe, el punto de partida de este modelo consiste en el proceso de expansión de nuestro universo, un dato que ha recibido muchas confirmaciones experimentales (el movimiento hacia el rojo de la luz de las galaxias lejanas, observada en los años veinte del siglo XX por Hubble, gracias a la cual se infiere que el universo se expande con una velocidad que crece con la distancia del observador: o la radiación cósmica de fondo, fruto de la emisión de una enorme cantidad de calor reconducible a un evento cósmico inicial, interceptada por Penzias y Wilson en la mitad de los años sesenta) y es congruente con la misma teoría de la relatividad formulada por Einstein, y que postula la equivalencia entre masa y energía y la curvatura del espacio-tiempo. A partir de esto, el modelo cosmológico estándar hace remontar la existencia del universo actual a un momento inicial (denominado singularidad o “átomo primitivo”, como la definió G. Lemaître, uno de los primeros en formular esta teoría), que puede situarse hace unos 14,000 millones de años, a la que no se aplican las leyes de la física, pero de la que se supone que surgieron el tiempo y el espacio. De este modo, él también parece descartar la hipótesis de un pasado infinito, porque tanto el tiempo como el espacio habrían tenido un principio.

Naturalmente, el modelo cosmológico del *Big Bang* no está formulado por cosmólogos contemporáneos: entre otros modelos, se pueden mencionar el definido como “universo estacionario”, para el cual la materia no aparecería toda de una vez con la explosión inicial, sino que formaría gradualmente a lo largo del tiempo, o mediante explosiones cósmicas recurrentes de menor entidad. Luego está el modelo inflacionario caótico, en el cual el universo se expande según dominios diferentes *ad infinitum* a partir de una matriz única, o también el modelo a veces llamado de los “multiversos”, en el cual membranas tridimensionales se mueven en un espacio-tiempo con más

dimensiones. Según esta última teoría, nuestro universo sería una de estas membranas que chocan entre ellas, y el *Big Bang* constituiría una de estas colisiones recurrentes. Estas teorías, y otras más que han sido propuestas, tratan de hacer plausible la idea de que el universo contenga en sí las condiciones de su propia “creación”, y, sin embargo, no resultan más convincentes que el modelo estándar. De hecho, algunas de ellas quedan en parte refutadas por datos experimentales, mientras en otros casos no explican, o explican con gran dificultad, algunos aspectos explicados con relativa facilidad por la teoría del *Big Bang*. Además, presentan un carácter generalmente especulativo y, en muchos casos, parecen haber sido elaboradas *ad hoc*, es decir para evitar el remitir a una singularidad y, con ella, a su interpretación en clave teológica¹⁴.

Naturalmente, el modelo estándar de la cosmología no ofrece una prueba directa o indirecta de la existencia de Dios; simplemente indica que, en el estado actual de nuestros conocimientos, el universo en el cual vivimos posee un pasado finito y, por esto, no puede ser eterno. Pero este dato no contradice, sino que favorece la tesis de que el universo haya tenido un comienzo gracias a una causa “externa”, que es exactamente lo que el argumento cosmológico quiere mostrar. Considerada la imposibilidad de extender el conocimiento de las leyes físicas a la singularidad inicial, es plausible pensar que la causa de este evento haya sido de orden sobrenatural, aunque la causación que hubo lugar sea diferente, en cuanto no actuada en una sustancia ya existente, de la que nosotros conocemos mediante la experiencia.

3. Argumento teleológico

Como en el caso del argumento cosmológico, también con respecto al argumento teleológico, o finalista, se indica con este nombre un conjunto de argumentos formulados, en varios momentos, a lo largo de la historia del pensamiento occidental¹⁵. El argumento se funda en algunas intuiciones bastante comunes que tienen que ver con la aparente finalidad presente en los órganos de los seres vivientes, la forma de algunos objetos que, en virtud de su simetría, sencillez geométrica, orden, precisión y complejidad parecen remitir a un proyecto inteligente presente en la naturaleza, y a la impresión de que en el cosmos las cosas hayan sido arregladas para que en él pudiera existir y desarrollarse la vida.

14 Una crítica eficaz de estos modelos cosmológicos se encuentra en L. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, Grand Rapids, Eedermans, (Michigan) 2010.

15 Una visión exhaustiva, junta con una discusión crítica, se encuentra en B.C. Jantzen, *An Introduction to Design Arguments*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2014.

Esbozado en la reflexión de muchos autores de la Antigüedad, desde Anaxágoras hasta Platón, el argumento teleológico ya aparece bien delineado en el estoicismo. Cicerón (*De nat. deorum*, II) ofrece una síntesis de diferentes tipos presentes en este marco. Hay un argumento basado en el orden del mundo o de unas partes de él: siendo la propiedad de un ser ordenado siempre, o casi siempre, producto de una inteligencia, y considerando que el mundo, o algunas partes de él, son ordenadas, entonces es posible afirmar que es fruto de una inteligencia. Hay un argumento basado en el fin: en general, los seres vivos muestran en su comportamiento la persecución de un fin, la presencia de un fin siempre, o generalmente, se debe a una mente inteligente, entonces existe una mente inteligente que es causa del fin de las formas vivientes. Hay un argumento que remite a la providencia: como muchos aspectos del mundo son tales que garantizan la vida y su disfrute para los seres humanos, el mundo parece haber sido diseñado para la vida humana y, por esto, es posible pensar en un diseñador inteligente. Por último, hay un argumento que se funda en la analogía: el mundo es en gran parte similar a una máquina, así que como las máquinas están planeadas por la inteligencia humana, es legítimo pensar que el mundo haya sido planeado por una inteligencia que excede y supera la humana. La historia sucesiva del argumento teleológico está caracterizada por la recuperación de algunos de estos argumentos y, frecuentemente, por su combinación.

Por ejemplo, en la época medieval, el argumento teleológico aparece como la quinta de las pruebas de la existencia de Dios en Tomás de Aquino y se funda precisamente en el fin inherente al comportamiento de los seres vivos no racionales, con respecto a los cuales, faltando una intencionalidad propia, es correcto considerar que esté orientado por alguien más, “como la flecha dirigida por el arquero”. Por esto, afirma Tomás, “hay un ente inteligente por el cual todas las cosas naturales quedan ordenadas hacia un fin, y este ente le llamamos Dios” (*S. th.* I, q. 2., art. 3). En la época moderna, junto con la instauración del método cognoscitivo de la ciencia moderna, las versiones preferidas del argumento teleológico han sido las que remitían al orden del mundo y del universo, y a la analogía que concibe el mundo como una enorme máquina. Muy conocida es la comparación entre el mundo y un reloj que permite inferir la existencia de un relojero cósmico, una comparación que ya se encuentra en la obra del matemático holandés B. Nieuwentyt, *The Religious Philosopher* (1716, en la edición inglesa de la obra ya redactada en flamenco), y que será retomada en muchas ocasiones sucesivas.

Sin embargo, la época moderna representa también el momento en que el argumento teleológico queda sometido a crítica. En la obra de D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (1776), se encuentran expresadas gran parte

de las objeciones tradicionalmente dirigidas hacia el argumento teleológico, entre las cuales dos resultan particularmente relevantes: la primera tiene que ver con la analogía. De un universo finito, y que presenta elementos de imperfección, solo se puede inferir la existencia de un diseñador finito, que no es para nada omnipotente, así como es posible inferir la existencia de más mentes inteligentes y no de una sola. La segunda remite a las causas del orden presente en la naturaleza, que podrían no tener relaciones con una o más mentes inteligentes sino ser fruto del azar, es decir, de una combinación puramente mecánica de los elementos naturales. A veces, se afirma que las críticas de Hume habían cancelado completamente el argumento teleológico, pero históricamente no es cierto si se considera que casi treinta años después fue publicada la obra *Natural Theology* de W. Paley (1802)¹⁶, considerada un clásico con respecto a la defensa del argumento teleológico, y en la cual se encuentra también una respuesta a las objeciones formuladas por Hume.

En la obra de Paley se cita a menudo un pasaje en el que parte de la diferencia entre una piedra, que podríamos encontrar en nuestro camino por un páramo desolado, y un reloj, para desarrollar el tema. En el primer caso podríamos contestar a la pregunta alrededor del por qué la piedra se encuentra ahí afirmando que está ahí desde siempre, pero no en el segundo caso, considerado que la complejidad de las partes del reloj y su organización en vistas a un fin indican que se trata de un artefacto, es decir, del producto de una mente inteligente. Según Paley se llega a esta conclusión aunque no se haya visto nunca un reloj. Lo que se dice del reloj se puede decir también de todos los organismos vivientes, o de algunas partes de ellos (como el ojo), que presentan las mismas características del reloj, o sea la presencia simultánea de diversas cadenas causales que convergen hacia el mismo fin. Solo que, en este caso, la inferencia llevará a admitir una Mente inteligente de proporciones mucho más grandes que la humana. Puesto en estos términos, el argumento de Paley tiene que ser comprendido como «una inferencia de la mejor explicación», es decir como un argumento que considera la existencia de un diseñador como la mejor explicación, con respecto a otras como por ejemplo aquella fundada en la causalidad, del orden y de la complejidad de los seres vivientes. Según Paley, la validez del argumento no queda puesta en discusión por el hecho de que la Mente inteligente podría no ser omnipotente, porque “no es necesario que una máquina sea perfecta para mostrar el tipo de proyecto mediante el cual ha sido realizada”¹⁷. De la misma manera, la semejanza en la estructura de los seres vivientes lleva a pensar que responden

16 El título completo de la obra es *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Whitefield, MT, impresión anastática Kessinger, 2003).

17 *Ibid.*, p. 7.

a un único proyecto y, por esto, a un único diseñador más que a una multiplicidad de diseñadores.

Sin embargo, la pertinencia de la respuesta de Paley a las objeciones de Hume ha sido históricamente oscurecida, en la mitad del siglo XIX, por la publicación de *El origen de las especies* (1859) por parte de Ch. Darwin, y por la difusión de la teoría de la evolución. Ésta ha ofrecido una explicación alternativa del desarrollo de los seres vivos basada en el proceso de selección natural que, a pesar del titubeo inicial de Darwin con respecto a este tema, vuelve inútil o redundante el recurrir a una Mente inteligente. La objeción de Hume con respecto a la no necesaria relación entre orden, y complejidad de las formas vivientes, y una Mente inteligente se entronca, de hecho, con una explicación científica para la cual, en la naturaleza, causas no inteligentes son capaces de producir tanto el orden como la complejidad, y esto sin identificar la función desplegada por los organismos vivos con un presunto finalismo a ellos inherente. La creciente autoridad adquirida por la teoría de la evolución en el ámbito científico, especialmente después de su síntesis con la genética –acontecida en la primera mitad del siglo XX–, y la crisis contemporánea de la teología natural en el ámbito filosófico han producido, así, para muchos, la impresión de una obsolescencia del argumento teleológico.

Esta impresión, sin embargo, se ha revelado incorrecta por dos razones. La primera es que las nociones de “fin” o de “proyecto” nunca han sido completamente expulsadas del ámbito científico, y en particular del ámbito biológico. Es obvio que ellas no intervienen directamente en el trabajo de los científicos, pero son difíciles de evitar cuando se quieren describir determinadas tendencias que se presentan de forma constante y ordenada en los seres vivos o con relación a unos fenómenos físicos. En la biología, un ejemplo es el vitalismo de los comienzos del siglo XX de H. Driesch, así como lo es el concepto de “teleonomía” utilizado por J. Monod y otros biólogos evolucionistas; referencias al finalismo aparecen también en aquellos biólogos evolucionistas contemporáneos que encuentran en las formas vivientes unas “convergencias evolutivas” entre las diferentes especies, es decir, la formación de estructuras orgánicas parecidas en líneas evolutivas diferentes¹⁸, o redimensionan el papel que juega el ambiente en el proceso de selección natural, en favor de líneas evolutivas determinadas por genes-guía. La dificultad de evitar el remitir a la noción de fin, y a la de proyecto, en el estudio de los seres vivos no orienta naturalmente de forma directa hacia la existencia de un finalizador o de un diseñador inteligente. En este caso, se habla

18 Cfr. S.C. Morris, *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

de una teleología interna del ser viviente, sin postular la referencia a alguna teleología externa, es decir del diseño de un diseñador¹⁹. Por otra parte, ya en la doctrina aristotélica de la causa final, el finalismo puede ser entendido como una cualidad inmanente de los seres naturales, sin ser concebido como el producto de una intencionalidad o dar lugar a una inferencia sobrenatural. Sin embargo, el finalismo aristotélico puede sostenerse sin ninguna inferencia sobrenatural, porque las especies vivas son consideradas por él como eternas; en cambio, en un marco que acepta la evolución de los seres vivientes, el carácter teleológico de los organismos vivientes exige una explicación, es decir, la individuación de causas precedentes, y todo tipo de explicación que remita al azar o sea de corte mecanicista no da satisfacción, como demuestran unos darwinistas (como E. Mayr o F. Ayala) que, comparando la selección natural con la figura de un artista o un director de orquesta, acaban con pensarla como un actor que opera según unos fines. Es precisamente esta insatisfacción la que legitima el remitir a la idea de un diseño por parte de una Mente inteligente.

La segunda razón por la cual la impresión de obsolescencia del argumento teleológico es equivocada reside en el hecho de que en los últimos treinta años del siglo pasado han aparecido nuevas versiones de este argumento, que han abierto nuevamente el debate. Tal vez, la versión más conocida, también por las polémicas públicas que la han acompañado, es la que se conoce como *Intelligent Design* (ID). Los que sostienen el ID, entre los cuales destacan el bioquímico M. Behe y el filósofo de la ciencia W. Dembski, han subrayado, sobre todo el primero, el hecho de que determinados órganos o estructuras vivientes (como el ojo, el *flagellum* de las bacterias, el sistema inmunitario) están caracterizados por una “irreducible complejidad”²⁰. Con esta definición se indica el hecho de que estos órganos o estructuras pueden desempeñar su función vital solo si cada parte que los compone opera contemporáneamente y en acuerdo con las otras. Consideradas individualmente, ninguna de las partes tiene capacidad de hacerlo. El argumento tiene el objetivo de alumbrar la extrema improbabilidad de que la progresiva acumulación y disposición de las partes que componen los órganos y las estructuras en cuestión haya dado lugar de manera casual a tal complejidad. De todo esto, los que sostienen la ID inferen la existencia de un diseñador inteligente. La teoría del ID no niega la evolución en cuanto tal, si puede ser concebida como una

19 Cfr. F. Ayala, “Design without Designer. Darwin’s Greatest Discovery”, en W.A. Dembski - M. Ruse (ed.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge-Nueva York 2004, Cambridge University Press, pp. 55-80.

20 Cfr. M. Behe, *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Nueva York, Free Press, 2006.

forma de creacionismo, es decir, de creencia religiosa, en particular cristiana, que admite una intervención directa de Dios en la naturaleza con la creación directa de especies vivientes; más bien afirma que la existencia de un diseñador inteligente explica de manera mejor la presencia de órganos y estructuras de los vivientes que resultan ser irreduciblemente complejos.

Un problema que toca la teoría del ID es si, y en qué medida, tenga que ser considerada una teoría científica. Muchos niegan esta posibilidad y la consideran más un intento parasitario de aprovecharse de lagunas explicativas de la ciencia, según una finalidad exquisitamente religiosa²¹. Sin embargo, los teóricos del ID, y en particular Behe²² han observado que, como el argumento no depende de un credo religioso ni realiza una deducción desde principios primeros, sino simplemente se mueve desde evidencias naturales, se puede considerar “científico” y que, como tal, se somete al criterio epistemológico comúnmente considerado válido para medir la “cientificidad” de una teoría, es decir, el método falsacionista. Si se lograra falsificar la noción de “irreducible complejidad”, la teoría del ID se derrumbaría. En efecto, el centro del debate entre sostenedores del ID y neodarwinistas remite precisamente a este punto. Los últimos piensan que esta noción no es válida porque es posible demostrar, como en los casos indicados, que la complejidad es reducible, es decir, es posible individuar una función antecedente desempeñada por las partes individuales del órgano o de la estructura en cuestión²³. En este caso, los biólogos evolucionistas hablan de “cooptación funcional” de un sistema dotado de una determinada capacidad por parte de otro caracterizado por capacidades diferentes. No obstante, los sostenedores del ID no consideran que los ejemplos de cooptación proporcionados permitan falsificar la noción de irreducible complejidad. En este sentido, buena parte del valor de la teoría del ID depende precisamente de la posibilidad futura de presentar evidencias a favor de la reducibilidad de la complejidad.

Una segunda versión del argumento teleológico, presente en el debate contemporáneo, es conocida como el “argumento del ajuste fino” (*fine tuning argument*). El argumento es, en parte, una recuperación y perfeccionamiento del, así llamado, “principio antrópico”, formulado por el físico B. Carter ya en los años setenta del siglo pasado, para el cual el universo parece estructurado con el fin de producir la existencia de seres inteligentes como el ser

21 Es la opinión, entre otros, de F. Ayala, *L'evoluzione. Lo sguardo della biologia*, Milán, Jaca Book, 2009.

22 Cfr. M. Behe, “The Modern Intelligent Design Hypothesis. Breaking Rules”, en N.A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003, pp. 277-291.

23 Cfr. K.R. Miller, “The Flagellum Unspun. The Collapse of ‘Irreducible Complexity’”, en W.A. Dembski - M. Ruse (eds.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, cit., pp. 81-97.

humano. Se trata de una tesis diametralmente opuesta a la del biólogo ateo J. Monod, según el cual el universo no estaba organizado para producir la vida ni nuestra biósfera, y nuestro número ha surgido como en la *roulette*²⁴. El argumento del ajuste fino quiere mostrar que no solo la vida, y en particular la vida inteligente, no habría aparecido en el cosmos, sino que tampoco tendríamos un cosmos como el que tenemos, si las constantes fundamentales de la física, como la de gravitación de Newton o la cosmológica en la teoría de la relatividad general de Einstein, hubieran presentado valores diferentes, aunque mínimamente, de los que presentan. Mínimas diferencias en la velocidad de expansión del universo, o en la relación entre masa de los protones y de los electrones, habrían producido como efecto el no constituirse de un universo con galaxias y planetas, o de la materia misma.

El argumento quiere evidenciar que, según un cálculo de las probabilidades, la posibilidad que el universo pueda presentar las condiciones adecuadas para hospedar complejos sistemas bioquímicos es extremadamente baja, y esto, junto con la constatación de que no existe una teoría que muestre como necesario el valor de las constantes físicas, hace que la idea de que el universo se haya producido por azar sea mucho menos plausible que la hipótesis de la existencia de un *designer* cósmico. Con respecto a la teoría del ID, el argumento del ajuste fino presenta la ventaja de no limitarse a la estructura de los seres vivientes. Si la teoría de la evolución fuera totalmente válida para explicar el origen de los seres vivientes quedaría todavía por explicar por qué existen las condiciones para que sea posible tal evolución. Como afirma R. Swinburne, aunque admitiendo que los seres humanos hayan surgido de la materia inorgánica, es necesario preguntarse “por qué la materia inorgánica, de la cual está compuesta la Tierra, ha sido hecha de manera tal que bajo el condicionamiento de las leyes de la química y de la biología puede ser convertida en cuerpos humanos”²⁵.

Naturalmente, se puede poner a discusión el argumento de varios modos: por ejemplo, con la hipótesis de que el universo en el cual vivimos es solo uno de los tantos que se han generado sin que su existencia se deba a un proyecto, o discutiendo la medida del “ajuste fino”, es decir constatando que los márgenes para la formación de un universo hospitalario con respecto a la vida queden reducidos según la modalidad en que el mismo argumento nos lleva a pensar. Me parece que se trata de objeciones consistentes, pero no tanto como para liquidar la plausibilidad de esta versión del argumento teleológico.

24 Cfr. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981.

25 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 2004², p. 171.

4. El argumento ontológico y la naturaleza de Dios

También el denominado argumento ontológico, así como los precedentes, comprende una serie de argumentos varias veces reformulados a lo largo de la historia del pensamiento occidental²⁶. Sin embargo, hay diferencias significativas con respecto a los argumentos cosmológico y teleológico. La primera es que se trata de un argumento *a priori*, es decir, que no parte de la experiencia sino que presenta una naturaleza exquisitamente lógica; la segunda es que existe una formulación inicial y cumplida del argumento, la que dio Anselmo de Aosta en el siglo XI, considerada canónica y a la cual se puede hacer referencia para comprender su naturaleza, dejando de lado las otras (las de Descartes o de Leibniz, solo para recordar las más importantes), aunque resulten significativas desde otros puntos de vista. La tercera es que el argumento ontológico se presta de mejor manera, y más que los precedentes, no tanto a proporcionar un determinado nivel de evidencia con respecto a la existencia de Dios, cuanto a la comprensión de su naturaleza. En efecto, según la perspectiva que trataré de desarrollar, el argumento funciona de mejor manera en este segundo sentido que en el primero.

En el *Proslogion* (1077) Anselmo de Aosta nos ha ofrecido una definición de Dios que pone la premisa del argumento. Según esta definición Dios es “algo respecto de lo cual nada mayor puede pensarse (*aliquid quo maius cogitari nequit*)” (*Prosl.* II, 1). Como es evidente, se trata de una definición que no predica nada con respecto a la naturaleza de Dios, sino afirma que cualquier propiedad atribuida a Dios, él la posee en forma máxima, de manera que ningún otro ser la puede superar. Si algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor puede ser pensado y comprendido, entonces es obvio que lo que existe realmente (*in re*) es mayor o más perfecto de lo que existe solo en la mente (*in intellectu*). Habría, entonces, una contradicción en afirmar que algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor no existe en la realidad, porque rechazar esta conclusión consistiría en poner a discusión la misma definición de Dios. Se podría decir que, desde este punto de vista, el argumento ontológico es muy poco argumentativo, porque es la misma definición de Dios, comprendida correctamente, la que implica su existencia. Como Anselmo afirma, “es tanta la fuerza contenida en el significado del término ‘algo respecto de lo cual nada mayor puede pensarse’, que al comprenderlo o pensarlo necesariamente se demuestra que existe, y que se identifica con lo que hay que creer con respecto a la existencia divina” (IV, 10).

26 Para una lectura general cfr. R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Génova, Marietti, 2005.

Anselmo ha creído encontrar en la definición citada un argumento que, por simplicidad y rigor lógico, supera y, de alguna manera, vuelve inútiles a los argumentos *a posteriori* en favor de la existencia de Dios, que él ya conocía y que, en parte, había elaborado precedentemente. Pero la confianza de Anselmo en el argumento parece excesiva, como demuestran las muchas objeciones levantadas en su contra. Es cierto que algunas de éstas no parecen ser pertinentes: por ejemplo, se le ha reprochado proporcionar una definición arbitraria de Dios, o de asumirla con base en una precedente creencia religiosa, la cristiana, o también de pretender tener una intuición alrededor de la esencia de Dios y, por esto, sostener lo que en la época moderna asumirá el nombre de “ontologismo”, es decir, la capacidad de la mente humana de comprender el ser de Dios. Sin embargo, como indicaré dentro de poco, la definición de Anselmo no parece para nada arbitraria. Al contrario, por cuanto sea posible definir a Dios de una manera diferente, parece presentar un indiscutible privilegio desde el punto de vista racional. Además, la fe cristiana de Anselmo ha ofrecido el trasfondo de la definición (de la cual hay trazas más o menos explícitas ya en autores como Agustín de Hipona y Boecio), pero con ella Anselmo ha querido expresamente formular un argumento *sola ratione*. Las interpretaciones del *Proslogion*, como la de K. Barth²⁷, que lo consideran como un ejemplo de reflexión interna a la fe cristiana, aunque sugerentes, ponen el argumento anselmiano como circular y, de hecho, lo privan de espesor filosófico. En fin, con respecto a la acusación de ontologismo, parece que tenga que ver más con los autores modernos (como Malebranche, Hegel, Gioberti), los cuales retoman el argumento ontológico, que con el mismo Anselmo, el cual al contrario parece prevenir esta acusación cuando, en el capítulo XV de su obra, afirma que Dios no es solo algo con respecto al cual no se puede pensar lo mayor sino también “algo mayor de todo lo que puede ser pensado”.

La objeción más significativa que es posible dirigir hacia el argumento ontológico, es la que tradicionalmente remonta a Gaunilón, un monje contemporáneo de Anselmo, a Tomás de Aquino y, en época moderna, a Kant. Esta objeción afirma que no es lícito deducir la existencia real de algo a partir de su existencia mental y que, por lo tanto, no hay contradicción entre el afirmar la existencia de Dios a nivel mental y el negar su existencia real. Se trata de dos ámbitos distintos sin alguna necesidad de pasaje del uno al otro. Según los ejemplos, que se han vuelto famosos, de Gaunilón y Kant, el pensar en la existencia de una isla feliz, o en el poseer cien táleros, no implica la existencia

27 Cfr. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselm Beweis der Existenz Gottes*, Zürich, Theologischer Verlag, 1981 (1931).

real de la isla o la posesión de cien táleros. Esta objeción queda resumida en la observación kantiana, contenida en la *Crítica de la razón pura*, para la cual el ser no es un predicado real (B626). Con esto, Kant quiere afirmar que la existencia no añade nada al sujeto de una proposición y, por lo tanto, no tiene que ser comprendida, como pensaba Descartes, como una perfección sino como la mera presencia de algo, es decir como una “posición”. De hecho, puesto que un concepto queda definido por ciertos predicados, el afirmar que este concepto “existe” no le añade nada, es decir no predica nada de más con respecto a ello. Por esto, en el caso de la idea de Dios, hay que excluir que su existencia pueda ser recabada por su definición, es decir por los predicados que le competen. En efecto, se trata de dos niveles diferentes: la definición de Dios incluye predicados diversos, como el de omnipotencia o también de la existencia necesaria, pero no el de su existencia real, que puede ser negada sin que haya contradicción en pensar en Dios.

Se discute mucho con respecto al carácter conclusivo, o no, de esta objeción; aunque yo considere que ella no logre refutar de modo absoluto el argumento ontológico, sin duda no permite atribuir al argumento la evidencia que Anselmo le reconocía. Entonces, sin pretender solucionar un debate secular, tal vez sea más sutil explorar las potencialidades del argumento según un diferente perfil, es decir, el de la naturaleza de Dios.

Como se ha visto, la definición anselmiana piensa a Dios como “lo mayor”. En su base está la idea de que Dios es aquel ser que posee todas las propiedades que es mejor poseer, como la potencia, el conocimiento, la bondad, la existencia. Cuando estas propiedades alcanzan el nivel máximo posible, como ocurre en Dios, es correcto entenderlas como perfecciones. Por esto, a Dios hay que atribuir la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad absoluta, la existencia necesaria, etc. Dios posee todas las perfecciones, es decir, todas las perfecciones quedan necesariamente coejemplificadas en él. Naturalmente es posible pensar que exista un dios al cual le falte algo, pero es obvio que tal dios no podrá ser propiamente Dios, sino una divinidad menor, porque por encima de él siempre estaría “algo respecto de lo cual no se puede pensar algo mayor”. Con respecto a todo esto, se puede hablar de una “teología del ser perfecto” que resulta de la definición anselmiana²⁸, la cual parece ofrecer una regla o un criterio racional difícilmente superable con respecto a la comprensión de la naturaleza de Dios²⁹.

28 Cfr. Th. Morris, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, cit., p. 41. Para un esclarecimiento con respecto a esta postura, más veces retomada por los filósofos analíticos de la religión, y para una discusión crítica, cfr. J. Speaks, “The Method of Perfecti Being”, en *Faith and Philosophy*, vol. 31, 3 (2014), pp. 256-266.

29 Cfr. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2006, p. 237.

Como tal ella constituye un término de comparación ineludible para las representaciones religiosas de Dios. De hecho, si es cierto que, en la religión, Dios representa la realidad última, que exige una devoción incondicional, queda claro que un dios menor no sería digno de ser adorado de manera incondicional. Esto determina la superación de la presunta divergencia entre el “Dios de los filósofos” y el “Dios de Abraham, Isaac, Jacob” porque, si se asume efectivamente la definición de Anselmo en su significado, el objeto de la auténtica adoración religiosa y el de la reflexión filosófica no pueden ser más que el mismo³⁰.

Este punto común de llegada al teísmo de religión y filosofía, hacia aquella concepción que piensa a Dios como dotado de todas las perfecciones, abre un capítulo específico de desarrollo de la filosofía de la religión que en la discusión contemporánea queda indicado con la expresión de “coherencia del teísmo”³¹. No tengo el espacio aquí para tratar esta cuestión sino solo para decir que una crítica de la definición anselmiana podría surgir desde la presunta incoherencia de la noción de una propiedad poseída de forma máxima, o del relieve de la presunta incompatibilidad entre una perfección y otra. Por ejemplo, se puede impugnar el atributo de la omnipotencia o de la omnisciencia haciendo referencia a las contradicciones o paradojas presentes en ellas. ¿Puede Dios hacer lo que es lógicamente contradictorio, o puede realizar el mal? ¿Puede Dios conocer lo que todavía no ha ocurrido? De la misma manera se puede llamar la atención sobre la aparente contradicción existente entre omnisciencia e inmutabilidad, una vez que se admita que Dios llegue a conocer eventos que se producen en un determinado tiempo, y que este conocimiento produzca un cambio en su mente divina. La tarea de mostrar la coherencia del teísmo consistirá, entonces, en precisar el significado de los atributos divinos (por ejemplo, distinguiendo entre la capacidad de Dios de hacer cualquier cosa y la de hacer valer su gobierno sobre todas las cosas) y el intento de solucionar la aparente contradicción existente entre ellos (por ejemplo, concibiendo la inmutabilidad bajo un perfil estrictamente ontológico, o sea como incorruptibilidad). Volveré en parte sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

30 Cfr. Th.V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, Eugene (Oregon), Wipf and Stock Publishers, 2001?, pp. 74 y ss.

31 La referencia obligada es R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1993².