

Probablemente Dios existe

Sixto J. CASTRO

Universidad de Valladolid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El debate sobre la existencia de Dios ha vuelto contemporáneamente al foro público. Los que la afirman y los que lo niegan utilizan argumentos clásicos, pero revisados a la luz de los avances filosóficos actuales. La misma filosofía de la religión ha planteado cuestiones que han obligado a revisar las posiciones de otras ramas de la filosofía (epistemología, metafísica, lógica...) y ella misma ha afinado la concepción de Dios revisando los cambios que este concepto ha sufrido a lo largo de la historia. En este artículo analizamos esas transformaciones en los diversos órdenes y señalamos que la existencia de Dios es más probable que improbable.

Palabras clave: teísmo, Dios, creencia, argumento, teodicea.

Abstract:

The debate on the existence of God is an issue for discussion again. Those who claim that God exists and those who deny his existence are using classical arguments, but reviewed in the light of current philosophical approaches. Philosophy of religion has also posed questions that have forced to review some approaches in other areas of philosophy (epistemology, metaphysics, logic...) and it has refined the concept of God reviewing the changes this concept has gone through along history. In this paper, I analyze these transformations in the different areas and I try to show that the existence of God is more probable than improbable.

Keywords: theism, God, belief, argument, theodicy

1. Actualidad de la teología natural

1. 1. La justificación de la creencia

En los últimos tiempos se ha desatado en el ágora pública un intenso debate sobre la existencia de Dios. Cuando parecía que la teología natural había recibido la puntilla por los múltiples ataques que había venido sufriendo desde la filosofía y desde las ciencias, hoy parece que ha reverdecido, también impulsada por ciencia y filosofía, con un vigor inusitado. Salvo excepciones, no se suele afirmar taxativamente que la creencia religiosa (y el teísmo en su conjunto) sea, sin más, una posición irracional. El panorama actual asiste al debate entre los epistemólogos reformados, con Alvin Plantinga a la cabeza –que no dudan en afirmar la racionalidad de la creencia religiosa como propiamente básica, sin necesidad de ulterior justificación– y los fundacionalistas –que exigen a la creencia religiosa lo que no exigen a otro tipo de creencias que se tienen por ciertas–. Hay, asimismo, una gran resistencia frente a los reduccionismos que equiparan “explicación racional” con “explicación natural (o naturalista)”, puesto que tal cosa es un error categorial: la racionalidad no se reduce a un modelo de racionalidad, sino que, como el ser aristotélico, se dice de muchas maneras. Luego negar de entrada que sea racional afirmar la existencia de Dios es reducir lo racional a uno de sus modos, en una sinécdoque inadvertida en la que, al final, la parte engulle al todo.

La cuestión de la justificación de las creencias, es decir, la argumentación sobre las condiciones que garantizan una creencia, es uno de los temas más vivos de la epistemología. Parece claro que no toda creencia justificada es verdadera y que no toda creencia verdadera está justificada (obviamente, esto tiene que ver con las condiciones de justificación). Este debate ha sacado a la palestra infinidad de argumentaciones filosóficas que, si bien en principio están orientadas a sostener la racionalidad (o garantizabilidad, o fiabilidad) de la creencia, arrojan luz sobre incontables aspectos de nuestro conocimiento y sobre las fuentes de la certeza. William P. Alston, por ejemplo, ha tratado de revisar el concepto de percepción (en general) a partir del análisis de la percepción de Dios, lo cual ha traído como consecuencia ciertos avances epistemológicos¹. No sólo se muestra (en la medida de lo posible) que la creencia en Dios puede estar justificada, sino que se justifica la creencia en la realidad de muchas otras cosas de las que estamos completamente seguros (la existencia de otras mentes, la existencia del pasado, la existencia del yo) que constituían un escollo en muchas posiciones filosóficas.

1. 2. El retorno de lo apofático

Al mismo tiempo, los teólogos naturales reexaminan los argumentos clásicos para la existencia de Dios, que parecían definitivamente arrumbados, y descubren que no sólo hay un argumento cosmológico, uno teleológico, uno moral, uno ontológico, sino infinidad de ellos y numerosísimas especies de cada uno de ellos: hay casi tantas maneras de argumentar cosmológicamente como filósofos, o tantos argumentos teleológicos o del diseño como argumentantes. El error de Kant fue reducirlos a *un* argumento de cada tipo y, así, de ese modo, por un procedimiento muy cuestionable, hacerlos depender del argumento ontológico (también uno, a su entender), cuyo proceder falaz demuestra el de Königsberg,

¹ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991.

de modo que, eliminado éste, todos los demás caen por su propio peso.

Pues bien, cada uno de los argumentos ha vuelto a la palestra y se ha actualizado, reconsiderando elementos diversos de las diferentes ciencias, recogiendo datos experimentales y, sobre todo, reelaborando las intuiciones que habían dado forma a los argumentos tal como se habían presentado en épocas anteriores. Ciertamente, los filósofos entregados a la tarea de la teología natural suelen moverse en el filo de los argumentos, estirando hasta el extremo las posibilidades de los mismos, pero manteniendo una conciencia clara de que hay ciertos principios filosóficos que forman parte del taller básico y elemental del filósofo, cuyo abandono supondría pagar un precio demasiado alto, en todos los ámbitos filosóficos (y en muchas ocasiones la renuncia a los mismos iría contra la misma metodología de las ciencias empíricas) sólo para llegar, por fin, a la conclusión buscada por los escépticos de que tal o cual argumento ha sido definitivamente derrotado.

Muchos teólogos naturales, no obstante, han abandonado la búsqueda de argumentos demostrativos, apelando a argumentos probables. En este sentido es notable la confianza bayesiana en la probabilidad de Swinburne², quien apela a una inferencia a la mejor explicación. En estos casos se considera que existe una evidencia para el teísmo, si bien una evidencia probable y no definitivamente concluyente. Es difícil, en todo caso, llegar mucho más lejos en el ámbito de una “realidad” (Dios) que, desde el principio se ha nombrado con todas las cautelas apofáticas, presentes, por ejemplo, en Tomás de Aquino, cuya razón principal para rechazar el argumento de San Anselmo, luego llamado ontológico, es que lo que Dios sea en sí nos es por completo incognoscible (pues sólo Dios mismo conoce su esencia)³. Y este es un elemento presente en toda la teología natural desde que se empieza a reflexionar filosóficamente sobre Dios, los dioses, la realidad última, cualquiera que ésta sea, salvo en ciertos momentos de la historia, como es el caso del medieval Duns Scoto y su consideración unívoca del lenguaje aplicado a Dios, lo que conduce, casi sin solución de continuidad, a la comprensión de Dios como una pieza más del sistema del mundo: el dios garante que certifica la verdad de mis ideas claras y distintas, el dios ordenador, el dios sustentador, etc., siempre un dios calificado, un elemento o pieza más del sistema del mundo que cumple una función. Si hasta este momento la creación no podía revelar la naturaleza de Dios, que estaba más allá de las realidades creadas, de repente el estudio del universo nos muestra cómo y qué es Dios y, a partir de esta intuición, con el correr del tiempo, Dios pasará a ser un elemento más de un sistema científico, que debía ser tan racional, claro y distinto como cualquier otro hecho verdadero de la vida. Deja de ser trascendente y queda encerrado en los conceptos y en lenguaje. Así, la ciencia se vuelve apologetica del deísmo, donde lo natural y lo sobrenatural tienden a confundirse, pues sólo cabe razonar ya de acuerdo con el método científico. Pero, como señala Karen Armstrong, “al depender en tal alta medida de la ciencia moderna, las iglesias se habían hecho vulnerables precisamente a este tipo de ataque [al ataque entre teorías científicas], que socavaba los planteamientos de los mismos científicos que habían sido los paladines de la religión”⁴. La convicción premoderna de que el mundo no puede decirnos nada de la naturaleza de Dios desaparece por completo y éste se convierte en un ser y en una sustancia más del universo. Pero en la medida en que no es verificable, su existencia acabará por ser negada. La destrucción de la religión como forma de vida y su reducción a una serie de proposiciones la conduce a su final: “al hacer de Dios

² Richard Swinburne, *La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban, 2011.

³ “Sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla [la sustancia divina] conociendo qué es” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, 14).

⁴ Karen Armstrong, *En defensa de Dios. El sentido de la religión* Barcelona, Paidós, 2009, p. 254.

una verdad puramente teórica alcanzable por el intelecto racional y científico, sin ritual, oración ni compromiso ético, hombres y mujeres lo habían matado para sí mismos”⁵.

Así, una vez que se abandonan esas cautelas y la idea de que no estamos hablando de un “ente más” (cosa que, a pesar de lo que afirma Heidegger, Tomás de Aquino nunca hizo, como bien demuestra Jean Luc Marion en un iluminador artículo⁶), al hacer depender el “elemento-dios” de un sistema, el colapso de éste (sea el que sea) se lleva a Dios consigo. Mas esta no es la concepción del teísmo clásico, como muestra la tesis constantemente repetida por el Aquinate de que el ser divino no es el ser común, sino que es un ser distinto de cualquier otro ser⁷, idea ya subrayada por San Anselmo, cuando afirmaba que le sorprendería que pudiésemos encontrar algunos nombres y verbos de los que aplicamos a las cosas creadas de la nada que pudiesen ser dignamente aplicados a la sustancia que las creó todas⁸. La cautela apofática, pues, no es moderna ni viene impuesta por una supuesta reducción al silencio procedente de los cuestionamientos filosóficos y científicos, sino que es constitutiva de la comprensión de lo divino desde que se empieza a reflexionar sobre ello.

Contemporáneamente se ha retomado esta convicción de que, si Dios existe, debe estar fuera del reino de las cosas que existen, como causa de todo ser y de todas sus diferencias. Dios no es una cosa de la que podamos decir qué es, por eso es erróneo considerar que Dios es un elemento más de una hipótesis científica al que, por lo mismo, se le puede desplazar por medio de una teoría científica. En este sentido, en ocasiones la gramática nos engaña, ya que nos hace aparecer como equivalentes estas dos afirmaciones: (1) la existencia del hombre queda explicada por la evolución y (2) la existencia del hombre queda explicada por Dios. Parece que, puesto que aquella viene sustentada por la evidencia científica y ésta no, aquella es verdadera y ésta falsa. Pero, aunque la gramática nos lleva a errores (“evolución” y “Dios” son sustantivos) no parece correcto identificar lo que vaya a ser Dios con el conjunto de procesos que constituye la evolución. Como afirma Robert Spaemann, “a la función de Dios le es propio su no ser definible por función alguna, esto es, el no poder ser sustituido por ningún equivalente funcional”⁹. El concepto “Dios” no es sustituible *salva veritate* por ningún otro, ni el bien absoluto, ni el amor incondicional, ni el universo mismo (el panteísmo, como afirma Schopenhauer, es un ateísmo cortés). Es eso y al mismo tiempo difiere de eso.

Esto nos lleva al recuperado discurso analógico en el ámbito de lo que hace ya algunos años John Macquarrie denominó “god-talk”¹⁰. ¿Cómo utilizamos los términos cotidianos para referirnos a una realidad que no es “natural”? Los medievales tenían el cuidado de utilizar nuestro lenguaje (no tenemos otro), cuando se refiere a la divinidad, de modo analógico. Como acabamos de señalar, el nominalismo insistió en la univocidad y, con ello, comenzó la senda que acabaría reduciendo a Dios a un elemento más del sistema del mundo, comprensible del mismo modo que cualquier otro elemento natural y pieza clave de muchas teorías científicas, la superación de las cuales acabó arrastrando consigo a Dios y las creencias anejas. Al final, por esta senda, acabamos cayendo en lo que se ha llamado “ateísmo semántico”: el lenguaje sobre Dios carece de referencia (como señaló A. Flew en su elaboración de la parábola del “jardinero invisible”)¹¹. Pero, ¿realmente estamos

⁵ Ibid., p. 256.

⁶ Jean Luc Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie”, en *Revue Thomiste* 1 (1995) 31-66.

⁷ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a.2 ad 4: “Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum sum esse, Deus differt a quolibet alio ente”.

⁸ San Anselmo, *Monologion*, cap. 15.

⁹ Robert Spaemann, *El rumor inmortal*, Madrid Rialp, 2010, p. 30.

¹⁰ John Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca, Sígueme, 1976.

¹¹ Cf. José Luis Velázquez, “Las parábolas de Oxford”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*.

jugando un juego de lenguaje descriptivo o científico? ¿Es verdaderamente una pseudopregunta la que inquiere por la existencia de Dios? La consideración de “pseud” muestra los límites del sistema de pensamiento que excluye ciertas preguntas. Es cierto que si Dios es absoluto, y las formas de nuestro pensamiento son proporcionadas a los modos de nuestra comprensión, términos tales como infinito pueden aplicarse no sólo como “halagos metafísicos”, sino de un modo definido que indique que hay una ruptura de nivel¹². Y ese modo de hablar es un modo tan legítimo como lo son la infinidad de registros de habla que, más allá de su fuerza ilocutiva o perlocutiva, tienen pretensiones de verdad. En todo caso, hay que salvar la distinción de las afirmaciones respecto a Dios frente a otro tipo de afirmaciones, como “el agua consta de hidrógeno y oxígeno”. Si comparamos ésta con “Dios crea y sustenta el mundo”, percibimos que tienen la misma estructura, pero son muy distintas, ya que el papel de Dios como creador no es como el de un artista o un publicitario, salvo de modo analógico. Sea lo que sea Dios, no se asemeja a nada del universo y los procesos de Dios (por ejemplo, creación) no son procesos que pueda decidir la investigación científica.

Cabe pensar que si nuestro sistema de creencias o nuestro lenguaje no admiten la pregunta por Dios, lo que hay que revisar son los límites que hemos puesto al lenguaje. El procesador de textos que uso me corrige constantemente los neologismos que voy escribiendo. Está claro que el problema no son los neologismos, sino los límites que el programador ha impuesto al procesador para evitar errores. En su “Filosofía de la religión”, recientemente publicada, Mauricio Beuchot cuenta una anécdota muy esclarecedora. Walter Redmond reformuló el argumento ontológico de San Anselmo haciendo uso de la lógica modal. Tan sorprendente era su reconstrucción, parece ser, que un matemático americano dijo que el argumento era lógicamente impecable, pero que no le había hecho creer: “prueba en la pizarra, pero no en la realidad”, parece que dijo. Redmond afirmó que si el argumento no funciona, la que estaría mal sería nuestra lógica modal, no el argumento¹³.

1. 3. La cuestión de la ciencia

Hay quien sostiene que la ciencia destierra la creencia en Dios y en cualquier elemento anexo a la misma. La cuestión no es tan sencilla ni seguramente pueda llegarse a esta conclusión de modo tajante. La idea de que pueden separarse esos dos mundos es una idea relativamente moderna. La tradición clásica tiende a vincular ambas instancias no en el sentido de que la ciencia deba someterse a la teología o a las creencias (cosa que también sucedió, obviamente, al igual que se ha dado la defensa de lo contrario), sino en el sentido de que éstas no pueden fundarse al margen de lo que la razón (del tipo que sea) averigua de la realidad. La tesis tomista clásica de la “*philosophia ancilla theologiae*” suele reducirse a la consideración de la filosofía (el saber racional, podríamos decir hoy) a la categoría de sierva de la teología y, por ello, sometida a ésta, pero esta simplificación no casa con las constantes apelaciones del Aquinate a la autonomía de la razón y a la necesidad de llevar la razón hasta sus últimas consecuencias, con la caución, tan presente, por otra parte, en la conciencia contemporánea, de que la razón no puede penetrar absolutamente todo, lo que, en opinión del Aquinate, hacía necesaria la Revelación de Dios para conocer ciertas verdades. En todo caso, la tesis tomista, repetida por activa y por pasiva en sus obras, es

Estudios y textos, Madrid, Trotta, 1994, pp. 535-557.

¹² Cf. Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, Macmillan, 1945, pp. 118-119.

¹³ Cf. Mauricio Beuchot, *Filosofía de la religión*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 32-33.

que no puede haber contradicción entre la ciencia y la creencia religiosa, lo que le lleva a insistir en la imposibilidad de renunciar a la búsqueda racional: “aquellas cosas que son recibidas por fe, a partir de la revelación divina, no pueden ser contrarias a nuestro conocimiento natural¹⁴. O, en otros términos, “la enseñanza de la fe cristiana trata de las criaturas en la medida en que éstas reflejan una cierta semejanza con Dios, y en la medida en que el error sobre ellas lleva al error sobre Dios”¹⁵. Francis Collins desarrolla esta idea de Santo Tomás al subrayar que una oposición entre fe y ciencia natural es mala para ambas; es más, si viene de los creyentes, va contra Dios: “Muchos creyentes en Dios se vuelven hacia el Creacionismo de la Tierra Joven porque ven los avances científicos como una amenaza para Dios (...) ¿Es Dios honrado o deshonrado por aquellos que exigen a su pueblo que ignore las conclusiones científicas rigurosas sobre su creación? ¿Puede la fe en un Dios amoroso construirse sobre la base de mentiras sobre la naturaleza?”¹⁶ El principal e inevitable error de la afirmación de los “nuevos ateos” de que la ciencia exige el ateísmo es que ella misma va más allá de la evidencia. Si Dios está fuera de la naturaleza, entonces la ciencia no puede ni probar ni negar su existencia. El ateísmo mismo debe, por ello, ser considerado una forma de fe ciega, en tanto que adopta un sistema de creencias que no puede ser defendido sobre la base de la pura razón¹⁷.

La idea de Richard Dawkins de que Dios es una alternativa a las explicaciones científicas no es la idea que defienden las religiones, desde luego no el cristianismo, como acabamos de ver, pero de ahí no se puede concluir que Dios no sea una explicación en absoluto. Francisco Ayala defiende que “no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas”¹⁸. Cada una tiene su ámbito de actuación y sólo cuando una se entromete en el territorio de otra, con afanes totalitarios, se produce un conflicto irresoluble, como es el caso del diseño inteligente, que pasa por doctrina científica sin serlo. Pero eso no hace más que arrojar luz sobre la imposibilidad de reducir el conocimiento humano a un método que certifica que lo que conocemos es verdadero o que lo “precientífico” ha de convertirse científico (metódico) y, sólo entonces puede ser concebido y admitido válidamente. Por eso la adopción de términos como “ateísmo metodológico”¹⁹ o “naturalismo metodológico” lanzan el mensaje de que la ciencia apoya una visión atea del mundo, es decir, que el ateísmo tiene que ver con el éxito de la ciencia, lo que no es el caso. Así, por ejemplo, respecto al darwinismo, eterno terreno de batalla, Michael Ruse afirma que “no se ha propuesto ningún argumento que muestre que el darwinismo implica el ateísmo. El ateísmo se ha pasado de contrabando y luego se le ha dado un barniz evolucionista”²⁰.

Por otra parte, la afirmación de que sólo la ciencia puede proporcionar conocimiento se refuta a sí misma, como lo hace esta declaración de Russell: “cualquier conocimiento que sea alcanzable, debe ser alcanzado por métodos científicos; y lo que la ciencia no puede

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, 7.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 2, 4.

¹⁶ Francis S. Collins, *The Language of God, A Scientist Presents Evidence for Belief*, New York, Free Press, 2007, p.176.

¹⁷ *Ibid.*, p.165.

¹⁸ Francisco J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza, 2007, p. 15.

¹⁹ Algunos autores consideran desfasada esta perspectiva, en la medida en que descarta “desde dentro”, ciertas posibilidades de realidad y proponen hablar, al menos en sociología, de “agnosticismo metodológico”. Douglas V. Porpora, “Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, en *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36:1 (2006) 57-74..

²⁰ Michael Ruse, *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 152.

descubrir, no lo puede conocer la humanidad²¹. Esta afirmación no es ella misma una afirmación científica y si es verdadera, según sus mismos postulados, es incognoscible, de modo que la afirmación de que sólo la ciencia puede conducir a la verdad es ella misma una afirmación metacientífica. A ello se suma que la tesis naturalista tiene bastantes problemas de fundamentación, como ha puesto de manifiesto Alvin Plantinga, para quien la conjunción de naturalismo (N) –la tesis de que no hay seres o entidades sobrenaturales, incluido Dios– con la creencia en la evolución (E) es autorreferencialmente incoherente²². La explicación evolucionista de nuestros orígenes es compatible con el teísmo, pero para eso hay que despojarla del naturalismo filosófico, porque si el naturalismo es verdadero, no hay Dios, lo que nos lleva a la cuestión de si es probable que nuestras facultades cognitivas, dados N y E se hubiesen desarrollado de tal modo que hayan llegado a ser fiables y puedan dotarnos de creencias verdaderas, una duda que ya expresó Darwin en una de sus cartas. Patricia Churchland lo expresa diciendo que lo más importante respecto al cerebro es que ha evolucionado, es decir, que permite que el organismo tenga éxito en las cuatro Fs inglesas: alimentarse, huir, luchar y reproducirse²³, es decir, la evolución tiende al compartimiento adaptativo, no a la creencia verdadera: a la selección natural no le importa lo que uno crea, sino en cómo uno se comporta. La evolución no teísta explicaría, como mucho, el hecho de que nuestras facultades sean fiables con respecto a proposiciones tales que tener una creencia verdadera con respecto a ellas tenga valor de supervivencia. Esto no incluye las creencias morales, las creencias implicadas en las pruebas de completitud para las axiomatizaciones de varios sistemas de primer orden, etc. Más aún, las creencias verdaderas como tales no tienen mucho valor de supervivencia; tienen que estar ligadas al tipo correcto de disposiciones del comportamiento. En suma, lo que la evolución exige es que nuestro comportamiento tenga valor de supervivencia, no necesariamente que nuestras creencias sean verdaderas. Pero hay muchos modos en los que nuestro comportamiento puede ser adaptativo, aunque nuestras creencias sean en su mayoría falsas.

Hay que señalar también que la historia comparada de ciencia y religión muestra que el conflicto entre disciplinas es un hecho moderno. Los pensadores religiosos medievales y modernos pensaban que la ciencia, es decir, el saber no revelado, les servía para profundizar en la revelación²⁴. La doctrina clásica cristiana, por ejemplo, no acepta la “doble verdad”, que sería una solución de compromiso. Si nuestra creencia entra en conflicto con los datos de la ciencia, es probable que debamos revisar nuestra creencia. Sólo cuando se plantea la cuestión en términos de conflicto, es decir, cuando se supone que el marco de la ciencia es puramente naturalista y todo lo que no entre dentro de ese marco simplemente es inexistente, es cuando saltan las fricciones. Por eso, afirmaciones del tipo de “el universo *no es más que* una suma de átomos” o “los seres humanos *no son más que* máquinas propagadoras de ADN”, se apartan radicalmente de las posibilidades de la ciencia. La ciencia sólo puede decir: el universo es un conjunto de átomos; los seres humanos propagan su ADN. El “*no es más que*” abandona la ciencia y es expresión de una creencia materialista o naturalista.

Finalmente, las reflexiones metacientíficas ponen de manifiesto que la empresa científica acepta muchos presupuestos que no son ellos mismos demostrables

²¹ Bertrand Russell, *Religion and Science*, London, Oxford University Press, 1961, p. 243

²² Cf. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, 1967

²³ Cf. Patricia Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience”, en *Journal of Philosophy* 84 (1987) 548.

²⁴ Cf. Antonio Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008.

científicamente, para poder alcanzar verdades incluso dentro del paradigma naturalista. Por ejemplo, hemos de aceptar el principio de indiferencia, es decir, que la probabilidad de que un suceso puramente azaroso ocurra es $\frac{1}{2}$. No hay cantidad alguna de experimentos que pueda confirmar o refutar este principio. Asumimos igualmente que las leyes que se mostraron válidas en el pasado valdrán también en el futuro. No hay modo de establecer esta evidencia. Lo mismo puede decirse de la aceptación de que las matemáticas codifiquen la inteligibilidad del universo físico²⁵. Hay, pues, más cosas que son reales acerca de un objeto o conjunto de objetos físicos de las que pueden ser encerradas en fórmulas, por eso la filosofía (o la teología) y la ciencia son distintos tipos de empresa en las cuales unas afirmaciones tienen sentido y otras no. No parece sensato, desde el punto de vista científico, ver el mundo, por ejemplo, como don, mas sí lo es desde la visión religiosa o fenomenológica. ¿Es el mundo un don? Por más que miremos, midamos, pesemos, contemos... no podemos decidirlo, del mismo modo que no llegamos a la idea de don por medio de una observación minuciosa de un regalo de boda. Su carácter de don, de deseo, de expectativa no es observable, mas no cabe negar radicalmente que el regalo lo encarne.

Por supuesto que hay muchos pensadores que no aceptan esto. Tal es el caso, por ejemplo, de Christopher Hitchens, en su obra *Dios no es bueno*, quien afirma que “gracias al telescopio y al microscopio, [la religión] ya no ofrece una explicación de nada importante”. Terry Eagleton le responde que el cristianismo nunca se pretendió que fuese, en primer lugar, una explicación de ninguna cosa. La afirmación de Hitchens es análoga a la aserción de que gracias al tostador eléctrico podemos olvidarnos de Chejov²⁶ o a sostener que la danza clásica es una manera inadecuada de correr detrás del autobús. Ciertamente, entre los que se han llamado los “nuevos ateos” existe la creencia tácita o expresa de que la ciencia de nuestro tiempo es el único sistema de creencias en el que las personas razonables deben poner su fe y su devoción. Y no hay más posibilidades. Pero *el hecho* es que hay muchas otras, y conviene ser cautelosos para no dejarnos atrapar irremisiblemente por reduccionismo más totalitarios que los que se pretende combatir.

2. Los argumentos

2.1 Variedad en todos los órdenes

Desde el teísmo, nunca (o digamos “casi nunca”, para curarnos en salud) se ha pretendido llegar a una prueba definitiva de la existencia de Dios, pues, de hallarse ésta, a los que la comprendiesen no les quedaría más remedio que creer, lo cual acabaría con el lugar de la fe. No sé si la vida sin fe (confianza) sería mejor, pero sin lugar a dudas, la vida humana dejaría de ser tal como la entendemos, con sus dosis de *fiducia* en todos los ámbitos de la existencia. Los argumentos, más bien, buscan apuntalar las creencias, pero nunca las sustituyen. La mayoría de nosotros sabemos que hay infinidad de creencias que tenemos cuya verdad no podemos probar de modo apodíctico, pero que, a pesar de ello, es perfectamente *razonable* que las mantengamos. Las vías tomistas, “demostraciones” de la

²⁵ Esta cuestión la plantea Eugene Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences," in *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, No. I (February 1960), pp.1-14. Para él, la enorme utilidad de las matemáticas en las ciencias naturales es algo que raya en lo misterioso y, simplemente, no hay explicación racional para la misma. No es algo natural que existan las leyes de la naturaleza y mucho menos que el hombre sea capaz de descubrirlas. "El milagro del carácter apropiado del lenguaje de las matemáticas para la formulación de las leyes de la física es un don maravilloso que ni comprendemos ni merecemos".

²⁶ Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God debate*, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 6.

existencia de Dios, que razonan a partir del universo, ya asumen la creencia en Dios. Su intención no es demostrar la existencia de Dios como si fuese un planeta previamente indetectado, sino mostrar a los creyentes cómo su fe puede tener sentido en relación al mundo existente.

La fuerza de los argumentos, ciertamente, varía. Richard Swinburne, por ejemplo, considera, en su obra *La existencia de Dios*, que no hay ningún argumento deductivo válido para demostrar la existencia de Dios, pues aunque tengamos un argumento de cuyas premisas se deduzca una conclusión lógica, no es posible encontrar un argumento cuyas premisas sean indudables. En su opinión, para tratar de demostrar la existencia de Dios hay que utilizar argumentos inductivos, que pueden ser de dos tipos: un argumento en el que las premisas hacen más probable que improbable la conclusión (un argumento P-inductivo correcto) o un argumento en el que las premisas simplemente aumentan algo la probabilidad de la conclusión, es decir, hacen que la conclusión sea más probable de lo que lo sería de otro modo (un argumento C-inductivo correcto). Entre los argumentos C-inductivos correctos, algunos serán, obviamente, más fuertes que otros, en el sentido de que en algunos las premisas aumentarán la probabilidad de la conclusión más de lo que lo hacen las premisas en otros argumentos.

Así pues, según este autor, al investigar los argumentos a favor o en contra de la existencia de Dios es necesario investigar si cualquiera de ellos es un argumento deductivo bueno, P-inductivo bueno o C-inductivo bueno. Swinburne ha elaborado una teología natural en la que, aplicando la probabilidad bayesiana, concluye que, acumulando los diversos argumentos que tradicionalmente se han dado para la existencia de Dios, y teniendo en cuenta los que se aducen contra su existencia, al final tenemos un argumento P-inductivo correcto para demostrar la existencia de Dios, es decir, es más probable que improbable que Dios exista, en virtud de la probabilidad intrínseca del teísmo (su simplicidad) y de su capacidad explicativa.

Ciertamente, la aproximación de Swinburne a cada uno de los argumentos tiene flaquezas, pero lo importante es su estructura. Cada uno de los argumentos (cosmológico, teleológico, noológico, etc.) tiene infinidad de variantes que han ido adaptándose al curso de los tiempos. Todos han sido criticados en cada una de sus premisas, y todos han sido reformulados teniendo en cuenta estas críticas²⁷. No tiene mucho sentido defender hoy el argumento teleológico en términos de Paley, pero sí en términos del ajuste fino, como hace, por ejemplo, Robin Collins²⁸, o atendiendo al principio antrópico, entendido no como explicación del origen de la vida, sino como una observación –la de la existencia de vida consciente– que pide una explicación²⁹. El argumento ontológico ha sido recuperado por Plantinga (no como demostración de la existencia de Dios, sino como argumento a favor de la razonabilidad de la creencia teísta³⁰, que ha hecho entrar en juego a numerosos lógicos y

²⁷ Cf. Enrique Romerales, “Philosophical Theology”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 558-599

²⁸ En la página web de Robin Collins puede consultarse una enorme cantidad de material y seguir los debates sobre este asunto. <http://home.messiah.edu/~rcollins/>

²⁹ No debe sorprendernos que haya condiciones tan especiales en el universo como para dar lugar a la vida, porque, de lo contrario, no estaríamos aquí para sorprendernos. Pero esto no dice nada: lo sorprendente es que se den esas condiciones. Es decir, cabe pensar que no importa cómo hayan sido las cosas; en todo caso serán altamente improbables: no importa qué distribución de cartas tengamos en una partida: será altamente improbable. Eso es cierto, pero que un individuo consiga todos los ases en varias partidas consecutivas es bastante sospechoso e invita a la pregunta. Flew argumentó finalmente en esta línea: Antony Flew (with Roy Abraham Varghese), *There is a God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York, Harper Collins, 2007, p.113-114.

³⁰ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1977, p. 112.

metafísicos para examinar la cuestión del realismo modal), Hartshorne (quien se centra en el estatuto modal de Dios como ser perfecto, entendido como no contingente, para concluir que Dios es necesariamente existente a menos que su existencia sea imposible³¹), Norman Malcolm, William Rowe, etc. Todas estas formulaciones han sido criticadas, pero siguen dando lugar a discusiones sobre el estatuto de los sistemas de la lógica modal. El argumento moral, por su parte, toma muchas formas, que van más allá de las postulaciones implícitas kantianas, y se enfrentan a las explicaciones naturalistas de la emergencia de los valores morales, que parecen autocontradictorias. El argumento noológico, de la conciencia, ha sido defendido con insistencia por J. P. Moreland, en el marco de importantes debates sobre filosofía de la mente. El argumento agustiniano que se basa en el deseo de Dios ha sido revitalizado por varios autores, entre ellos C. S. Peirce, en su célebre “argumento olvidado”³², quien señala su carácter irreductible a un mero *wishful thinking* (en todo caso, el ateísmo axiológico, en terminología de N. Rescher, que quiere que Dios no exista, independientemente del grado de “prueba” que pueda tener para su tesis, sería susceptible de esta misma calificación). No tiene, por ello, mucho soporte la descalificación de la creencia tal como la presenta, en la senda de Freud, Comte-Sponville, para quien una creencia que corresponde hasta tal punto a nuestros deseos hace surgir la sospecha de que haya sido inventada para satisfacerlos. Y ello es debido, en su opinión, a que la realidad no nos tiene acostumbrados a colmar hasta este punto nuestras esperanzas³³. Tal punto de partida queda desmentido, por ejemplo, por el simple hecho de nuestra comprensión del mundo y de nuestra capacidad de manipularlo. El mundo se suele adaptar bastante bien a nuestras preferencias intelectuales.

2.2. El ejemplo de los argumentos cosmológicos

Voy a centrarme brevemente en los argumentos cosmológicos como modelo de exposición de un argumento, y de las consecuencias que se pueden sacar del mismo. Como es sabido, los argumentos de este tipo parten de la “pura” existencia del mundo y a partir de ahí van utilizando diversas herramientas filosóficas para extraer conclusiones, especialmente el principio de causalidad.

Es obvio que no se puede entender la causalidad tal como se invoca en el argumento cosmológico al modo pre-humeano, pero Hume está muy lejos de haber terminado con la causalidad como modo legítimo de comprensión de la realidad (él mismo lo reconoce en alguna de sus cartas³⁴), tal como muestra Elisabeth Anscombe en su contundente crítica a este autor³⁵. El debate sigue vivo en las personas de Kai Nielsen, James Sadowsky, Paul Edwards, etc., así como en quienes investigan la posibilidad del infinito real (en el ámbito de la metafísica y de la filosofía de la matemática) o en aquellos que reviven el argumento de razón suficiente de Leibniz, como William Lane Craig.

Por otra parte, la célebre tesis russelliana del universo como un “hecho bruto” no deja de ser una afirmación con la misma base metafísica (seguramente con menos) que la

³¹ Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, LaSalle, IL, Open Court, 1962.

³² Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, 1996.

³³ Cf. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, Barcelona, Paidós, 2006, p.137ss.

³⁴ “Nunca afirmé una proposición tan absurda como que cualquier cosa puede surgir sin una causa: sólo mantuve que nuestra certeza de la falsedad de esa proposición no procedía ni de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente”. David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, vol 1, p. 187.

³⁵ G.E.M. Anscombe, “Whatever has a beginning of existence must have a cause. Hume’s argument exposed”, en *Analysis* 34 (1974) 145-151.

contraria. Sabemos que las mesas son, pero nuestro concepto (o nuestro conocimiento) de mesa no incluye que las mesas tengan que existir necesariamente. Si es razonable preguntar por qué existe la mesa (nadie se contenta con la respuesta de que la mesa “simplemente está ahí”), también lo es, al menos con el mismo grado de razonabilidad, preguntarse por qué existe cualquier cosa en el mundo, por qué existe algo. ¿No es siquiera pensable que la existencia del mundo exige una explicación? El mismo hacer científico va contra la proscripción de la pregunta y contra la afirmación conclusiva de que algo simplemente está ahí. Además, no hay ninguna contradicción lógica en el concepto de un universo no existente, como sí la hay en pensar un círculo cuadrado o un triángulo de cuatro lados. Luego la existencia del universo no es lógicamente necesaria. Y si renunciamos a considerar la contingencia del universo como tal y pasamos a postular su carácter de necesario, hemos de justificar ese salto modal.

Que la pregunta “por qué hay algo y no más bien nada” no sea una pregunta habitual no implica que no sea una pregunta auténtica y con sentido, a diferencia de, por ejemplo, ¿cuánto pesa la abuela de mi libro?, que ciertamente es una pregunta que carece por completo de referencia. Pero no es el caso con la cuestión de por qué existe algo. Como señala Herbert McCabe³⁶, así como es legítimo preguntar por las causas de cualquier suceso particular del mundo, ¿por qué habría de ser ilegítimo preguntarse por las causas del mundo en su conjunto? McCabe llama a la pregunta por cómo llegó a existir algo en vez de nada la “cuestión de Dios”, porque cualquiera que sea la respuesta válida a la misma la llamaremos Dios. Por supuesto que podemos considerar que no hay manera de responder a la pregunta por el todo, pero eso no es lo mismo que decir que sea una pregunta que no podemos hacer. De hecho, aunque concluyamos que el universo es eterno, tal cosa no anula la pregunta de por qué hay algo en absoluto, y no parece suficiente afirmar que el universo debe existir (sería un caso del tránsito del ser al deber), ya que, como hemos apuntado, no cabe hacer descripción alguna del universo que incluya que su existencia es necesaria. Y si algo podría no existir o no haber existido, es bastante razonable plantearse la pregunta de por qué existe, aunque al final se llegue a la conclusión de que no hay respuesta. Pero al final. Como punto de partida no es filosóficamente muy encomiable.

Tal pregunta es fuente legítima de asombro filosófico. Como señala Wittgenstein en el *Tractatus* 6.44, “no cómo es el mundo es lo místico, sino que sea”. Tal actitud de sorpresa (antipositivista) la ejemplifica Norberto Bobbio:

Se trata de una pregunta tradicional, pero yo no poseo la respuesta: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Nunca me he ocultado a mí mismo que no sé responder a esta pregunta, e ignoro si hay alguien que sea capaz de responder a esta pregunta última, a no ser por medio de la fe (...) Y ante preguntas a las que es imposible responder –porque de esto sí que tengo certeza: no puedo responder, aún perteneciendo a una humanidad que ha realizado enormes progresos– percibo que soy un pequeño grano de arena en medio del universo. Y negar que esta pregunta tenga sentido, como podría pretender cierta filosofía analítica, me parece jugar con las palabras³⁷.

La empresa científica busca este tipo de explicaciones, de modo que no es ilícito buscarlas. Por eso, para negar la sensatez de una explicación de conjunto, Mackie se ve obligado a admitir que puede que sea grato creer que existe una explicación para todo el conjunto, aun cuando sólo podamos tratar de conjeturarla. Pero –afirma– “no tenemos derecho a suponer que el universo acatará nuestras preferencias intelectuales”³⁸, lo cual no

³⁶ Herbert McCabe, “God I: Creation”, en *New Blackfriars*, 61 (1980) 408-415.

³⁷ Norberto Bobbio, “Religione e religiosità”, *MicroMega* 2/2000, p.8

³⁸ John Mackie, *El milagro del teísmo*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 109.

sólo inhabilita todos los recursos que él mismo utiliza para negar validez al argumento cosmológico, sino que, finalmente, acaba sumiéndonos en un escepticismo total: por supuesto que el universo no tiene por qué respetar nuestras preferencias..., pero la ciencia, por ejemplo, asume como válida una de nuestras preferencias indemostrables, como hemos apuntado. Y la ciencia comprende en cierta medida el universo, de lo que cabe deducir que las preferencias que constituyen nuestros hábitos intelectuales suelen encontrar al menos un cierto refrendo en el mundo. No conviene tirar todas las armas filosóficas de nuestro armero, si con ello eliminamos más de lo que, en buena lid, estamos dispuestos a abandonar.

Así, aunque no podamos alcanzar una respuesta positiva definitiva a la pregunta de Dios, a la pregunta de cómo (por qué) llegó a existir algo en vez de nada, sí podemos concluir que Dios (la respuesta teísta a la pregunta) no debe incluirse dentro de ese todo, es decir, no puede ser una cosa, un existente entre otros existentes. No es posible que Dios y el universo se junten y sumen dos. Dios es la razón por la que hay algo en vez de nada, la condición de posibilidad de toda entidad. McCabe apunta, además, que ningún rasgo del universo indica que haya sido hecho por Dios (los argumentos en favor del teísmo, en este sentido, no serían apodícticos, sino sólo lo harían razonable), es decir, no apelamos a Dios para explicar por qué el universo es de esta manera en vez de aquella otra, porque para esto sólo necesitamos apelar a explicaciones internas al universo mismo. Lo que Dios explica es que haya un universo en vez de nada. El ateo genuino es el que sencillamente no ve que haya problema o misterio alguno, el que simplemente se contenta con hacer preguntas dentro del mundo, pero no acaba de ver que el mundo mismo suponga una pregunta. McCabe compara al ateo con los que están felices de hacer preguntas dentro del marco establecido de la ciencia, pero no comprenden que puede haber preguntas genuinas, aunque quizá formuladas de modo inexacto, en las fronteras.

McCabe considera que los procesos que hayan tenido lugar en períodos remotos de tiempo suponen, por supuesto, una cuestión fascinante, pero son irrelevantes para la cuestión de la creación. Una vez que hemos concluido que Dios creó el mundo, queda la cuestión científica que de qué clase de mundo es y, si comenzó, cómo lo hizo. La proposición de que el universo fue creado por Dios y de que todo lo que existe comenzó a existir y es sostenido en la existencia por la acción de Dios no implica que el universo haya existido sólo durante un tiempo finito. Puede haber razones para pensar que el universo es finito en el tiempo y en el espacio, pero el hecho de que su existencia dependa de Dios no es una de ellas. Ya Tomás de Aquino sabía que el Dios creador no es una hipótesis acerca de cómo se originó el mundo. No es una teoría que entre en conflicto con la fluctuación cuántica del vacío. De hecho, entre los escolásticos se debatió en gran medida acerca de la eternidad del mundo. Mientras algunos sostenían que se podía probar que el mundo había tenido un origen, Tomás de Aquino, aunque creía eso por fe, estaba convencido de que tal tesis no se podía probar por un razonamiento filosófico, mas también sostenía que el que tuviese o no tuviese un origen en el tiempo era algo que carecía de importancia para la doctrina de la creación, que básicamente defiende que el hecho de que el mundo exista y siga existiendo se debe a la acción de Dios. El teísmo clásico sostiene que la idea de la creación de la nada implica que Dios crea sin que exista nada previamente a este acto creativo salvo él mismo. No existe “la nada” a partir de la que Dios crea, sino que Dios es responsable de que exista algo en vez de nada. Pero eso tampoco significa que Dios simplemente haya hecho en el pasado que el universo exista (Dios como *causa in fieri*), sino también que Dios continúa actuando en el presente (Dios como *causa in esse*). El que Dios esté en todas partes no lo ubica, por ello, en distintos lugares espaciales o llenando el cosmos en una suerte de panenteísmo (Dios como alma del mundo o algo semejante),

sino que Dios está en todas partes como causa de la existencia de todas esas partes. Esta idea, pues, de la creación *ex nihilo*, marca sobre todo la distancia ontológica entre Dios y lo que no es Dios.

No parece muy fundamentado en los desarrollos históricos defender que en nuestros días la comprensión de Dios ha variado forzada por los empujes de la ciencia. La comprensión de Dios como trascendente es la más arraigada en el teísmo. Sólo con el proceso que inician los nominalistas y que culmina en la Modernidad Dios acaba entrando como parte de un sistema y, luego, como garante de ese sistema. La caída del sistema es la caída de Dios y sus anexos. Mas esa es la trampa de la Modernidad, que, en cierto modo, la postmodernidad, con su revitalización de lo apofático en todos los ámbitos, ha tratado de remediar.

2.3. *Quia malum est, Deus est*

En todo caso, parece que el problema del mal constituye un escollo insalvable. Ahora bien, que la existencia del mal no es un problema lógico para la existencia de Dios ha quedado demostrado, al menos, desde el trabajo de Alvin Plantinga: aunque algún hecho relativo al mal no se pueda demostrar compatible con el teísmo, establecer su incompatibilidad no es menos difícil. Supuesto un Dios omnipotente y moralmente perfecto, podría eliminar todos los males que quisiera eliminar y eliminaría todos los males que no tuviese una buena razón para permitir, pero todo lo que se sigue de esto es que Dios eliminaría todo mal que no tuviese alguna razón para permitir. Para que un argumento lógico a partir del mal tenga éxito, es necesario mostrar que por algún hecho conocido sobre el mal, es lógicamente imposible que Dios tenga buenas razones para permitir que tal hecho ocurra. Y esto es lo que la mayoría de los filósofos contemporáneos cree que no se puede demostrar. La fuerza del mal radica en que es un problema existencial del que tenemos evidencias, a saber, la clase y cantidad de mal y lo terriblemente que afecta a nuestras vidas, por lo que parece incompatible, en la práctica, con la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente.

Al problema del mal se ha tratado de responder con teodiceas de raigambre agustiniana, ireneana, y en último término con la célebre defensa del libre albedrío. No me voy a detener en ellas y me voy a centrar exclusivamente en el argumento teísta que parte precisamente de la existencia del mal. No se puede negar que hay un mal verdadero y genuino en el mundo, un mal tal que no es sólo cuestión de opinión personal que la cosa en cuestión es horrible, y además no importa que quienes la perpetran crean que es buena y no puedan ser convencidos por nada de lo que digamos. ¿Qué pensar acerca del mal horroroso y espantoso? La comprensión cristiana es que es verdaderamente así: desafía a Dios, la fuente de todo lo que es bueno y justo. Tiene una especie de significatividad cósmica: es la otra cara de la moneda del argumento del amor. La gran significación del amor no puede explicarse en términos de categorías naturalistas; lo mismo sucede aquí.

Desde una perspectiva naturalista, no hay más horror en el holocausto o los crímenes de Pol-Pot que en el modo en que los animales se comen unos a otros. Se trata de una consecuencia natural de un proceso natural (en la medida en que lo moral se reduce a explicaciones naturalistas). El mal queda perfectamente explicado como un proceso natural y de lo natural a lo moral no hay paso directo (salvo que recuperemos alguna noción de ley natural y la colemos de rondón, negándosela a la tradición teísta y asignándosela al naturalismo). Es difícil hablar de una maldad “objetiva” o de maldad absoluta en un universo no teísta. Es más, como afirma Leon Bloy, si Dios no existe, todo lo que sucede es adorable. No hay ninguna razón para plantear un porqué metafísico. Todo

queda explicado en términos naturalistas. Luego el mal, que es el gran problema del teísmo, es al mismo tiempo la mayor postulación de la pregunta por Dios. *Quia malum est, Deus est* (o, si lo queremos poner en términos más abiertos, debería existir). Es bien cierto que, al final, un *dios* que sólo sea *causa* del bien o del mal no es demasiada cosa. Hace falta otro *Dios*. Pero ahí entran otras instancias muy posibles, aunque no necesarias (como la revelación, que no es lógicamente necesaria, pero tampoco lógicamente imposible, por lo que habría que darle siquiera una oportunidad lógica).

El naturalismo, en fin, no es respuesta al problema del mal. Ante un terremoto, nada explica menos que la explicación científica. ¿Por qué? Por el movimiento de las placas tectónicas. Efectivamente, así es, pero el “por qué” del que pregunta no queda respondido con eso. La pregunta es, en último término, metafísica, y no es un hueco que llene Dios (como un argumento *ad ignorantiam*). Es un hueco que *sólo puede ser llenado por Dios*, lo cual es bien diferente. Y ello se constata, como señala Terry Eagleton, en el mismo nacimiento de la teodicea en la época moderna. Cuanto más se considera que el mundo es un todo racional y armonioso, más acuciante se vuelve el problema del mal, como una sombra tenebrosa que la luz de la Razón no puede desterrar³⁹. Pero la misma convicción de que la realidad es creada, de que tiene un origen amoroso, es la que hace que el mal sea un problema. Así, el teísmo hace aparecer un problema donde el naturalismo no lo puede encontrar. Y pocos dudan de que la realidad del mal exista.

En conclusión, la explicación naturalista (en términos de causas eficientes) no es toda la explicación que puede haber. Los otros modos de causalidad, abandonados en la época moderna, parece que son, en realidad los que se ponen en primer plano en este tipo de cuestionamientos: dado que lo que sucede no es adorable por sí mismo (en infinidad de ocasiones repugna y es rechazable), hemos de preguntarnos por qué y no hay el menor carácter de ilegitimidad en esa pregunta. Al contrario, es la pregunta más legítima que puede haber ante hechos, personas, situaciones que nunca pueden ser adoradas, que son absurdas, precisamente porque esperábamos sentido donde no lo encontramos. La idea de que el mundo puede ser de otro modo, pensamiento constante cada vez que acontece algo que subvierte nuestras expectativas de bondad, y el hecho mismo de que las leyes naturales sean contingentes, apunta a la idea de que el origen del mundo está en una decisión libre. De otro modo, el fatalismo (del tipo que sea) cierra la puerta a tal planteamiento: cae en una paradoja quien cree que el mundo debería ser de otro modo pero sabe que no puede ser de otro modo. El teísmo, en este sentido, adopta la forma de la creencia de que, en efecto, el mundo podría ser de otro modo porque procede de una decisión libre inicial. Y eso lleva de la mano ciertas propuestas éticas y ciertas ofertas de sentido que cambian la realidad. No cabe duda de que hasta el mismo demonio pone en los labios la pregunta por la existencia de Dios, que es probable. Sí, probablemente Dios existe. Preocúpate, pues, por la vida (no dejes de preocuparte si no quieres dejar de ser humano) y disfruta de ella.

³⁹ Cf. Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Barcelona, Península, 2010, p. 130.