

LA FILOSOFÍA PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y EL ABSOLUTO (II) *

4. LA COHERENCIA DE LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Podría considerarse que la coherencia de la significatividad del término «Dios» tiene dos facetas: la coherencia o no, globalmente considerada de cualquier afirmación sobre Él, lo que nos retrotraería a la postura de que, en el fondo, Dios no es significativo si posee una incoherencia demasiado grande en su significado; y la coherencia o no de algunos atributos divinos, que aunque pondría en problemas el significado de su nombre, lo haría sólo de modo parcial. Veamos ambos aspectos separadamente.

4.1. LA COHERENCIA GLOBAL DEL TEÍSMO

En general, las posturas que atacan a la coherencia global de la creencia en Dios han caído en el mismo descrédito que las posturas que defendían su carencia absoluta de significado. No es de extrañar, pues ambas se ven ligadas a criterios más o menos fuertes del verificacionismo como origen del significado. Las construcciones de pensadores teístas a favor de la coherencia de la afirmación del nombre de Dios, libres de estos ataques verificacionistas, no son comunes; en general, se ha preferido pasar a demostrar el siguiente aspecto, que Dios existe efectivamente, para desde ahí demostrar *a posteriori* que, por tanto, su existencia ha de ser coherente.

Uno de los ataques en contra de la coherencia del término «Dios» proviene de Kai Nielsen, discípulo de A. Flew⁶¹. Éste admite que, aunque no haya criterio de identidad del término «Dios» desde un punto de vista empírico, como resaltó su maestro, sí que deberían

* Viene de *NATURALEZA Y GRACIA* 49 (2002) 265-295.

61 K. NIELSEN, *Scetticismo*, Roma 1976.

existir al menos criterios de identidad conceptual si se desea hablar coherentemente de Él desde un punto de vista racional. Pero los conceptos que habitualmente se emplean al hablar de Dios son, o bien vagos, o bien ininteligibles ⁶². Nielsen va demostrando que conceptos como «ser en sí» no se oponen a nada, pues su contrario, ¿cuál sería? No, ciertamente, «nada», que carece de referencia. Así pues, no sabe hablar de valor de verdad en el habla teológica, aunque, a diferencia de Flew, Nielsen admita que algún significado debe tener lo religioso.

Con todo, su crítica olvida que numerosas construcciones racionales para probar la existencia de Dios sí que dotan a este de significado, y de un significado que se opone a otros conceptualmente, con lo cual su crítica parece olvidar gran parte de la tradición teológica. Así, por ejemplo, «ser en sí» se opone al ser determinado por accidentes en la teología de inspiración escolástica, «causa incausada» a las «causas causadas»... Que haya un referente para tales conceptos es otra cuestión, como Nielsen admite; pero no parece plausible negar a estos conceptos todo sentido, habida cuenta de sus relaciones sinonímicas, antinómicas y de todo tipo semántico ⁶³.

M. Durrant ⁶⁴ ha destacado que la palabra «Dios» juega papeles gramaticales incompatibles: nombre propio, predicable descriptivo, descripción definida.... Sin embargo, dado que la filosofía del lenguaje no ha ofrecido soluciones globalmente aceptadas para clasificar, por ejemplo, qué son los nombres propios, tampoco es de extrañarse que ante un término como Dios no se haya encontrado una solución definitiva: ello revelaría más bien una incapacidad de la filosofía del lenguaje para ofrecer una teoría general de las categorías que el que el término «Dios» no se emplee con cierta coherencia. Cabe dudar antes de la teoría que de que el uso de Dios sea incoherente.

En el fondo, esto último es válido para cualquier demostración de la incoherencia del término «Dios», pues siempre se podría pensar que tal demostración no ha hallado la coherencia especial que

⁶² *Ibid.*, p. 33.

⁶³ A. LEUPRECHT, *I concetti del religioso*, Nápoles 1975, pp. 130-140.

⁶⁴ Cit., *apud, ibid.*, pp. 73-85.

«Dios» posee. Adoptando la postura de Hanson, que ya vimos en otro contexto, lo que se puede demostrar no es la incoherencia (o la inexistencia) de Dios, sino que la carga de la prueba corresponde a los que demuestran su coherencia (o su existencia). Sólo criticando cada una de sus posturas podríamos llegar a pensar que la incoherencia es la mejor solución y no por un planteamiento *a priori*. De estas críticas a posturas concretas, que intentan hacer coherentes aspectos de «Dios» que difícilmente lo son, veremos algunas en el siguiente apartado.

4.2. LA COHERENCIA DE ASPECTOS CONCRETOS DEL TEÍSMO

4.2.1. *La coherencia de algunos predicados entre sí*

Las críticas de muchos filósofos han arremetido contra el modo en que la teología combina habitualmente predicados que se consideran incompatibles: así, cuando se dice que Dios es a la vez trascendente e immanente, o que es personal e impersonal (traspersonal). Estas paradojas, por así decir, patentes, no permitirían que a la teología se la considerase un ciencia, según el *Kohärenzpostulat* de Scholz⁶⁵.

Otras críticas han ido contra parejas de atributos que aunque en un principio no parezcan contradictorias, sí que lo son si se reflexiona sobre ellas. Así, por ejemplo, para A. O'Hear⁶⁶, los teístas suelen sostener que Dios es a la vez un Creador y un ser puro. Pero esto último implicaría que Dios sería la existencia carente de toda propiedad, y algo que carece de toda propiedad no puede ser creador, tener voluntad, etc. Hay que abandonar, pues, la definición filosófica de Dios como ser puro (que aunque persigue resaltar la radical diferencia de Dios con respecto al resto de los seres, es en sí misma absurda, pues para que algo exista tiene que tener alguna propiedad: ser es siempre ser algo). Así, nos quedaremos con las otras definiciones tomadas de la Biblia, que serían incompatibles con un «puro ser»: Padre, Amor, Creador, Juez...

65 Vid. M. COSTANZO, *o. c.*, pp. 215-233.

66 A. O'HEAR, *Experience. Explanation and Faith*, Londres 1984, pp. 51-54 (cit., *apud, ibid.*, p. 26 s.).

Esta crítica ha sido tan eficaz que el filósofo de la teología más conocido actualmente por su defensa del teísmo, R. Swinburne, la ha aceptado plenamente, y ha optado por prescindir de la calificación de Dios como «Ser puro» (que él también reputa como compatible con la tradición bíblica), para quedarse con un Dios personal, trascendente y con propiedades, como cualquier otra existencia ⁶⁷.

Otros autores, sin embargo, le han recordado a O'Hear que el ser puro indica no la negación de toda propiedad, sino la posesión de todas en un grado sumo e infinito (de todas las propiedades que indiquen posesión de ser, y no carencia de él, o sea, mal). Si se admite este concepto de «ser puro», resulta fácil hacerlo compatible con el concepto de causa primera (también la causa es cierta «posesión de ser»), con el de Creador y el resto de propiedades que se atribuyen a Dios, que siempre son positivas y en grado sumo ⁶⁸.

Otra crítica sobre la compatibilidad de los predicados atribuidos a Dios se basa en que la posesión de todas las perfecciones, que siempre le han reconocido los teístas a la Divinidad, implicaría la posesión de propiedades incompatibles. Flew, por ejemplo, cree que es absurdo considerar que Dios sea completamente rojo y completamente verde a la vez, o que pueda poseer toda la verdad y toda la bondad, cuando la verdad es una propiedad de proposiciones y la bondad de acciones ⁶⁹. Esta crítica se ha respondido, en general, haciendo notar a Flew que poseer todas las perfecciones no equivale a poseer todas las propiedades, y que aquello que resulte incompatible en Dios (como rojo y verde) denota ya, por este solo hecho, su carácter de propiedad, y no de perfección ⁷⁰.

4.2.2. *La coherencia de algún predicado con otras doctrinas cristianas*

También es Flew quien más problemas ha puesto a la coherencia de un teísmo concreto, el cristiano, intentando mostrar que

67 R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, pp. 222-226.

68 M. A. COUNTRYHOUSE, «An Answer to O'Hear's Critics of the Concept of 'Pure Being' in a Biblical Context», en *ANFMA*, Saint Augustine 1991.

69 M. COSTANZO, *o. c.*, p. 181.

70 *Ibid.*, p. 185.

algún atributo divino es inconsistente con otras doctrinas del canon cristiano, y, sin embargo, se afirma tanto este atributo como las doctrinas «contradictorias». Concretamente, Flew cree que un Dios creador de todo cuanto existe y omnipotente, tal como el de los cristianos, es incompatible con que sus criaturas (los hombres) sean libres ⁷¹. Pues Dios es causa de todo cuanto existe, incluidas las acciones de los hombres, y sigue siendo su causa en cada momento, con lo que no cabe libertad alguna de esas criaturas totalmente causadas por Dios. Además, dado que permite todo lo que ocurre, Él es el responsable último de todo acto, y no cabe hablar de una responsabilidad de la libertad humana: todo lo que ocurre, incluidas las acciones buenas o malas de los hombres, se da porque Él quiere.

(Las confesiones calvinistas se librarían de esta crítica de Flew, pues ellas, coherentemente con el planteamiento que él hace, afirman la predestinación y niegan el libre albedrío.)

Sin embargo, el resto de los cristianos no han aceptado este planteamiento, pues ignora la diferencia entre condición necesaria y suficiente. Que Dios sea condición necesaria de todo lo que ocurre no significa que sea su condición suficiente, ya que ésta puede serlo sólo la voluntad libre que Dios haya repartido a sus criaturas. Es decir, Dios es causa, pero no causa única de todo, sino que los hombres, con su libertad, causan también cosas que Dios no quiere, aunque haya dado la posibilidad de que se ejecuten (precisamente, al hacer del hombre un ser libre). Dios no sería responsable de los actos malos del hombre del mismo modo que un padre, aún siendo causa necesaria de su hijo, no es responsable de sus maldades ⁷².

A esto se ha contraargumentado que no es comparable el caso de Dios y el de un padre, porque Dios posee tradicionalmente otro predicado, la omnisciencia, que hace que, a diferencia del padre, sepa, al crear un ser libre, qué es lo que este ser hará con su libertad, y, por tanto, si decide con todo crearlo, es que está de acuerdo con que tales cosas se hagan, y es su responsable último.

71 A. FLEW, *God and Philosophy*, Londres 1966. Cit., *apud, ibid.*, p. 187.

72 *Vid. O. PAPPA, o. c.*, p. 78 ss.

Es como si el padre del ejemplo teísta supiese con seguridad que su hijo iba a cometer un asesinato si lo engendraba: el asesinato del hijo engendrado pese a todo sería, entonces, responsabilidad suya. Con ello llegaríamos a una nueva inconsistencia del atributo de omniscencia y el de bondad de Dios, que le impide ser responsable de ningún acto malvado. Además, de nuevo la libertad humana se pone en entredicho, pues si Dios sabe que voy a hacer algo, no puedo no hacerlo ⁷³.

Contra esta objeción, ya antigua en la teología natural, se han ensayado dos tipos de respuestas por parte de los autores teístas. Hay algunos que han admitido que la omniscencia y el libre albedrío son incompatibles, y por ello han limitado el concepto de omniscencia (concretamente su faceta de presciencia, o conocimiento del futuro). Así, para Prior ⁷⁴, el hecho de que Dios no conozca el futuro no limita su omniscencia porque las proposiciones sobre las acciones humanas, si son futuros contingentes (como afirmará Aristóteles en su *De Interpretatione*), no poseen valor alguno de verdad: no son verdaderas ni falsas (todavía) y, por tanto, Dios no tendría por qué conocerlas. Y efectivamente, si el hombre es libre las proposiciones sobre su futuro han de ser contingentes.

Swinburne ⁷⁵ también ha limitado el concepto de omniscencia, pero de un modo diferente al de Prior, ya que cree que éste, como Aristóteles, se equivoca al decir que los enunciados sobre futuros contingentes no son verdaderos ni falsos: el uso habitual de «verdadero» indica que una proposición sobre un futuro tal no es que no sea «aún» verdadera o falsa, sino que ya lo es, lo que pasa es que aún no se sabe con certeza que esto sea así. Swinburne procede entonces a hacer una limitación real del concepto de omniscencia divina, y decide que como ésta era incompatible con la auténtica realidad del hombre, Dios ha preferido restringirse a sí mismo su omniscencia para, a cambio, dotarnos de verdadera libertad. La omniscencia divina quedaría en el campo de la lógicamente cognoscible.

73 N. PIKE, «Divine Omniscience and Voluntary Action», en *The Philosophical Review*, 74 (1965).

74 O. PAPPAS, o. c., p. 112.

75 R. SWINBURNE, o. c., p. 175.

La postura de Swinburne ha recibido, a su vez, varias críticas. Una de ellas es la de Anthony Kenny⁷⁶. Según él, es incoherente pensar que Dios pueda decidir no ejercitar sus conocimientos, es decir, su omnisciencia, para con ello dar libertad al ser humano. No se puede decidir «no tener conocimiento» de algo que sí se conoce. Pero Swinburne no defiende eso: no es que Dios decida limitar su conocimiento para crear seres libres, sino que crea seres libres, y eso limita su conocimiento como consecuencia inevitable (y por Él aceptada). Otra crítica a Swinburne es que un Dios que tiene que restringir su omnisciencia para ser capaz de crear seres libres es un Dios constreñido a ciertas reglas o normas (del tipo «si quieres crear un ser libre, tendrás que restringir tu omnisciencia») superiores y, por tanto, un Dios inferior a esas normas⁷⁷. Un intento de respuesta a esta objeción sería el considerar que no es que Dios se vea obligado a acatar ciertas reglas, sino que Él elige tanto el crear seres libres como el restringir su omnisciencia, aunque podría hacer una cosa y no la otra; pero si lo hace así es para resultar racionalmente coherente a sus criaturas, los hombres. Dios, pues, elige dejar de ser omnisciente no sólo para hacernos libres, sino para que seamos capaces de entenderle consistentemente.

El otro tipo de respuesta a la objeción de la incompatibilidad de omnisciencia y libre albedrío por parte de autores teístas es la de quienes no admiten que esa incompatibilidad sea tal, y por ello se niegan a limitar la omnisciencia divina al modo de Prior o Swinburne. Algunos, siguiendo a Boecio y a santo Tomás⁷⁸, han afirmado que la omnisciencia no coarta la libertad humana porque Dios ve futuro, presente y pasado como si fuesen presente (porque es eterno, i.e., ajeno al tiempo), y conocer algo que para uno es presente no impide que ese algo se esté haciendo, por su agente, de modo libre.

Esta elegante solución, apoyada en otro atributo tradicional de Dios, su eternidad, ha sido criticada desde dos fuentes: por un lado, se le reprocha que deja al tiempo como algo meramente «aparente» (ya que Dios es lo real y en Dios no hay tiempo), con el consi-

76 O. PAPPÀ, *o. c.*, p. 137 ss.

77 *Ibid.*, p. 158.

78 *Ibid.*, p. 166.

guiente descrédito de la existencia temporal o de la historia humana. Por otro lado, Kenny⁷⁹ ha manifestado que esta solución es incoherente, porque, ya que la relación de simultaneidad es transitiva, si «lo que hago ahora es simultáneo con la eternidad y el incendio de Roma por Nerón es simultáneo con la eternidad, ahora Nerón está incendiando Roma»⁸⁰.

Kenny, sin embargo, parece olvidar que tal conclusión es, en efecto, válida, pero sólo para Dios, porque también sólo para Dios se da que su eternidad sea simultánea a cada momento de la historia. Para nosotros, inmersos en el tiempo, no cabe afirmar que lo que yo hago ahora o el incendio de Roma sean simultáneos a la eternidad (y, por tanto, tampoco entre sí), pues un momento del tiempo no lo vemos como simultáneo a nada ajeno a él (para ello tendríamos que ser capaces de salir del tiempo). Claro que Kenny parece tener razón si lo que pretende afirmar es que nos resulta inconcebible qué sea esa eternidad, que la eternidad nos es un atributo «incoherente». Pero no es cierto que no resulte concebible en sí mismo o incoherente: podemos pensar en él y sacar consecuencias (el propio Kenny lo hace en la cita reproducida líneas arriba). Que esas consecuencias nos resulten chocantes e incompatibles con nuestro modo habitual de hablar no significa que no podemos concebir el atributo de la eternidad, sino que precisamente al concebirlo sacamos consecuencias extrañas que nos pueden llevar a negarlo, para nuestro uso habitual, pero no para referirnos a un ser tan peculiar como Dios.

Otros modos de conciliar la omnisciencia y la libertad humana son los dos que A. Plantinga ha defendido sucesivamente. El primero procede de 1974⁸¹, y retoma la teoría del español Molina, de la «scientia media» o conocimiento medio. Según ésta, Dios conoce el futuro porque conoce todos los mundos posibles que se pueden originar a partir de las acciones de todos los sujetos libres. No conoce con certeza qué mundo posible será el que efectivamente se actualice (depende de la libertad) pero tampoco posee una igno-

79 *Ibid.*, p. 172.

80 A. KENNY, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Londres 1969, p. 264.

81 A. PLANTINGA, *God, freedom and evil*, Nueva York 1974. Cit., *apud* M. COSTANZO, o. c., p. 215.

rancia total sobre qué pasará, y por ello tiene un conocimiento, aunque medio.

En realidad esta postura se asemeja más a la de los que limitan la omnisciencia divina para hacerla coherente con la libertad. Y, además, presenta el problema de no explicar que, si Dios no ha creado sólo las circunstancias que llevan al bien en los mundos posibles que de ellos salen, sigue siendo en alguna medida responsable de que el mal se produzca por admitir los mundos posibles en que se daba, y no limitar los mundos posibles dependientes de la libertad humana a aquellos mundos en que el mal no se da. Pero la respuesta que cabe dar aquí es que una libertad humana reducida a optar entre mundos posibles en que no cabe el mal es una libertad muy restringida; y por ello Dios, aun corriendo el riesgo del mal, da la posibilidad de unos mundos posibles buenos y malos, sin ser su responsable, pues la condición suficiente última para que se den unos u otros depende de la libertad humana, y no de Él, como ya vimos.

En 1986, Plantinga planteó un nuevo argumento para salvar la omnisciencia divina y hacerla coherente con el libre albedrío humano⁸²: el argumento de la causalidad retroactiva. Éste consiste en defender que la causalidad no sólo es posible desde el presente al futuro, sino también desde el presente al pasado. Es decir: nuestras acciones presentes harían que Dios en el pasado tuviese una cierta creencia sobre ellas verdadera, la originarían plenamente (Dios no tendría su creencia antes de nuestra acción, lo cual nos quitaría libertad, ni tampoco se cambiarían las creencias pasadas de Dios; sencillamente, se causarían, como mi acción presente no cambia un futuro dado *a priori*, sino que lo causa). El pasado y el futuro serían siempre contingentes y dependientes de mis acciones en el presente. Esta noción de causación retroactiva, aunque sorprendente, encuentra su apoyo en parte de la ciencia actual. Así, si se hace una interpretación relativista de las ecuaciones de la mecánica cuántica, el famoso experimento de la partícula en la caja que se divide por la mitad, llevaría a postular que un hecho del presente modificaría,

82 A. PLANTINGA, «On Ockham's way out», en *Faith and Philosophy*, 3 (1986). Cit., *apud, ibid.*, p. 220.

ipso facto, otro hecho del pasado. Sin embargo, excepto en esta interpretación de esta parte de la ciencia, algo como causación retroactiva parece un concepto obscuro y poco plausible.

5. LA VERDAD DE LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Tras haber visto que la existencia de Dios significa algo y que ese algo puede ser coherente, queda por conocer lo más importante: Si es verdadera o no. Para ello, analizaremos la plausibilidad de aquellos argumentos que se dan a favor de la existencia de Dios; pues, en general, con Hanson, cabe pensar que lo que se debe demostrar no es la no existencia de algo, sino su existencia, y que, a falta de esta última demostración, lo razonable es no creer en tal existencia de Dios.

Esta concepción, que será la que manejemos en este apartado, es, sin embargo, rechazada por algunos, como Plantinga, Alston y Wolterstorff. Según éstos, es racional y razonable creer en Dios sólo porque no contamos con ningún argumento definitivo en contra⁸³. Por supuesto, su postura no es aplicable a todas las proposiciones, sino sólo a aquellas básicas (para el resto sí valdría la exigencia de Hanson de, o bien demostrar la existencia, o bien aceptar sólo la no existencia). Esto enlazaría con las posturas de Hare, sobre el *blik* que no se demuestra y que es básico a todos los demás conocimientos.

Prescindiendo, sin embargo, de esta noción de racionalidad, veamos qué argumentos son los que, para la teología filosófica, apoyarían la verdad de la proposición «Dios existe» de un modo racional; argumentos que, de ser todos rechazables, llevarían, por el contrario, a pensar que lo razonable es pensar que Dios no existe. A menudo se reconocen en la generalidad de la corriente filosófica que en este trabajo estudiamos tres argumentos como los principales, y otros tres como más débiles. Veámoslos por partes

83 *Vid.* J. YORK, *o. c.*, p. 185.

5.1. ARGUMENTOS FUERTES

5.1.1. *El argumento cosmológico*

Como ocurre con el resto de argumentos que veremos, estas argumentaciones no son nuevas, sino que a menudo poseen varios siglos de historia. La teología filosófica sólo recoge estas ideas de la tradición y, adaptándolas a sus peculiaridades características analíticas, las desarrolla con alguna que otra originalidad.

Concretamente, el argumento cosmológico que veremos en primer lugar tiene remotos orígenes árabes, aunque su defensa contemporánea es del británico W. L. Craig⁸⁴. Se basa en que, dado que todo lo que comienza a existir ha de tener una causa de su existencia, y el universo empezó a existir (pues, si no, ahora no existiría), entonces el Universo tiene una causa de su existencia.

Las críticas a este argumento han arreciado. Ya Russell, por ejemplo, cuando el padre Copleston le expuso esta argumentación en su célebre debate sobre la existencia de Dios⁸⁵, arguyó que la noción de causalidad es algo que sirve para conectar hechos dentro de este Universo, pero no es propio de su legalidad el aplicarla para algo externo al Universo, como sería la causalidad de este mismo. Por otro lado, muchos han visto que esta argumentación sólo explica la existencia del Universo por algo aún más oscuro, la existencia de Dios, y que lo normal sería preguntar a su vez qué es lo que causa la existencia de Dios; si se responde que éste es incausado, aunque existe, ¿por qué no aplicar también estos dos atributos al Universo? Ha habido también otra crítica, en la línea de Russell, que exponía la imposibilidad de una causa *anterior* al Universo, por la sencilla razón de que el principio del universo es también al principio del tiempo, y sin que exista el tiempo no cabe hablar de *anterior*⁸⁶. Pero aquí se olvida que una causa no es, en tanto causa, anterior a su efecto, sino simultánea, y, por tanto, puede hablarse

84 Vid. T. S. JAMES, *Cosmological Arguments*, Saint Augustine 1995, pp. 115-133.

85 B. RUSSELL - F. COPLESTONE, *Dibattito sull'esistenza di Dio*, Roma 1990, p. 37.

86 En este tipo de argumentación se mueve S. HAWKING, *El origen del tiempo. Del Big-Bang a los agujeros negros*, Barcelona 1993.

de algo que es causa del Universo simultáneamente al primer instante de éste sin cometer la contradicción de hablar de cosas anteriores al tiempo.

Swinburne⁸⁷ ha intentado un modelo de argumento cosmológico que evita todas estas críticas al argumento de Craig, pues es válido para un Universo eterno y determinista. Lo que hace falta explicar, pues, no es el principio del Universo, sino el hecho de que haya leyes causales que lo determinen. La operatividad de esas leyes no está explicada por las mismas leyes. ¿Por qué, de hecho, ha de darse que los cuerpos se muevan de acuerdo a la ley « $F = ma$ », por ejemplo? La explicación más plausible (y siempre epistemológicamente preferible a la carencia de explicación, que es todo lo que puede ofrecer el ateo) es que haya un Dios que sostenga la existencia de las leyes y del Universo: así se explicaría que algo exista, y, recordando la pregunta leibniziana, que exista el ser y no, más bien, la nada. Una explicación alternativo-mecánico-causal de esas leyes estaría formada por otra ley, y si no reconocemos de nuevo para ésta la acción voluntaria de un agente personal y libre como explicación, estaríamos como al principio.

Es interesante comprobar que Swinburne maneja dos tipos alternativos de causalidad: la mecánica y la de un agente libre; y que considera que la primera debe, en última instancia, explicarse por la segunda, que es la única capaz de dar el último fundamento de que algo sea como es. En esto, como en la respuesta a la pregunta mencionada sobre el ser y la nada, es palpable la influencia de Leibniz. Por ello, Penelhum⁸⁸ ha echado en cara a Swinburne que presupone otra teoría leibniziana, la del principio de razón suficiente, y que esta teoría no es cierta, pues Dios, por ejemplo, para el teísta, no tiene una razón de su existencia. Pero Penelhum parece olvidar que para Leibniz no todo se sometía al principio de razón suficiente, sino que había cosas (las verdades analíticas) que eran como eran no por una causa sino por necesidad; Dios sería un ejemplo de ser necesario, y entonces ya no necesita darse una causa. Pero la contrarréplica atea es fácil: ¿Por qué ha de ser Dios el Ser necesario y no las

87 *Vid.* T. S. JAMES, *o. c.*, pp. 143-151.

88 *Ibid.*, p. 153.

propias leyes científicas, o la materia o la energía tal como son —y que diesen, por este modo suyo de ser, una explicación aún no encontrada de las leyes científicas? Chocamos aquí con el problema de la necesidad, que veremos en otros dos argumentos fuertes, el teleológico y el ontológico, y al que dedicaremos también un apartado en la parte dedicada a los atributos divinos.

Otro modo de responder a Swinburne es el de prescindir de la noción de causalidad fuerte que maneja y quedarnos con una explicación causal de tipo probabilista, a la cual gran parte de la ciencia actual parece dar pie. Así, que el universo y sus leyes existan no es más que una probabilidad más, sin una causa concreta de ella frente a las demás probabilidades (que el Universo no exista en absoluto, que exista pero de otro modo...). Ahora bien, ¿por qué resulta que se ha dado precisamente la posibilidad de que el existente sea este universo y no otro o ninguno, habida cuenta de que la probabilidad de éste, en concreto, ha de ser infinitamente pequeña frente al resto de infinitas posibilidades? Bien, a esto se puede responder de dos modos.

Por una parte, es posible que este Universo no sea el único «privilegiado» con la existencia, sino que los demás también se hayan visto agraciados con la existencia en un momento anterior, posterior o actualmente incluso, de modo paralelo. Y, por otra parte, aunque la probabilidad de este Universo concreto sea pequeña, hay que tener en cuenta que este nuestro preguntarnos por su probabilidad presupone ya que este Universo, donde existimos como seres que indagamos su probabilidad, sea el que es en efecto, exista. Dicho de otro modo: no nos asombraríamos de que este Universo existiese si no existiese, y, como en el fondo lo presuponemos ya en el asombro, tampoco cabe asombrarse demasiado. Es lo que se ha conocido como argumento antrópico ⁸⁹, formulado por Dicke y Carter.

Por último, debemos citar que también se ha acusado a Swinburne de que su explicación de las leyes del Universo por la existencia de Dios no es, como él quiere, preferible a la carencia de

89 *Vid.* una interesante exposición de este argumento en A. PÉREZ DE LABORDA, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid 1987.

explicación: ya que no es una explicación propiamente científica, sino mitológica, dado que acude a un ser incorpóreo y no captable ni por los sentidos ni por nuestros instrumentos de medida. Swinburne admitiría que su explicación no es propiamente científica, pero sí racional, como también es racional concebir a un espíritu incorpóreo. Todo esto se verá más adelante, al analizar el atributo de «espiritual» aplicado a Dios ⁹⁰.

5.1.2. *El argumento teleológico*

Es también Swinburne quien ha formulado en la teología filosófica el argumento de tipo teleológico más comúnmente aceptado ⁹¹.

En este campo, como en el cosmológico recién analizado, Swinburne opta por las pruebas de tipo inductivo. Rechaza, como viene siendo habitual desde Darwin, que la contemplación de seres ordenados (como organismos vivos) implique la presencia de una mente ordenada: «El origen de las especies» mostró que mecanismos «ciegos» podían dar lugar a formas de vida cada vez más complejas. Es curioso que este tipo de argumento sufriese un pequeño *revival* cuando la ciencia generalizó la segunda ley de la termodinámica y el concepto de entropía, olvidando que estos principios atañen al universo en general, y no a todos y cada una de las pequeñas partes en que cabe dividirlo (que una hormiga sea un lugar donde el orden natural aumenta no basta para que en la globalidad del universo éste disminuya).

El argumento de Swinburne, por tanto, es nuevo frente a estos defensores de una «mente» que explique a los organismos en su ordenación como un todo. Se asemeja más bien a su propio argumento cosmológico, aunque no maneja la noción de causalidad, como éste, sino simplemente la de explicación. En efecto, se apoya en que, para nuestro autor, *debe* haber una explicación del hecho de que un Universo con tan incontables elementos básicos y tan enorme, se desenvuelva armónicamente con unas leyes comparativamente escasas.

⁹⁰ T. S. JAMES, *o. c.*, p. 213.

⁹¹ *Vid.* E. ROMERALES, «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades», en *Pensamiento*, 48 (1992) 129-154.

Recogiendo el teorema de Bayes (si la verdad de una hipótesis aumenta la probabilidad de que se dé un hecho, entonces la existencia efectiva de ese hecho aumenta la probabilidad de tal hipótesis), razona que la hipótesis de que Dios exista aumentaría la probabilidad de que existiese un universo ordenado, frente a la hipótesis atea (aunque la hipótesis de que Dios exista, por sí sola no aumenta mucho la probabilidad de un universo ordenado: podía crear otro tipo de universo o no crear en absoluto). Como el universo es de hecho existente y ordenado, la probabilidad de la existencia de Dios es mayor que su no existencia. Este argumento se refuerza si se piensa que, en realidad, Dios podría no crear, pero si crea, lo más lógico es que lo haga con alguna finalidad, y no hay finalidad sin orden, por lo cual las probabilidades que dimos antes a que Dios crease, pero sin orden, disminuyen, y aumentan las de que Dios cree con orden frente a que no cree. La probabilidad de la existencia de Dios queda así afirmada con un grado bastante alto, o, al menos, mucho mayor que su no existencia.

Swinburne refuerza su argumento más adelante de dos modos. En primer lugar, rebatiendo la probabilidad, que ya señaló Hume, de que fueron varias las causas del universo en vez de una, y, por tanto, no hubiese un Dios —causa única. Pero, según Swinburne, esta hipótesis de la multiplicidad es más compleja (y más improbable) que la de la unicidad de la causa. A esto se le ha replicado que, según la epistemología de Popper, la complejidad va ligada a la mayor probabilidad y no al contrario, como quiere Swinburne. Ello ha originado una polémica larga, de la que cabe concluir que, en el fondo, en los casos en que no se han producido empíricamente ajustes sobre una teoría ya elaborada, sino que se parte de una teoría (como es nuestro caso) especulativa, las hipótesis más simples deben de ser preferidas a las complejas⁹²; de cualquier modo, Swinburne defiende que la unidad del universo no inclina a pensar en la hipótesis de diferentes creadores de sus partes.

En segundo lugar, Swinburne se ha apoyado en conocimientos de la ciencia contemporánea para afirmar su razonamiento, y así cita, orgulloso, el hallazgo de que variaciones de un coeficiente menor a

92 *Vid.* O'HEAR, *o. c.*, p. 113; M. COSTANZO, *o. c.*, pp. 221-227.

diez elevado a la sexagésima potencia en la fuerza inicial del universo, hubiesen dado al traste con éste en sus primeros momentos. Tal precisión, tal orden, parece sumamente improbable espontáneamente, y mucho más probable si había Alguien que definió la cantidad de fuerza inicial y las leyes con las que se desenvolvería ⁹³.

Se han hecho numerosísimas réplicas a Swinburne. Ya hemos mencionado que los popperianos no estarán de acuerdo con su opinión sobre la relación entre complejidad y probabilidad de una hipótesis. También se ha apuntado que la existencia de varios creadores no tendría por qué acarrear diferencias entre las partes del universo si son todos los creadores juntos los que crean todo el universo; pero aquí la recomendación occamista de no multiplicar los entes sin necesidad, tan cara habitualmente a los ateos, ha bastado para desechar este tipo de hipótesis contra la unidad del Creador. No debemos olvidar citar que el principio antrópico, ya mencionado, vale igualmente contra el argumento teleológico: si el universo no estuviese ya ordenado no estaríamos aquí para asombrarnos de ese orden. Pero este principio también ha sido criticado, diciendo que, de todos modos, es sorprendente que estemos aquí para asombrarnos. Leslie lo ha comparado con la frase: «No tiene nada de sorprendente que los cien hombres que me dispararon en el pelotón de fusilamiento errasen el tiro, pues de lo contrario no estaría aquí para contarlos» ⁹⁴.

Ante ello, una nueva versión del principio antrópico de Hawking afirma que, si existen mucho universos, entonces es probable que en alguno de ellos se den por azar las condiciones de vida inteligente, y uno de ellos es éste, donde nos asombramos del orden. A esto se ha respondido que, en el fondo, postular la existencia de tales universos a la vez del nuestro, aunque a menudo se haga desde la ciencia (mecánica, cuántica, Wheeler...) no es una hipótesis menos fantástica y complicada que la de la existencia de Dios ⁹⁵. Además, se le reprocha que al subsumir la explicación en la estadística rehúye una verdadera explicación; pero este reproche olvida que no es el argumento antrópico,

93 Vid. E. ROMERALES, o. c.

94 J. LESLIE, «Anthropic Principle World Ensemble Design», en *American Philosophical Quarterly*, 19 (1982) 141-151. Cit., *apud* M. COSTANZO, o. c., p. 224. Vid. también A. PÉREZ DE LABORDA, o. c.

95 *Ibid.*

sino toda la discusión teleológica, tal como Swinburne la plantea, la que opera con nociones probabilísticas y, por tanto, estadísticas.

Otro autor que ha criticado el argumento teleológico de Swinburne duramente es Mackie ⁹⁶. Para él, aunque en el enfoque ateo no se expliquen las regularidades, esto no implica que éstas sean menos probables que en el enfoque teísta; es decir, no sabemos si el hecho de que no haya Dios da más probabilidades o menos a la existencia del universo que el hecho de que haya un Dios que no necesariamente ha de ser creador de dicho universo. Como corroborará Hick, al no haber un modo de dar un valor definido a las variables de ambas probabilidades ⁹⁷, no tiene sentido operar sobre ellas.

Swinburne admite que su argumento, en el fondo, no implica que sea más probable el teísmo que el ateísmo en valores absolutos ⁹⁸, sino que sólo da cierta probabilidad extra al teísmo sobre el ateísmo, disminuyendo la distancia entre las dos si, por el resto de argumentos o pruebas, se viera que el ateísmo es más probable que el teísmo, y aumentando aún más la distancia si el teísmo ya fuese más probable que el ateísmo por el resto de las susodichas pruebas.

Pero cabe pensar que el teísmo no «gana terreno» al ateísmo en este sentido, mientras que no se sepa si las probabilidades de un Dios que, aunque existe, no crea, son tan grandes que la existencia de Dios no sólo no aumenta, sino que disminuye las probabilidades de un universo creado y ordenado frente a la no existencia de Dios. Este argumento parece bastante fuerte, y no hemos hallado respuesta a él en Swinburne, que siempre piensa, implícitamente, que las probabilidades de un Dios no creador son inferiores a las de un Dios creador, y por ello Dios aumenta las probabilidades de la creación. Tampoco aclara Swinburne otra objeción que Mackie le hizo: no se ve que sea más improbable este universo que cualquier otro caso concreto de universo (todos ellos tendrían la misma enésima probabilidad como casos concretos). Ciertamente este universo es poco probable frente a todos los demás, pero no frente a cada uno de ellos; y ya que tiene que haber uno,

96 T. S. JAMES, *o. c.*, p. 72.

97 *Ibid.*, p. 73.

98 *Ibid.*, p. 72.

cabe sorprenderse porque sea éste no más que si fuese cualquier otro, pero siempre uno solo. Esto, además, podría servir para volver a defender el principio antrópico, pero de otro modo.

Así, el ejemplo de Leslie no es bueno (el de los cien hombres que fallan en el fusilamiento), pues no se trata de que el que uno sobreviva a tal pelotón sea muy improbable frente a que muera (que lo es) y por ello quepa sorprenderse, sino que se trata de que no cabe sorprenderse de cada una de las probabilidades ocurridas frente a cada una de las otras si todas tienen la misma probabilidad (es como extrañarse de que en la lotería toque el número 55555, que puede parecer improbable, y lo es si se compara con el resto de las probabilidades en conjunto, pero no si se compara con cada una de las probabilidades, por ejemplo, con la probabilidad de que toque el 75613. Pensar que el 55555 es más improbable que el 75613 es una típica falacia de pseudoestadística, y en ella incurriría los defensores del argumento teleológico de Swinburne).

En suma, parece que Swinburne piensa que la probabilidad de la existencia de este orden es tan pequeña, que hay que sumar que «Dios exista» para que la probabilidad sea mayor y sea razonable que haya tal orden. Pero no es seguro que «Dios exista» haga mayor y no, incluso, menor la probabilidad que se reputa tan pequeña; y esa probabilidad es sólo pequeña por comparación a todos los demás grados de orden, pero no por comparación a cada uno, por lo que no necesita algo que subsane razonablemente su «pequeña» probabilidad.

Pese a todo, Swinburne considera que, si su planteamiento se acepta, hay que seguir arañando, con otros argumentos, pensamientos que nos hagan más y más probable la existencia divina, hasta que ésta nos parezca que anula las distancias con la probabilidad de la hipótesis contraria y se haga, superándola, más probable. Hay que mirar otros aspectos, y si en todos las probabilidades de Dios es mayor que la del ateísmo, o la suma global de las probabilidades de Dios es mayor que la suma global de los del ateísmo, el teísmo habrá de ser considerado lo más razonable. Con ello rebate a Flew⁹⁹, que piensa que acumular argumentos no concluyentes es

99 M. COSTANZO, *o. c.*, p. 301.

acumular naderías: Flew sería partidario de argumentos no probabilistas, sino conclusivos.

Tal es el tipo de argumentos que se han dado en la teología filosófica inspirada en el famoso «argumento ontológico», y que vemos a continuación.

5.1.3. *El argumento ontológico*

Ha habido miríadas de versiones del argumento ontológico en este siglo. Todas ellas conllevan, si no en su exposición, al menos en su crítica, complicadas nociones de lógica, lógica filosófica y metafísica. En general, estos argumentos han aceptado el modo en que Kant rebatió lo que se llama el primer argumento ontológico de san Anselmo, según el cual, como la existencia es una perfección y Dios la posee todas, Dios ha de existir necesariamente. Kant arguyó que la existencia no era una perfección, pues no era determinación alguna de la cosa (cuando pensamos en algo como posible y determinado totalmente no puede darse que si existe un realidad tenga una determinación más y no sea lo mismo que pensamos). Por ello, del concepto de algo no cabe nunca deducir su existencia, sino sólo otras determinaciones conceptuales¹⁰⁰.

Por tanto, los argumentos ontológicos de la teología filosófica han intentado basarse en un «segundo argumento» ontológico, que aparecía en el capítulo III del mismo *Proslogion* anselmiano. Sin embargo, quizá cabría una réplica al argumento kantiano que devolviese su plausibilidad a san Anselmo en su primer argumento, aunque sólo momentáneamente, pues, siguiendo las premisas, de esta réplica a Kant también se deduciría la invalidez del argumento ontológico. La réplica es la siguiente: Kant basa el hecho de que la existencia no es una determinación en que hay cosas posibles plenamente determinadas que no existen, y no puede ser «que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la probabilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo»¹⁰¹.

100 I. KANT, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Barcelona 1972, p. 69.

101 *Ibid.*

Pero, y he aquí la objeción, esas cosas posibles plenamente determinadas que no existen pueden ser pensadas. Y, al ser pensadas, pueden serlo como existentes o como no existentes. Y la diferencia de pensarlas de un modo u otro, ¿qué es, sino una determinación? Por ello, en las cosas que pensamos la existencia sí es una determinación, y el resto del razonamiento kantiano ya no serviría.

Sin embargo, si vemos las cosas de este modo, es evidente que el pensar algo como existente, aunque esa existencia se haya derivado de otras determinaciones que ya posea, no asegura que, de hecho, eso se dé como existente. Y ello por dos razones.

En primer lugar, porque puede ser que nos equivoquemos al derivar de los atributos la existencia porque nos falten datos que contradigan esa derivación. Así, por ejemplo, cuando derivamos de los atributos de un limón maduro, que tiene que ser amarillo, puede que nos confundamos si nos falta un dato: que, además de ser limón y maduro, es un limón con un gen mutante que le da color rojo, por ejemplo. Los defensores del argumento ontológico replicarán que esto no es cierto para el caso de Dios, porque no se ve que algún atributo desconocido falte que contradiga que Dios es perfecto y que perfección equivale a existir (y no nos falta porque aquí hacemos un juicio analítico, no sintético, como en el ejemplo de los limones). Es discutible que analíticamente se pueda hacer este juicio (o, simplemente, que haya verdades analíticas) pero dejémoslo así y veamos la segunda razón, por la cual si de los atributos de algo derivamos analíticamente otro atributo, que es la existencia, ese algo no tiene por qué existir.

Supongamos que inventamos el concepto de «mi-coche-existente». De ese concepto cabe derivar muchos atributos, entre ellos que el coche es coche, o que es existente. Pero eso no significa que el atributo analíticamente derivado (por la ley de identidad) sea cierto, o sea, que «mi-coche-existente» exista. Los partidarios del argumento ontológico dirán que en el concepto de Dios no incluyen *a priori* su existencia (como ocurre en «mi-coche-existente») sino sólo su perfección, ¿pero el modo en que piensan la perfección, o sea, incluyendo la existencia, no es un modo de incluir ésta *a priori*?

En suma, tanto si pensamos en la existencia como determinación como si aceptamos el modo de pensar kantiano, el primer argumento ontológico de san Anselmo se ve en dificultades.

Veamos, entonces, el segundo, que es el que ha dado lugar a la mayor cantidad de literatura en la teología filosófica. Charles Hartshorne y Norman Malcolm han reformado este argumento por primera vez (entre 1941 y 1960, respectivamente)¹⁰². Para ellos, san Anselmo, dejando de un lado que la existencia fuese o no un tributo (y no una perfección), argumentó también que era imposible que Dios no existiese, pues si Dios es el «Ser mayor que el cual nada puede concebirse», al concebirlo, hay que concebirlo como existente, o no concebirlo en absoluto. Como diría Hartshorne, los conceptos pueden ser inconcebibles, concebibles no instanciados (en la realidad) y concebibles instanciados. Como Dios, por todo lo que hemos visto, no puede ser concebible no instanciado, tiene que ser o inconcebible o existente, y ya que lo concebimos de algún modo (como el ser mayor) está claro que es existente.

La crítica a Hartshorne sería que quizá Dios es inconcebible, con lo cual el silogismo disyuntivo ya no abocaría necesariamente a su existencia. Pero esta crítica tiene el inconveniente de refugiarse en la tesis que sostiene el irracionalismo del concepto Dios: y ya hemos visto que no parece en absoluto que Dios sea un concepto carente de significado o de coherencia.

Otra posible objeción que evita este inconveniente es reconocer a Hartshorne que, en efecto Dios no puede concebirse más que como existente, pero que eso no implica que en realidad exista. «Mi-coche-existente» no puede concebirse como tal más que como existente, y, sin embargo, no existe.

El argumento de Malcolm se asemeja al de Hartshorne, pero emplea el concepto modal de posibilidad lógica. Dios no puede ser lógicamente posible (pues sería dependiente de otras cosas, y en el concepto de Dios se incluye su superioridad e independencia ante todo), así que tiene que ser o lógicamente necesario o lógicamente imposible. Pero nadie puede demostrar que sea lógicamente imposible (que su concepto sea autocontradictorio), así que Dios es lógicamente necesario, y, como todo lo lógicamente necesario, existe. Este argumento dio lugar a un auténtico *revival*

102 A. PLANTINGA (ed.), *The Ontological Arguments*, Londres 1968, pp. 125, 126-159 (Cit., *apud* P. K. RIDLEY, *Influences of St Anselm*, Nueva York 1981, pp. 136-168).

de las discusiones sobre el argumento ontológico, y san Anselmo volvió a estar de moda en una tradición tan diferente como la anglosajona del siglo xx.

Naturalmente, en esa tradición, una de las primeras críticas a Malcolm fue la de utilizar el concepto de «lógicamente necesario», cuando éste no es más que un reflejo de uso que le damos a las palabras, no algo con correlato en la realidad. Hume venía a rebatirle, pero otra filosofía, la de su maestro Wittgenstein, pudo ser utilizada por Malcolm en su defensa. Así, aun admitiendo que la necesidad lógica sólo refleje el uso de las palabras, quizás en ese uso de las palabras se admita hablar de existencia lógicamente necesaria y, por tanto, en el uso que hacemos de esta noción en el argumento no incumplamos dicho uso habitual de las palabras, sino sólo saquemos una consecuencia de él. El problema era demostrar que el uso habitual o de alguna forma de vida (*Lebensform*) medianamente común a muchos incluía esta noción de existencia lógicamente necesaria, y que no es sólo una noción típicamente filosófica y típicamente confundente, como también Wittgenstein advirtió que la filosofía podía ser.

Si se piensa, por otro lado, que lo lógicamente necesario no es más que una relación entre signos, y no porque el uso sea éste, sino porque además *debería* ser éste y no cabe razonablemente hacer otro uso (al modo en que Quine piensa el concepto de «analítico»), entonces tampoco sería válido el argumento de Malcolm. En esta línea, si no hay más que proposiciones sobre objetos de tipo sintético y no necesario, decir que «Dios existe» no es necesario no es más que decir que tal proposición habla sobre el objeto Dios y no sobre ciertos signos lingüísticos. No desmerece los excelsos atributos divinos, pues, decir que su existencia es meramente contingente (si hablamos de contingencia lógica; evidentemente, si la contingencia fuese ontológica si que desmerecería, pero al operar con el concepto «Dios» sólo operamos con la necesidad o contingencia lógica, «para nosotros», no «en sí»). En esta línea van las críticas de Plantinga a Malcolm ¹⁰³.

Malcolm también fue criticado en el sentido de que su argumento valdría para innumerables «seres necesarios», no sólo Dios: es decir,

103 *Ibid.*, p. 1443.

el mismo procedimiento de reducción al absurdo que Gaunilo empleó para rebatir a san Anselmo. R. Gregory y Paul Henle fueron algunos de los que optaron por esta línea¹⁰⁴, pero también fueron contestados por Downey, que pensaba que el concepto de Dios era individualizador en su género, lo cual a su vez fue profusamente discutido¹⁰⁵ autores tan señeros como Hintikka o C. D. Broad, o los ya citados Plantinga, J. J. C. Smart, Mackie y Allen, junto a Pearl, Alston, Loftson, Tomberlin, Tichiy, Mavrodes, S. T. Davis, Hasker, J. F. Zeis, Lucey, R. Hare, T. Morris, R. M. Adams, Leftow, M. Strasser, D. L. Paulsen... La lista de autores de teología filosófica ocupados en el argumento ontológico es interminable; baste, pues, con lo dicho como muestra de los primeros derroteros de la polémica, que enfrenta a los que piensan que el concepto de Dios implica que existe Dios, contra los que piensan que esto no es válido.

5.2. ARGUMENTOS DÉBILES

Como argumentos débiles consideraremos tres tipos de argumentos que, aunque son trabajados también frecuentemente por teólogos filosóficos para demostrar la existencia de Dios, o al menos para sumar posibilidades razonables de esta su existencia (es la línea de suma de argumentos probabilísticos inductivos que Swinburne propone), poseen una bibliografía sustancialmente inferior a la de los llamados «argumentos fuertes», y además, a menudo, sus propios defensores reconocen que su fuerza de convicción es menor a la de otros.

El primero de estos argumentos es el de tipo moral. En sus diferentes versiones viene a defender que, para que tenga sentido hablar del bien y del mal, tiene que existir un bien absoluto en comparación del cual comparemos los demás bienes, y ese bien absoluto es lo que llamamos Dios¹⁰⁶. Naturalmente se responde a este argumento desde éticas kantianas, contractualistas, naturalistas..., en las cuales el bien absoluto no ha de ser en absoluto un ente; pero esta crítica se puede

104 *Ibid.*, pp. 145 ss.

105 *Vid.* B. RUSSELL - F. COPLESTON, *o. c.*

106 *Ibid.*, p. 47.

evitar argumentando que, aun sin personificar o sustantivar el bien, aquello que lo defina ha de ser un ser superior y Omniscente en último término, si queremos que sea un Bien auténtico. Aquí, empero, este argumento se mezcla con la discusión sobre la bondad de Dios, así que lo veremos más detenidamente en la siguiente parte al ocuparnos de ésta como atributo.

El segundo argumento de tipo débil es el de los milagros. Se argumenta, desde el teísmo, que la mejor manera de explicar muchos hechos incomprensibles es el de atribuirlos a la acción directa de un Ser Superior. El avance de la ciencia, lejos de ser un obstáculo para esta argumentación, le da nueva fuerza: si algo perfectamente conocido por un instrumento tan afinado y certero como la ciencia actual ocurre, en algún caso raro, de modo diverso al que con tanta seguridad sabemos que debería suceder, es que debemos incluir la hipótesis razonable de un Dios actuando allí.

Las críticas a este tipo de argumentos han partido a menudo de los propios creyentes, que reivindican para el milagro el carácter de «signo» y no de demostración de la existencia de Dios: «no debemos utilizar a Dios como tapa-agujero de nuestro conocimiento imperfecto... si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más... Dios es desplazado continuamente junto con ellos y, por consiguiente, se halla en una constante retirada. Hay que hallar a Dios en las cosas que conocemos, y no en las que ignoramos»¹⁰⁷. Pero ya que sus defensores admiten que este argumento no es tanto una demostración cuanto un indicio de la existencia de Dios, las posturas tampoco parecen estar tan lejanas: si bien está claro que estos defensores piensan sólo en «indicios racionales», y el concepto de «signo» que manejan sus oponentes es más rico.

Un tercer argumento débil es el que apunta la existencia de Dios como el mejor modo de explicar las experiencias religiosas. Está claro que a un individuo su propia existencia religiosa le conviene por sí misma o no le conviene, y ahí no entra la racionalidad; pero si pretendemos que el hecho de que existan experiencias religiosas ha de ser explicado, y el modo mejor de hacerlo es el de

107 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas desde la prisión*, Salamanca 1983, p. 218. *Vid.* también el texto de Wittgenstein reproducido en el apartado 3.2.4.

pensar que lo que se siente en ellas es una determinada realidad, estamos ya utilizando un argumento racional para convencer a todos racionalmente a partir de las experiencias de unos pocos. Sería como el argumento de Mitchell, visto en el apartado 3.2.3., de que el general es bueno, porque éste es el mejor modo de explicar la profunda impresión que causó en el partisano (aunque el partisano en sí no se convence racionalmente).

Los problemas que se echan en cara a este argumento suelen rebajar la experiencia religiosa a alucinaciones y fenómenos psíquicos peculiares o critican la poca fiabilidad de la persona que las tiene. Por ello se contraargumenta, normalmente, poniendo el ejemplo de gente religiosa que dé todas las garantías de sensatez, equilibrio psíquico y prudencia en sus certidumbres; también se critica el concepto de alucinación, que *a priori* coloca bajo esta categoría todo aquello que se aparte de un concepto de «lo normal» también apriorísticamente decidido. Las discusiones, entonces, se adentran en cuestiones anecdóticas sobre qué debe ser considerado «normal» en psicología, que no podemos tratar aquí.

Por último, podríamos quizá citar como un cuarto argumento débil el de Plantinga¹⁰⁸, aunque en realidad no es tal argumento, sino una falta de argumentos, pero justificada. Para él, como para otros, es enteramente racional y razonable creer en Dios sin argumentos en absoluto mientras no haya argumentos definitivos en su contra. Es decir, la postura del partisano de la parábola de Mitchell sería racional, ¡pero también la del lunático de Hare! Además, si se concluye que el ateo también puede serlo racionalmente sin argumentos contra la existencia de Dios (como sostiene siempre Flew¹⁰⁹) tendríamos el caso de dos seres racionales que razonablemente tienen posturas opuestas sin que éstas puedan una convencerse a la otra (Mitchell nos enseña que rara vez hay argumentos definitivos, y la mayoría de los teólogos filosóficos estarían de su lado). Mas no parece que ése sea el ideal de la racionalidad. Así que cabe decir a Plantinga que se puede razonablemente sostener la existencia de Dios sin argumentos a favor, pero cabe sostenerla aún más razonablemente si sí se poseen

108 A. PLANTINGA - N. WOLTERSTORFF (ed.), *Faith and Rationality*, Notre Dame Univ. Press 1983, p. 17. Cit., *apud* P. K. RIDLEY, *o. c.*, p. 137.

109 A. FLEW - T. MIETHE, *o. c.*, pp. 29-36.

argumentos a favor: pues, de otro modo, «poseemos ciertamente la verdad, pero en una cabeza vacía»¹¹⁰.

Además, si ciertamente no existe argumento o prueba alguna para la fe, no se ve cómo pueda ésta ser racional y no una «frivolidad»¹¹¹. De cualquier modo, para un extenso grupo de teístas, el de los católicos, en cuya confesión se sostiene, según el Concilio Vaticano I, que «las luces naturales de la razón humana son capaces de reconocer con certeza al único y verdadero Dios»¹¹² (a pesar de la postura de Plantinga), la búsqueda de argumentos que ayuden a las luces de la razón humana ha de ser labor primordial como filósofos de la teología filosófica. Esa búsqueda de argumentos finaliza aquí; veamos ahora las discusiones en torno a los atributos de ese Dios cuya existencia de tantos modos se intenta probar.

TERCERA PARTE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

6. DIOS ES AMOR

En el versículo ocho del capítulo cuarto de la primera carta de San Juan aparece la declaración que da título a este epígrafe sexto. Es un atributo, pues, esencialmente bíblico y pastoral, aunque también teológico y, en menor medida, filosófico. Por así decir, su centralidad en el mensaje cristiano no es tal en la teología filosófica, que ha desarrollado mucho más el tema de la omnipotencia o el de la eternidad de Dios. Pero también hay argumentaciones y contraargumentaciones en él.

Se ha reprochado, por ejemplo, al hecho de otorgar este atributo a Dios, que el amor, como ya dijera el *Banquete* de Platón, no es una perfección, sino una carencia, deseo, un impulso hacia aque-

110 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, 4.a.18.

111 TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I (VI).

112 H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo de Brisgovia 1953, nr. 1806.

llo que falta al que lo siente. Un ser que ya tuviera todo, ¿por qué iba a querer algo más? Además, si lo que quiere es bueno (pues no sabe pensar que Dios quiera lo malo) puede darse que eso ya lo sea Él, con lo cual no hace sino quererse a sí mismo, y eso no es amor: y si eso no lo es Él, ¿cómo es que a la Suma Bondad le falta el bien que quiere? ¹¹³.

La réplica a estas críticas ha ido en dos sentidos. Por un lado, se ha criticado el equiparar amor con ese deseo de lo que no se posee, recordando que, para Platón, ese amor-deseo era el «eros» griego, y, sin embargo, el cristianismo se funda más bien sobre el concepto heleno de «ágape». El amor no sería, pues, tanto una búsqueda de lo que se carece como un trato especial, cuidadoso y bondadoso, hacia lo que se tiene cerca de un modo u otro. Por otro lado, se ha hecho preciso diferenciar entre querer algo por sí o quererlo para otra cosa. El segundo tipo de amor no sólo no es lo que se entiende como amor verdadero, sino que es inapropiado a Dios, pues no le hace falta depender de medios para sus fines. Pero el tipo de amor que implica querer algo por sí no desmerece la Omnipotencia del que lo quiere, pues no se quiere por necesidad algo sino por simple voluntad. Además, Dios no sólo quiere por sí aquello que ya es suyo (ha creado) de modo egoísta, sino que también quiere aquello que aún no es igual a su voluntad, esto es, la voluntad libre de los hombres. Es así su amor especialmente puro: sin necesitarlo para nada, Dios quiere al hombre en su libertad; la suma bondad quiere las pequeñas bondades de los hombres libres no porque aumenten en nada su perfección, sino sólo porque sí, sin fatalismo ninguno. Y es que Suma Bondad no significa que él sea ya todo lo bueno (las acciones buenas de los hombres, al menos en una minúscula parte, dependerán de la libertad de éstos), sino que lo bueno del mundo no lo aumenta (y no le «hace falta») en su ya infinita bondad. En pocas palabras: a Dios le falta el bien que ama (no se ama a sí mismo sólo) pero no le «hace falta» ¹¹⁴.

113 B. SCHIDER, «L'amore di Dio: tre domande», en *Filosofi*, 1 (1987) 37-40.

114 M. COSTANZO, o. c., pp. 118-123.

7. DIOS ES LÓGICAMENTE NECESARIO

Ya hemos visto, al tratar el argumento ontológico, cómo se empleaba este atributo para derivar su existencia, y los problemas que se le ponían para evitar tal derivación. Pero veremos ahora el modo en que este atributo se ha discutido en sentido contrario, es decir, para derivar de él la no existencia de Dios. Es famoso el argumento de Findlay en este sentido ¹¹⁵: Dios ha de poseer una existencia lógicamente necesaria según los teístas, y en verdad nada meramente contingente podría merecer ser considerado superior a todo. Pero se ha demostrado en filosofía que la necesidad lógica no es más que el uso de nuestras palabras (Hume, *Tractatus* de Wittgenstein), así que una existencia lógicamente necesaria es una contradicción. Por tanto, Dios no puede ser lógicamente necesario, y si no es lógicamente necesario no puede ser Dios.

Las respuestas a Findley han sido tres: que la existencia lógicamente necesaria no es contradictoria, porque la necesidad lógica no es sólo el uso de nuestras palabras; que Dios, efectivamente, no es contingente, pero esto vale sólo para el plano ontológico en sí, y en el lógico, para nosotros, no es preciso *a priori* que se presente como necesario o contingente: todo dependerá de nuestro modo de razonar, de nuestra lógica, si bien psicológicamente, y para el creyente, también ha de presentarse como necesario. La tercera respuesta de Swinburne ¹¹⁶ une las dos anteriores: sí que hay existencia lógicamente necesaria (por ejemplo, la existencia infinita de números primos puede demostrarse lógicamente) y, además, no son productores de grandeza alguna (¿son los números primos especialmente «superiores?»), por lo que a Dios no le hace falta poseer ese atributo.

8. DIOS ES ESPÍRITU

Flew y Nielsen, maestro y discípulo, han argumentado frecuentemente que es inconcebible un espíritu que actúe, pues las accio-

115 J. N. FINDLAY, «Can God's Existence be Disproved?», en A. FLEW - A. MACINTYRE, o. c., pp. 47-75.

116 R. SWINBURNE, o. c., p. 264.

nes implican siempre cuerpo, especialmente aquellas ligadas a sentidos (¿cómo entender que alguien «vea» sin ojos?)¹¹⁷. Penelhum, también contra esta noción, ha resaltado lo difícil que es dar un criterio de identidad para personas espirituales, pues el cuerpo es el principal criterio de identidad para las personas, y la memoria, criterio alternativo, es inverificable en algo que carece de cuerpo. Otros, como Mackie, atacan el término «espíritu» por lo alejado que se halla de los conocimientos científicos aceptados¹¹⁸.

A Flew y a Nielsen les han respondido incluso verdaderos escépticos frente a la noción de espíritu, como el propio Penelhum, que considera que puede descubrirse coherentemente qué sería actuar para un espíritu sin cuerpo (a veces podemos «ver» sin ojos, etc.). A Penelhum, a su vez, Swinburne le ha respondido que la memoria podría ser un criterio de identificación de los espíritus, y que el que nos resulte difícilmente verificable es un problema que ponen a nuestras capacidades cognitivas las peculiaridades de los espíritus, pero no es algo que valga contra el hecho de que tales espíritus peculiares existan (cómo los problemas para identificar una copia de Picasso muy bien hecha no van contra el hecho de que existan copias de Picasso). En el fondo, si el problema de Penelhum es el de Mackie (como identificar algo tan alejado de nuestros conocimientos científicos), cabe responderles, si no queremos caer en el irracionalismo de Crombie (aplicar el atributo de espíritu en un error categorial cometido adrede para resaltar que el referente de Dios es un misterio), diciendo que quizás éste sea un error de la ciencia y no de los millones de personas que han empleado el término «espíritu» sin dificultad y racionalmente: es decir, quizá la ciencia no sea tan racional, tan completa y tan perfecta como para rechazar todo lo que no tenga cabida en ella¹¹⁹.

9. DIOS ES OMNIPOTENTE

La omnipotencia de Dios es uno de los atributos que más paradojas ha planteado. Por ejemplo, en su relación con el mal: ¿puede

117 A. FLEW - T. NIETHE, *o. c.*, pp. 22 ss.

118 J. YORK, *o. c.*, pp. 170-175.

119 *Vid.* O. PAPPAS, *o. c.*, p. 317.

Dios hacer el mal? Para algunos, esto es metafísicamente imposible; para otros, sólo moralmente imposible, y para otros, es posible, así que Dios conservaría toda su omnipotencia metafísica y moral. Una forma de conservar la omnipotencia metafísica y moral, sin decir algo tan extraño como que Dios pueda hacer el mal, es afirmar que el mal es aquello que está contra su voluntad, de modo que, lógicamente, Dios no puede hacer el mal, aun pudiendo hacerlo todo ¹²⁰.

Problemas como si Dios puede hacer el mal, o hacer algo lógicamente contradictorio, o limitarse a sí mismo («¿puede Dios hacer una piedra que Él no pueda levantar?») han dado lugar a discusiones sobre si es coherente la noción de omnipotencia, y se ha intentado sustituir por la de «Todopoderoso», que incluiría sólo algunos poderes, o por la de «omnipotencia limitable en un momento del tiempo» (Swinburne) ¹²¹; en general, sin embargo, si que Dios haga el mal o que se autolimite se considerase algo lógicamente contradictorio, podría afirmarse la omnipotencia divina: pues la excepción de lo lógicamente contradictorio no es tal excepción, ya que la clase de lo lógicamente contradictorio es una clase extensionalmente vacía, aunque intensionalmente pueda definirse.

10. DIOS ES ETERNO

Ya vimos que la eternidad era un modo de compatibilizar omnisciencia y libertad humana, si se consideraba como «atemporalidad» (san Agustín, Boecio, san Anselmo, santo Tomás). Pero también existe la noción de eternidad como «sempiternidad»: Dios está en el tiempo pero de modo infinito, ha existido y existirá siempre. Sin embargo, el hecho de que la atemporalidad no sólo resolviese el susodicho problema de la presciencia, sino que hiciese a Dios superior al tiempo, le granjeó las simpatías de los pensadores... hasta la llegada de la teología filosófica. Ésta ha reprochado a la atemporalidad que es incompatible con la omnisciencia, porque Dios no

120 T. S. JAMES, *o. c.*, p. 322.

121 R. SWINBURNE, *o. c.*, pp. 153 ss.

podría saber verdades que cambian con el tiempo si quiere a la vez mantener su inmutabilidad: por ejemplo, no podría saber de modo inmutable la respuesta a qué hora es, porque esta respuesta es mutable. Pero se ha replicado que las preguntas limitadas al tiempo o los deícticos en general adquieren para Dios un sentido diferente por su propio carácter de intemporal y ubicuo (no tendría sentido preguntar a Dios qué hora es en presente porque para Él el presente lo es todo, así que la pregunta se limita a valer para cada momento, y de cada momento Dios sí sabe qué hora es, y de modo inmutable) ¹²².

Otro reproche de la teología filosófica a la atemporalidad es que no corresponde a un Dios que actúa en el tiempo, como el Dios bíblico, que es una persona, al cual se aplican predicados que sólo tienen sentido temporal... Además, la atemporalidad por sí sola es ya un atributo incoherente: ¿Qué hay más incoherente que decir que pasado, presente y futuro son simultáneos? ¹²³ Y, por último, un Dios inmutable no sería un Dios libre, pues no podría cambiar sus decisiones ya tomadas para la eternidad ¹²⁴.

El intento de que prevalezca la atemporalidad frente a la sempiternidad como interpretación de la eternidad ha corrido a cargo de N. Kretzmann y E. Stump ¹²⁵. Partiendo de las ideas einsteinianas sobre el tiempo, en que la simultaneidad depende del marco de referencia, prueban que lo que para nosotros es sucesivo para Dios puede ser simultáneo: todo ello sin postular una atemporalidad como puro «instante detenido», sino como una duración, pero «diferente». De este modo, Dios puede ser libre y comportarse como una persona, y pasado, presente y futuro pueden ser simultáneos desde otro marco de referencia sólo incoherente para la mecánica newtoniana, no para la moderna teoría de la relatividad.

En el fondo, lo que se intenta resaltar es que las críticas de Swinburne y las demás a la atemporalidad sólo muestran sus paradojas si se la interpreta como presente detenido opuesto a pasado y futuro:

122 M. COSTANZO, *o. c.*, p. 333.

123 R. SWINBURNE, *o. c.*, p. 214 ss.

124 *Ibid.*, p. 176.

125 N. KRETZMANN - E. STUMP, «Eternity», en *The Journal of Philosophy*, 68 (1981) (cit., *apud* A. LEUPRECHT, *o. c.*, p. 151).

pero tal cosa no deja de ser un concepto temporal, ya que en la lógica o marco de referencia de la eternidad ese presente no se opone, sino que se identifica con pasado y futuro. No es, pues, que la atemporalidad sea incoherente, sino que es incoherente con la temporalidad: no se puede razonar con los principios de una sobre la otra, pues si se hace aparecen las paradojas. Si pensamos, en cambio, desde la peculiar lógica de lo atemporal, no tienen por qué aparecer incoherencias. (En esa lógica de lo atemporal, ser libre no significaría poder cambiar las decisiones en el tiempo, pues eso no tiene sentido. Sería, por ejemplo, «tomar las decisiones sin ser determinado por nada o nadie». Igualmente, las acciones no serían algo decidido en el presente para ejecutar en el futuro, sino atributos perennes que son colocados en diversos momentos, pero no desde diversos momentos, y así habría que interpretar la persona de Dios).

11. DIOS ES BUENO

Si la omnipotencia era el atributo que más puzzles lingüístico-conceptuales planteaba por su peculiar mezcla de totalidad y potencialidad, la bondad divina es, empero, el atributo que más filosofía (y también arte o literatura) ha ocasionado, pues es el que más directamente toca el problema del mal (aunque también toca éste el del amor o la omnipotencia de Dios), y, a su vez, el problema del mal es quizás el que más toca la entraña del hombre. De hecho, hay auténticos argumentos sobre la no existencia de Dios basados en el mal. En teología filosófica, el primero más conocido fue el de Mackie ¹²⁶: si los hombres son todos libres, existe un mundo posible en que todos hubiesen hecho el bien siempre, y si Dios no eligió ese mundo para actualizarlo, es que Él no es bueno, así que no es Dios.

Pero sí, como vimos al hablar de la presciencia, admitimos con Swinburne que al crear seres libres Dios limita voluntariamente su omnisciencia, podemos decir que Dios no sabe, *a priori*, al crear un

¹²⁶ J. MACKIE, «Evil and Omnipotence», en *Mind*, 64 (1955). Cit., *apud* K. EDGAR, *Il problema del male*, Roma 1987, pp. 135-143.

mundo, la cantidad de bien que harán los hombres en él: como son libres, siempre el mundo creado puede ser ese mundo ideal de Mackie, en que todos hacen siempre el bien (*a priori* nada excluye esta posibilidad); así que Dios, en cierto sentido, pone en marcha este mundo ideal, pero necesita de la colaboración de las libertades de los hombres para acabar de actualizarlo. No puede actualizar un mundo en que sepa que la libertad nos va a llevar a ser siempre buenos, porque sería como si actualizase una opción sola de nuestra libertad: es decir, aunque omnipotente, no puede hacer (como vimos) cosas lógicamente contrarias. En este sentido ha escrito Plantinga varias veces la que se llama su «free will defense»¹²⁷.

Otra respuesta a Mackie sería algo más complicada, pues intentaría asegurar la visión de Dios como omnisciente no limitado por la libertad humana, al modo del Dios atemporal de Boecio. Un Dios así sabía, al crear este mundo, que no sería el mundo perfecto en que todos libremente actuaríamos bien, y no hubiese limitado nuestra libertad el que eligiese el mundo en que sí actuábamos bien, pues el Dios que lo ve todo en presente no limita la libertad de nadie, como el que nosotros veamos a alguien hacer algo en el presente no limita su libertad. Parece entonces difícil salvar la objeción de Mackie. Sin embargo, se puede hacer. Si Dios eligió actualizar este mundo aunque sabía que no íbamos a ser perfectos, es porque Dios *prefería* actualizar este mundo pese a todo, porque lo amaba más. Es decir, amaba más a cada uno de nosotros tal como somos que a los seres de ese otro mundo perfecto. Porque además esos seres no serían los mismos que nosotros. Cada uno de nosotros somos nuestra vida, nuestra memoria, nuestro pasado, presente y futuro, así que unos seres con vidas diferentes no seríamos nosotros (no cabe acudir a metafísicas y retorcidas nociones como haceidad para cifrar en ellos, y no en la biografía, el criterio de identidad). Dios actualizó este mundo y no el de los santos libres porque nos prefiere a nosotros sobre esos santos libres. La noción de amor de Dios sale enormemente enriquecida en esta concepción, pues eleva a cada individuo de este mundo a la categoría de favorito de Dios sobre infinidad de otros individuos posibles, más santos y más malvados, que Dios hubiese podido crear.

Cabe plantear la dificultad de cómo es posible que Dios prefiera a un ser mediocre, o incluso malo, sobre un santo. Pero esta dificultad no sólo no es tal en el Evangelio, en que Dios se muestra como aquel que ama especialmente a los pecadores y desheredados, sino que ya vimos, al tratar el amor de Dios, que Dios ama porque sí, y no por el bien que puedan dar sus criaturas, ya que a Él no le hace falta ningún bien. También puede resultar chocante el decir que Dios tiene «favoritos». Pero estamos hablando de que *todos* los existentes son sus favoritos, y, de todos modos, en cualquier concepción de Dios está claro que Él no crea todos los seres posibles, así que los que son de hecho creados sabe considerarlos como «elegidos».

Estos argumentos y otros han venido a defender que la existencia del mal es compatible con la tesis teísta¹²⁸. Pero ¿es compatible con ella la cantidad y cualidad (moral y natural) del mal que existe? Aquí nos movemos ya en el campo de la plausibilidad, pues cuanto mayor sea el mal perteneciente a la categoría de natural (no dependiente de la libertad humana), menos compatible parecerá con un Dios bueno. Para hacer parecer plausible que Dios exista pese al mal existente realmente se han elaborado varias *teodiceas* por la teología filosófica.

Algunas son ciertamente imaginativas. Plantinga, por ejemplo, identifica los males naturales con las acciones de espíritus malignos, con lo cual se anula la categoría de mal no dependiente de la libertad, y vale lo dicho previamente sobre el mal de seres con libre albedrío. Hartshorne y otros han postulado que Dios es un ser que evoluciona, que está «creciendo» y por ello, aunque muy poderoso, aún no es omnipotente y se explica fácilmente el mal natural sin atentar contra su buena voluntad¹²⁹.

La mayoría de las tendencias, en líneas más ortodoxas, han visto los males naturales como posibilidades para ejecutar bienes de orden superior. Así, la enfermedad es ocasión para ejercer la compasión, etc. Incluso hay bienes de orden superior a los males morales: al mal moral de una mentira le supera el bien moral superior del per-

128 *Ibid.*, pp. 170-177.

129 *Ibid.*, p. 178 ss.

dón. El problema, empero, es mostrar que no hay males de sobra para ejercer dichos bienes superiores que compensan con creces las penas de los males anteriores. Que no hay males innecesarios, pues éstos serían un exceso poco compatible con un creador bueno. Cabría incluso decir que como Dios no sabe qué haremos con nuestra libertad (es la visión de Dios como sempiterno y no atemporal), no ha calculado «bien» la cantidad de males que podemos «redimir» con bienes superiores, pero cuanto mayor sea el error de cálculo, menos plausible será un Dios bondadoso: un Padre omnisciente como Él no puede, durante tantos años de su historia, confundirse sistemáticamente siempre por exceso y nunca por defecto.

Hick ha justificado estos excesos como el modo que Dios nos da para que, en un mundo ambiguo, en que no es segura su existencia, en que es difícil ser bueno, alcancemos un desarrollo que nos permita dejar de ser egoístas y centrarnos en Dios como amor. Si todo fuese demasiado fácil, no pasaríamos de ser narcisistas infantiles incapaces de ser verdaderamente autónomos. El problema de esta visión sigue siendo el mismo: pero, para ello, ¿era necesario tanto mal? ¿Y el mal inútil de siglos antes de que el hombre apareciera en la Tierra? ¿Y el mal de los animales? Además, ¿qué pasa con quienes no alcanzan la madurez en la vida?, ¿no gozarán de Dios?, ¿no pone eso en duda la bondad de Dios? A estas tres últimas cuestiones Hick ha respondido que quizás existan otras vidas para seguir madurando, o que tal vez en la vida futura exista esa posibilidad (algo así como el «purgatorio» católico)¹³⁰.

Swinburne, en su línea de suma de argumentos inductivos para ir haciendo más y más plausible la existencia de Dios, ha defendido la necesidad del mal para el conocimiento: si queremos ser libres hay que optar conscientemente entre bien y mal, y para tener tal consciencia hay que conocer el mal y sus devastadoras consecuencias.

A algunos, sin embargo, como Rowe¹³¹ estos argumentos no bastan: el mal es siempre más potente que ellos y hace poco plausible que haya un Dios bueno. Por ello, por ser el atributo que más argumentos plausibles necesita para ser aceptado, le hemos dedica-

130 *Ibid.*, pp. 165-182.

131 *Ibid.*, pp. 185 ss.

do más espacio. Porque, después de haber demostrado que Dios es una palabra con sentido, que es una palabra coherente y que incluso hay mejores y peores, pero bastantes razones posibles para creer en su existencia, después de eso y de ver que muchos de sus atributos pueden racionalmente escudriñarse y poner en relación unos con otros, al final puede ser que la experiencia del mal diese al traste con todo lo anterior y bastase como contraargumento más fuerte que todos los anteriores juntos: de hecho, allí se libra el centro de la batalla de la teología filosófica.

Miguel Ángel QUINTANA PAZ
Università degli Studi di Torino
(Italia)
E. Mail: mqp@gugu.usal.es