

ANTONY FLEW
DIOS EXISTE

E D I T O R I A L T R O T T A

**Cómo cambió de opinión
el ateo más famoso del mundo**

Dios existe es el último libro del filósofo Antony Flew, escrito en colaboración con Roy Abraham Varghese. Se trata de una obra revolucionaria, ya que Flew fue el máximo referente del ateísmo filosófico anglosajón en la segunda mitad del siglo xx; su «cambio de bando» —del ateísmo al deísmo— en 2004 fue glosado así por un comentarista: «Es como si el papa anunciara que ahora piensa que Dios es un mito». El sorprendente giro del «papa del ateísmo» es el tema principal de este libro.

Pero Flew no abandonó el ateísmo por ninguna iluminación mística, sino siguiendo argumentos estrictamente racionales e interpretando los descubrimientos de la ciencia de vanguardia. Por ello, más allá de la biografía intelectual de su autor, y más allá incluso de los razonamientos concretos que movieron al filósofo a aceptar que hay una Inteligencia fundante del cosmos, esta obra proporciona un testimonio valiosísimo de la confianza en la razón y de cómo esta constituye el mejor camino de acceso a la realidad.

Dios existe

Antony Flew
con Roy Abraham Varghese

Prólogo a la edición española de Francisco José Soler Gil
Traducción de Francisco José Contreras

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición: 2012
Primera reimpresión: 2013

Título original: *There is a God.*
How the world's most notorious atheist
changed his mind

© Editorial Trotta, S.A., 2012, 2013
Ferroz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© 2007 by Antony Flew

Publicado mediante acuerdo con HarperOne
un sello de HarperCollins Publishers

© Roy Abraham Varghese, para el Prefacio y el Apéndice A, 2007

© N. T. Wright, para el Apéndice B, 2007

© Francisco José Soler Gil, para el prólogo a la edición española, 2012

© Francisco José Contreras Paláez, para la traducción, 2012

ISBN: 978-84-9879-368-0
Depósito Legal: M-14.681-2013

Impresión
Gráficos Varona, S.A.

CONTENIDO

Prólogo a la edición española: <i>Francisco José Soler Gil</i>	9
Prefacio: <i>Roy Abraham Varghese</i>	23
Introducción.....	35

I. MI NEGACIÓN DE LO DIVINO

1. La creación de un ateo	41
2. Donde lleve la evidencia	53
3. El ateísmo detenidamente considerado.....	73

II. MI DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO

4. Una peregrinación de la razón.....	85
5. ¿Quién escribió las leyes de la naturaleza?.....	91
6. ¿Sabía el universo que nosotros veníamos?.....	103
7. ¿Cómo llegó a existir la vida?	109
8. ¿Salió algo de la nada?	117
9. Buscando un lugar para Dios.....	125
10. Abierto a la omnipotencia	131
<i>Apéndices</i>	135
Apéndice A: El «nuevo ateísmo»: Una aproximación crítica a Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger. <i>Roy Abraham Varghese</i>	137
Apéndice B: La autorrevelación de Dios en la historia humana: Un diálogo sobre Jesús con N. T. Wright: <i>Anton Flew</i> y <i>N. T. Wright</i>	151

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Francisco José Soler Gil

Lectores hay de todas clases, pero pocos conozco que acostumbren a adentrarse en un libro por el prólogo, la introducción o el estudio preliminar, si no han sido escritos por el propio autor de la obra.

A aquellos, sin embargo, que tomen en sus manos este libro y se encuentren ante la primera página, dándose de si emprender o no su lectura, me gustaría convencerles en lo que sigue de que esta obra vale su peso en oro. Y de que pocas veces habrán invertido mejor su tiempo que dedicando las horas, no muchas, de atención que requiere.

Es muy posible que el lector se haya acercado al texto atraído por la fama del «caso Flew»: el filósofo que, después de medio siglo proponiendo y desarrollando los argumentos más robustos de nuestro tiempo en favor del ateísmo, llegó al convencimiento de que estaba equivocado y de que la naturaleza presenta indicios más que suficientes para sostener racionalmente la existencia de Dios. La «conversión» de Flew al deísmo filosófico es, desde luego, el tema principal del libro. De manera que el que busque conocer los detalles del asunto verá aquí satisfecha su curiosidad.

Pero, más allá de los vaivenes particulares de la biografía intelectual de Flew, y más allá incluso de los razonamientos concretos que movieron al filósofo a aceptar que hay una Inteligencia fundante del cosmos, esta obra proporcionará al lector un testimonio valiosísimo de confianza en la razón; de confianza en que los argumentos racionales bien pergeñados constituyen nuestro mejor camino de acceso a la realidad.

Estamos, por tanto, ante un libro que incita a seguir los argumentos hasta donde ellos nos lleven, a tomarlos en serio, y a construirlos con la mayor honradez y el mayor rigor de que uno sea capaz. Este punto es muy importante, tauto para entender a Flew como para aprovechar al

máximo la enseñanza que supone su aventura intelectual. Por eso, permítame el lector que comience ilustrando la importancia extrema que Flew concedía a la honradez de los argumentos, con ayuda de un texto escrito por él pocos meses después de la aparición de este libro. Se trata de una reseña de *El espejismo de Dios*, de Richard Dawkins.

Flew contra Dawkins, o la búsqueda de la verdad frente al fanatismo

Cuando en el año 2006 Richard Dawkins publicó *El espejismo de Dios* (la última, por el momento, de sus diatribas contra el teísmo), Antony Flew no consideró urgente escribir una reseña crítica de este *best seller*. Pero dos años después, y a raíz de la polémica que siguió a la aparición del presente libro, se decidió a hacerlo. Desde luego, era conveniente que Flew interviniera, porque Dawkins había asumido en su texto el rumor (muy difundido en el mundillo de los blogueros ateos) de que el anciano filósofo estaba siendo manipulado por una caterva de propagandistas del cristianismo, aprovechando el declive de sus facultades mentales. Y esta no era una acusación que Flew estuviera dispuesto a pasar por alto. Refiriéndose a ella, la réplica del filósofo fue contundente:

En la página 82 de *El espejismo de Dios* hay una nota que merece ser remarcada. Dice lo siguiente: «Podríamos estar viendo algo similar en la actualidad en la tergiversación más que publicitada del filósofo Antony Flew, quien ha anunciado en su vejez que se habría convertido a la creencia en algún tipo de deidad (provocando un frenesí de repetición ansiosa por todo Internet)». Lo importante de este pasaje no es lo que Dawkins está diciendo acerca de Flew, sino lo que está mostrando aquí acerca del propio Dawkins. Pues si él hubiera tenido algún interés en la verdad de un asunto que al parecer tanto le importaba, seguramente esto le habría movido a escribirme una carta preguntándome. (Al recibir un torrente de preguntas, después de que un informe sobre mi conversión al deísmo fuera publicado en la revista trimestral del Royal Institute of Philosophy, me las arreglé —creo— para responder finalmente a cada carta).

Todo este asunto deja muy claro que Dawkins no está interesado en la verdad como tal, sino que lo que anda buscando es desacreditar a un adversario ideológico por cualquier medio disponible. Esto ya de por sí constituiría un motivo suficiente para sospechar que toda la empresa de *El espejismo de Dios* no era, como pretendía ser, un intento de descubrir y difundir el conocimiento de la existencia

o inexistencia de Dios, sino más bien un empeño —extremadamente exitoso— de difundir las propias convicciones del autor en este campo¹.

Por supuesto, las palabras anteriores traslucen la amargura de Antony Flew, en los meses que siguieron a la publicación de su última obra, por la reacción de sus antiguos compañeros en el bando del ateísmo militante. Los cuales, en lugar de entrar en un diálogo serio y sereno con los argumentos expuestos en ella, se dedicaron a difundir rumores sobre la senilidad del autor, su incapacidad mental, su demencia, la manipulación de que estaría siendo objeto, la falsedad de la autoría de la obra por parte de Flew, etc. Rumores que obligaron a este a tener que intervenir una y otra vez —de palabra y por escrito— para reafirmar su independencia, su autoría intelectual del texto publicado y su derecho a cambiar de opinión sin ser tenido por un anciano irresponsable.

Pero, haciendo abstracción de estas penosas circunstancias, lo que me importa subrayar aquí es la preocupación de Flew por el peligro de que, en un discurso que se supone filosófico, el interés por la búsqueda de la verdad sea sustituido por el intento de difundir los prejuicios del autor.

Y ¿cómo se descubre el discurso que ha pasado de lo primero a lo segundo? El propio filósofo nos ofrece una valiosa clave en su reseña de Dawkins:

El fallo de Dawkins como académico (algo que todavía era durante el periodo en el que compuso este libro, aunque después ha anunciado su intención de retirarse) ha sido su negativa escandalosa y aparentemente deliberada a presentar en su forma *más fuerte* la doctrina que él parece pensar que ha refutado. [...]

Sin embargo, un académico que ataca una posición ideológica que él (o ella) cree que debe estar equivocada tiene, por supuesto, que atacar esta posición en su forma más fuerte. Esto *no* lo hace Dawkins [...] y su fallo es el indicador decisivo de su falta de un sincero propósito académico y, por lo tanto, me da título para acusarlo de haberse convertido en algo que él probablemente consideraría imposible: un fanático laicista².

1. En <http://www.bethinking.org/science-christianity/intermediate/flew-speaks-out-professor-antony-flew-reviews-the-goal-delusion.htm>.

2. *Ibid.*

Dejemos en este punto la crítica de Flew a Dawkins. (En el prelacio de Varghese que sigue a estas líneas encontrará el lector detalles adicionales sobre la respuesta de Dawkins al abandono del ateísmo por parte de Flew; y el texto completo de la recensión que he estado citando se encuentra disponible en Internet). Y sigamos en su lugar la pista que el filósofo nos ofrece en ella acerca del modo correcto de conducir un debate académico en busca de la verdad. Preguntémosnos, pues, ¿cómo era la forma de argumentar de Flew? ¿Qué rasgos formales caracterizan su discurso, más allá del cambio en los contenidos a lo largo de los años?

El estilo académico de los textos de Flew

Para qué vamos a decir otra cosa: La controversia entre los autores teístas y ateos ha sido, desde el siglo XIX para acá, más bien agria. Y el tono, con frecuencia, bastante bronco. En el apartado anterior he hecho referencia a Dawkins y al corrillo de blogueros ateos que motivaron la queja de Flew acerca de los que buscan «desacreditar a un adversario ideológico por cualquier medio disponible». Pero el vicio viene de antiguo. Cuando escribo estas líneas, no puedo dejar de recordar las palabras de nuestro Miguel de Unamuno, escritas hace justamente un siglo, en *El sentimiento trágico de la vida*, y en las que se refería al «odio antiteológico» de los cientifistas ateos de su época:

El odio antiteológico, la rabia cientifista —no digo científica— [...] es evidente. Tomad, no a los más serenos investigadores científicos, los que saben dudar, sino a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe. A Vogt le parecería probable que los apóstoles ofreciesen en la estructura del cráneo marcados caracteres simianos; de las groserías de Haeckel, este supremo incompresivo, no hay que hablar; tampoco de las de Büchner; Virchow mismo no se ve libre de ellas. Y otros lo hacen más sutilmente³.

Estando así las cosas, el estudioso que se demora en la lectura y el análisis de los libros ateos de Flew no puede por menos que experimentar un sentimiento de respeto por la actitud intelectual de este filósofo. Y es que en sus obras no encontramos descalificaciones globales, ni caricaturas groseras del teísmo, sino argumentos, expuestos en

3. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 12011, pp. 98-99.

detalle, con serenidad, y con un auténtico espíritu inquisitivo. Esta actitud y este estilo de pensamiento los encontraremos luego también, por ejemplo, en las obras en las que el filósofo Richard Swinburne recoge el guante de Flew, y desarrolla una poderosa argumentación en favor de la coherencia del teísmo. Estudiando la interacción entre Flew y Swinburne en torno a la idea y la existencia de Dios, uno se da cuenta, no sin cierta melancolía, de cuán diferente habría podido ser el debate público entre ateos y teístas si la actitud académica de estos autores hubiera predominado sobre los posicionamientos viscerales de otros. Pero, en todo caso, conviene subrayar, por justicia, que el primer paso en este estudio serio y detallado de la cuestión de Dios en la filosofía anglosajona contemporánea lo dio Flew.

Recorriendo sus obras principales, encontraremos una serie de constantes, en cuanto al modo de abordar los temas, que nos permiten hablar de un «estilo Flew»; aunque no sea exclusivamente suyo, sino, más bien, un código de conducta argumentativa que debería darse por supuesto entre los filósofos. Debería, digo.

De la primera de estas constantes ya hemos hablado en el apartado anterior. Se trata de la norma de presentar los argumentos del adversario del modo más fuerte posible, antes de emprender una refutación. Hasta qué punto consideraba Flew crucial esta norma, se muestra, por ejemplo, con solo leer los primeros párrafos de su obra *Dios: una investigación crítica*:

Este libro es, en primer lugar, un intento de presentar y examinar las razones más fuertes posibles en favor de la creencia en Dios. [...] Constituye, por supuesto, una cuestión de integridad y sincero propósito intelectual el intentar presentar todos los argumentos con la mayor fortaleza posible. Porque, si realmente deseamos conocer la verdad, entonces debemos considerar las posiciones opuestas en su máxima fortaleza. Esta es la razón por la que, en nuestros tribunales, contamos con abogados rivales haciendo cada uno de ellos lo mejor que puede en favor de la acusación y la defensa, respectivamente. [...]

Si algunos recensores o lectores tienen aún la sensación de que los argumentos examinados aquí no representan con toda su fuerza las razones en favor del teísmo cristiano, y estoy seguro de que muchos lo verán así, entonces espero que se pregunten dónde se puede encontrar el razonamiento mejor, entre lo publicado hasta ahora. Quizás, habiéndose planteado esta cuestión, y quedándose insatisfechos con la respuesta, alguno de ellos aceptará ahora, finalmente,

mi desafío de desarrollar una apologética sistemática y progresiva empezando desde el mismo comienzo⁴.

En los capítulos segundo y tercero del presente libro, el propio Flew mencionará a algunos de los principales autores que aceptaron este desafío.

Otro rasgo característico del estilo de Flew es su preocupación por definir bien los términos de los que se va a tratar. Si se quiere desarrollar un argumento en favor de la existencia de Dios, el teísta tiene, en primer lugar, que explicar bien qué entiende por Dios. O, por poner otro ejemplo, cuando, en su obra *La presunción de ateísmo*, Flew introduzca el concepto de «ateísmo negativo», su primera tarea será la de mostrar en qué se diferencia este concepto de las nociones de ateísmo y agnosticismo al uso. Y por qué es necesario introducir un nuevo concepto.

Un rasgo más, y muy importante, del estilo académico de Flew es su preocupación por encontrar un procedimiento adecuado para el desarrollo de las controversias. Se tratará de justificar, por ejemplo, quién tiene la carga de la prueba en un debate, y por qué y bajo qué circunstancias podría invertirse dicha carga. La noción de «carga de la prueba» proviene del pensamiento jurídico. Y si volvemos a repasar la cita anterior de Flew, comprobaremos que este autor hace referencia al papel de los abogados en un juicio. Semejante reiteración de las analogías de la discusión filosófica con las reglas procedimentales en el ámbito del Derecho no es ninguna casualidad. Para Flew, los procedimientos que se siguen en los tribunales de justicia nos muestran el método que tenemos que seguir también en los debates filosóficos, si estamos interesados en averiguar la auténtica solidez de las distintas posiciones⁵.

Finalmente, una característica muy notable en los escritos de Flew es la ausencia de cualquier sospecha de ocultas intenciones bajo los argumentos que analiza. En vano buscaremos, en los debates de Flew acerca de Dios, que se interprete un razonamiento como mera cortina de humo ideológica, o como racionalización *a posteriori* bajo la que se ocultarían cualesquiera auténticos intereses de los que en él se apoyan.

4. Antony Flew, *God: A Critical Enquiry*, Open Court, La Salle, Ill., 1984, pp. ix-xi.

5. Como un ejemplo más de la influencia de las reglas procedimentales de los tribunales en el pensamiento de Flew, tal vez sea interesante mencionar que, en sus exposiciones del argumento de la «presunción de ateísmo», este filósofo defenderá la tesis de que existe una clara analogía entre la «presunción de ateísmo» y la «presunción de inocencia» del acusado en un juicio. Ver, por ejemplo, Antony Flew, *The Presumption of Atheism*, Elek-Pemberon, Londres, 1976, pp. 16-20.

No. No se pueden descalificar de entrada los argumentos con referencia a factores externos a ellos. Antes bien, hay que dejarlos desplegarse con toda su fuerza para ver lo que son capaces de dar de sí. Si las definiciones de las que parten son correctas, y si en el desarrollo lógico de los mismos no se deslizan falacias, entonces no habrá en el mundo ningún interés oculto que pueda desacreditarlos.

Este planteamiento de Flew es muy poco frecuente en la filosofía atea desde el siglo XIX para acá. Y ello tal vez podría ofrecernos una clave para entender el desenlace de su aventura intelectual. Pero antes de ocuparnos de este asunto, conviene, por mor de la completitud, decir algunas palabras acerca de la ruta que, guiado por estos principios formales y metodológicos, siguió el pensamiento de Flew acerca de Dios.

La aproximación racional a Dios de Antony Flew

En realidad, las ideas que correspondería esbozar en este apartado son justamente las que el autor pretende explicarnos a lo largo y ancho del presente libro. Por lo que el lector me excusará (o incluso me agradecerá) que pase con toda rapidez por el tema.

Baste en este momento con apuntar que Flew, haciendo uso de los criterios procedimentales mencionados en los párrafos anteriores, llegó a considerar, primero⁶, que era el teísta el que debía demostrar la existencia de Dios, y no el ateo su inexistencia. Porque el que afirma algo es el que debe demostrarlo. Y segundo, que, si el teísta pretendía demostrar la existencia de Dios, tendría que empezar precisando un concepto de Dios, con atributos bien definidos y que no dieran lugar a proposiciones contradictorias. Y después, tendría que argumentar que hay una serie de datos de nuestra experiencia que requieren ese Dios como explicación, y cuáles son, y por qué. Mientras el teísta no hiciera todo esto, la posición más natural, según Flew, sería la de quedarse en la postura del «ateísmo negativo»: es decir, en la negación de la existencia de Dios, a falta de un concepto claro y coherente del mismo y de un conjunto de razones suficientes para aceptarlo.

6. No estoy resumiendo aquí la argumentación de Flew en favor del «ateísmo negativo» siguiendo un orden cronológico, sino lógico. Se trata del orden que el propio Flew empleó en algunas de sus últimas exposiciones, más maduras, de su pensamiento ateo (por ejemplo, en su debate sobre la existencia de Dios con Terry Miethe), antes de abandonar definitivamente este planteamiento filosófico. En cambio, en los capítulos que siguen, Flew expondrá esta temática siguiendo el orden cronológico, algo que parece más natural dado el tono autobiográfico del presente libro.

Por supuesto, Flew no se limitó a afirmar lo anterior, sino que expuso, con gran detalle, los argumentos por los que consideraba que una definición de Dios, por mínima que fuera, si tenía que incluir ciertos atributos que tradicionalmente se consideran propios de la divinidad, sería irremediabilmente incoherente. Analizó lo dificultoso de atribuir a Dios rasgos que tienen su origen y su sentido natural en el ámbito de los cuerpos físicos. Y también discutió por extenso los motivos por los que la carga de la prueba recaería sobre el teísta, y no sobre el ateo.

A lo largo de la primera parte de este libro, Flew resumirá y comentará las respuestas que diversos autores ofrecieron a sus argumentos, y cómo el intercambio de reflexiones con dichos autores fue haciéndole cambiar de opinión en algunos de los puntos. En particular, se desprende de la lectura que su escepticismo acerca de la posibilidad de ofrecer una noción de Dios coherente, fundada en atributos bien definidos, y dotada de consecuencias claras, fue quedando, paso a paso, superado por su interacción con interlocutores como Swinburne o Craig, entre otros.

En cambio —aunque queda también reseñada la crítica de Plantinga y otros a su idea de la presunción de ateísmo—, no parece que Flew llegara a pensar que el peso de los argumentos en contra era suficiente como para hacerle rectificar su posición en este tema. De hecho, en un pasaje del texto, el filósofo subrayará que se trata de un principio metodológico que puede ser perfectamente asumido por un pensador teísta. Lo hace con estas palabras:

Debería indicar aquí que, a diferencia de otros argumentos antiteológicos míos, el argumento de la presunción de ateísmo puede ser coherentemente aceptado por los teístas. ¡Dadas las razones adecuadas para creer en Dios, los teístas no cometen ningún pecado filosófico creyendo en él! La presunción de ateísmo es, en el mejor de los casos, un punto de partida metodológico, no una conclusión ontológica.

Si anticipo este párrafo del capítulo segundo del libro, es porque una lectura atenta de los últimos escritos de Flew del periodo anterior a su abandono del ateísmo sugiere que este precisamente fue el camino que recorrió el filósofo, desde el rechazo a la aceptación de la existencia de Dios. Un repaso, sobre todo, de los debates acerca de la existencia de Dios en los que participó en la década de los noventa, nos muestra el interés creciente de Flew por las razones que aducían sus adversarios. En especial, las que se derivaban de la imagen del mundo que nos ofrece la

ciencia actual (y, muy en concreto, las que provenían de los terrenos de la cosmología y la biología más recientes)⁷. Hasta que llegó el momento en el que juzgó que las razones en favor del teísmo —o, al menos, las razones en favor del deísmo (que es un planteamiento que postula menos atributos de la divinidad)— eran lo suficientemente sólidas para superar la presunción de ateísmo. Y, en un alarde de honradez intelectual poco común, decidió aceptar el término al que le habían llevado los argumentos, aun al precio de echar por la borda su reputación como principal teórico del ateísmo anglosajón de la segunda mitad del siglo xx. Y aun a sabiendas de que algunos de sus antiguos compañeros de armas no le perdonarían jamás su desertión.

La confianza en la razón frente a la filosofía de la sospecha: actitud prototeísta de Flew

Sin embargo, y teniendo en cuenta lo que ya sabemos acerca del pensamiento de Antony Flew, conviene que nos preguntemos hasta qué punto fue realmente este filósofo un auténtico compañero de armas del movimiento ateo en los años en los que era tenido por uno de sus principales cerebros. Y es que hay desde el primer momento en Flew una actitud intelectual muy atípica entre los pensadores ateos, al menos entre los autores de esta corriente a partir del siglo xix. Los intelectuales ateos suelen presentarse a sí mismos como defensores de la racionalidad, frente a la supuesta irracionalidad que caracterizaría a las personas religiosas. Y de ahí los tópicos, tan extendidos en la actualidad, de que «a más ciencia, menos religión», la supuesta «disyuntiva entre fe y razón», y otros tantos por el estilo. Ahora bien, estos tópicos contrastan muy vivamente con algunos datos tozudos y muy difíciles de negar.

7. El lector interesado puede consultar, por ejemplo, T. Miethe y A. Flew, *Does God exist? A believer and an atheist debate*, Harper, Nueva York, 1991, y S. W. Wallace (ed.), *Does God exist? The Craig-Flew Debate*, Ashgate, Hants, 2003. Resulta interesante una lectura comparada de ambos debates. Por ejemplo, en el primero de ellos, los argumentos teístas relacionados con la ciencia tienen un peso muy escaso. Mientras que, en el segundo, estos argumentos juegan un papel muy importante en la argumentación de Craig. Y son precisamente ellos los que arrancan las primeras concesiones a Flew, que hasta ese momento se sentía firme en la valoración de todos los indicios de la existencia de Dios como «insuficientes» para superar la presunción de ateísmo. En su última intervención en el debate con Craig, Flew concederá, al menos, que la cosmología del Big Bang y el ajuste fino de las leyes del universo, pueden emplearse legítimamente para reforzar una creencia en Dios previa. Aunque aún insistirá en que no le parecen suficientes para pasar del ateísmo al teísmo.

Uno de ellos es el hecho de que la ciencia moderna apareció en el seno de la Europa cristiana, y surgió y se desarrolló (hasta bien entrado el siglo XX) de la mano de autores que, no es ya que se consideraran a sí mismos cristianos, sino que poseían un interés por la religión marcadamente superior al de la media de su época⁸. Y otro dato, no menos relevante, es que los principales impulsores del pensamiento ateo en los últimos dos siglos han sido, ante todo, «maestros de la sospecha». Este término —acuñado con agudeza por Ricoeur para referirse a Marx, Nietzsche y Freud— hace referencia al hecho de que dichos autores, y la multitud de epígonos que han seguido su estela, conciben la razón como una facultad poco digna de confianza. Y por eso centran sus críticas al teísmo, no en el análisis de los argumentos que son esgrimidos en favor de esta imagen del mundo, sino en el postulado de que, detrás de tales argumentos, se enmascaran poderosas fuerzas irracionales que hay que poner de manifiesto. Estas fuerzas ciegas, auténticas rectoras del mundo, serán la voluntad de poder, o la infraestructura económica, o las pulsiones del subconsciente, u otras cualesquiera (desde el miedo a la muerte al instinto sexual o las determinaciones genéticas). En todo caso, no la razón. La razón es un mero subproducto generado en el transcurso de la lucha por la vida de un grupo de homínidos en la sabana africana, que vale por las ventajas que otorga en esa lucha, pero no más. Se trata, pues, de una herramienta al servicio de factores más fundamentales.

Planteadas así las cosas, no es de extrañar que los propagandistas del ateísmo contemporáneo dediquen poco tiempo a la discusión de los argumentos teístas. Y que los estudios de un Swinburne, o un Plantinga, o un Polkinghorne, o un Jaki, por citar tan solo algunos nombres, sean simplemente ignorados por ellos. La recepción de estos autores entre los que deberían ser sus oponentes intelectuales se reducirá, a lo sumo, a alguna vaga cita, una nota a pie de página, acompañada de la insinuación más o menos larvada de los posibles motivos que subyacen a sus obras: el uno será sacerdote, el otro tradicionalista, el tercero provendrá de una familia de teólogos, y el cuarto será tal o cual cosa. O bien se tratará, como en el caso de Flew, de un anciano en el declive de sus facultades mentales y manipulado por estos y aquellos. En definitiva, nada nuevo bajo el sol.

Este tipo de planteamientos no debería sorprender a nadie. Pues lo mismo que la ciencia moderna surgió de un humus teológico en el

8. El lector interesado en este punto puede consultar, por ejemplo, F. J. Soler Gil y M. López Corredoira, *¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión*, Altera, Barcelona, 2008.

que se concebía la naturaleza como la obra de un Dios racional (que le habría impreso al mundo leyes que el hombre, dotado de una razón que lo convertía en imagen de Dios, podría descubrir), así también, una vez descartado el fundamento divino, la razón humana tenía por fuerza que ser reinterpretada como algo de origen y alcance mucho menos elevado.

Pero, precisamente por eso, la seriedad con la que Antony Flew abordó desde el principio los argumentos teístas, su esfuerzo por formularlos del modo más fuerte posible, antes de emprender su refutación, su confianza en el poder de los argumentos para resolver la controversia entre teísmo y ateísmo, y su negativa a utilizar como clave de su análisis el recurso a tales o cuales intereses ocultos en el discurso teísta, convertían a Flew en un ateo muy poco común⁹.

En justicia, habría que decir que en Flew subyacía, desde los primeros pasos de su aventura intelectual, una especie de actitud «proto-teísta»: una confianza instintiva en el poder de la razón, que encontró finalmente su sentido en el momento en el que los argumentos condujeron al filósofo a concluir que la fuente, tanto de ese poder como del modo de ser de la naturaleza en general, es la racionalidad divina.

Y me atrevo a conjeturar que esta es la clave, o al menos una de las claves, de esa discreta alegría que se percibe a lo largo de las páginas del presente libro. Pues la última obra de Flew es, esencialmente, el testimonio de un hombre que, confiando toda su vida en el poder de la razón, ha llegado al cabo a entender lo justificado de su confianza.

9. Curiosamente, el propio Flew parece que percibía este contraste, al menos durante parte de su periodo ateo. Y así, por ejemplo, encontramos en su libro *God: A critical enquiry*, mencionado anteriormente, un intento de justificar la actitud de Freud de explorar la religión desde la perspectiva de ciertas fuerzas psicológicas subyacentes... aunque, más que justificarlo, termina por poner más claramente de manifiesto el contraste entre el rigor intelectual de Flew y el estilo de pensamiento del médico austriaco. Dice así: «Sigmund Freud, que desarrolló su aproximación psicoanalítica de la persistencia y atractivo de las creencias religiosas bajo el significativo título de *El porvenir de una ilusión*, siempre fue escrupuloso en distinguir cuestiones acerca de los indicios de tales creencias, o sobre su verdad y falsedad, de cuestiones acerca de sus orígenes psicológicos. Solo cuando (y porque) está convencido, puede ser que con una facilidad excesiva, de la 'incontrovertible falta de autenticidad de las ideas religiosas', comienza a fijar 'su atención en su origen psíquico'» (*God*, cit., p. 5). Que Flew considera que Freud ha admitido con razonamientos poco rigurosos la falta de autenticidad de las ideas religiosas es algo que no solo se insinúa en la cita anterior, sino que luego pondrá de manifiesto, por contraste, el detallado análisis que este autor considera necesario hacer entrar en juego para sostener el ateísmo en la obra de la que está extraída dicha cita.

El eco del «caso Flew» en España

Accidentalmente, la última obra de Flew supuso, además, el momento cumbre de la tormenta mediática desatada en el mundo anglosajón a raíz de la noticia del abandono del ateísmo por parte del filósofo, que saltó a la prensa a finales de 2004. Una tormenta de la que apenas si llegaron algunos apagadísimos ecos a los medios en lengua castellana. Más aún, este curioso contraste en el tratamiento informativo dado al «caso Flew» en Inglaterra y los Estados Unidos, por un lado, y en España, por otro, se ha mantenido hasta hoy¹⁰.

En realidad, se trata de un hecho que no se ha dado tan solo a propósito de Flew. De modo general, en nuestro país parece existir una clara asimetría mediática en todo lo relacionado con el vivo debate sobre Dios que está teniendo lugar desde hace décadas en las universidades angloamericanas. Semejante asimetría la encontramos no solo en la prensa o en la televisión, sino también en el mundo editorial. Cualquier nueva publicación de las figuras más destacadas del bando ateo —Richard Dawkins, Daniel Dennett, etc.— es traducida en pocos meses a nuestra lengua. Y publicitada como *best seller* por las principales distribuidoras de libros. En cambio, la mayor parte de las obras y autores del bando teísta permanece sin traducir; o, las que finalmente son traducidas (con frecuencia con mucho retraso) ven la luz en editoriales destinadas a un público muy minoritario.

Resulta, por ejemplo, muy difícil de explicar que un libro de tal repercusión en esta controversia como es *The coherence of theism*, de Richard Swinburne (publicado en 1979) no se encuentre todavía accesible al público castellanoparlante. Más aún, de las obras principales de este autor, tan solo una, *La existencia de Dios*, ha sido traducida recientemente (2011) por la editorial San Esteban (Salamanca). Solo un poco mejor ha sido el destino en nuestro país de autores como John Polkinghorne, gracias a los esfuerzos de la editorial Sal Terrae (Santander). Y mucho peor el de autores como William Lane Craig, Robin Collins, Michael Heller, o hasta el mismísimo Alvin Plantinga, por citar tan solo algunos nombres de una corriente de pensamiento seria, pujante y casi completamente desconocida en nuestro ámbito cultural. Hace ya unos años, yo

10. Por poner un ejemplo entre muchos, diarios como el *New York Times* dedicaron extensos artículos a comentar el último libro de Flew, y a tomar partido en la discusión acerca de esta obra. Mientras que, en España, la noticia apenas si trascendió de las páginas de Internet dedicadas a la información religiosa. Y algo muy parecido ocurrió tras la muerte de Flew en 2010.

mismo intento contribuir al «descubrimiento» en nuestro país de esta nueva escuela de teísmo filosófico mediante la publicación en la editorial BAC de la obra conjunta *Dios y las cosmologías modernas* (2005), en la que recogía una muestra de las contribuciones de algunos autores de este movimiento en torno a la cuestión de las relaciones entre la cosmología actual y la teología. Sin embargo, ni este intento ni otros han logrado hasta ahora romper el muro de silencio, o de indiferencia, que se cierne en nuestro país sobre el pensamiento teísta contemporáneo.

El resultado es previsible: en las librerías lo suficientemente grandes para acoger un estante de libros de filosofía, el tema de la existencia de Dios solo se presenta desde el punto de vista ateo. Y el estudiante de Filosofía, o en general el lector culto y preocupado por una cuestión tan decisiva de cara a forjar su propia imagen del mundo, se ve privado de las fuentes que le permitirían, junto con las otras, poder reflexionar con verdadera independencia sobre el tema. De este modo, se genera la falsa impresión de que el debate reflexivo sobre Dios ya está cerrado, y de que lo único que subsiste es una oscura inercia religiosa irracional frente a la claridad racional del ateísmo. Y es difícil exagerar el potencial de fanatismo laicista que encierra un planteamiento así.

Por este motivo, resulta muy de agradecer que la editorial Trotta y el profesor Francisco José Contreras hayan impulsado finalmente la publicación en castellano de este libro, auténtico testamento filosófico de Antony Flew. Pues se trata de una obra capaz de pulverizar más de un tópico perezoso (y peligroso) acerca del debate sobre la existencia de Dios.

En definitiva: nos encontramos ante un libro que vale su peso en oro. Por lo que no tiene mucho sentido entretener al lector con más preámbulos. Adéntrese en su lectura, y disfrute, con Flew, del asombro de seguir el discurso racional hasta donde quiera este conducirnos.

PREFACIO

Roy Abraham Varghese

«Famoso ateo cree ahora en Dios. Uno de los líderes mundiales del ateísmo ha pasado a creer en Dios, basándose en la evidencia científica». Este era el titular de una crónica de Associated Press del 9 de diciembre de 2004, que continuaba de esta forma: «Un profesor de Filosofía británico que había sido uno de los campeones intelectuales del ateísmo durante más de medio siglo ha cambiado de opinión. Ahora cree en Dios, basándose en parte en la evidencia científica, y lo cuenta en un vídeo difundido el pasado jueves». Casi inmediatamente, el anuncio se convirtió en un acontecimiento mediático que suscitó debates y comentarios en todo el mundo, en la radio y en la televisión, en los periódicos y en los sitios de Internet. La historia despertó un interés tal, que Associated Press emitió dos notas más, que completaban la información inicial. El protagonista de esta, y de gran parte de la especulación subsiguiente, era el profesor Antony Flew, autor de más de treinta obras de filosofía académica durante medio siglo. De hecho, su «Teología y falsificación», un artículo presentado por primera vez en 1950 en un encuentro del Oxford University Socratic Club, presidido por C. S. Lewis, se convirtió en la publicación filosófica más veces reimpresa del siglo XX. Ahora Flew expone por primera vez los argumentos y datos que le llevaron a cambiar de opinión. Este libro, en cierto sentido, representa el final del caso Flew.

Yo jugué algún papel en todo ello porque había colaborado en la organización del simposio y el vídeo en el que Tony Flew anunció lo que más tarde llamó humorísticamente su «conversión». De hecho, desde 1985, yo había ayudado a organizar varios congresos en los que Flew había argumentado a favor del ateísmo. Así que este libro es, en lo que a mí se refiere, la culminación de un viaje comenzado hace más de dos décadas.

Curiosamente, la reacción de los correligionarios ateos de Flew a la noticia de Associated Press rayó en la historia. Una web atea encargó a un corresponsal que enviara actualizaciones mensuales sobre el alejamiento de Flew de la verdadera fe. Los insultos necios y las caricaturas grotescas sobre Flew abundaron en la blogosfera librepensadora. Las mismas personas que solían quejarse de la Inquisición y de la quema de brujas se entregaban ahora a su propia caza de herejes. Los defensores de la tolerancia resultaban no ser demasiado tolerantes. Según parece, los fanáticos religiosos no tienen el monopolio del dogmatismo, la incivilidad, el sectarismo y la paranoia.

Pero las turbas furiosas no pueden reescribir la historia. Y la posición de Flew en la historia del ateísmo supera todo lo que los ateos actuales puedan ofrecer.

La relevancia de Flew en la historia del ateísmo

No es arriesgado decir que, en los últimos cien años, ningún filósofo ha desarrollado el tipo de exposición —sistemática, omnicompreensiva, original e influyente— del ateísmo que puede encontrarse en los cincuenta años de escritura antiteológica de Antony Flew. Antes de Flew, las grandes apologías del ateísmo fueron las de los pensadores de la Ilustración como David Hume y los filósofos alemanes del siglo XIX como Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche.

¿Qué decir, entonces, de Bertrand Russell (que aseguró —bastante inverosímilmente— ser agnóstico, aunque fue un ateo en la práctica), Sir Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Martin Heidegger, todos ellos ateos del siglo XX, y anteriores a Flew? En el caso de Russell, es bastante obvio que no produjo más que unos cuantos panfletos polémicos sobre sus ideas escépticas y su desdén hacia la religión organizada. Sus obras *Religión y ciencia* y *Por qué no soy cristiano* fueron simples antologías de artículos; en realidad, Russell no produjo una filosofía sistemática de la religión. En el mejor de los casos, atrajo la atención sobre el problema del mal y buscó refutar los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios, pero sin ofrecer nuevos argumentos propios. Ayer, Sartre, Camus y Heidegger tienen algo en común: se centraron en generar una forma específica de discusión filosófica, una de cuyas consecuencias era la negación de Dios. Tuvieron sus propios sistemas de pensamiento, y el ateísmo era un subproducto de los mismos. Había que comprar sus sistemas filosóficos completos si se quería comprar su ateísmo. Lo mismo se puede decir sobre nihilistas posteriores como Richard Rorty o Jacques Derrida.

Por supuesto, hubo grandes filósofos de la generación de Flew que fueron ateos: W. V. O. Quine y Gilbert Ryle son ejemplos obvios. Pero ninguno de ellos dio el paso de desarrollar argumentos extensos para apoyar sus creencias personales. ¿Por qué? En muchos casos, los filósofos profesionales de aquella época no sentían ninguna inclinación a manchar sus delicadas manos implicándose en discusiones tan populares y vulgares. En otros, el motivo era la prudencia.

Ciertamente, en años posteriores hubo filósofos ateos que examinaron críticamente y rechazaron los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios. Estos van desde Paul Edwards, Wallace Matson, Kai Nielsen o Paul Kurtz hasta J. L. Mackie, Richard Gale o Michael Martin. Pero sus obras no cambiaron la agenda y el marco de la discusión en la forma en que sí lo hicieron las innovadoras publicaciones de Flew.

¿En dónde residía la originalidad del ateísmo de Flew? En «Teología y falsificación», *Dios y la filosofía* y *La presunción de ateísmo*, Flew desarrolló argumentos novedosos contra el teísmo que, en algunos aspectos, trazaban un camino para la filosofía de la religión posterior. En «Teología y falsificación», planteó la cuestión de si las afirmaciones religiosas pueden tener significado (su archicitada expresión «muerte de las mil cualificaciones» sintetiza esto memorablemente); en *Dios y la filosofía*, sostuvo que la discusión sobre la existencia de Dios no puede comenzar en tanto no se haya demostrado la coherencia del concepto de un espíritu omnipresente y omnisciente; en *La presunción de ateísmo*, afirmó que la carga de la prueba recae sobre el teísmo, y que el ateísmo debería ser la posición adoptada «por defecto». De paso analizó, por supuesto, los argumentos tradicionales para la existencia de Dios. Pero fue su reinención de los marcos de referencia lo que cambió toda la naturaleza de la discusión.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el abandono del ateísmo por parte de Flew fue un acontecimiento histórico. Pero es poco conocido que, incluso en su etapa atea, Flew ya había, en cierto sentido, abierto la puerta a un teísmo nuevo y revitalizado.

Flew, el positivismo lógico y el renacimiento del teísmo racional

Aquí está la paradoja. Al sostener que es legítimo discutir las afirmaciones teológicas y desafiar a los filósofos de la religión a esclarecer sus tesis, Flew facilitó el renacimiento del teísmo racional en la filosofía analítica después de los días oscuros del positivismo lógico. Un poco de información de fondo resultará valiosa en este punto.

El positivismo lógico, como quizás algunos recuerden, fue la filosofía introducida por un grupo llamado Círculo de Viena a principios de la década de 1920, y popularizada por A. J. Ayer en el mundo anglófono con su obra de 1936 *Lenguaje, verdad y lógica*. Según los positivistas lógicos, las únicas afirmaciones con sentido son aquellas que pueden ser verificadas por medio de la experiencia sensible, o bien aquellas que son verdaderas simplemente en virtud de su estructura y el significado de las palabras que emplean. Así, una afirmación tenía sentido si su verdad o falsedad podían ser comprobadas mediante la observación empírica (por ejemplo, la investigación científica). Las afirmaciones de la lógica y de las matemáticas puras eran tautologías; es decir, eran verdaderas por definición; eran simplemente combinaciones de símbolos que no expresaban ninguna verdad sobre el mundo. No había nada más que pudiera ser conocido o discutido coherentemente. En el corazón del positivismo lógico estaba el principio de verificación: la tesis según la cual el significado de una proposición consiste en su verificación. El resultado era que solo tenían sentido las afirmaciones de la ciencia, la lógica o las matemáticas. Las afirmaciones de la metafísica, la religión, la estética y la ética literalmente carecían de sentido, pues no podían ser verificadas mediante métodos empíricos. No eran válidas ni inválidas. Ayer dijo que era tan absurdo ser ateo como ser teísta, ya que la afirmación «Dios existe» simplemente no significa nada.

Hoy día muchas obras de introducción a la filosofía asocian la posición de Flew en «Teología y falsificación» con el ataque neopositivista a la religión al estilo de Ayer, ya que ambos cuestionan la significatividad de las afirmaciones religiosas. El defecto de esta perspectiva es que no refleja en modo alguno la verdadera opinión de Flew, entonces o ahora, sobre el asunto. En realidad, lejos de pretender apuntalar la visión positivista de la religión, Flew entendió su artículo como el último clavo en el ataúd de esa forma particular de hacer filosofía.

En un acto que organicé en 1990 para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la publicación de «Teología y falsificación», Flew afirmó:

Quando era estudiante, llegué a estar cada vez más frustrado y exasperado por los debates filosóficos que parecían recaer siempre en —y no dar un solo paso adelante desde— el positivismo lógico brillantemente expuesto en [...] *Lenguaje, verdad y lógica* [...]. La intención de ambos trabajos [la primera versión de «Teología y falsificación», presentada en el Socratic Club, y la segunda, publicada en *University*] era la misma. En lugar de anunciar arrogantemente que cualquier cosa que un creyente religioso pueda decir debe ser descartada *a prio-*

ni como algo que supuestamente implica la violación del sacrosanto principio de verificación —curiosamente tratado como una Revelación secular— preferí ofrecer un desafío más modesto. Dejemos a los creyentes hablar por sí mismos, individual y separadamente.

La historia es retomada en el presente libro, donde Flew comenta de nuevo el origen de su celebrado artículo:

Durante mi último curso en la Universidad de Oxford, la publicación del libro de A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, había persuadido a muchos miembros del Socratic Club de que la herejía ayeriana del positivismo lógico —la tesis según la cual todas las proposiciones religiosas carecen de relevancia cognitiva— tenía que ser refutada. El primer y único trabajo que leí en el Socratic Club, «Teología y falsificación», proporcionaba lo que yo entonces consideré una refutación suficiente. Creía que había conseguido una victoria total y que no había lugar a debate ulterior.

Como muestra cualquier historia de la filosofía, el positivismo lógico entró verdaderamente en crisis en la década de 1950 a causa de sus incoherencias internas. De hecho, el propio Sir Alfred Ayer, en su contribución a una antología que edité, afirmó:

El positivismo lógico murió hace mucho tiempo. No creo que mucho de lo que dije en *Lenguaje, verdad y lógica* sea verdad. Creo que es una obra llena de errores. Me parece que fue un libro importante en su momento porque tuvo una especie de efecto catártico [...]. Pero cuando se desciende a los detalles, creo que está lleno de errores, y he dedicado los cincuenta años siguientes a intentar corregirlos¹.

En todo caso, la ruptura con el positivismo lógico y las nuevas reglas del juego establecidas por Flew proporcionaron un nuevo ímpetu al teísmo filosófico. Numerosas e importantes obras teístas —dentro de la tradición analítica— han sido escritas desde entonces por pensadores como Richard Swinburne, Alvin Plantinga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavrodes, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter Van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane y muchos otros en las últimas tres décadas. No pocos de ellos abordan problemas como

1. Sir Alfred Ayer, «The Existence of the Soul», en Roy Abraham Varghese (ed.), *Great Thinkers on Great Questions*, OneWorld, Oxford, 1998, p. 49.

la significatividad de las afirmaciones sobre Dios, la coherencia lógica de los atributos divinos y la cuestión de si la creencia en Dios es «básica»: es decir, precisamente los problemas planteados por Flew en el debate que buscó generar. El giro hacia el teísmo fue destacado por una portada de *Time* en abril de 1980: «En una revolución silenciosa en el pensamiento y la argumentación que casi nadie habría previsto hace solo dos décadas, Dios está retornando. De manera fascinante, ello está ocurriendo [...] en los selectos círculos intelectuales de los filósofos académicos»².

El nuevo ateísmo, o el positivismo redux

A la luz de este proceso histórico, la repentina aparición de lo que se ha dado en llamar «nuevo ateísmo» presenta un interés particular. El año del «nuevo ateísmo» fue 2006 (la expresión fue usada por primera vez por la revista *Wire* en noviembre de 2006). Desde *Rompiendo el conjuro* de Daniel Dennett y *El espejismo de Dios* de Richard Dawkins, hasta *Seis cosas imposibles antes del desayuno* de Lewis Wolpert, *El cosmos comprensible* de Victor Stenger y *El fin de la fe* de Sam Harris (publicado en 2004, pero su secuela, *Carta a una nación cristiana*, salió en 2006), los exponentes de un ateísmo airado y dispuesto a no hacer prisioneros hicieron una demostración de fuerza. Lo que era importante en estos libros no era su nivel de argumentación —que era modesto, por decirlo suavemente— sino el nivel de visibilidad que recibieron como *best seller* y como «nueva» historia descubierta por los medios de comunicación. La «historia» fue reforzada, además, por el hecho de que la volubilidad y colorido de los autores estaban a la altura de la fiera de sus libros.

El blanco principal de los ataques contenidos en esos libros es, sin duda, la religión organizada de cualquier tipo, tiempo o lugar. Paradójicamente, los propios libros suenan como sermones fundamentalistas. Los autores, en su mayor parte, parecen predicadores incendiarios que nos amenazan con duros castigos, incluso con el apocalipsis, si no abandonamos nuestras creencias extraviadas y las prácticas asociadas a ellas. No hay espacio en ellos para la ambigüedad o la sutileza. Todo es blanco o negro. O estamos con ellos, o estamos con el enemigo. Incluso algunos pensadores eminentes que expresan un mínimo de empatía con la parte contraria son denunciados como traidores. Y los propios evangelistas [del ateísmo] se ven a sí mismos como espíritus valientes que intentan transmitir urgentemente su mensaje, ante el martirio inminente.

2. «Modernizing the Case for God»: *Time*, 7 de abril de 1980.

Pero **¿cómo encajan** estas obras y estos autores en la amplia discusión filosófica sobre Dios que se ha desarrollado en las últimas décadas? La respuesta es que **no encajan en absoluto**.

1 En primer lugar, **rehúsan abordar los auténticos asuntos implicados en la cuestión de la existencia de Dios**. Ninguno de ellos trata siquiera las razones principales para postular una realidad divina (Dennett dedica siete páginas a los argumentos para la existencia de Dios; Harris, ninguna). Se niegan a abordar el tema de la racionalidad inserta en la estructura del universo, el de la vida entendida como operatividad autónoma, o el de la conciencia, el pensamiento conceptual y el yo. Dawkins habla del origen de la vida y el de la conciencia como acontecimientos «únicos» ocasionados por un «golpe de suerte inicial»³. Wolpert escribe: «He evitado intencionadamente [!] cualquier discusión sobre la conciencia, pues es algo que aún no comprendemos bien»⁴. Dennett, un fiscalista de estricta observancia, escribió en cierta ocasión sobre el origen de la conciencia: «y entonces, ocurre un milagro»⁵. Tampoco presenta ninguno de estos escritores una visión del mundo plausible que dé cuenta de la existencia de un universo sujeto a leyes, capaz de generar vida y racionalmente accesible.

2 En segundo lugar, **parecen no ser conscientes de las falacias y confusiones que llevaron al ascenso y caída del positivismo lógico**. Los que ignoran los errores del pasado están condenados a repetirlos en algún momento. En tercer lugar, **parecen ignorar totalmente el enorme corpus de obras sobre filosofía analítica de la religión, o los sofisticados argumentos nuevos generados en el seno del teísmo filosófico**.

3 Sería justo decir que el «nuevo ateísmo» no es más que una regresión a la filosofía del positivismo lógico, que fue abandonada hace tiempo incluso por sus más fervientes defensores. En realidad, puede decirse que los «nuevos ateos» ni siquiera se elevan a la altura del positivismo lógico. Los positivistas nunca fueron tan ingenuos para sugerir que Dios podría ser una hipótesis científica: declararon carente de significado el concepto de Dios precisamente porque no lo era. **Dawkins, en cambio, sostiene que «la presencia o ausencia de una superinteligencia creadora es inequívocamente una cuestión científica»**⁶. ¡Este es el tipo de argumento del que se suele decir que ni siquiera llega a ser incorrecto! En el Apéndice A de este libro, intento mostrar que nuestra experiencia

3. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam, Londres, 2006, p. 140.

4. Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast*, Faber and Faber, Londres, 2006, p. 217.

5. Daniel Dennett, «Living on the Edge»: *Inquiry* 1/2 (1993), p. 141.

6. R. Dawkins, *The God Delusion*, cit., pp. 58-59.

inmediata de la racionalidad, la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo milita contra cualquier forma de ateísmo, incluido el «nuevo».

Pero deben decirse dos cosas sobre ciertos comentarios de Dawkins que son directamente relevantes para este libro. Después de escribir que Bertrand Russell «era un ateo extremadamente ecuánime, más que dispuesto a dejarse convencer si la lógica parecía exigirlo», añade en una nota al pie: «Podríamos estar viendo algo similar hoy en la sobrepública tergiversación* del filósofo Antony Flew, que ha anunciado en su ancianidad que se había convertido a la creencia en algún tipo de deidad (desencadenando un frenesí de repetición ávida en todo Internet). Russell, en cambio, era un gran filósofo. Russell ganó el Premio Nobel»⁷. La petulancia pueril con la que despectivamente compara al «gran filósofo» Russell con un Flew «en la ancianidad» es típica del tono de las epístolas de Dawkins a los ilustrados. Pero lo que resulta interesante aquí son las palabras que escoge Dawkins; palabras que delatan inconscientemente cómo funciona su mente.

«Tergiversación» significa —en el sentido que le quiere dar Dawkins— «apostasía». Así, el pecado principal de Flew estribaba en haber apostatado de la fe atea de sus mayores. El propio Dawkins ha confesado en otro lugar que su visión atea del universo se basa en la fe. Cuando la Edge Foundation le preguntó: «Díganos alguna cosa que cree que es verdadera, aunque no la pueda demostrar», Dawkins contestó: «Creo que toda vida, toda inteligencia, toda creatividad y todo ‘diseño’ discernible en el universo es el producto directo o indirecto de la selección natural darwiniana. De esto se sigue que el diseño llega tarde al universo, después de un periodo de selección darwiniana. El diseño no puede preceder a la

* Dawkins utiliza la palabra inglesa *tergiversation*, que en ocasiones se emplea en el mismo sentido que el término «tergiversación» en castellano, pero otras veces tiene el sentido de «defección», y otras incluso el de «adopción de una postura ambigua». Dawkins eligió (seguramente con plena conciencia) esta palabra de forma que todos estos sentidos impactaran en el lector: en primera línea se está haciendo referencia a la «defección» de Flew, es decir, al abandono de la causa atea; pero en segundo término, se está sugiriendo que la mente de Flew está deslizándose hacia la ambigüedad, lo que da pie para que esté siendo tergiversado (una sugerencia que queda reforzada en las líneas del texto de Dawkins que siguen a la frase recogida en la cita de Varghese). Como este triple sentido parece intraducible al castellano, he optado por emplear uniformemente el término «tergiversación», que es el que ilumina mejor la acusación de fondo deslizada aquí por Dawkins, a pesar de que en algunos de los pasajes que siguen hubiera sido más adecuado emplear una palabra que simplemente indique «abandono de una postura previa» o «adopción de tesis poco claras». [N. del t.]

7. R. Dawkins, *The God Delusion*, cit., p. 82.

evolución y, por tanto, no puede subyacer al universo»⁸. Al final, pues, el rechazo de Dawkins a la idea de una Inteligencia última es una cuestión de fe. Y, como muchos cuyas creencias se basan en la fe ciega, Dawkins no puede tolerar el disenso o la defección.

En lo que se refiere al punto de vista de Dawkins sobre la racionalidad que subyace al universo, el físico John Barrow remarcó en una discusión: «Usted, Richard, tiene un problema con estas ideas porque no es realmente un científico. Usted es un biólogo». Julia Vitullo-Martin observa que, para Barrow, la biología es poco más que una rama de la historia natural. Los biólogos, dice Barrow, «tienen una comprensión limitada e intuitiva de la complejidad. Están atascados en un conflicto heredado del siglo XIX, y solo les interesan los resultados, lo que prevalece sobre lo demás. Pero los resultados no nos dicen nada sobre las leyes que gobiernan el universo»⁹.

El padre intelectual de Dawkins parece ser Bertrand Russell. Dawkins cuenta cómo se sintió «inspirado [...] a la edad de dieciséis años»¹⁰ por el ensayo russelliano de 1925 *Lo que creo*. Russell era un resuelto enemigo de la religión organizada, y esto le convierte en un modelo para Harris y Dawkins; en lo estilístico, también emulan la inclinación de Russell por el sarcasmo, la caricatura, la ligereza y la exageración. Pero el rechazo de Dios por parte de Russell no venía motivado solo por factores intelectuales. En su obra *Mi padre, Bertrand Russell*, su hija, Katharine Tait, escribe que Russell no estaba abierto a ninguna discusión seria de la existencia de Dios: «No podía siquiera hablarle sobre religión». Russell, al parecer, fue repelido por el tipo de creyentes religiosos que encontró. «Me hubiera gustado convencer a mi padre de que yo había encontrado lo que él había estado buscando, ese inefable 'algo' que había añorado toda su vida. Me hubiera gustado persuadirle de que la búsqueda de Dios no está condenada a ser vana. Pero no había nada que hacer. Había conocido a demasiados cristianos ciegos, moralistas tristes que extirpaban toda alegría de la vida y perseguían a sus oponentes; él nunca habría sido capaz de ver la verdad que, pese a todo, albergaban».

Tait, sin embargo, cree que toda la vida de Russell «fue una búsqueda de Dios [...] En algún lugar, en el fondo de la mente de mi padre, en las profundidades de su alma, había un hueco que había sido llenado alguna vez por Dios, y nunca encontró otra cosa que pudiera ocupar su

8. R. Dawkins, *What We Believe but Cannot Prove*, Pocket Books, Londres, 2005, p. 9.

9. Julia Vitullo-Martin, «A Scientist's Scientist» (http://www.templeton.org/milestones/milestones_2006-04.asp).

10. R. Dawkins, *The God Delusion*, cit., p. 355.

lugar». Tenía «el sentimiento espectral del desarraigo, del no tener un hogar en este mundo»¹¹. En un poderoso pasaje, Russell dijo en cierta ocasión: «Nada puede llenar el corazón humano, si no es la intensidad más alta del tipo de amor que predicaron los maestros religiosos»¹². Lo tendríamos difícil si quisiéramos encontrar una cita de Dawkins que se pareciera remotamente a esta.

Volviendo a la referencia de Dawkins a la «tergiversación» de Flew: quizás nunca se le ha ocurrido a Dawkins que los filósofos, tanto los grandes como los menos notorios, viejos o jóvenes, pueden cambiar de opinión en función de las evidencias que van encontrando. Quizás le decepcione que se muestren «más que dispuestos a dejarse convencer si la lógica parece exigirlo»; pero es que ellos se dejan guiar por la lógica, no por el temor a la «tergiversación».

Russell, en particular, era tan aficionado a la «tergiversación» que otro celebrado filósofo británico, C. D. Broad, dijo en cierta ocasión: «Como todos sabemos, el señor Russell produce un sistema filosófico diferente cada cierto número de años»¹³. Ha habido otros casos de filósofos que cambiaban de opinión en función de la evidencia. Ya hemos indicado que Ayer renegó del positivismo de su juventud. Otro ejemplo de pensador que experimentó un giro radical es J. N. Findlay, quien sostuvo, en el libro editado por Flew *Nuevos ensayos sobre teología filosófica*¹⁴ (1955) que se puede demostrar la inexistencia de Dios, pero después se retractó de esta tesis en su obra de 1970 *Ascenso a lo absoluto*. En este y otros libros posteriores, Findlay arguye que la mente, la razón, la inteligencia y la voluntad culminan en Dios, el autoexistente, a quien se deben adoración y entrega incondicionales.

El argumento de Dawkins sobre la «ancianidad» de Flew (si es que se lo puede llamar argumento) es una extraña variante del tipo de falacia *ad hominem* que no ha lugar en el discurso civilizado. Los verdaderos pensadores evalúan los argumentos y sopesan las evidencias sin conceder relevancia a la raza, sexo o edad de quien los propone.

Otro tema persistente en el libro de Dawkins, y en los de algunos de los demás «nuevos ateos», es la tesis según la cual ningún científico

11. Katharine Tait, *My Father, Bertrand Russell*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1975, p. 189.

12. Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin, Londres, 1967, p. 146.

13. J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, vol. I, George Allen and Unwin, Londres, 1924, p. 79.

14. J. N. Findlay, «Can God's Existence Be Disproved?», en Antony Flew y Mairistair MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Macmillan, Nueva York, 1955, p. 47.

digno de tal nombre cree en Dios. Dawkins, por ejemplo, despacha las afirmaciones de Einstein sobre Dios como referencias metafóricas a la naturaleza. El propio Einstein, dice Dawkins, es en el mejor de los casos un ateo (como Dawkins), y en el peor, un panteísta. Pero esta interpretación de Einstein es patentemente deshonestá. Dawkins solo menciona pasajes de Einstein que muestran su desagrado hacia la religión organizada y revelada. Omite deliberadamente, no solo los comentarios de Einstein sobre su creencia en «una mente superior» y «un poder razonador superior» que operaría a través de las leyes de la naturaleza, sino también su explícita negativa a que se le tome por ateo o panteísta. (Esta tergiversación deliberada es rectificadá en este libro).

Más recientemente, cuando se preguntó a Stephen Hawking, durante una visita a Jerusalén, si creía en la existencia de Dios, el famoso físico contestó que, efectivamente, «creo en la existencia de Dios, pero también creo que esta fuerza divina, una vez estableció las leyes físicas de la naturaleza, ya no interviene en el mundo ni lo controla»¹⁵. Por supuesto, muchos otros grandes científicos modernos como Heisenberg y Planck creían en una Mente divina por razones racionales. Pero esto también queda fuera de la peculiar concepción dawkiniana de la historia de la ciencia.

Dawkins, en realidad, pertenece al mismo club peculiar de divulgadores científicos en el que militaron Carl Sagan o Isaac Asimov una generación atrás. Estos popularizadores se tenían a sí mismos no por simples escribas, sino por altos prelados. Como Dawkins, tomaron sobre sí la tarea no solo de ilustrar al público sobre los hallazgos de la ciencia, sino también la de establecer lo que les estaba permitido creer a los fieles de la ciencia en el terreno metafísico. Pero seamos claros en esto. Muchos de los más grandes científicos vieron una conexión directa entre su trabajo de investigación y su afirmación de una «mente superior», la Mente de Dios. Explíquese como se quiera, pero esto es un hecho innegable, y no se debe permitir que los vulgarizadores —que tienen sus propias agendas— lo oculten. Einstein, de hecho, dijo sobre el positivismo: «No soy positivista. El positivismo afirma que lo que no puede ser observado no existe. Esta concepción es científicamente indefendible, ya que es imposible hacer afirmaciones válidas sobre lo que la

15 El informe de las conversaciones de Hawking con el conductor de su vehículo para minusválidos, Saul Pasternak, un judío ortodoxo, puede encontrarse en «The Driver of Master Hawking», un artículo en el semanario hebreo *Jerusalem*, 22 de diciembre de 2006, p. 28. Estoy en deuda con mi amigo el físico y escritor israelí Gerald Schroeder por atraer mi atención sobre esto.

gente 'puede' o 'no puede' observar. Equivale a decir que 'solo existe lo que observamos', lo cual es evidentemente falso»¹⁶.

Si quieren combatir la creencia en Dios, los vulgarizadores deben proporcionar argumentos en apoyo de sus propias opiniones ateas. Los evangelistas ateos de hoy día apenas intentan construir argumentos. En lugar de eso, dirigen su artillería sobre los abusos sobradamente conocidos de la historia de las grandes religiones mundiales. Pero los excesos y atrocidades de la religión organizada no tienen nada que ver con la existencia o inexistencia de Dios, de la misma forma que la amenaza de proliferación nuclear no tiene nada que ver con si es verdad o no que $E = mc^2$.

Así que, ¿existe Dios? ¿Qué decir sobre los argumentos de los ateos, nuevos y viejos? ¿Y qué tiene que decir la ciencia moderna sobre el asunto? En virtud de una llamativa coincidencia, en este momento concreto de la historia intelectual, en el que el positivismo parece volver a estar de moda, el mismo pensador que ayudó a terminar con su reinado hace medio siglo vuelve al campo de batalla para responder a las mismas cuestiones.

16. Albert Einstein, *The Quotable Einstein*, ed. de Alice Calaprice, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005, p. 238.

INTRODUCCIÓN

Desde el anuncio de mi «conversión» al deísmo, se me ha pedido en numerosas ocasiones que haga una síntesis de los factores que me llevaron a cambiar de opinión. En varios artículos posteriores y en la nueva introducción a la edición de 2005 de mi libro *Dios y la filosofía*, llamé la atención sobre obras recientes que son relevantes para la discusión actual sobre Dios, pero no elaboré ulteriormente mis propias opiniones. Se me ha convencido ahora de que presente aquí lo que puede bien ser llamado mi testamento intelectual. El cual, como indica el título, puede resumirse en que... ¡ahora creo que existe Dios!

El subtítulo («Cómo cambió de opinión el ateo más famoso del mundo») no fue invención mía. Pero es un subtítulo que no me importa utilizar, pues el empleo de subtítulos adecuados pero llamativos es una especie de tradición familiar de los Flew. Mi padre —teólogo de profesión— editó en cierta ocasión una recopilación de artículos (suyos y de algunos de sus antiguos alumnos), y escogió para ella el título, paradójico pero totalmente pertinente e informativo, de *La catolicidad del protestantismo*. Siguiendo su ejemplo —si no en la doctrina sustantiva, sí en la forma y presentación— he publicado, por mi parte, artículos con títulos tales como «Benefactores que no hacen ningún bien» o «¿Es la apuesta de Pascal la única jugada segura?».

En el umbral de este libro, querría dejar algo muy claro. Cuando los medios de comunicación y el ubicuo Internet extendieron la noticia de mi cambio de opinión, algunos comentaristas se apresuraron a afirmar que mi edad avanzada había tenido algo que ver en mi «conversión». Se dice que el miedo ayuda a la mente a concentrarse poderosamente, y estos críticos habían llegado a la conclusión de que la expectativa de un ya próximo paso a mejor vida había desencadenado en mí algo así

como una conversión en el lecho de muerte. Es evidente que estas personas no estaban familiarizadas ni con mis escritos sobre la inexistencia de una vida tras la muerte, ni con mis opiniones actuales sobre dicho tema. Durante más de cincuenta años no solo he negado la existencia de Dios, sino también la existencia de una vida de ultratumba. Mis Conferencias Gifford, publicadas bajo el título *La lógica de la mortalidad*, representan la culminación de esta línea de pensamiento. Este es un asunto respecto al que no he cambiado de parecer. Exceptuando una revelación especial —una posibilidad que está bien representada en este libro por la contribución de N. T. Wright— no me veo «sobreviviendo» a la muerte. Quede constancia, pues, de que deseo silenciar todos esos rumores que me presentan haciendo apuestas pascalianas.

Debería indicar, además, que esta no es la primera vez que «cambio de opinión» sobre un tema fundamental. Entre otras cosas, a los lectores que conozcan mi vigorosa defensa del mercado libre les sorprenderá saber que una vez fui marxista (para los detalles, véase el capítulo segundo de este libro). Además, hace más de veinte años me retracté de mi opinión anterior según la cual todas las decisiones humanas están enteramente determinadas por causas físicas.

Como este libro trata sobre por qué cambié de parecer sobre la existencia de Dios, una pregunta obvia sería la de qué creía antes del «cambio» y por qué. Los primeros tres capítulos intentan contestar a esta pregunta, y los siete siguientes describen mi descubrimiento de lo Divino. Mis debates con el profesor Richard Swinburne y el profesor Brian Leftow, extitular y titular actual de la Cátedra Nolloth en Oxford, respectivamente, me fueron de gran utilidad en la preparación de esos siete capítulos.

Este libro contiene dos apéndices. El primero es un análisis —a cargo de Roy Abraham Varghese— del llamado «nuevo ateísmo» de Richard Dawkins y otros. El segundo es un diálogo con final abierto sobre un tema de gran interés para la mayoría de los creyentes religiosos: la cuestión de si ha habido algún tipo de revelación divina en la historia, con atención específica al caso de Jesús de Nazaret. Para hacer más rico el diálogo, el exegeta neotestamentario N. T. Wright, que es actualmente obispo de Durham, aportó amablemente su análisis del conjunto de hechos históricos que se encuentra en la base de la fe de los cristianos en Jesucristo. De hecho, debo decir que el obispo Wright presenta aquí el mejor alegato en favor de las creencias cristianas que haya visto nunca.

Quizás haya que decir algo acerca de mi «notoriedad» como ateo, a la que hace referencia el subtítulo. La primera de mis obras antiteológicas fue mi artículo de 1950 «Teología y falsificación». Ese artículo fue reimpresso más tarde en *Nuevos ensayos sobre teología filosófica* (1955), una

antología que coedité con Alasdair MacIntyre. *Nuevos ensayos* fue un intento de calibrar el impacto en los temas teológicos de lo que entonces se llamó la «revolución en la filosofía». La siguiente obra importante fue *Dios y la filosofía*, publicada por primera vez en 1966 y reeditada en 1975, 1984 y 2005. En su introducción a la edición de 2005, Paul Kurtz, uno de los ateos más destacados de nuestro tiempo y autor del *Manifiesto Humanista II*, escribió que «la editorial Prometheus Books se complace en presentar el que a día de hoy ha llegado a convertirse en un clásico de la filosofía de la religión». *Dios y la filosofía* fue seguido en 1976 por *La presunción de ateísmo*, que fue publicado en los Estados Unidos en 1984 con el título de *Dios, la libertad y la inmortalidad*. Otras obras relevantes fueron *La filosofía de la creencia en Hume*; *Lógica y lenguaje* (primera y segunda series); *Una introducción a la filosofía occidental: Ideas y discusiones desde Platón a Sartre*; *La evolución darwiniana y la lógica de la mortalidad*.

Es verdaderamente paradójico que mi primer argumento público a favor del ateísmo fuera presentado originalmente en un foro presidido por el más grande apologista cristiano del último siglo, el Socratic Club de C. S. Lewis. Y otra paradoja es el hecho de que mi padre fuera uno de los escritores y predicadores metodistas más destacados de Inglaterra. Además, al comienzo de mi carrera, yo no tenía ningún interés especial en convertirme en un filósofo profesional.

Dado que, como es sabido, todas las cosas buenas, por no decir todas las cosas sin excepción, deben terminar, concluiré aquí estas palabras introductorias. Dejo a mis lectores la tarea de decidir si les parecen convincentes mis razones para cambiar de opinión sobre la cuestión de Dios.

I

MI NEGACIÓN DE LO DIVINO

LA CREACIÓN DE UN ATEO

No siempre fui ateo. Los primeros años de mi vida fueron bastante religiosos. Fui educado en un hogar cristiano y asistí a una escuela privada cristiana. De hecho, soy hijo de un predicador.

Mi padre era un producto de Merton College, en Oxford, y ministro en la Iglesia metodista wesleyana (no en la Iglesia oficial, la Iglesia de Inglaterra). Aunque su corazón siempre permaneció en el evangelismo y, como dirían los anglicanos, en el trabajo parroquial, mis recuerdos más antiguos de él me lo presentan como tutor de estudios neotestamentarios en la Escuela Teológica Metodista de Cambridge. Más tarde sucedió al decano de esa escuela, y terminó jubilándose y muriendo en Cambridge. Además de las funciones académicas y docentes propias de estos cargos, mi padre asumió una gran cantidad de trabajo como representante metodista en diversas organizaciones intereclesiales. También fue presidente durante un año de la Conferencia Metodista y del Consejo Libre Federal de las Iglesias.

Me resultaría difícil aislar o identificar en mi infancia señales de mis convicciones ateas posteriores. Asistí a la Kingswood School de Bath, conocida informalmente como K. S. Era, y afortunadamente sigue siendo, un internado público (una institución del tipo que en todo el resto del mundo angloparlante sería descrita, paradójicamente, como un internado *privado*). Había sido creada por John Wesley, fundador de la Iglesia metodista, para la educación de los hijos de los predicadores. (Un siglo más tarde fue constituida Queenswood School, que acogería a las hijas de los predicadores metodistas de una forma apropiadamente igualitaria).

Cuando entré en Kingswood School era yo un cristiano comprometido y consciente, aunque poco entusiasta. Nunca pude encontrarle sentido al culto, y siempre he tenido demasiado poco oído para poder

disfrutar o siquiera participar del canto de himnos. Nunca me aproximé a la literatura religiosa con la avidez irrestricta con la que he consumido libros sobre política, historia, ciencia, o casi cualquier otro tema. Ir a la iglesia, recitar las oraciones y todas las demás prácticas religiosas eran para mí deberes más o menos aburridos. Nunca sentí el menor deseo de comulgar con Dios.

No sabría decir por qué siempre estuve —hasta allí donde alcanzan mis recuerdos más tempranos— tan poco interesado en las prácticas y asuntos religiosos que formaban el mundo de mi padre. Simplemente, no recuerdo sentir ningún interés ni entusiasmo por tales observancias. Ni creo haber experimentado nunca que mi mente quedara cautivada o «mi corazón extrañamente caldeado», por usar la célebre frase de Wesley, por los estudios o el culto cristianos. ¿Fue mi escaso entusiasmo por la religión una causa o un efecto? ¡Quién sabría decirlo! Pero sí puedo afirmar que la poca fe que pudiera tener cuando ingresé en Kingswood School había desaparecido cuando salí de allí.

Una teoría de la devolución

Me dicen que el Barna Group, un importante instituto de encuestas cristiano, llegó a la conclusión, basándose en sus estudios, de que, en esencia, lo que creemos a los trece años es lo que moriremos creyendo. Sea o no correcto este hallazgo, sé que las creencias que desarrollé en mi primera adolescencia me acompañaron durante la mayor parte de mi vida adulta.

No puedo recordar exactamente cuándo y cómo empezó el cambio. Pero, ciertamente, como ocurre en cualquier persona inclinada a la reflexión, se combinaron múltiples factores para conformar mis convicciones. No fue el menor de ellos lo que Immanuel Kant llamó «una avidez mental no impropia de los estudiosos», que creo compartía con mi padre. Tanto él como yo estábamos dispuestos a seguir la senda de la «sabiduría» tal como era descrita por Kant: «Es la sabiduría quien tiene el mérito de seleccionar, de entre los innumerables problemas que se ofrecen, aquellos cuya solución es importante para la humanidad». Las convicciones cristianas de mi padre le persuadieron de que no podía haber nada más «importante para la humanidad» que la elucidación, propagación y aplicación de la enseñanza verdadera del Nuevo Testamento. Mi periplo intelectual me llevó en una dirección diferente, por supuesto, pero no menos marcada por la avidez intelectual que compartí con él.

También recuerdo que me resultó muy benéfico que mi padre me recordara en más de una ocasión que cuando los estudiosos de la Biblia

quieren familiarizarse con algún concepto peculiar del Antiguo Testamento, no intentan encontrar una respuesta simplemente repensando el concepto por sí mismos. En lugar de eso, compilan y examinan, en un contexto lo más amplio posible, todos los ejemplos contemporáneos del uso de la palabra hebrea correspondiente que pueden encontrar. Este enfoque de investigación —que, por cierto, no he abandonado aún— fue la base de mis exploraciones intelectuales más tempranas, en las que siempre intentaba recoger y examinar, en contexto, toda la información relevante sobre cierto tema. Resulta irónico, quizás, el hecho de que fue precisamente el hogar en que crecí el que me inspiró el entusiasmo por la investigación crítica que iba a conducirme, finalmente, al abandono de la fe de mi padre.

El rostro del mal

He dicho en algunos de mis escritos ateos posteriores que alcancé mis conclusiones sobre la inexistencia de Dios demasiado rápida y fácilmente, y por razones que después me parecieron incorrectas. Aunque repensé estas conclusiones negativas por extenso y frecuentemente, en los casi setenta años siguientes nunca encontré razones suficientes para llevar a cabo un giro fundamental. Una de las razones que motivaron mi temprana conversión al ateísmo fue el problema del mal.

Mi padre nos llevaba a mi madre y a mí de vacaciones al extranjero cada verano. Aunque estos viajes no hubieran sido asequibles para el salario de un predicador, resultaron posibles porque mi padre a menudo pasaba la primera parte del verano examinando a los candidatos al Higher School Certificate (hoy conocidos como exámenes «A-level») y le pagaban por ello. También facilitó nuestros viajes baratos al extranjero el hecho de que mi padre hablara con soltura el alemán, tras haber cursado estudios teológicos durante dos años en la Universidad de Marburgo antes de la Primera Guerra Mundial. Así que pudo llevarnos de vacaciones a Alemania, y también una o dos veces a Francia, sin tener que pagar a una agencia de viajes. Mi padre también acudió como representante metodista a varios congresos teológicos internacionales, y mi madre y yo le acompañamos.

Estos viajes de juventud —en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial— tuvieron un gran impacto sobre mí. Recuerdo vívidamente las pancartas a la entrada de las pequeñas ciudades que proclamaban: «Los judíos no son queridos aquí». Recuerdo los carteles en la puerta de una biblioteca pública que indicaban: «El reglamento de esta institución pro-

híbe el préstamo de libros a los judíos». Contemplé un desfile de diez mil camisetas pardas de las SA en una noche de verano en Baviera. Los viajes de nuestra familia me mostraron a los escuadrones de las Waffen-SS, con sus uniformes negros y sus gorras adornadas por calaveras.

Estas experiencias dibujaron el trasfondo de mi juventud y suponían para mí, como para muchos otros, una dificultad invencible para la admisión de la existencia de un Dios de amor y todopoderoso. No puedo calibrar exactamente la medida en que estas experiencias influyeron en mi pensamiento. Como mínimo, despertaron en mí una vigilancia vitalicia frente a los males gemelos del antisemitismo y el totalitarismo.

Un lugar enormemente dinámico

Crecer durante los años treinta y cuarenta en un hogar como el nuestro —alineado con la denominación metodista— significaba estar *en* Cambridge sin ser *de* Cambridge. Para empezar, la teología no era aceptada allí, como lo había sido en otras instituciones, como la «reina de las ciencias». Ni era el *college* para predicadores nada parecido a una universidad corriente. En consecuencia, nunca me identifiqué con Cambridge, aunque mi padre se sentía cómodo allí. En todo caso, a partir de 1936, cuando ingresé en el internado, casi nunca estuve en Cambridge durante el curso académico.

Sin embargo, Kingswood era en mi época un lugar enormemente dinámico, presidido por un hombre que sin duda merece ser contado entre sus grandes decanos. En el año anterior a mi llegada, la escuela había ganado más premios en Oxford y Cambridge que ninguna otra institución perteneciente a la Headmasters' Conference. Y este dinamismo no estaba confinado al aula y al laboratorio.

A nadie debería sorprenderle que, una vez situado en este entorno estimulante, comenzara a cuestionar la firme fe de mis padres, una fe con la que nunca había sentido una vinculación emocional fuerte. Cuando llegué al sexto grado superior en Kingswood School (el sexto grado inferior, por cierto, equivale al undécimo grado en Estados Unidos, y el sexto superior equivale al duodécimo), ya estaba explicando frecuentemente a mis compañeros que la idea de un Dios que es al mismo tiempo omnipotente e infinitamente bueno es incompatible con los males e imperfecciones manifiestos en el mundo. Durante mi estancia en Kingswood School, la homilía dominical nunca incluyó ninguna referencia a una vida futura en el cielo o el infierno. Cuando el decano A. B. Sackett pronunciaba el sermón —cosa poco frecuente— su mensaje siempre se refería a las glorias y maravillas

de la naturaleza. Sea como fuere, cuando alcancé mi decimoquinto cumpleaños rechazaba la tesis de que el universo hubiese sido creado por un Dios supremamente bueno y todopoderoso.

Se me podría preguntar si alguna vez consulté mis dudas sobre la existencia de Dios con mi padre el clérigo. Lo cierto es que nunca lo hice. En aras de la paz doméstica y, sobre todo, para evitarle sufrimientos, a mi padre, intenté ocultar mi conversión irreligiosa tanto tiempo como pude. Y, hasta donde puedo saber, creo que lo conseguí durante un buen número de años.

Pero hacia enero de 1946, cuando tenía casi veintitrés años, se había extendido —y llegado a mis padres— el rumor de que yo era ateo y «mortalista» (escéptico respecto a la vida después de la muerte), y que había pocas probabilidades de que retrocediera. Mi cambio era tan firme y total, que en casa consideraron inútil entablar ninguna discusión sobre la cuestión. Sin embargo, hoy, más de medio siglo después, puedo decir que mi padre estaría enormemente satisfecho si pudiera conocer mi opinión actual sobre la existencia de Dios, y no en último lugar porque consideraría mi cambio una gran baza para la Iglesia cristiana.

Un Oxford diferente

Dejé Kingswood para entrar en la Universidad de Oxford. Llegué a Oxford en el trimestre Hilary (enero a marzo) de 1942. Estábamos en plena Segunda Guerra Mundial, y en uno de mis primeros días como estudiante, fui sometido a examen médico y reclutado por la Royal Air Force. En aquellos días de guerra, casi todos los estudiantes varones físicamente aptos pasaban un día a la semana en la organización militar correspondiente. En mi caso, se trataba del Oxford University Air Squadron.

Este servicio militar —a tiempo parcial durante un curso y a tiempo completo después— no supuso mi entrada en combate. Sí implicó el aprendizaje de algo de japonés en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, y después mi labor como traductor de señales de las fuerzas aéreas japonesas que habían sido interceptadas y descifradas en Bletchley Park. Después de la rendición de Japón (y mientras esperaba mi desmovilización), estuve traduciendo mensajes interceptados al ejército francés de ocupación recientemente establecido en Alemania occidental.

Cuando volví a los estudios a tiempo completo en Oxford en enero de 1946 y tuve que afrontar mis exámenes finales en el verano de 1947,

Oxford había pasado a ser un lugar muy diferente. Parecía una institución más estimulante que la que había dejado tres años antes. También parecía haber una gama más amplia de carreras civiles y militares disponibles de las que había habido al terminar la Primera Guerra Mundial. Para conseguir un diploma de las Honors School Literae Humaniores, asistí a clases de Historia de la Grecia clásica impartidas por veteranos que habían colaborado con la resistencia griega a los nazis en Creta y en el continente, lo cual hacía las lecciones más románticas y estimulantes para un público de estudiantes.

Pasé mis exámenes finales en el trimestre veraniego de 1947. Para mi sorpresa y deleite, obtuve un *First* (la expresión usada en el Reino Unido para la máxima calificación en los exámenes de licenciatura). Al obtenerlo, me dirigí a John Mabbott, mi tutor personal en St. John's College. Le dije que había abandonado mi proyecto previo de intentar conseguir una segunda licenciatura en la recién creada Escuela de Filosofía y Psicología. Ahora pretendía hacer un doctorado en filosofía.

Poniéndome filosófico

Mabbott gestionó mi ingreso en los estudios filosóficos de posgrado, bajo la supervisión de Gilbert Ryle, que era entonces Waynflete Professor de Filosofía Metafísica en la Universidad de Oxford. Ryle era, en el segundo trimestre del curso académico 1947-1948, el más antiguo de los tres catedráticos oxonienses de filosofía.

Solo muchos años más tarde, cuando leí el cautivador libro de Mabbott *Memorias de Oxford*, supe que Mabbott y Ryle habían sido amigos desde que se encontraron por primera vez en Oxford. Si hubiese estado en un *college* diferente y me hubiese preguntado un profesor diferente cuál de entre los tres posibles supervisores profesionales prefería, ciertamente habría escogido a Henry Price, a causa de nuestro común interés en lo que hoy es conocido como parapsicología, pero que entonces todavía se llamaba «investigación psíquica». De hecho, mi primer libro se titulaba *Una nueva aproximación a la investigación psíquica*, y Price y yo hablamos en congresos relacionados con dicho tema. Pero estoy seguro de que no habría ganado el premio universitario de filosofía, en un año muy competido, si mis estudios de posgrado hubiesen sido supervisados por Henry Price. Habríamos pasado demasiado tiempo hablando de nuestros intereses comunes.

Después de dedicar el año académico de 1948 a trabajar en el posgrado de Filosofía bajo la dirección de Ryle, gané el premio universitario an-

tes mencionado, la John Locke Scholarship in Mental Philosophy. Se me designó entonces para lo que en cualquier *college* de Oxford que no fuese Christ Church se habría llamado una *fellowship* probatoria, es decir, un empleo a tiempo completo. En el lenguaje de Christ Church, sin embargo, se decía que yo había pasado a ser un estudiante (probatorio).

Durante el año en que enseñé en Oxford, llegaron allí por primera vez las enseñanzas del notorio filósofo Ludwig Wittgenstein, cuya visión de la filosofía iba a influir en la mía. Sin embargo, estas enseñanzas —publicadas más tarde como *Libro azul*, *Libro marrón* y *Lecciones sobre matemáticas*— llegaban al principio bajo la forma de transcripciones mecanografiadas de clases sueltas, acompañadas de cartas de Wittgenstein que indicaban a quién podían o no ser mostradas las lecciones. Otro colega y yo nos esforzamos por producir, sin romper ninguna promesa hecha a Wittgenstein, copias de todas las lecciones de este conseguibles por entonces en Oxford, de forma que cualquiera interesado pudiera leerlas.

Este buen fin —escribo aquí en el lenguaje de los filósofos morales de aquel periodo— fue alcanzado preguntando antes a todos los filósofos activos en Oxford que conocíamos si poseían alguna transcripción mecanografiada de lecciones de Wittgenstein. A continuación, dado que entonces aún no existían las fotocopiadoras, contratamos a una mecanógrafa para producir copias suficientes con objeto de abastecer la demanda. (¡Poco podíamos suponer que la difusión de estos escritos seminales —solo a un grupo de iniciados y bajo compromiso de discreción— haría que algunos ajenos al grupo comentaran que Wittgenstein, que era indudablemente un filósofo de genio, a menudo se comportaba como un charlatán que simulaba ser un hombre de genio!).

Ryle había conocido a Wittgenstein cuando el filósofo austriaco había visitado Cambridge. Después de esto se hicieron amigos, y Ryle convenció a Wittgenstein de que le acompañara en un circuito a pie por el Lake District inglés en 1930 o 1931. Ryle nunca publicó una crónica de esta excursión, ni de lo que aprendió sobre Wittgenstein durante ella. Pero desde aquel viaje, y para siempre, Ryle actuó como mediador entre Wittgenstein y lo que los filósofos llaman «el mundo exterior».

Lo necesaria que resultaba dicha mediación puede quedar confirmado por una conversación entre Wittgenstein, que era judío, y sus hermanas, inmediatamente después de que las tropas de Hitler hubieran tomado el control de Austria. Wittgenstein aseguró a sus hermanas que, gracias a su estrecho contacto con «la gente y familias principales» del régimen anterior, ni ellas ni él corrían peligro alguno. Cuando más adelante llegué a ser profesor de Filosofía, me abstuve de revelar a mis alumnos que Wittgenstein, a quien yo y muchos de mis colegas conside-

rábamos un genio filosófico, había tenido un criterio tan extraviado en cuestiones prácticas.

Contemplé personalmente a Wittgenstein en acción al menos una vez. Fue durante mi periodo de licenciatura, cuando él visitó la Jowett Society. El tema de su anunciada lección era «Cogito, ergo sum», derivado, por supuesto, de la famosa afirmación del filósofo francés René Descartes, «Pienso luego existo». La sala estaba rebosante. El público absorbía con avidez cada palabra del gran hombre. Pero lo único que puedo recordar hoy de sus comentarios es que no guardaban la menor conexión con el tema anunciado. Así que cuando Wittgenstein hubo terminado, el profesor emérito H. A. Prichard se levantó. Con evidente exasperación, preguntó a «Herr Wittgenstein» —¡el doctorado en Filosofía de Cambridge, al parecer, no era reconocido en Oxford!— «qué pensaba sobre el *cogito ergo sum*». Wittgenstein respondió señalándose la frente con el dedo índice y diciendo simplemente: «*Cogito ergo sum*... Es una frase muy peculiar». Pensé entonces, y sigo pensándolo, que la respuesta más adecuada a la afirmación de Wittgenstein habría sido una adaptación de una de las tiras cómicas de la obra de James Thurber *Hombres, mujeres y perros*: «Quizás no tienes encanto, Lily, pero eres enigmática».

Chocando el testuz con Lewis

Durante la etapa en que estudié bajo la supervisión de Gilbert Ryle, adquirí conciencia de que tenía la costumbre y el principio de responder siempre, persona a persona, a cualquier objeción que se formulase a sus tesis filosóficas. Mi propia conjetura —aunque Ryle ciertamente nunca reveló esto ni a mí ni, hasta donde sé, a nadie más— es que estaba obedeciendo el mandato que Platón atribuye en la *República* a Sócrates: «debemos seguir la argumentación hasta dondequiera que nos lleve». Entre otras cosas, este principio requiere que cada objeción formulada de persona a persona deba ser contestada también de persona a persona. Es un principio que yo mismo he intentado seguir a lo largo de una vida larga y llena de controversias.

Este principio socrático también constituía la inspiración del Socratic Club, un grupo que estaba realmente en el centro de la vida intelectual del Oxford de la época de la guerra. El Socratic Club era un activo foro de debates entre ateos y cristianos, y yo participaba regularmente en sus sesiones. Su temible presidente desde 1942 hasta 1954 fue el famoso escritor cristiano C. S. Lewis. El club se reunía cada lunes durante el curso académico en el sótano de la Junior Common Room de

St. Hilda's College. En su prefacio a la primera edición del *Socratic Digest*, Lewis citó la exhortación de Sócrates a «seguir la argumentación hasta dondequiera que lleve». Observó que «este espacio especialmente dedicado a la confrontación entre cristianos e increyentes era una novedad».

Muchos de los ateos más prominentes de Oxford cruzaron sus espadas con Lewis y otros cristianos. El encuentro más famoso fue el debate celebrado en febrero de 1948 entre Lewis y Elizabeth Anscombe, que hizo que Lewis revisara el tercer capítulo de su libro *Milagros*. Todavía recuerdo cómo un pequeño grupo de amigos volvimos juntos de ese gran debate, caminando justo detrás de Elizabeth Anscombe y su grupo. Estaba exultante, y sus amigos también. Justo por delante de este grupo, Lewis caminaba solo, dirigiéndose tan rápido como podía a sus habitaciones de Magdalen College, justo al otro lado del puente que estábamos atravesando.

Aunque muchos han pintado a Lewis como permanentemente desmoralizado por el resultado de este debate, la propia Anscombe pensaba otra cosa. «La sesión del Socratic Club en la que leí mi trabajo», escribió después, «ha sido descrita por varios de sus amigos como una horrible experiencia que le deprimió mucho. Ni el doctor Harvard (que nos invitó a cenar a Lewis y a mí algunas semanas después) ni el profesor Jack Bennett recordaban sentimientos de ese tipo por parte de Lewis. [...] Estoy inclinada a interpretar las extrañas versiones de este asunto difundidas por algunos de sus amigos [...] como un ejemplo interesante del fenómeno llamado 'proyección'»¹.

Lewis fue sin duda el apologeta cristiano más eficaz de la segunda parte del siglo xx. Cuando la BBC me preguntó recientemente si yo había refutado totalmente la apologetica de Lewis, contesté: «No. Simplemente, **no pensaba que hubiera razones suficientes** para creer en ella. Pero, por supuesto, cuando más tarde pensé más a fondo sobre temas teológicos, me pareció que su argumentación a favor de la revelación cristiana es muy poderosa, si creemos en alguna revelación».

Desarrollos muy positivos

Durante mi último curso en la Universidad de Oxford, la publicación del libro de A. J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* había persuadido a muchos miembros del Socratic Club de que la herejía ayeriana del positivismo lógico — la tesis según la cual todas las proposiciones religiosas carecen

¹ G. E. M. Anscombe, *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, p. x.

de relevancia cognitiva— tenía que ser refutada. El primer y único trabajo que leí en el Socratic Club, «Teología y falsificación», proporcionaba lo que yo entonces consideré una refutación suficiente. Creía que había conseguido una victoria total y que no había lugar a debate ulterior.

También fue en Oxford donde conocí a Annis Donnison, la que iba a ser mi esposa. Fuimos presentados por la futura cuñada de Annis en un club laborista de Oxford. Después de esa presentación, no presté atención a nadie más en aquella reunión. Al terminar la fiesta, Annis y yo acordamos vernos otra vez; era la primera vez que salía en mi vida con una chica. Nuestra condición social era muy diversa por entonces. Yo estaba enseñando en Christ Church, una institución solo para hombres, mientras que Annis era una alumna de primer curso en Somerville, un *college* para mujeres que, como todos los demás *colleges* para mujeres en Oxford en aquel tiempo y durante la década siguiente, simplemente expulsaba a cualquier estudiante que «cometiera matrimonio».

Mi futura suegra estaba comprensiblemente preocupada por el hecho de que una persona de alto rango académico como yo saliera con su hija, mucho más joven. Así que consultó a su hijo, mi futuro cuñado. El le aseguró que yo estaba, tal como ella lo habría expresado, «enamorado o algo así», y que quedaría destrozado si se me impedía continuar aquel noviazgo. Siempre he supuesto que él simplemente quería que dejaran tranquila a su hermana menor para conducir su vida, sabiendo que era una chica sensata de la que se podía esperar que no tomaría decisiones precipitadas.

Aunque me había apartado mucho tiempo antes de la fe de mi padre, mi comportamiento reflejó entonces lo que mis padres metodistas me habían enseñado: nunca intenté seducir a Annis antes de nuestra boda, pues creía que dicha conducta es siempre moralmente incorrecta. Ni, como hijo de un académico, alimenté la idea de convencer a Annis de que se casara conmigo antes de que hubiera obtenido su propia licenciatura.

Dejé de ser tutor en Christ Church (Oxford) en septiembre de 1950, y comencé a trabajar como profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Aberdeen, en Escocia, el primero de octubre de ese año.

Más allá de Oxford

Durante mis años en Aberdeen, di varias charlas en la radio, participé en tres o cuatro debates radiados patrocinados por el entonces recién fundado y militantemente elitista BBC Third Programme, y me ofrecí como voluntario para varios experimentos psicológicos. Para nosotros,

los grandes atractivos de Aberdeen eran la amabilidad de casi todas las personas que conocíamos, la fuerza y diversidad del movimiento de educación de adultos y el hecho mismo de que Aberdeen era una ciudad escocesa y no inglesa, lo cual era una novedad para nosotros; y también, la circunstancia de que nos ofrecía amplias opciones de paseos por la costa y los Cairngorms. Creo que nunca faltamos a las excursiones mensuales a la montaña organizadas por el Cairngorm Club.

Durante el verano de 1954 dejé Aberdeen, con un desvío a Norteamérica, para asumir el puesto de profesor de Filosofía en el University College de North Staffordshire, que después se convertiría en Universidad de Keele. Durante los diecisiete años que pasé allí, Keele fue lo más parecido que tenía Gran Bretaña a los *colleges* norteamericanos de artes liberales como Oberlin y Swarthmore. Aprecié enseguida el lugar, y solo lo dejé cuando, lenta pero irresistiblemente, comenzó a perder su singularidad.

Tras pasar el año académico 1970-1971 como profesor visitante en Estados Unidos, pedí mi baja al final de 1971 en la Universidad de Keele (mi sucesor fue Richard Swinburne). En enero de 1972 me trasladé a la Universidad de Calgary, en Alberta (Canadá). Mi intención inicial era establecerme allí. Sin embargo, en mayo de 1973, tras solo tres semestres en Calgary, me trasladé a la Universidad de Reading, donde permanecí hasta el final de 1982.

Tras solicitar y obtener una jubilación anticipada en Reading, fui contratado para impartir un semestre al año en York University (Toronto) durante los seis años de vida académica normal que me quedaban. A la mitad de ese periodo, sin embargo, rescindí mi contrato para aceptar una invitación de la Social Philosophy and Policy Center en Bowling Green State University (Ohio), para trabajar durante los siguientes tres años como Distinguished Research Fellow. La invitación fue renovada más tarde por otros tres años. Después de esto, por fin me jubilé totalmente, y resido desde entonces en Reading.

Este resumen de mi carrera no aborda la cuestión de por qué me hice filósofo. Teniendo en cuenta mi precoz interés por la filosofía en Kingswood, podría parecer que todo apuntaba a que sería filósofo profesional desde mucho antes de ir a Oxford. Pero, de hecho, por entonces tenía escasa idea de que existieran esas criaturas. Incluso durante mis dos cursos en Oxford antes de incorporarme a la RAF, mi única aproximación a la filosofía fueron las reuniones del Socratic Club. Mis centros de interés principales más allá de los estudios eran políticos. Eso siguió siendo así después de enero de 1946, cuando las asignaturas que estudiaba empezaron a incluir la Filosofía.

Solo empecé a columbrar la remota posibilidad de una carrera filosófica unos meses antes de pasar mis exámenes finales en diciembre de 1947. Si se hubieran cumplido mis temores de ser situado en la Clase II, habría tenido que pasar una segunda ronda de finales, con especial concentración en la psicología, en la New School of Philosophy, Psychology and Physiology. Pero, en lugar de eso, pude pasar directamente a trabajar bajo la supervisión de Gilbert Ryle. Solo en las últimas semanas de 1949, después de que me hubiese sido concedido un puesto probatorio en Christ Church, orienté mi rumbo (y, en verdad, quemé mis naves) al rechazar una oferta de incorporación al Administrative Class of the Home Civil Service (una decisión que, por cierto, lamenté después, hasta que me llegó la oferta de Aberdeen).

En los próximos dos capítulos intentaré detallar la argumentación contra la existencia de Dios que construí a lo largo de los años. Me sumergiré primero en los argumentos ateos que recogí y desarrollé durante medio siglo, y procederé después, en el capítulo 3, a dibujar los diversos giros que adoptó mi filosofía, sirviéndome especialmente de la referencia a los frecuentes debates que mantuve sobre la cuestión del ateísmo.

A través de todo ello, espero que pueda verse claramente que, como dije antes, mi persistente interés en la religión fue siempre solo prudencial, moral, o simplemente curioso. Digo «prudencial» porque, si hay un Dios o dioses que se implican en los asuntos humanos, sería descabelladamente insensato no mantenerse en el lado correcto, cuando de ellos se trata. Y digo que mi interés ha sido «moral» porque me gustaría encontrar lo que Matthew Arnold llamó una vez «el eterno *no para nosotros mismos* que es la esencia de la honradez». Y digo que mi interés ha sido «curioso» porque cualquier persona con mentalidad científica debe querer descubrir lo que quepa saber sobre estos asuntos (en caso de que quepa saber algo). Pero incluso teniendo en cuenta todo esto, quizás nadie ha quedado tan sorprendido como yo mismo de que mi exploración de lo Divino, después de todos estos años, haya girado finalmente de la negación al descubrimiento.

DONDE LLEVE LA EVIDENCIA

Cuando Alicia viajó a través del espejo en la famosa fantasía de Lewis Carroll, se encontró con una reina que aseguraba tener «ciento un años, cinco meses y un día»:

—¡No puedo creerlo! —dijo Alicia.

—¿No puedes? —dijo la Reina en tono compasivo—. Inténtalo de nuevo: respira hondo y cierra los ojos.

Alicia se rio. —No sirve de nada intentarlo —dijo— uno *no puede* creer cosas imposibles.

—Juraría que no tienes mucha práctica —dijo la Reina—. Cuando tenía tu edad, siempre practicaba durante media hora al día. De hecho, siempre he creído no menos de seis cosas imposibles antes de desayunar.

Debo decir que simpatizo con Alicia. Si hubiera intentado imaginar el rumbo que iban a tomar mi vida e investigaciones —incluso después de que hubiera iniciado mis estudios de filosofía bajo la supervisión de Gilbert Ryle— ciertamente lo habría descartado como improbable, si no imposible.

Difícilmente hubiera podido imaginar, cuando publiqué «Teología y falsificación», que durante el medio siglo siguiente iba a publicar unos treinta y cinco libros sobre una amplia variedad de temas filosóficos. Aunque soy conocido sobre todo por mis escritos sobre la cuestión de la existencia de Dios, esta no fue en absoluto mi única área de interés. A lo largo de los años, he escrito sobre temas que van desde la filosofía del lenguaje a la lógica; desde la filosofía moral, social y política a la filosofía de la ciencia; y desde la parapsicología y la educación al debate sobre la libertad y el determinismo, y la idea de una vida tras la muerte.

Pero aunque me hice ateo a la edad de quince años y también desarrollé muchos otros intereses filosóficos o semifilosóficos mientras estudié en Kingswood School, mis opiniones filosóficas tardaron años en madurar y solidificarse. Cuando por fin lo hicieron, había llegado a los principios que presidieron, no solo mi vida de escritura y reflexión, sino también finalmente mi giro drástico desde el ateísmo al teísmo.

Exploraciones... y deslices de juventud

Algunas de mis opiniones filosóficas habían tomado forma incluso antes de mi llegada a Kingswood School. Cuando ingresé allí era ya un comunista convencido, y seguí siendo un socialista ferviente hasta comienzos de los cincuenta, fecha en la que me di de baja en el Partido Laborista, el principal movimiento de izquierdas británico.

Lo que realmente me impidió afiliarme al Partido Comunista —cosa que sí hicieron varios de mis colegas de Kingswood— fue la actitud del Partido Comunista Británico después del pacto germano-soviético de 1939 (cuando yo todavía era un adolescente). Obedeciendo las instrucciones de Moscú, esta organización servil y traicionera comenzó a denunciar la guerra contra la Alemania nazi como «imperialista», y por tanto contraria a los intereses del pueblo británico. Estas críticas continuaron incluso durante los cuarenta, cuando sobre el país pesaba la amenaza de una invasión. Sin embargo, esta guerra supuestamente «imperialista» se convirtió de repente en una «guerra progresista, popular» (desde la perspectiva comunista) cuando las fuerzas alemanas invadieron la URSS. En los años que siguieron me volví cada vez más crítico hacia la teoría y la práctica comunistas, con su tesis de que la historia es conducida por leyes similares a las de la física.

Durante ese periodo, como muchos de mis compañeros de Kingswood, descubrí los escritos de C. E. M. Joad. En aquella época, Joad era el filósofo más conocido por el público británico debido a sus comentarios radiofónicos sobre temas filosóficos y a su estilo literario asequible (publicó unos setenta y cinco libros). En parte a través de la lectura de Joad, descubrí varios libros muy populares —pero, como he comprendido después, lamentablemente poco fiables— sobre investigación psíquica, un tema hoy más comúnmente conocido como «parapsicología».

Supongo que muchos, a medida que envejecemos, recordamos nuestra juventud con una mezcla de nostalgia y sonrojo. Estoy seguro de que estos sentimientos son bastante comunes. Sin embargo, no todos tene-

mos la desgracia añadida de haber dejado rastro escrito —y publicado, nada menos— de nuestros embarazosos extravíos. Tal es mi caso.

Mi interés en la parapsicología me condujo a la publicación en 1953 de mi primer libro, escandalosamente mal redactado. Había escrito y entregado un par de charlas radiofónicas en 1951, en las que atacaba las desfiguraciones populares de los supuestos fenómenos parapsicológicos. Estas charlas dieron pie a que una editorial me invitara a escribir un libro sobre el tema, el cual, con la descarada arrogancia de la juventud, titulé *Una nueva perspectiva sobre la investigación psíquica*.

El libro trataba tanto los supuestos hechos como los problemas filosóficos de la parapsicología. Espero que me puedan ser perdonados algunos de los defectos estilísticos de esa obra, pues se deben en parte al hecho de que la editorial quería algo parecido a un ensayo frívolo. Había, sin embargo, otras carencias más sustanciales. En el aspecto empírico, di por buenos los experimentos (hoy desacreditados) de S. G. Soal, un matemático e investigador de la Universidad de Londres. En el plano filosófico, no había comprendido aún toda la relevancia para la parapsicología del argumento bosquejado por el filósofo escocés David Hume en la sección X de su primera *Investigación*. Décadas más tarde, compilé un libro de lecciones, que considero más satisfactorio que cualquier otro disponible hasta entonces sobre el tema, titulado *Lecciones sobre los problemas filosóficos de la parapsicología*. En mis contribuciones editoriales resumí lo que, en los años precedentes, había aprendido sobre las soluciones a esos problemas.

Explorando nuevos intereses

Otros dos intereses filosóficos surgieron de las obras de divulgación científica que leí en mi juventud. El primero fue la sugerencia de que la biología evolucionista podía proporcionar una garantía del progreso. Esta sugerencia emergía poderosamente de una de las primeras obras de Julian Huxley, titulada *Ensayos de un biólogo*. Persistió en ella, con creciente desesperación, durante el resto de su vida. En *El tiempo, un río refrescante* y en *La historia está de nuestra parte*, Joseph Needham combinó esta sugerencia con una filosofía marxista de la historia, una doctrina que afirmaba la existencia de leyes inexorables del desarrollo histórico. Así, los marxistas creían que hay leyes universales, tales como la inevitabilidad de la lucha de clases, que rigen el desarrollo de las sociedades. Fue en parte para refutar esta literatura por lo que, cuando se me pidió a mediados de los sesenta que contribuyese a la serie *New*

Studies in Ethics, asumí la escritura de un libro llamado *Ética evolucionista*. (Esta fue también en parte la razón por la que escribí *Evolución darwiniana* cuando se me pidió que contribuyera a una serie sobre los movimientos e ideas a principios de los ochenta). En este último trabajo, intenté mostrar que el prestigio del darwinismo ha sido utilizado para defender otras ideas y creencias que carecen de cualquier fundamento sólido, como la idea según la cual la teoría de Darwin es una garantía del progreso humano.

→ El segundo centro de interés filosófico suscitado por mis lecturas de divulgación científica fue el intento de extraer conclusiones neoberkeleyanas de los avances de la física del siglo xx. Los neoberkeleyanos pertenecen a la escuela filosófica llamada idealismo. Los idealistas creen que toda la realidad física es puramente mental, y que solo existen las mentes y el contenido de las mentes. Las principales fuentes fueron aquí las obras de Sir James Jeans y Sir Arthur Eddington. Fue Susan Stebbing, con su *La filosofía y los físicos*, quien me enseñó cómo empezar a abrirme camino a través de esta peculiar jungla.

Años más tarde, en *Una introducción a la filosofía occidental*, intentarí mostrar que ese idealismo resultaba fatal para la ciencia. Cité un pasaje de *La mente, la percepción y la ciencia*, obra de un distinguido neurólogo, oportunamente llamado Lord Brain (W. Russell Brain), que indicaba que los neurólogos son habitualmente idealistas que creen que el acto de percibir un objeto es simplemente algo que ocurre en el cerebro del sujeto. También cité la tesis de Bertrand Russell según la cual «la percepción no proporciona conocimiento inmediato de un objeto físico». Si esto fuera verdad, dije, entonces no existe lo que llamamos percepción. Y como los científicos dependen de la observación directa para la validación última de sus descubrimientos, esta conclusión necesariamente socava los hallazgos de los que se deriva. En definitiva, esta opinión suprime las bases de toda la inferencia científica. En contra de ello, sostuve que en la percepción consciente normal debo tener una experiencia sensorial apropiada (por ejemplo, el sonido y la visión de un martillo introduciendo un clavo); y que, si se dice con verdad que algo ha sido percibido, entonces ese algo (el martillo y el clavo) debe haber sido parte de la causa de mi experiencia.

Nuevas intuiciones en la filosofía

Durante mi estancia en Oxford (1946-1950), estaba en pleno florecimiento una nueva forma de hacer filosofía, llamada a veces la «revo-

lución en la filosofía». En aquella época (tres años y medio en total) me saturé de esta «nueva filosofía», que muchos de sus enemigos describieron como «lingüística» o «del lenguaje ordinario». Las figuras filosóficas dominantes en Oxford en aquel tiempo eran Gilbert Ryle y John Austin. Ryle, como he indicado, era el supervisor de mis estudios de filosofía. Traté más a Austin cuando, después de mi designación para Christ Church, pude asistir regularmente a sus ahora famosas «sabatinas»: debates mantenidos en sus habitaciones de Oxford en las mañanas de los sábados, en los que se discutía el progreso de la ciencia.

La filosofía oxoniense de los cuarenta y cincuenta proporcionó varias intuiciones valiosas que todavía considero verdaderas. Quizás la más importante y omnicomprendida de estas intuiciones es que debemos hacernos constante y secamente conscientes de cómo toda la filosofía (en la medida en que la filosofía es una indagación conceptual) debe preocuparse por el uso correcto del lenguaje. No podemos acceder a los conceptos si no es a través del estudio de los usos lingüísticos y, por tanto, el uso de las palabras a través de las cuales son expresados tales conceptos. Esta intuición me recordó a los biblistas que mencioné antes (representados para mí por mi padre) que estudian algún concepto peculiar del Antiguo Testamento reuniendo y examinando, con tanto contexto como puedan, todos los usos disponibles de la palabra hebrea de que se trate.

Aunque aquella época tuvo mucha influencia en mi evolución filosófica, lo cierto es que esta «nueva filosofía» ni era tan nueva, ni necesariamente tan estrecha como a veces podía parecer. La «revolución» implicaba una preocupación prioritaria por la gramática conceptual, por el uso de los conceptos en el lenguaje ordinario, un estudio que debía ayudar a eliminar muchos de los aparentes problemas de la filosofía. Uno de estos problemas era el de si podemos tener un conocimiento directo del mundo «exterior» (que, lógicamente, es público). Este problema fue formulado por primera vez en el siglo XVII por Descartes y aceptado después sin cuestionamiento por la mayor parte de sus más grandes sucesores, como Locke, Berkeley, Hume o Kant. La «nueva filosofía», sin embargo, rechazaba este problema del escepticismo cartesiano descartando su punto de partida: la idea de la persona como sujeto incorpóreo que solo tiene experiencia privada. Esta increencia era incoherente con la presunción subyacente a nuestro lenguaje ordinario según la cual conocemos tanto el mundo físico como a las otras personas. Pero, como dije, esto no era completamente nuevo; el Platón que escribió el *Teeteto* y el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* se habrían sentido completamente a gusto en los seminarios dirigidos por Ryle y Austin.

Progreso en la filosofía

Antes de dejar Oxford, entregué a la editorial materiales para la obra colectiva titulada *Lógica y lenguaje*, Serie 1. Sería pronto seguida por una segunda serie. Ambos volúmenes fueron editados con una pequeña introducción mía, la primera en 1951 y la segunda en 1953. Así que, poco después de tomar posesión como profesor en la Universidad de Aberdeen, me encontré actuando como representante oficioso de la «filosofía oxoniense del lenguaje» en Escocia. Cuando el Scots Philosophy Club —una asociación que agrupaba a todos los que enseñábamos Filosofía en Escocia— lanzó una nueva revista, *The Philosophical Quarterly*, uno de los primeros números incluyó un ataque contra esta escuela de Oxford. El editor me pidió que escribiera una respuesta. El resultado, «Filosofía y lenguaje», llegó a ser después, en una versión retocada, el capítulo introductorio de un tercer volumen colectivo titulado *Ensayos sobre análisis conceptual*. Un crítico inglés, Michael Dummett, describió el movimiento como un «culto al lenguaje ordinario» y, curiosamente, sostuvo que la pertenencia a esta escuela «aparentemente depende de la aprobación del profesor Flew»¹.

Ciertamente, algunos de los representantes de esta nueva filosofía estaban dedicados a investigaciones triviales, esotéricas y carentes de interés, pero eran una minoría. Reaccioné contra esta aparente trivialidad e insustancialidad con un artículo que escribí y leí ante el supervisor de los estudios de filosofía titulado «Los asuntos que importan». Sostuve que era posible y deseable concentrarse en problemas que incluso las personas legas en filosofía podían considerar interesantes e importantes, en lugar de malgastar tiempo y esfuerzo en juegos de sombras filosóficos (y dije esto sin abandonar —y sin dejar de beneficiarme de— las intuiciones obtenidas en Oxford).

Llegué a entender, como escribiría en *Una introducción a la filosofía occidental*, que puede haber progreso en la filosofía a pesar de la ausencia general de consenso. La falta de consenso en la filosofía no demuestra por sí misma que la disciplina no progrese. El intento de mostrar que no hay conocimiento filosófico porque siempre se puede esperar encontrar a alguien que no estará de acuerdo con la tesis de que se trate es una falacia común en la que incurre incluso un filósofo tan distinguido como Bertrand Russell. Yo lo llamaba la añagaza-del-pero-siempre-habrá-uno-que-no-estará-de-acuerdo. También encontramos la

1. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978, p. 431.

alegación de que en filosofía nunca es posible demostrarle a alguien que está equivocado y que es uno quien tiene la razón. Pero la pieza que falta en este argumento es la distinción entre producir una prueba y persuadir a una persona. Una persona puede ser persuadida por un argumento abominable y permanecer refractaria a un argumento que debería ser aceptado.

El progreso en la filosofía es diferente del progreso en la ciencia, pero eso no significa que no lo haya. En filosofía se subraya la naturaleza esencial de la argumentación deductiva; se distingue entre cuestiones relativas a la validez o invalidez de los argumentos y cuestiones relativas a la verdad de sus premisas o conclusiones; se indica el uso estricto del término «falacia»; y se identifican y elucidan falacias tales como la añagaza-del-pero-siempre-habrá-uno-que-no-estará-de-acuerdo. En la medida en que se consiga todo esto con mejores razonamientos y mayor efectividad, se hará patente un progreso, aunque el consenso y la persuasión sigan siendo elusivos e incompletos.

Prestándole más atención al ateísmo

El Socratic Club de C. S. Lewis estaba activo durante el *boom* de la nueva filosofía, y el principio socrático que vi aplicar allí —seguir la evidencia adondequiera que lleve— se convirtió cada vez más para mí en una guía para el desarrollo, refinamiento y, a veces, la reversión de mis propias tesis filosóficas. Fue también en las reuniones del Socratic Club donde los filósofos «del lenguaje», que eran acusados de trivializar una disciplina que en el pasado había sido profunda, empezaron a explorar las que Kant designó en frase famosa como las tres grandes cuestiones de la filosofía: Dios, la libertad y la inmortalidad. Mi contribución a las discusiones de ese foro fue un artículo llamado «Teología y falsificación».

Como he indicado, las razones por las que abracé el ateísmo a la edad de quince años eran claramente inadecuadas. Se basaban en lo que describí más tarde como dos «obsesiones juveniles»: 1) que el problema del mal constituía una refutación decisiva de la existencia de un Dios infinitamente bueno y omnipotente; 2) que el recurso a la libertad del hombre no eximía al Creador de su responsabilidad por los manifiestos defectos de la creación. Pero desde mi época escolar había dedicado mucha más atención a los argumentos a favor y en contra de tales conclusiones ateas. Mi primera aportación a esta investigación fue «Teología y falsificación».

«Teología y falsificación» fue presentado por primera vez en el verano de 1950 en el Socratic Club de Oxford, y a continuación publicado

en una efímera revista estudiantil llamada *University*. La primera reimpresión apareció en 1955 en *Nuevos ensayos sobre teología filosófica*, un volumen colectivo que coeditamos Alasdair MacIntyre y yo mismo. *Nuevos ensayos* era una recopilación de contribuciones a la filosofía de la religión desde la perspectiva de la nueva filosofía. El *Times Literary Supplement* dijo de él que «poseía cierta frescura virginal».

→ Mi objetivo principal en «Teología y falsificación» era esclarecer la naturaleza de las afirmaciones mantenidas por los creyentes religiosos. Preguntaba: ¿acaso las numerosas cualificaciones que rodean a las afirmaciones religiosas no llevan a estas a morir la muerte de las mil cualificaciones? Una afirmación solo tiene significado si excluye ciertas cosas. Por ejemplo, la afirmación de que la Tierra es redonda excluye la posibilidad de que sea plana. Y, aunque pueda parecer plana, esta aparente contradicción puede ser explicada por el gran tamaño de la Tierra, la perspectiva desde la que la contemplamos, etc. Por tanto, una vez que añadimos las cualificaciones apropiadas, la afirmación puede ser satisfactoriamente reconciliada con fenómenos que parecen contradecirla. Pero si los fenómenos incompatibles con ella y las cualificaciones pertinentes se multiplican constantemente, entonces la afirmación misma se vuelve sospechosa.

Si decimos que Dios nos ama, debemos preguntar qué fenómenos excluye dicha afirmación. Obviamente, la existencia del dolor y el sufrimiento aparece como un problema para la tesis en cuestión. Los teístas nos dicen que, con las apropiadas cualificaciones, estos fenómenos pueden ser reconciliados con la existencia y el amor de Dios. Pero entonces surge la cuestión de por qué no deberíamos simplemente concluir que Dios no nos ama. Los teístas, según parece, no permiten que ningún fenómeno pueda contar como incompatible con la tesis de que Dios nos ama. Esto significaría que nada puede contar a su favor tampoco. Se convierte, de hecho, en una afirmación vacía. Concluía que «una hipótesis presuntuosa puede así ser muerta poco a poco: se le inflige la muerte de las mil cualificaciones».

Aunque mi intención al plantear estas cuestiones parece clara, a menudo he encontrado interpretaciones que señalan que yo estaba exponiendo mis opiniones sobre el significado —o, más bien, la falta de significado— de todo lenguaje religioso. También han sido abundantes las interpretaciones que señalan que yo apelaba explícitamente (o, al menos, daba por supuesto) al famoso principio verificacionista del Círculo de Viena (grupo de positivistas lógicos): solo tienen sentido las afirmaciones que pueden ser verificadas usando los métodos de la ciencia.

→ Pero de hecho nunca he sostenido ninguna tesis omnicompreensiva sobre el significado o la falta de significado de todo lenguaje religio-

so. Mi propósito primario en «Teología y falsificación» era reanimar el por entonces mortecino diálogo entre el positivismo lógico y la religión cristiana, y situar el debate entre creyentes e increyentes en un plano nuevo y más fructífero. No estaba ofreciendo ninguna doctrina general sobre todas las creencias religiosas o todo lenguaje religioso. No estaba diciendo que las afirmaciones relativas a creencias religiosas carecieran de sentido. Simplemente, estaba desafiando a los creyentes religiosos a que explicaran cómo deben ser entendidas sus afirmaciones, especialmente a la luz de datos que chocan con ellas.

Aprender de las críticas

El artículo suscitó numerosas respuestas; algunas de ellas aparecieron décadas más tarde, y muchas me ayudaron a refinar, y a veces corregir, mis opiniones. Quizás la contestación más radical fue la primera, de R. M. Hare, que más tarde ostentaría el puesto de White's Professor of Moral Philosophy en Oxford. Hare sugirió que los enunciados religiosos debían ser interpretados, no como afirmaciones, sino como expresiones de lo que él llamaba un «blik»: algo así como una perspectiva o una actitud general. Un blik, según Hare, es simplemente una interpretación global de nuestra experiencia que no puede ser verificada ni falsada. Hasta donde conozco, Hare no ha desarrollado ulteriormente esta noción en su obra publicada; en todo caso, no es una idea que pudiera complacer a los creyentes religiosos, ya que negaba cualquier base racional a la creencia.

En el debate original, Basil Mitchell, que sucedió a C. S. Lewis como presidente del Socratic Club, dijo que había algo extraño en mi presentación de la postura del teólogo. Los enunciados deben ser afirmaciones, y para que puedan ser afirmaciones debe haber algo que pueda contar en contra de su veracidad. Señaló que los teólogos no niegan esto y, de hecho, el problema teológico del mal surgió precisamente porque la existencia del dolor parece hablar en contra de la veracidad de la tesis según la cual Dios ama a la humanidad. Su respuesta ha sido la apelación al libre albedrío. Pero Mitchell admitía que los creyentes a menudo corren el riesgo de convertir sus afirmaciones en fórmulas vacías de contenido.

En *Fe y lógica*, de Mitchell, I. M. Crombie, un filósofo conocido por su obra sobre Platón, presentó un análisis mucho más completo de este tema. Los teístas creen en un misterio que está más allá de la experiencia, señalaba Crombie, pero dicen detectar indicios de ese misterio en la experiencia. Además, los teístas pretenden que para expresar

sus creencias están obligados a usar un lenguaje gobernado por reglas paradójicas².

Crombie indicaba que las afirmaciones teológicas pueden ser comprendidas solo si se hace justicia a tres proposiciones: los teístas creen que Dios es un ser trascendente, y las afirmaciones predicadas de Dios no son aplicables al mundo; los teístas creen que Dios es trascendente, y, por tanto, se encuentra más allá de la comprensión; como Dios es un misterio y para conseguir atención es preciso hablar inteligiblemente, solo podemos hablar sobre Dios mediante imágenes. Las afirmaciones teológicas son imágenes humanas de verdades divinas que pueden ser expresadas como parábolas³.

Otros comentaristas de «Teología y falsificación» fueron, por ejemplo, Raeburne Heimbeck y el teólogo anglicano Eric Mascall. En su obra *Teología y significado*, Heimbeck, profesor emérito de Filosofía y Estudios Religiosos de la Central Washington University, achacaba tres importantes errores a «Teología y falsificación». En primer lugar, según él, mi trabajo asumía que el significado de cualquier frase es lo mismo que las implicaciones empíricas de lo que afirma. En segundo lugar, mi escrito presumía incorrectamente que «contar en contra de una creencia» es lo mismo que ser incompatible con ella. Finalmente, daba por hecho que las afirmaciones que expresan la existencia o el amor de Dios son en principio no falsables. El error fundamental, en su opinión, consistía en identificar las razones para creer que una afirmación es verdadera o falsa con las condiciones que la harían verdadera o falsa⁴. Y Mascall, siguiendo a los wittgensteinianos, señalaba que solo podemos descubrir si una afirmación tiene sentido determinando si la gente puede comprenderla en el contexto lingüístico y comunitario en que es usada⁵.

Me he referido a estas respuestas con alguna extensión en parte para ilustrar la forma en que «Teología y falsificación» estimuló nuevas ondas de pensamiento que ayudaron a remover la calma chicha del discurso teológico. Este debate continúa hasta el día de hoy. De hecho, la edición del *Richmond Journal of Philosophy* correspondiente a la primavera de 2005 incluía todavía un artículo que analizaba los méritos de mis argumentos de 1950.

2. I. M. Crombie, «The Possibility of Theological Statements», en Basil Mitchell (ed.), *Faith and Logic*, Allen & Unwin, Londres, p. 50.

3. I. M. Crombie, «The Possibility of Theological Statements», cit., pp. 72-73.

4. Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, Allen & Unwin, Londres, 1969, pp. 123 y 163.

5. Eric L. Mascall, *The Openness of Being*, Westminster, Filadelfia, 1971, p. 63.

→ También me he referido a ellas porque el debate que engendró «Teología y falsificación» ha tenido un efecto sobre mí y sobre mis opiniones filosóficas. ¿Cómo hubiera podido no hacerlo si soy fiel a mi máxima de seguir la evidencia adondequiera que lleve? De hecho, en la reedición del trabajo realizada con ocasión de su jubileo de plata, admití la validez de dos objeciones que habían planteado diversos críticos. Basil Mitchell había puesto de manifiesto un error en mi reconstrucción de la argumentación de los teólogos. Mitchell demostró que los teólogos no niegan que el hecho del dolor cuenta en contra de la afirmación según la cual Dios ama a la humanidad, y ello, precisamente, genera el problema teológico de la teodicea. Creo que tiene razón en esto. También reconocí la potencia de la crítica de Heimbeck, y dije que yo había hecho mal al ignorar la distinción entre «contar en contra de» y «ser incompatible con». Mi argumento principal se refería únicamente a lo segundo.

Dios y la filosofía

Once años después de *Nuevos ensayos*, publiqué *Dios y la filosofía*. Esta obra intentaba reconstruir y examinar la argumentación del teísmo cristiano. No pude encontrar ninguna presentación anterior que fuese ampliamente aceptada como texto de referencia por los creyentes contemporáneos. Pedí indicaciones a amigos y colegas cristianos, pero resultó que había poca o ninguna coincidencia entre las listas de obras que me sugirieron. Así que ensamblé, bebiendo en diversas fuentes, una argumentación tan poderosa como pude, animando a los que la encontrasen insatisfactoria a producir algo que les convenciese más (a ellos y a sus correligionarios).

Dios y la filosofía fue publicado por primera vez en 1966. El libro fue reeditado en 1984 con el título *Dios: Una investigación crítica*. Una edición final, con un prólogo del editor y una nueva y muy insatisfactoria introducción mía, fue publicada por la editorial Prometheus en 2005.

En *Dios y la filosofía* propuse una argumentación sistemática a favor del ateísmo. Al comenzar, sostuve que nuestro punto de partida debería ser la cuestión de la coherencia, aplicabilidad y legitimidad del concepto mismo de Dios. En los capítulos posteriores, examiné tanto los argumentos de la teología natural como las pretensiones de la revelación divina, al tiempo que analizaba las nociones de explicación, orden y finalidad. Recurriendo a Hume y otros pensadores del mismo tipo, sostuve que el argumento del diseño, el argumento cosmológico y el argumento moral a favor de la existencia de Dios eran inválidos.

→ También intenté mostrar que era imposible inferir válidamente de una experiencia religiosa particular que su objeto fuese un ser divino trascendente.

→ Pero la aportación más importante del volumen era el capítulo «Empezando desde el principio». Observé que es preciso esclarecer, en particular, tres cuestiones acerca del concepto de Dios:

- Cómo se puede identificar a Dios.
- Cómo pueden ser predicados de Dios términos positivos tales como «incorpóreo».
- Cómo puede explicarse la inconsistencia entre atributos clásicamente predicados de Dios y ciertos hechos innegables (por ejemplo, cómo puede ser reconciliado el mal en el mundo con la existencia de un Dios omnipotente).

La segunda cuestión había sido afrontada por algunos teístas con la teoría de la analogía (los atributos divinos son predicados analógicamente), y la tercera (el problema del mal) con la idea del libre albedrío. Pero la primera cuestión nunca había sido suficientemente destacada.

La identificación y la individuación consisten en seleccionar un objeto de discurso sobre el que existe acuerdo, reconocido, constante. Pero estaba lejos de ser obvio que una sustancia tan singular como el Dios mosaico pudiera ser identificada como separable y separada del conjunto del universo «creado». Y, ¿acaso puede reconocerse algún sentido a la afirmación de que ese Ser es siempre uno y el mismo, pero al mismo tiempo actúa (a través del tiempo o, lo que suscita aún más perplejidad, de algún modo «fuera» del tiempo)? A menos que tengamos un concepto genuino, coherente y aplicable de Dios, la cuestión de si existe un ser que se corresponda con dicho concepto no puede plantearse adecuadamente. Dicho de otra forma, no podemos empezar a discutir las razones para creer que exista un tipo específico de Dios mientras no establezcamos cómo identificar al Dios cuya existencia pretendemos debatir. Menos aún podemos entender cómo ese mismo ser individual pueda ser reidentificado a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, ¿cómo podría «una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu) que está presente en todas partes» ser identificada y reidentificada, y de esa forma aspirar al estatus de objeto susceptible de descripción?

Los teístas respondieron a esta línea de pensamiento de varias formas. El más notable de todos fue Richard Swinburne (mi sucesor en la Universidad de Keele, y después Nolloth Professor de Filosofía de la Religión Cristiana en Oxford) con su libro *La coherencia del teísmo*. Razonó que el hecho de que las únicas Oes que hayamos visto nunca sean X no implica que no sea coherente suponer que hay Oes que no

son X. Dijo que carecía de sentido que alguien arguyera que, como todos los esto-y-lo-otro que hubieran podido conocer eran así-y-asá, la así-y-asá-idad era, por tanto, una característica esencial de todo esto-y-lo-otro. En lo que se refiere a la identidad, sostuvo que la identidad de una persona es algo irreductible, y no puede ser analizada en términos de continuidad de cuerpo, memoria o carácter. J. L. Mackie, un filósofo ateo, aceptó la definición —propuesta por Swinburne— de Dios como un espíritu omnipresente, omnipotente y omnisciente, y simplemente afirmó que este concepto «no suscita realmente ningún problema» en lo que se refiere a identificación e individuación⁶.

Un historiador de la filosofía, Frederick Copleston, reconoció la relevancia del problema de la coherencia del concepto de Dios, que yo había planteado, y respondió con argumentos diferentes. «No creo», afirmó, «que se pueda exigir razonablemente de la mente humana que sea capaz de ensartar a Dios con un alfiler como se hace con una mariposa en una vitrina expositora». Según Copleston:

Dios se hace realidad para la mente humana en el movimiento personal de trascendencia. Dios aparece como la meta invisible de dicho movimiento. Y, en la medida en que el Trascendente no puede ser captado en su mismidad, sino que desborda, por así decir, nuestra red conceptual, tiende inevitablemente a surgir la duda. Pero, dentro del movimiento de trascendencia, la duda es contrapesada enseguida por la afirmación que implica el propio movimiento. Es en el contexto de este movimiento personal del espíritu humano donde Dios llega a ser una realidad para el hombre⁷.

¿Qué pienso hoy sobre los argumentos expuestos en *Dios y la filosofía*? En una carta de 2004 a *Philosophy Now*, observé que ahora considero *Dios y la filosofía* como una reliquia histórica (pero, por supuesto, uno no puede seguir la evidencia adondequiera que lleve sin dar a otros la oportunidad de mostrarle nuevas perspectivas que uno no había considerado plenamente). Y mis opiniones actuales sobre los temas tratados allí son presentadas en la parte II de este libro, «Mi descubrimiento de lo divino».



6. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Clarendon, Oxford, 1982, p. 1.

7. Frederick C. Copleston, *Philosophers and Philosophies*, Search Press, Londres, 1976, p. 76.

La presunción de ateísmo

→ Una década después de *Dios y la filosofía*, produce *La presunción de ateísmo* (publicado en Estados Unidos como *Dios, la libertad y la inmortalidad*). En este libro, sostuve que un debate sobre la existencia de Dios debería partir de la presunción de ateísmo: la carga de la prueba debe corresponder a los teístas. Señalé que este nuevo enfoque sitúa toda la cuestión de la existencia de Dios bajo una perspectiva enteramente nueva. Saca a la luz problemas conceptuales del teísmo que podrían de otro modo escapar a la atención y obliga a los teístas a proceder desde el comienzo absoluto. El uso teísta de la palabra «Dios» debe ser provisto de un significado que haga teóricamente posible que un ser real sea descrito por ella. En consecuencia, mantuve, con esta nueva perspectiva toda la empresa del teísmo aparece aún más precaria que antes.

La presunción de ateísmo puede ser justificada por la demanda insoslayable de razones. Para creer que hay un Dios, necesitamos buenas razones. Pero si no se proporcionan tales razones, no hay fundamento suficiente para creer en Dios, y la única posición razonable es ser un ateo negativo o un agnóstico (por «ateo negativo», quería decir «a-teo», en el mismo sentido que «atípico» o «amoral»).

Debo señalar aquí lo que no era esta «presunción». No suponía una aceptación descaradamente prejuiciosa de la conclusión que necesitaba ser probada. Más bien, se trataba de un principio procesal que seleccionaba la parte a la que debía corresponder la carga de la prueba, un poco en el mismo sentido que el principio de presunción de inocencia aceptado en el derecho inglés.

Argüí que, en cualquier apologética adecuadamente sistemática, el defensor de la hipótesis de Dios debe comenzar, como haría el defensor de cualquier hipótesis existencial, por explicar el particular concepto de Dios que va a emplear, y a continuación indicar cómo puede ser identificado el objeto correspondiente. Solo si estas dos condiciones preliminares son satisfechas puede tener sentido empezar a desplegar evidencias que intenten mostrar que el concepto posee un correlato real.

Este argumento suscitó muchas y variadas respuestas. Escribiendo desde una posición agnóstica, el filósofo inglés Anthony Kenny sostuvo que puede haber una presunción a favor del agnosticismo, pero no del ateísmo positivo o negativo. Sugirió que implica más esfuerzo demostrar que se sabe algo que no se sabe (y esto vale también para la tesis de que el concepto de Dios no es coherente). Pero dijo que esto tampoco permite a los agnósticos irse de rositas; un examinando puede ser capaz

de justificar su afirmación de que no sabe la respuesta a las preguntas, pero esto no permite a la persona aprobar el examen⁸.

Kai Nielsen, un correligionario ateo y antiguo colega mío, citó a un crítico que alegaba que la posición moralmente preferible consiste en suspender totalmente el juicio en tanto no se aduzcan razones adecuadas para inclinarse en una dirección u otra. Nielsen proseguía diciendo que yo debería mostrar que los creyentes y los escépticos tienen un concepto común de racionalidad que incluye los criterios necesarios para valorar los méritos de sus respectivas afirmaciones. Añadía que había «un gran signo de interrogación delante de [mi] presunción de ateísmo»⁹ si yo no era capaz de producir un concepto universalmente aceptable de racionalidad.

→ El desafío más audaz a mi argumento llegó desde América. El lógico modal Alvin Plantinga introdujo la idea de que el teísmo es una creencia básica. Afirmó que la creencia en Dios es similar a la creencia en otras verdades básicas, tales como la creencia en otras mentes, o la percepción (ver un árbol), o la memoria (creencia en el pasado). En todos estos casos, confiamos en nuestras facultades cognoscitivas, aunque no podemos demostrar la verdad de las creencias en cuestión. Similarmente, la gente toma ciertas proposiciones (por ejemplo, la que afirma la existencia del mundo) como básicas, y otras como derivadas de las proposiciones básicas. Los creyentes, se arguye, consideran la existencia de Dios como una proposición básica.

→ El filósofo tomista Ralph McInerny razonó que es natural para los seres humanos creer en Dios, dado el orden, la racionalidad y el carácter legiforme de los hechos naturales. Tan es así, dijo, que la idea de Dios es casi innata, lo cual parece un argumento *prima facie* contra el ateísmo. ¡Así, mientras Plantinga sostenía que los teístas no tenían la carga de la prueba, McInerny iba aún más lejos, arguyendo que la carga de la prueba debía recaer sobre los ateos!

Debería indicar aquí que, a diferencia de otros argumentos antiteológicos míos, el argumento de la presunción de ateísmo puede ser coherentemente aceptado por los teístas. ¡Dadas las razones adecuadas para creer en Dios, los teístas no cometen ningún pecado filosófico creyendo en él! La presunción de ateísmo es, en el mejor de los casos, un punto de partida metodológico, no una conclusión ontológica.

8. Anthony Kenny, *Faith and Reason*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, p. 86.

9. Kai Nielsen, «Review of *The Presumption of Atheism* by Antony Flew»: *Religious Studies Review* 3 (1977), p. 147.

Cambios de opinión

Como filósofo profesional, he cambiado de opinión sobre temas polémicos más de una vez. Esto no debería sorprender, dadas mis convicciones acerca de la posibilidad del progreso en la filosofía y el principio de seguir el argumento adondequiera que pueda llevarme.

Mientras enseñaba en la Universidad de Keele en 1961, escribí un libro sobre la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume titulado *La filosofía de la creencia en Hume*. Hasta entonces, la *Investigación* de Hume (habitualmente llamada la «primera *Investigación*», para distinguirla de su posterior *Investigación sobre los principios de la moral*) había sido tratada de costumbre, contrariamente a lo que el propio autor pensaba sobre ella, como una mera miscelánea de ensayos. Pero hoy es considerada como la más grande obra de Hume. Gilbert Ryle dijo acerca de mi libro sobre Hume: «Tengo una alta opinión del libro. Tiene erudición y fuego. Casi un clásico». Y John Passmore dijo: «Cualquier análisis posterior del laicismo de Hume tendrá que empezar por Flew».

A pesar de estos elogios, durante mucho tiempo he querido hacer correcciones importantes en mi libro *La filosofía de la creencia en Hume*. Un asunto en particular necesitaría extensas rectificaciones. Los capítulos «La idea de conexión necesaria», «Libertad y necesidad» y «Milagros y metodología» necesitarían ser reescritos a la luz de mi más reciente convicción de que

Hume se equivocaba totalmente al mantener que no tenemos experiencia y, por tanto, ideas genuinas, de hacer ocurrir cosas y de evitar que ocurran cosas, de la necesidad física y de la imposibilidad física. Generaciones de humeanos han sido conducidas incorrectamente a ofrecer análisis de la causación y de las leyes naturales que han sido demasiado débiles porque no ofrecían ninguna base para aceptar la existencia de la relación causa-efecto o de las leyes naturales. Mientras tanto, en «De la libertad y la necesidad» y «De los milagros», el propio Hume suspiraba por encontrar (aunque no las empleara) nociones de causa-efecto que fueran más fuertes que cualquiera que estuviera dispuesto a admitir como legítima.

Hume negó la causación en la primera *Investigación* y sostuvo que todo lo que realmente contiene el mundo externo son conjunciones constantes; es decir, acontecimientos de tal tipo son seguidos regularmente por acontecimientos de este otro tipo. Nosotros advertimos esas conjunciones constantes y desarrollamos un fuerte hábito de asociar la idea del primer tipo de acontecimiento con la idea del segundo. Vemos que el agua hierve cuando es calentada, y asociamos ambas cosas. Pero cuando postulamos una conexión real en el mundo exterior, estamos

proyectando erróneamente nuestras propias asociaciones psicológicas internas. El escepticismo de Hume sobre la relación causa-efecto y su agnosticismo sobre el mundo externo son, por supuesto, desechados en el momento en que deja su estudio. En el notable capítulo «De los milagros» de la primera *Investigación* no hay, por ejemplo, ningún rastro de la tesis de que las conexiones causales y la necesidad causal no son más que falsas proyecciones nuestras en la naturaleza. Tampoco en su *Historia de Inglaterra* da muestra Hume del menor indicio de escepticismo sobre la realidad del mundo exterior o de la causación. En esto, Hume puede recordarnos a esos contemporáneos nuestros que, basándose en razones sociológicas o filosóficas, niegan la posibilidad del conocimiento objetivo. Pero a continuación exceptúan de esta corrosiva subjetividad universal sus propias diatribas políticas, su propio trabajo de investigación (no muy abundante) y, sobre todo, su propia revelación primordial según la cual no puede haber conocimiento objetivo.

→ El otro asunto respecto del que cambié de opinión fue la voluntad libre, la libertad humana. Es un tema importante porque la cuestión de si somos libres se encuentra en el corazón de la mayor parte de las grandes religiones. En mis primeros escritos antiteológicos, había llamado la atención sobre la incongruencia del mal en un universo creado por un Ser omnipotente e infinitamente bueno. La respuesta teísta a esto era la tesis de que Dios concede a los seres humanos una voluntad libre, y que todos o la mayor parte de los males obvios y escandalosos son una consecuencia mediata o inmediata del mal uso de este peligroso don, pero el resultado final será la realización de una suma de bienes mayores que los que habrían sido posibles de otra forma. Yo fui, de hecho, el primero en llamar a esto «la defensa basada en el libre albedrío».

Pero si formulamos esto como un debate entre el libre albedrío y la predestinación —o, en un lenguaje más laico, entre la voluntad libre y el determinismo— la cuestión de si nuestra voluntad es libre tiene una importancia fundamental. Yo reaccioné intentando tenerlo todo, introduciendo para ello una posición llamada hoy día «compatibilismo». El incompatibilista dice que el determinismo completo es incompatible con la voluntad libre. El compatibilista, por el contrario, mantiene lo siguiente: no solo puede ser coherente decir que alguien hace una elección libre y que el sentido de esa futura elección es conocido previamente por alguien, sino también que las elecciones libres seguirían siendo tales incluso si fueran causadas físicamente, incluso si hubiera leyes de la naturaleza que hicieran a las personas elegir lo que eligen.

Aunque seguía manteniendo que la gente toma decisiones libres, en los años subsiguientes llegué a entender que no se puede creer co-

herentemente que las elecciones libres tengan causas físicas. Dicho de otra forma, el compatibilismo no funciona. Una ley de la naturaleza no es la afirmación del simple hecho bruto de que cierto tipo de suceso seguirá o acompañará a otro tipo de suceso. Es, más bien, la afirmación de que el acaecimiento de un hecho de cierto tipo implicará necesariamente el acaecimiento de un hecho de otro tipo, de tal forma que el no acaecimiento de este segundo hecho resulta físicamente imposible. Y, claramente, no es esto lo que ocurre en una elección libre.

También necesitamos distinguir dos sentidos radicalmente diferentes de la palabra «causa», y dos sentidos diferentes, correlativos a los anteriores, de la palabra «determinismo». Las causas de las acciones humanas son fundamental y significativamente diferentes de las causas de todos los hechos que no son acciones humanas. Dada la causa completa de, por ejemplo, una explosión, resulta imposible para ningún poder del universo impedir esa explosión. Pero si tenemos razones suficientes para celebrar algo, esto no implica necesariamente que vayamos a gritar «iyupi!». Se sigue de esto que no todo movimiento de los organismos humanos está completamente determinado por causas físicas necesitantes.

Los dos sentidos de «causa» pueden ser distinguidos recurriendo a la terminología humeana de «causas morales» y «causas físicas». Cuando estamos hablando de algún suceso no humano —un eclipse de sol, pongamos— empleamos la palabra «causa» en un sentido que implica tanto necesidad física como imposibilidad física: lo que ocurrió era físicamente necesario, y su no ocurrencia era, dadas las circunstancias, físicamente imposible.

Sin embargo, esto es precisamente lo que no se da en la otra acepción de «causa», el sentido en el que hablamos de las causas (o razones, o motivos) de las acciones humanas. Supongamos, por usar el ejemplo anterior, que comunico alguna buena noticia a alguien. Si ese alguien decide reaccionar a la buena noticia celebrándola, mi acción podrá ser adecuadamente descrita como la causa de la celebración. Pero yo no causé realmente la celebración; esta no era necesaria ni inevitable. La persona hubiera podido decidir no celebrar nada, porque, por ejemplo, estábamos en una biblioteca en ese momento. Diciéndolo de otra forma, mi noticia podría haber dado lugar a que la persona gritara «iyupi!». Pero yo no causé inevitablemente un grito de «iyupi!». La persona hubiese podido gritar «ihurra!» en lugar de «iyupi!». Adaptando una famosa frase del filósofo y matemático Gottfried Leibniz, las causas de este segundo tipo inclinan, pero no determinan.

Dado que Hume negó la legitimidad del concepto de necesidad física, no era capaz de hacer la distinción que hemos hecho aquí. Sin embargo,

su terminología apuntaba a la distinción fundamental entre, de un lado, las ciencias naturales y, del otro, lo social y lo psicológico.

Dados estos dos sentidos esencialmente diferentes de la palabra «causa», se hace claro que, al menos cuando analicemos el comportamiento de los seres humanos, necesitamos distinguir entre dos sentidos distintos de la palabra «determinismo»: determinación por causas físicas y determinación por causas morales. Ciertamente, si una conducta (lo que los conductistas llaman «conducta») está enteramente determinada por causas físicas, entonces el sujeto no escogió comportarse de esa forma. Ni hubiera podido impedir que la conducta tuviera lugar en el momento en que ocurrió. Pero la determinación mediante causas morales es un asunto distinto. Explicar el comportamiento de los individuos por referencia a las razones por las que actuaron en la forma que lo hicieron (es decir, las causas morales de sus actos) es presuponer que hubieran podido actuar de otra forma. Los deseos e impulsos no son, ciertamente, conclusiones irresistibles en cuanto tales. La mayoría de nosotros somos a veces lo bastante disciplinados para abstenernos de hacer cosas que tenemos muchas ganas de hacer.

Seguramente es por ignorar estas distinciones cruciales por lo que tanta gente llega a la conclusión errónea de que las explicaciones de la conducta en términos de causas, físicas o morales, dan pie a una doctrina de la determinación física universal: una doctrina que lo justificaría todo. Esto significaría que era físicamente imposible para cualquiera comportarse en forma diferente a como lo hizo.

Lo que hace falta para evitar tales errores es el análisis lógico (como el que ofrecí en *Vida social y juicio moral*) de tres nociones íntimamente asociadas: ser un agente, tener elección y ser capaz de hacer algo distinto de lo que hacemos de hecho. Al hacer una distinción fundamental entre «movimientos» y «mociones», conseguimos explicar el concepto esencial de «acción». Una moción es un desplazamiento que puede ser iniciado o detenido voluntariamente; un movimiento es un desplazamiento que no puede ser iniciado o detenido a voluntad. La facultad de hacer mociones es un atributo específico de las personas, mientras que los seres privados de conciencia e intención solo pueden realizar movimientos. Los agentes son criaturas que, precisamente y solo en la medida en que son agentes, pueden —y no pueden dejar de— hacer elecciones: elecciones entre cursos alternativos de acción o inacción que en determinados momentos se abren ante ellos como individuos; elecciones reales entre posibilidades alternativas genuinas. Los agentes, en su papel de agentes, tienen inexorablemente que elegir —no pueden en modo alguno evitar elegir— una de las dos o más opciones que están abiertas y disponibles ante ellos en ciertas ocasiones.

El nervio de la distinción entre las mociones implicadas por la acción y los movimientos que constituyen conducta causalmente determinada es que estos últimos están necesitados físicamente, mientras que el sentido, la dirección y el carácter de las acciones en cuanto ellas mismas son tales que, hablando en un sentido lógico, no pueden estar físicamente determinadas (y empíricamente no lo están). Se hace, por tanto, imposible mantener la doctrina del determinismo físico universal, la doctrina que dice que todos los movimientos del universo —incluyendo los humanos: las mociones tanto como los movimientos— están determinados por causas físicamente necesitantes.

A la luz de mi abandono del determinismo, buena parte del material que he publicado sobre la voluntad libre y la elección, sea en un contexto temático secular o uno religioso, requiere revisión y corrección. Dado que este asunto concierne a una de las que Kant llamaba las tres cuestiones fundamentales de la filosofía —Dios, la libertad y la inmortalidad del alma— este cambio de opinión mío es tan radical como mi cambio sobre la cuestión de Dios.

EL ATEÍSMO DETENIDAMENTE CONSIDERADO

Había sido el jugador estrella de la Liga, primero como *pitcher* y después como un jugador de campo que consiguió veintinueve carreras, al tiempo que también hacía de *pitcher* en diecisiete partidos, en 1919. Y entonces el dueño de los Boston Red Sox, Harry Freeze —quien, según algunos, necesitaba liquidez para financiar una representación en Broadway— vendió a George Herman «Babe» Ruth a los New York Yankees por 125.000 dólares y otras consideraciones. Ruth ayudó a los Yankees a conseguir siete ligas americanas y cuatro campeonatos del mundo. Los Red Sox no volverían a ganar otro título de la serie mundial hasta 2004, ochenta y cinco años más tarde.

Curiosamente, 2004 fue también el año en que revelé públicamente —en Nueva York, miren por dónde— mi propio «traspaso»: **tras más de seis décadas de ateísmo, anuncié** que, por así decir, había cambiado de equipo. Pero en otro sentido, aunque había llegado a ver las cosas desde una perspectiva diferente, todavía seguía jugando el juego con la misma pasión y los mismos principios de antes.

El deber del diálogo

Mi defensa del ateísmo culminó con la publicación de *La presunción de ateísmo*. En escritos posteriores, me ocupé de temas totalmente diferentes. De hecho, en un artículo que fue mi contribución a un libro de 1986 titulado *La filosofía británica hoy*, comenté que, ciertamente, había otras cosas que quería hacer, si tenía tiempo suficiente. Por ejemplo, me hubiera gustado explorar las grandes polémicas históricas sobre la estructura de la Trinidad y sobre lo que ocurre en la Eucaristía. Hacia

finales de los sesenta, sin embargo, se me hizo patente que se requerían mis servicios en otro lugar. Sabía que, en lo que me quedaba de vida activa, tendría que concentrar mis energías en las extensas y laicas áreas de la filosofía de las ciencias sociales y la filosofía social.

Emití un *caveat*, sin embargo. Dado que había escrito mucho sobre filosofía de la religión a lo largo de los años, declaré que me seguiría sintiendo vinculado por el deber intelectual de responder a cualquier desafío o crítica que se me formulara, bien admitiendo que me había equivocado, o explicando en qué discrepaba de mis críticos. Y este *caveat* me siguió manteniendo enzarzado con los defensores del teísmo que cuestionaban mi argumentación a favor del ateísmo, incluso después de que intentara trasladarme a otros parajes filosóficos.

Tales polémicas no eran nada nuevo para mí; de hecho, toda mi carrera filosófica ha transcurrido en constante diálogo y debate público con pensadores que discrepaban de mí en diversas cuestiones, desde la filosofía social al problema cuerpo-mente, y desde la polémica libertad-determinismo a la cuestión de Dios. Los temas que eran objeto de discusión en mis debates sobre la existencia de Dios evolucionaron a lo largo del medio siglo de mi vida intelectual activa. En 1950 intentábamos especificar lo que significa decir «Dios te ama»; en 1976 tratábamos de poner en claro si el concepto de Dios era coherente; en 1985 estábamos intentando determinar sobre quién caía la carga de la prueba; y en 1998 estábamos debatiendo las implicaciones de la cosmología del Big Bang.

A través de todo ello, sin embargo, mis debates públicos sobre temas teológicos no solo me ayudaron a afilar mi propia dialéctica, sino que también me permitieron conocer a muchos colegas y rivales dignos de respeto... y de discrepancia.

Atrincherado en mis posiciones

De todos mis debates, los dos más seguidos fueron los de 1976 y 1998. El debate de 1976 con Thomas Warren —celebrado en Denton, Texas— fue seguido por un público que osciló, según los días, entre las cinco mil y las siete mil personas. El debate de 1998 con William Lane Craig en Madison, Wisconsin, atrajo a una multitud de unas cuatro mil personas. Estos dos eventos fueron las únicas ocasiones de mi vida en que actué como uno de los dos protagonistas de una discusión escenificada ante un gran público.

Los debates en el Reino Unido habitualmente tenían lugar ante reducidos auditorios académicos. Por tanto, mi primera exposición ante

A un público masivo en el contexto de un debate fue mi encuentro con el profesor Thomas B. Warren, un filósofo cristiano. El debate tuvo lugar en el campus de la North Texas State University, hoy llamada University of North Texas, en Denton, a lo largo de cuatro veladas consecutivas que comenzaron el 20 de septiembre de 1976, fechas que coincidieron con el primero de los debates presidenciales de aquel año entre Jimmy Carter y Gerald Ford. Ante un público entusiasta, el doctor Warren desplegó un repertorio impresionante de estadísticas y gráficos.

De manera interesante, una buena parte de su argumentación consistió en un ataque a la teoría de la evolución, lo cual parecía un planteamiento novedoso en aquella época. Cuando el doctor Warren preguntó si yo creía que podía existir un ser que fuera mitad simio y mitad humano, respondí que esto era más o menos como establecer si alguien es calvo. Mi supervisor Gilbert Ryle tenía un cráneo como una bola de billar, y no cabía duda de que cualquiera debería llamar a eso calvicie. Pero si vamos pelo por pelo, no es fácil determinar quién es calvo y quién no lo es.

Sin embargo, dadas mis opiniones actuales, algunas de mis atrevidas afirmaciones de aquel debate pueden resultar interesantes para reflejar el fervor de mis convicciones ateas de ese momento:

«Sé que Dios no existe».

«Un sistema de creencias relativas a Dios» contiene el mismo «tipo de contradicción» que «los maridos solteros o los cuadrados redondos».

«Por mi parte, estoy inclinado a creer que el universo no tuvo comienzo y no tendrá final. En verdad, no conozco buenas razones que se opongan a ninguna de estas dos sugerencias».

«Creo que los seres vivos evolucionaron a partir de materia inorgánica a lo largo de un periodo de tiempo desmesuradamente largo».

Me impresionó la hospitalidad de mis anfitriones, pero el debate terminó con Warren y yo firmemente atrincherados en nuestras posiciones.

Duelo en el O.K. Corral

Mi siguiente debate tuvo lugar casi diez años más tarde, y también en Texas. Se desarrolló en Dallas en 1985, y se pareció a la célebre ensalada de tiros del O.K. Corral. Me uní a otros tres pistoleros ateos: Wallace Matson, Kai Nielsen y Paul Kurtz. **Nos enfrentamos a una banda de destacados filósofos teístas: Alvin Plantinga, William P. Alston, George Mavrodes y Ralph McInerney.**

A diferencia del famoso duelo, sin embargo, este debate no resultó espectacular, porque ningún grupo estaba dispuesto a enfrentarse realmente con el otro. Cada bando se aferró a la tesis de que la carga de la prueba correspondía al rival. Yo sostuve que la presunción de ateísmo derivaba de la vieja máxima jurídica según la cual «la carga de la prueba recae sobre quien afirma, no sobre quien niega». Plantinga, desde el campo teísta, insistía en que la creencia en Dios es «básica», lo cual implicaría que los teístas no tienen la obligación de proporcionar argumentos a favor de tal creencia, de la misma forma que no pueden y no tienen por qué producir argumentos que sostengan otras creencias fundamentales, como la creencia en la existencia del mundo. En cuanto a mis colegas ateos, Nielsen arguyó que la filosofía de la religión es aburrida; y Matson, que los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios son defectuosos; Kurtz sostuvo que, partiendo de una supuesta Revelación, no es posible concluir que exista un revelador.

Estando en Dallas conocí a dos filósofos evangélicos —Terry Miethe, del Oxford Study Center, y Gary Habermas, del Lynchburg College de Virginia— que después han llegado a ser buenos amigos míos. En los años que siguieron, he sostenido dos debates publicados con Habermas sobre la resurrección de Cristo y un debate con Miethe sobre la existencia de Dios.

Mi argumentación en el debate con Miethe consistió en la reexposición de muchas de las tesis sobre la coherencia del concepto de Dios y la presunción de ateísmo que había desarrollado a lo largo de los años. Miethe presentó una versión formidable del argumento cosmológico que descansaba sobre las siguientes premisas:

- Existe(n) algún(os) ser(es) limitado(s), mutable(s).
- La existencia actual de todo ser limitado y mutable es causada por otro ser.
- No puede haber un regreso infinito en las causas, pues una cadena infinita de seres finitos no *causaría* la existencia de nada.
- Por tanto, hay una primera Causa de la existencia actual de estos seres.
- La primera Causa debe ser infinita, necesaria, eterna y única.
- La primera Causa incausada se identifica con el Dios de la tradición judeocristiana.

El argumento no se basaba en el principio de razón suficiente, que yo rechazaba, sino en el principio de causalidad existencial. Yo rechazé este argumento alegando que las causas eficientes que operan en el mi-

verso son eficaces por sí mismas, sin necesidad de una Primera Causa eficiente incausada. Sí admití, sin embargo, que aunque «no es cierto que la mera existencia continuada del universo físico requiera alguna explicación externa [...] es fácil, no obstante, persuadir al público de que el Big Bang original requirió algún tipo de Primera Causa (desencadenadora)».

Agarrándome fuerte

Durante el tiempo en que estuve enseñando en Bowling Green University (Ohio), en los ochenta, mantuve un debate bastante largo con el filósofo Richard Swinburne, quien, como se indicó antes, me había sucedido en la Universidad de Keele y después tomó posesión como Nolloth Professor en Oxford. Swinburne había emergido como el más reputado defensor del teísmo en el mundo de habla inglesa. Un conocido escéptico y antiguo colega mío, Terence Penelhum, había dicho sobre la obra de Swinburne *La coherencia del teísmo*: «No conozco ninguna defensa contra el criticismo filosófico contemporáneo que pueda compararse a esta en calidad de la argumentación y claridad de pensamiento».

Un concepto fuertemente defendido por Swinburne era el de un espíritu omnipresente e incorpóreo: precisamente, uno de los blancos principales de mi obra *Dios y la filosofía*. Como mi debate con Plantinga, mi discusión con Swinburne también desembocó en un callejón sin salida, con ambos contendientes firmemente aferrados a nuestras premisas de partida. Yo no conseguía encontrarle sentido al concepto de un espíritu incorpóreo, y Swinburne no podía entender por qué alguien podría tener problemas con dicho concepto. Mi diálogo con Swinburne no terminó allí, sino que, como se verá más adelante en este libro, continúa hasta el momento presente. (Por cierto, al tener noticia de mi cambio de opinión sobre Dios, Plantinga observó: «Dice mucho de la honestidad del profesor Flew. Tras haberse opuesto por tantos años a la idea de un Creador, revisa su posición basándose en las evidencias»).

→ El debate con Swinburne fue seguido por el debate con William Lane Craig en 1998 (en Madison, Wisconsin). Esta discusión sirvió para conmemorar el quincuagésimo aniversario del famoso debate sobre la existencia de Dios entre Bertrand Russell y Frederick Copleston. Craig sostuvo que el origen del universo y el complejo orden patente en el mismo encontraban su mejor explicación en la existencia de Dios. Yo respondí que nuestro conocimiento del universo debe detenerse en el Big Bang, el

cual debe ser visto como el último hecho. En lo que se refiere al argumento del diseño, señalé que incluso las entidades más complejas del universo —los seres humanos— son el producto de fuerzas físicas y mecánicas inconscientes.

En este debate, reafirmé mi tesis según la cual un Dios omnipotente podría crear seres humanos de una forma tal que escogieran libremente obedecerle. Esto significa que la defensa tradicional del libre albedrío no puede escapar coherentemente de la idea según la cual Dios predetermina todas las cosas, incluso las elecciones libres. Siempre me había repellido la doctrina de la predestinación, que sostiene que Dios predetermina a la mayoría de los seres humanos a la condenación. Un rasgo importante de este debate fue el rechazo por parte de Craig de las ideas predestinacionistas tradicionales y su defensa de un libre albedrío total. Craig mantuvo que Dios actúa directamente sobre los efectos y no sobre los agentes secundarios, y, de esa forma, era imposible que Dios creara un mundo de criaturas genuinamente libres que hicieran siempre lo correcto. Citó versículos de la Biblia que recalcan el deseo divino de que «todas las personas sean salvas» (por ejemplo, *2 Pedro* 3, 9). Muy recientemente, descubrí que John Wesley, a quien considero uno de los grandes hijos de mi país, dirigió una gran diatriba contra la predestinación, defendiendo la alternativa «arminiana», especialmente en su más grande ensayo, «La predestinación detenidamente considerada». Tengo entendido también que muchos exegetas hoy día interpretan los pasajes de san Pablo sobre la predestinación como referidos a los papeles específicos de los individuos dentro de la Iglesia, y no a su salvación o condenación.

Mi estreno en Nueva York

El último de mis debates públicos, un simposio en New York University, tuvo lugar en mayo de 2004. Los otros participantes eran el científico israelí Gerald Schroeder, autor de *best sellers* sobre ciencia y religión (en particular *La ciencia de Dios*) y el filósofo escocés John Haldane, cuya obra *Teísmo y ateísmo* era un debate sobre la existencia de Dios con mi amigo Jack Smart.

Para sorpresa de todos los interesados, anuncié al comienzo que ahora aceptaba la existencia de Dios. Lo que podría haber sido un intenso entrecuchar de opiniones contrapuestas terminó como una exploración conjunta de los desarrollos de la ciencia moderna que parecían apuntar a una Inteligencia más alta. En el vídeo del simposio, el anunciante sugirió que, de todos los grandes descubrimientos de la ciencia moderna, el mayor era Dios.

En este simposio, cuando se me preguntó si las investigaciones más recientes **sobre el origen de la vida** apuntaban a la actividad de una Inteligencia creativa, dije:

Sí, ahora pienso que es así [...] casi enteramente a causa de las investigaciones sobre el **ADN**. Lo que creo que ha conseguido hacer el ADN es mostrar, por medio de la casi increíble complejidad de las estructuras que son necesarias para producir (vida), **que alguna inteligencia ha debido participar en el ensamblamiento de esos elementos extraordinariamente diversos**. [Lo que asombra] Es la enorme complejidad del número de elementos y la enorme sutileza de las formas en que cooperan. La probabilidad de que todos esos elementos hayan podido encontrarse por casualidad en el momento adecuado es simplemente minúscula. La enorme complejidad [de los caminos] por los que fueron conseguidos los resultados es lo que me parece producto de la inteligencia.

Esta declaración representaba un cambio de rumbo superlativo por mi parte, aunque era coherente con el principio que abracé desde el comienzo de mi vida filosófica: seguir el razonamiento adondequiera que lleve.

Me impresionó especialmente la refutación meticulosa por Gerry Schroeder de lo que llamo «el teorema del mono». Esta idea, que ha sido presentada en multitud de formas, defiende la posibilidad de que la vida surja por azar recurriendo a la analogía de un grupo de monos que aporrean durante mucho tiempo los teclados de unos ordenadores y terminan escribiendo un soneto de Shakespeare.

Schroeder se refirió en primer lugar a un experimento realizado por el British National Council of Arts. Se introdujo un ordenador en una jaula con seis monos. Después de torturar su teclado durante un mes (además de usarlo como WC!), los monos produjeron cincuenta páginas mecanografiadas, mas no una sola palabra. Schroeder señaló que los monos ni siquiera habían conseguido acertar con las palabras más cortas del idioma inglés, que contienen una sola letra (*a* o *I*). *A* es una palabra solo si va flanqueada por dos espacios en blanco. Si tenemos en cuenta que el teclado del ordenador contiene treinta caracteres (las veintiséis letras y otros símbolos), la probabilidad de conseguir una palabra de una sola letra es de 30 veces 30 veces 30, es decir, de una entre 27.000.

Schroeder aplicó a continuación el cálculo de probabilidades al soneto de Shakespeare. **«¿Cuál es la probabilidad de conseguir por azar un soneto de Shakespeare?»**, preguntó. Y continuó:

Todos los sonetos tienen la misma extensión. Constan, por definición, de catorce versos. Escogí el soneto cuyo primer verso recordaba de memoria: «Shall I compare thee to a summer's day?» [¿Te compararé a un día de verano?]. Conté el número de letras; resulta que hay 488 letras en ese soneto. ¿Cuál es la probabilidad de obtener las 488 letras en la secuencia correcta —como en «Shall I Compare Thee to a Summer's Day»— tecleando al azar? Es preciso multiplicar 26 por sí mismo 488 veces: 26 elevado a la 488 potencia. O, dicho de otra forma, en base 10, 10 elevado a 690.

[Ahora bien] el número de partículas del universo —no el número de granos de arena, sino el de protones, electrones y neutrones— es de 10 elevado a 80. Diez elevado a 80 es un 1 seguido de 80 ceros. Diez elevado a 690 es un 1 seguido de 690 ceros. No hay bastantes partículas en todo el universo para agotar las apuestas [los ensayos necesarios para escribir el soneto por casualidad]; el universo se queda corto en un factor de 10 elevado a 600.

Si tomáramos todo el universo y lo convirtiéramos en chips de ordenador —olvidémonos de los monos— cada uno de los cuales pesara la millonésima parte de un gramo, y cada chip fuera capaz de hacer 488 intentos a una velocidad de, digamos, un millón de veces por segundo; si transformáramos todas las partículas del universo en tales microchips, y estos chips escribieran letras al azar un millón de veces por segundo, el número de intentos que habría habido tiempo de realizar desde el comienzo de los tiempos habría sido de 10 elevado a 90. De nuevo, nos estaríamos quedando cortos por un factor de 10 elevado a 600. Nunca se podrá conseguir un soneto por casualidad. El universo tendría que ser 10 elevado a 600 veces más grande de lo que es. Y, sin embargo, la gente cree que los monos pueden conseguirlo cada vez¹.

Después de escuchar la presentación de Schroeder, le dije que había demostrado satisfactoria y concluyentemente que el «teorema de los monos» era una basura, y que resultaba particularmente acertado recurrir solo a un soneto, pues a veces el teorema es formulado usando como ejemplo las obras completas de Shakespeare, o una obra aislada, como *Hamlet*. Si el teorema no funciona para un solo soneto, entonces, por supuesto, es simplemente absurdo sugerir que algo mucho más difícil que escribir un soneto —la aparición de la vida— pueda haberse producido por casualidad.

1. Gerald Schroeder, «Has Science Discovered God?» (<http://boston.c.lemis.com>)

Duelo con Dawkins

Además de mis debates orales públicos, me he implicado en **varias polémicas por escrito**. Un ejemplo destacado de estas son los intercambios que he mantenido con el científico **Richard Dawkins**. Aunque defendí sus obras ateas, siempre he sido crítico con su teoría del «gen egoísta».

En mi libro *Evolución darwiniana* señalé que la selección natural no produce nada en un sentido positivo. Solo elimina, o tiende a eliminar, todo aquello que no es competitivo. Una variación no necesita conferir ninguna ventaja competitiva efectiva para evitar ser eliminada; basta con que no lastre a su portador con ninguna *desventaja* competitiva. Por ilustrarlo con un ejemplo bastante tonto, supongamos que tengo unas alas inútiles ocultas bajo mi abrigo, alas que son demasiado débiles para alzar mi cuerpo del suelo. Estas alas inútiles no me permiten escapar de los depredadores ni recolectar comida. Pero, siempre que no me hagan *más* vulnerable a los depredadores, probablemente sobreviviré y transmitiré mis alas a mis descendientes. El error de Darwin al extraer una inferencia demasiado positiva y sugerir que la selección natural *produce* algo probablemente se debió a su uso de las expresiones «selección natural» o «supervivencia de los más aptos», en lugar de la alternativa que realmente prefería en último extremo: «conservación natural».

A continuación, apunté que *El gen egoísta* de Richard Dawkins era un ejercicio mayúsculo de mixtificación popular. Como filósofo ateo, estimé que esta obra de divulgación **era nociva** a su manera, igual que lo habían sido *El mono desnudo* o *El zoo humano* de Desmond Morris. En sus obras, Morris presenta como el resultado de la iluminación científica lo que en realidad equivale a una negación sistemática de todo aquello que parece hacernos peculiares como especie, reduciéndolo a fenómenos biológicos. Ignora o elimina mediante explicaciones simplistas **las obvias diferencias entre los seres humanos y las demás especies**.

Dawkins, por su parte, se esforzó por quitar de en medio o devaluar el resultado de más de cincuenta años de investigación genética, a saber, el descubrimiento de que los rasgos observables de los organismos están, en su mayor parte, condicionados por la interacción de muchos genes, y que la mayoría de los genes tienen efectos múltiples sobre muchos de tales rasgos. Para Dawkins, el medio principal para producir conducta humana consiste en atribuir a los genes características que solo pueden ser atribuidas significativamente a las personas. Y entonces, después de insistir en que todos somos criaturas involuntariamente producidas por nuestros genes, infiere que no podemos sino compartir las poco amables características de esas mónadas controladoras de todo.

Los genes, por supuesto, no pueden ser ni egoístas ni desprendidos; no más de lo que otras entidades no conscientes pueden participar en una competición o hacer selecciones. (La selección natural, notoriamente, no es selección; y un hecho lógico algo menos familiar es que, por debajo del nivel humano, la lucha por la existencia no es «competitiva» en el verdadero sentido de la palabra). Pero esto no impidió a Dawkins proclamar que su libro «no es ciencia ficción; es ciencia [...]. Somos máquinas de supervivencia, robots ciegamente programados para conservar unas moléculas egoístas llamadas genes». Aunque después emitió rectificaciones ocasionales, Dawkins no ofreció en su libro ninguna advertencia en el sentido de que no se le debiera interpretar literalmente. Añadió, de manera efectista, que «la tesis de este libro es que nosotros, y todos los demás animales, somos máquinas creadas por nuestros genes»².

Si algo de esto fuera verdad, no serviría para nada predicar a continuación, como hace Dawkins: «Intentemos enseñar la generosidad y el altruismo, pues nacemos egoístas». Ningún sermón elocuente conseguirá afectar a robots programados. Pero, en realidad, nada de lo que dice Dawkins es verdad, o siquiera ligeramente sensato. Los genes, como hemos visto, no determinan nuestra conducta, ni pueden hacerlo. Ni poseen la capacidad de cálculo y entendimiento que es necesaria para escoger un curso vital, sea de egoísmo despiadado o de compasión sacrificada.

Jugar con pasión y con principios

Babe Ruth se retiró del béisbol a la edad de cuarenta años. Tengo más del doble de años hoy día, y, aunque he cambiado de postura sobre la existencia de Dios, espero que mi pasada defensa del ateísmo y mis debates con teístas y otros demuestren mi constante interés en las cuestiones teológicas y mi disposición a seguir explorando respuestas variadas. Los psicoanalistas y psicólogos podrán decir lo que quieran sobre mi caso, pero mi móvil ha sido siempre el mismo: la búsqueda de argumentos válidos que conduzcan a conclusiones verdaderas.

Espero poder seguir jugando con la misma pasión y los mismos principios en la segunda parte de este libro, donde expondré mi posición actual y el conjunto de pruebas que me llevaron a afirmarla.

2. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Nueva York, 1976, p. x.

II

MI DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO

UNA PEREGRINACIÓN DE LA RAZÓN

Comencemos con una parábola. Imaginemos que un teléfono móvil es depositado por las olas en la playa de una isla remota habitada por una tribu que nunca ha tenido contacto con la civilización moderna. Los nativos juegan con los números del teclado, y escuchan diversas voces cuando marcan ciertas secuencias. Suponen que es el aparato el que produce estos ruidos. Algunos de los nativos más listos, los científicos de la tribu, ensamblan una réplica exacta y marcan los números de nuevo. Oyen de nuevo las voces. La conclusión les parece obvia: esta peculiar combinación de cristales, metales y productos químicos produce lo que parecen ser voces humanas, y esto significa que las voces son simplemente propiedades del aparato.

Pero el sabio de la tribu convoca a los científicos a una discusión. Ha reflexionado profunda y prolongadamente sobre el asunto, y ha alcanzado la siguiente conclusión: las voces que salen del instrumento deben proceder de gente como ellos mismos, gente que está viva y consciente, aunque hablen en otro idioma. En lugar de presumir que las voces son simplemente propiedades del auricular, deberían investigar la posibilidad de que, a través de alguna misteriosa red de comunicación, hubiesen entrado en contacto con otros seres humanos. Quizás esta investigación podría conducir a una mejor comprensión del mundo más allá de su isla. Pero los científicos se limitan a reírse del sabio y dicen: «Mira, cuando dañamos el instrumento, las voces dejan de salir. Así que, obviamente, no son más que sonidos producidos por una rara combinación de litio, códigos de circuitos impresos y diodos parpadeantes».

En esta parábola vemos cuán fácil es dejar que las teorías preconcebidas conformen el modo en que percibimos los datos, en lugar de dejar a los datos conformar nuestras teorías. Un giro copernicano puede, de

esta forma, ser impedido por mil epiciclos ptolemaicos. (Los defensores del modelo geocéntrico que propuso Ptolomeo para explicar el sistema solar intentaron resistir al modelo heliocéntrico de Copérnico añadiendo epiciclos que dieran cuenta de las observaciones de movimientos planetarios que entraban en conflicto con su modelo). Y en esto, a mi modo de ver, reside **el peculiar peligro, el mal endémico, del ateísmo dogmático**. Tomemos afirmaciones tales como «no deberíamos pedir una explicación de por qué existe el mundo; está aquí, y eso es todo» o «como no podemos aceptar una fuente trascendente de la vida, escogemos creer lo imposible: que la vida surgió espontáneamente, por azar, de la materia», o «las leyes de la física son 'leyes alegales' que surgen del vacío: ¡fin de la discusión!». Parecen a primera vista argumentos racionales que tienen una autoridad especial porque irradian cierto tono solemne. Pero, por supuesto, esto no es **ninguna prueba de que sean racionales, y ni siquiera de que sean argumentos**.

Ahora bien, hacer una argumentación racional implica necesariamente proporcionar razones que sustenten una tesis. Supongamos entonces que no tenemos claro qué está arguyendo alguien que emite cierta afirmación, o imaginemos, más radicalmente, que ni siquiera estamos seguros de que esté arguyendo algo en absoluto: una forma de intentar comprender su afirmación consistiría en **intentar descubrir qué pruebas, en caso de que haya alguna, aduce en favor de la verdad de sus tesis**. Pues, si la afirmación es verdaderamente racional, si es realmente un argumento, debe ciertamente proporcionar **razones científicas o filosóficas** que la sustenten. **Y todo lo que podría anular la afirmación, o que induciría al hablante a abandonarla y admitir que era errónea, debe también ser expuesto**. Pero si no hay ninguna razón ni ninguna prueba que pueda aducirse en su favor, entonces no hay ninguna razón por la que debamos considerarla un argumento.

Cuando el sabio tribal de nuestra parábola les dice a los científicos que investiguen todas las dimensiones de la evidencia, estaba sugiriendo que la **no exploración de lo que parece *prima facie* razonable** y promotor excluye *ipso facto* la posibilidad de una mayor comprensión del mundo situado más allá de la isla habitada por la tribu.

Pues bien, a las personas que no son ateas a menudo les parece que no hay ninguna prueba concebible que pudiera empujar a los ateos dogmáticos de mentalidad científica a admitir que «después de todo, Dios podría existir». Así que **propongo a mis excompañeros ateos esta cuestión simple y central: «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido, que pudiera suponer una razón para que al menos considerarais la existencia de una Mente superior?»**.

Las cartas sobre la mesa

Dejando atrás la parábola, es hora ya de que ponga mis cartas sobre la mesa, esto es, de que **exponga mis propias opiniones y las razones en las que se apoyan**. **Creo** ahora que el universo fue traído a la existencia por una Inteligencia infinita. **Creo** que las intrincadas leyes de este universo manifiestan lo que los científicos han llamado la Mente de Dios. **Creo** que la vida y la reproducción tienen su origen en una Fuente divina.

¿Por qué creo ahora esto, después de haber expuesto y defendido el ateísmo durante más de medio siglo? La breve respuesta es la siguiente: **tal es la imagen del mundo que, en mi opinión, ha emergido de la ciencia moderna**. **La ciencia** atisba tres dimensiones de la naturaleza que **apuntan hacia Dios**. La primera es el hecho de que **la naturaleza obedece leyes**. La segunda es la **dimensión de la vida**, la existencia de seres organizados inteligentemente y guiados por propósitos, que surgieron de la materia. La tercera es **la propia existencia de la naturaleza**. Pero no es solo la ciencia la que me ha guiado. También me ha ayudado **la reconsideración de los argumentos filosóficos clásicos**.

Mi alejamiento del ateísmo no fue ocasionado por ningún fenómeno o argumento nuevo. A lo largo de las últimas dos décadas, **todo mi marco de pensamiento ha estado desplazándose**. Este desplazamiento ha sido una consecuencia de **mi continuo examen de los hechos de la naturaleza**. Cuando finalmente llegué a reconocer la existencia de Dios, **no se trató de un cambio de paradigma**, pues mi paradigma sigue siendo el que Platón atribuye a Sócrates en su *República*: «debemos seguir la argumentación hasta dondequiera que lleve».

Se podrá preguntar cómo yo, un filósofo, me atrevo a hablar de asuntos tratados por los científicos. La mejor respuesta a esto es otra pregunta. ¿Se trata aquí de ciencia o de filosofía? Cuando estudiamos la interacción de dos cuerpos físicos —por ejemplo, dos partículas subatómicas— estamos **haciendo ciencia**. Cuando preguntamos cómo es que pueden existir esas partículas —o cualquier otra cosa física— estamos **haciendo filosofía**. **Cuando extraemos consecuencias filosóficas de datos científicos, estamos pensando como filósofos**.

Pensar como filósofos

Apliquemos, pues, la intuición anterior a nuestro tema. En 2004 dije que el origen de la vida no puede ser explicado si partimos de la mera

materia. Mis críticos replicaron anunciando triunfalmente que no había leído determinado artículo en cierta revista científica, o que no estaba al día acerca de cierto recientísimo descubrimiento relativo a la abiogénesis (la generación espontánea de vida a partir de material inorgánico). Al proceder así, demostraban no haber entendido mi tesis. **Mi preocupación se refería, no a este o aquel hecho químico o genético, sino a la cuestión fundamental de qué significa estar vivo y cómo se relaciona esto con el conjunto de nuestros conocimientos químicos y genéticos considerados como un todo.** Pensar a este nivel es pensar como un filósofo. Y, a riesgo de parecer inmodesto, debo decir que esa tarea corresponde propiamente a los filósofos, y no a los científicos en cuanto tales científicos; la competencia específicamente científica no proporciona ninguna ventaja especial cuando llega el momento de examinar esa cuestión, de la misma forma que ser una estrella del béisbol no proporciona ninguna clarividencia adicional cuando se trata de valorar las ventajas profilácticas de cierta pasta dentífrica.

Por supuesto, **los científicos tienen el mismo derecho a filosofar** que todas las demás personas. Y, por supuesto, no todos los científicos estarán de acuerdo con mi particular interpretación de los hechos que ellos estudian. **Pero su discrepancia conmigo tendrán que formularla en términos propiamente filosóficos.** Dicho de otra forma: **si se implican en el análisis filosófico, ni su autoridad ni su competencia como científicos tienen relevancia alguna.** Esto debería ser fácil de entender. Si los científicos presentan opiniones sobre los aspectos económicos de la ciencia —por ejemplo, sobre el número de empleos creados por la ciencia y la tecnología—, tendrán que someter su pretensión al tribunal del análisis económico. De la misma forma, **un científico metido a filósofo tendrá que proporcionar una argumentación filosófica.** Como dijo el mismo Albert Einstein, «el hombre de ciencia es un filósofo mediocre»¹.

Afortunadamente, no siempre es así. Los líderes de la ciencia de los últimos cien años, así como algunos de los científicos más influyentes de la actualidad, han construido **una visión filosóficamente convincente sobre un universo racional que surgió de una Mente divina.** Y ocurre que esta es la visión del mundo en la que, a día de hoy, **veo la explicación filosófica más plausible** de una multitud de fenómenos perceptibles tanto por los científicos como por los legos en ciencia.

Tres áreas de la indagación científica han resultado especialmente importantes para mí, y voy a examinarlas a continuación, a la luz de los

1. Albert Einstein, *Out of My Later Years*, Philosophical Library, Nueva York, 1950, p. 58.

datos actualmente disponibles. La primera es la cuestión que ha intrigado siempre y continúa intrigando a los científicos reflexivos: **¿Cómo llegaron a existir las leyes de la naturaleza?** La segunda es una cuestión evidente para todos: **¿Cómo pudo emerger el fenómeno de la vida a partir de lo no vivo?** Y la tercera es el problema que los filósofos legaron a los cosmólogos: **¿Cómo llegó a existir el universo** (entendiendo por «universo» todo lo que es físico)?

Una recuperación de la sabiduría

En lo que se refiere a mi nueva posición en los debates filosóficos clásicos sobre la existencia de Dios, debo decir que, en este campo, **fui convencido sobre todo por la argumentación del filósofo David Conway a favor de la existencia de Dios en su libro *La recuperación de la sabiduría: Desde la actualidad a la Antigüedad, en busca de Sofía***. Conway es un distinguido filósofo británico, profesor en la Universidad de Middlesex, que domina tanto la filosofía clásica como la moderna.

El Dios que defendemos **Conway** y yo **es el Dios de Aristóteles**. Conway escribe:

En suma, Aristóteles adjudicó los siguientes **atributos al Ser** que, en su opinión, era la explicación del mundo y su forma más amplia: **inmutabilidad, inmaterialidad, omnipotencia, omnisciencia, unicidad o indivisibilidad, bondad perfecta y existencia necesaria**. Hay una **coherencia** impresionante entre este conjunto de atributos y los que son clásicamente **predicados de Dios por la tradición judeocristiana**. Esa coherencia nos autoriza enteramente a considerar que Aristóteles tenía en mente el mismo tipo de Ser Divino como causa del mundo que es objeto de adoración por parte de estas dos religiones².

En opinión de Conway, por tanto, el Dios de las religiones mono-teístas tiene los mismos atributos que el Dios de Aristóteles.

En su libro, Conway intenta defender lo que él describe como «concepción clásica de la filosofía». Esa concepción entiende que **«la explicación del mundo es que este ha sido creado por una inteligencia suprema, omnipotente y omnisciente, a la que habitualmente nos referimos como Dios, y que esta lo creó para traer a la existencia y sustentar a seres racionales»**. Dios creó el mundo para traer al ser una raza de criaturas

J. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, Macmillan, Londres, 2000, p. 74.

racionales³. Conway cree, y yo coincido con él, que es posible conocer la existencia y naturaleza de este Dios aristotélico mediante el ejercicio de la mera razón humana.

Debo recalcar que mi descubrimiento de lo divino ha operado en un nivel puramente natural, sin ninguna referencia a fenómenos sobrenaturales. Ha sido un ejercicio de lo que tradicionalmente es conocido como teología natural. No ha tenido relación con ninguna de las religiones reveladas. Tampoco pretendo haber tenido una experiencia personal de Dios, ni ninguna otra experiencia que pueda considerarse sobrenatural o milagrosa. En resumen, mi descubrimiento de lo divino ha sido una peregrinación de la razón, y no de la fe.

3. *Ibid.*, pp. 2-3.

¿QUIÉN ESCRIBIÓ LAS LEYES DE LA NATURALEZA?

Quizás el argumento más popular e intuitivamente plausible a favor de la existencia de Dios sea el llamado **argumento del diseño**. Según este argumento, el diseño que es patente en la naturaleza sugiere la existencia de un Diseñador cósmico. He enfatizado a menudo que es un argumento que **conduce a la idea de diseño desde la idea de orden**: sus defensores proceden desde el orden percibido en la naturaleza hasta la evidencia de un diseño y, por tanto, de **un Diseñador**. Aunque en el pasado fui extremadamente crítico con el argumento del diseño, después he llegado a entender que, si es correctamente formulado, este argumento constituye una persuasiva prueba de la existencia de Dios. Los avances de dos áreas del conocimiento, de manera especial, me han llevado a esta conclusión.

- La primera es la **cuestión del origen de las leyes de la naturaleza**, y las intuiciones al respecto de eminentes científicos modernos. La segunda es
- **la cuestión del origen de la vida y de la reproducción**.

¿Qué entiendo por «leyes de la naturaleza»? Por «ley», entiendo, simplemente, **una regularidad o simetría en la naturaleza**. Algunos pasajes extraídos de libros de texto deberían mostrar lo que quiero decir:

La ley de Boyle estipula que, dada una temperatura constante, el producto del volumen y la presión de una cantidad fija de un gas ideal es constante.

Según la primera ley de Newton sobre el movimiento, un objeto en reposo seguirá en reposo a menos que actúe sobre él una fuerza externa e inestable; y un objeto en movimiento seguirá en movimiento a menos que actúe sobre él una fuerza externa e inestable.

Según la ley de conservación de la energía, la cantidad total de energía en un sistema aislado permanece constante.

La idea que es importante aquí no es que haya regularidades en la naturaleza, sino que esas regularidades son matemáticamente precisas, son universales y están «atadas unas con otras». Einstein se refirió a ellas como «razón encarnada». La pregunta que deberíamos formular es por qué la naturaleza venía empaquetada en esta forma. Esta es, ciertamente, la pregunta que se han planteado —y han contestado— los científicos, desde Newton hasta Einstein y Heisenberg. Su respuesta fue la Mente de Dios.

Desde luego, esta forma de pensar no es algo que encontremos solo en célebres científicos teístas premodernos, como Isaac Newton o James Maxwell. Por el contrario, muchos destacados científicos de la era moderna han considerado las leyes de la naturaleza como pensamientos de la Mente de Dios. Stephen Hawking termina su *best seller* *Una breve historia del tiempo* con este pasaje:

Si descubrimos una teoría completa, esta debería, al cabo de un tiempo, resultar comprensible por todos, no solo por unos cuantos científicos. Y entonces todos —filósofos, científicos y gente común— podremos participar en el debate sobre por qué existimos nosotros y por qué existe el universo. Si encontramos una respuesta a eso, estaríamos ante el triunfo máximo de la razón humana, pues entonces podríamos conocer la mente de Dios.

En la página anterior, Hawking preguntaba: «Incluso si solo hay una teoría unificada posible, se trataría simplemente de un conjunto de leyes y ecuaciones. ¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y hace que haya un universo que puedan describir?»¹.

Hawking dijo más sobre esto en entrevistas posteriores: «Hay una abrumadora impresión de orden. Cuanto más descubrimos sobre el universo, más constatamos que está gobernado por leyes racionales». Y: «Todavía tenemos la pregunta: ¿Por qué el universo se molesta en existir? Si se quiere, se puede definir a Dios como la respuesta a esa pregunta»².

1. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, Nueva York, 1988, pp. 174-175; trad. esp. de J. M. Sánchez Ron, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Alianza, Madrid, 2011.

2. Gregory Benford, «Leaping the Abyss: Stephen Hawking on Black Holes, Unified Field Theory and Marilyn Monroe»: *Reason*, 4.0? (200?), p. 29.

¿Quién escribió todos esos libros?

Mucho antes que Hawking, Einstein había usado un lenguaje similar: «Quiero saber cómo creó Dios este mundo [...]. Quiero conocer sus pensamientos; lo demás son minucias»³. En mi libro *Dios y la filosofía*, yo había dicho que no debíamos tomarnos muy en serio estos pasajes, pues Einstein dijo que creía en el Dios de Spinoza⁴. Dado que para Spinoza las palabras «Dios» y «naturaleza» eran sinónimas, se podía decir que Einstein, a ojos del judaísmo, el cristianismo y el islam, era inequívocamente ateo; incluso que era «un padre espiritual de todos los ateos».

Pero el reciente libro *Einstein y la religión*, escrito por uno de los amigos de Einstein, Max Jammer, pinta un cuadro muy diferente de la influencia de Spinoza y también de las propias creencias de Einstein. Jammer muestra que el conocimiento de la obra de Spinoza por parte de Einstein era bastante limitado: solo había leído su *Ética*, y rechazó repetidas peticiones de que escribiese algo sobre la filosofía de Spinoza. En respuesta a una de esas peticiones, replicó: «Carezco de la especialización profesional necesaria para escribir un artículo académico sobre Spinoza»⁵. Aunque Einstein compartía la creencia de Spinoza en el determinismo, Jammer sostiene que «es artificial e injustificado» asumir que el pensamiento de Spinoza influyó en la ciencia einsteiniana⁶. Jammer observa también que «Einstein sentía una afinidad con Spinoza porque se dio cuenta de que ambos compartían una necesidad de soledad, así como el hecho de haber sido educados en el seno de la cultura judía y haberse alejado después del aspecto religioso de esta»⁷.

Aunque le llamó la atención el panteísmo de Spinoza, lo cierto es que Einstein negó expresamente ser ateo o panteísta:

No soy ateo, y no creo que me pueda llamar panteísta. Estamos en la misma situación que un niño que entra en una biblioteca enorme llena de libros en muchos idiomas. El niño sabe que alguien debe haber escrito esos libros. No sabe cómo. No entiende las lenguas en las que fueron escritos. El niño presiente oscuramente un orden misterioso en la disposición de los libros, pero no sabe cuál es. Tal

3. Albert Einstein, citado en Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milky Way*, Morrow, Nueva York, 1988, p. 177.

4. Antony Flew, *God and Philosophy*, Dell, Nueva York, 1966, p. 15.

5. Max Jammer, *Einstein and Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1999, p. 44.

6. *Ibid.*, p. 45.

7. *Ibid.*, pp. 45-46.

es, me parece a mí, la actitud de hasta el más inteligente de los seres humanos frente a Dios. Vemos un universo maravillosamente ordenado y sujeto a ciertas leyes, aunque solo comprendamos oscuramente tales leyes. **Nuestras mentes limitadas intuyen** la fuerza misteriosa que mueve las constelaciones⁸.

En su libro *El espejismo de Dios*, **Richard Dawkins** divulga mi vieja tesis según la cual **Einstein fue ateo**. Al hacerlo, Dawkins ignora la categórica afirmación de Einstein, citada arriba, que indica que no era ateo ni panteísta. Esto resulta intrigante, pues Dawkins cita a veces a Jammer, pero deja a un lado numerosas afirmaciones de Jammer y Einstein que resultarían letales para su interpretación. Jammer observa, por ejemplo, que **«Einstein siempre lamentaba que se le considerara ateo**. En el curso de una conversación con el príncipe Huberto de Lowenstein, por ejemplo, declaró: 'Lo que realmente me enfurece es que [los que dicen que Dios no existe] me citen para reforzar sus tesis'. Einstein abominaba del ateísmo porque **nunca consideró que su negación de un Dios personal supusiera una negación de Dios**»⁹.

Einstein, por supuesto, no creía en un Dios personal. Pero dijo:

Cuestión distinta es la de si se debe combatir la creencia en un Dios personal. Freud defendió este punto de vista en su última publicación. Por mi parte, nunca me embarcaría en una tarea así. Pues dicha creencia me parece preferible a la ausencia total de una perspectiva trascendente en la vida, y dudo que se pueda alguna vez ofrecer a la mayoría de la humanidad un medio más sublime para satisfacer sus necesidades metafísicas¹⁰.

«En suma», concluye Jammer, «Einstein, como Maimónides y Spinoza, **rechazó categóricamente todo antropomorfismo en el pensamiento religioso**». Pero, a diferencia de Spinoza, que extrajo de su negación de un Dios personal la identificación de Dios con la naturaleza, Einstein mantuvo que **Dios se manifiesta «en las leyes del universo como un espíritu inmensamente superior al del hombre**; un espíritu frente al cual nosotros, con nuestras modestas capacidades, debemos sentirnos humildes». Einstein coincidía con Spinoza en que quien conoce la naturaleza conoce a Dios, pero no porque la naturaleza sea Dios, sino

8. *Ibid.*, p. 48.

9. *Ibid.*, p. 150.

10. *Ibid.*, p. 51.

porque la empresa científica de indagación de la naturaleza conduce a la religión¹¹.

La «mente superior» según Einstein

Einstein creyó claramente en una fuente trascendente de la racionalidad del mundo; una fuente a la que llamó, según los momentos, «mente superior», «espíritu superior ilimitado», «fuerza racional superior» o «fuerza misteriosa que mueve las constelaciones». Esto se hace evidente en varias de sus afirmaciones:

Nunca he encontrado un calificativo mejor que el de «religiosa» para referirme a esta confianza en la naturaleza racional de la realidad y en su peculiar accesibilidad para la mente humana. Allí donde falta esta confianza, la ciencia degenera en procedimientos carentes de inspiración. Que se preocupe el diablo si los curas se aprovechan de esto. No se puede remediar¹².

Cualquiera que haya vivido la excitante experiencia de los descubrimientos en este ámbito [la ciencia] se siente conmovido por una profunda reverencia hacia la racionalidad que se manifiesta en la existencia [...], la grandeza de la razón encarnada en la existencia¹³.

Es evidente que subyace a toda labor científica de orden superior una creencia, parecida al sentimiento religioso, en la racionalidad o inteligibilidad del mundo [...] Esta firme creencia —imbricada con un profundo sentimiento— en una mente superior que se revela en el mundo de la experiencia representa mi concepción de Dios¹⁴.

Todo el que se implica seriamente en la investigación científica termina convencido de que las leyes de la naturaleza manifiestan la existencia de un espíritu enormemente superior al del hombre; un

11. *Ibid.*, p. 148.

12. Albert Einstein, *Lettres à Maurice Solovine (réproduites en facsimile et traduites en Français)*, Gauthier-Vilars, París, 1956, pp. 102-103.

13. Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, trad. Sonja Bargmann, Dell, Nueva York, 1973, p. 49.

14. *Ibid.*, p. 255.

espíritu frente al cual nosotros, con nuestras modestas capacidades, debemos sentirnos humildes¹⁵.

Mi religiosidad consiste en una humilde admiración hacia el espíritu infinitamente superior que se revela en los leves detalles que somos capaces de percibir con nuestras frágiles y débiles mentes. Esa convicción profundamente conmovida de la presencia de un poder razonador superior, que se revela en el universo incomprensible, constituye mi idea de Dios¹⁶.

Salto cuántico hacia Dios

Einstein, el descubridor de la relatividad, no fue el único científico que vio una conexión entre las leyes de la naturaleza y la Mente de Dios. Los padres de la física cuántica, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger y Paul Dirac, hicieron todas afirmaciones similares¹⁷. Reproducire a continuación algunas de ellas.

Werner Heisenberg, famoso por su «principio de incertidumbre» y la mecánica matricial, dijo: «en el curso de mi vida, me he visto repetidamente obligado a meditar sobre la relación entre estas dos regiones del pensamiento [la ciencia y la religión], pues nunca he sido capaz de dudar de la realidad de aquello hacia lo que ambas apuntan»¹⁸. Y en otra ocasión dijo:

Wolfgang [Pauli] me preguntó inesperadamente: «¿Crees en un Dios personal?» [...] «¿Puedo reformular tu pregunta?», pregunté a mi vez. «Preferiría la siguiente formulación: ¿puedes, o puede alguien, alcanzar el orden central de las cosas o de los hechos, cuya existencia parece que está más allá de toda duda, tan directamente como puedes alcanzar el alma de otro ser humano? Uso deliberadamente el término 'alma', para que no se me malinterprete. Si formulas así la pregunta, diría que sí [...]. Si la fuerza magnética que guía, por ejemplo, a esta brújula —¿y cuál es la fuente de la fuerza magnética?

15. Max Jammer, *Einstein and Religion*, cit., p. 93.

16. Albert Einstein, *The Quotable Einstein*, ed. Alice Calaprice, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005, pp. 195-196.

17. En su mayor parte, estas citas proceden de Roy Abraham Varghese, *The Wonder of the World*, Tyr, Fountain Hills, AZ, 2003.

18. Werner Heisenberg, *Across the Frontiers*, trad. Peter Heath, Harper & Row, San Francisco, 1974, p. 213.

si no es ese orden central?— se extinguiera alguna vez, le podrían ocurrir a la humanidad cosas terribles, mucho más terribles incluso que los campos de concentración y las bombas atómicas»¹⁹.

Otro pionero cuántico, **Erwin Schrödinger**, que desarrolló la mecánica ondulatoria, afirmó:

La imagen del mundo que proponen los científicos que me rodean es muy deficiente. Proporciona mucha información factual, coloca toda nuestra experiencia en un orden magníficamente coherente, pero permanece en lúgubre silencio acerca de todo lo que de verdad afecta a nuestro corazón, todo lo que realmente nos importa. No puede decirnos ni una palabra sobre las sensaciones de lo rojo o lo azul, lo amargo y lo dulce, los sentimientos de gozo y pesar... No sabe nada sobre la belleza y la fealdad, sobre lo bueno y lo malo, sobre Dios y la eternidad. La ciencia a veces pretende responder a las preguntas relacionadas con estos temas, pero las respuestas que ofrece son a menudo tan estúpidas que no sentimos la menor inclinación a tomarlas en serio.

La ciencia también es reticente cuando se plantea la cuestión de la gran Unidad de la que todos de algún modo formamos parte, la Unidad a la que pertenecemos. El nombre más popular para ella en nuestro tiempo es Dios, con D mayúscula. A la ciencia muy a menudo se la tacha de atea. Después de lo que hemos dicho, ello no resulta sorprendente. Si su imagen del mundo no contiene belleza, dicha, dolor, si todo lo personal es amputado por definición, ¿cómo podría incluir la idea más sublime que se presenta a la mente humana?²⁰.

Max Planck, que fue el primero en introducir la hipótesis cuántica, sostuvo inequívocamente que ciencia y religión son complementarias, declarando: «No puede haber nunca una oposición real entre ciencia y religión, pues la una es el complemento de la otra»²¹. También dijo: «La religión y la ciencia natural luchan juntas en una incesante,

19. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond*, Harper & Row, San Francisco, 1971 (citado por Timothy Ferris [ed.], *The World Treasury of Physics, Astronomy and Mathematics*, Little Brown, Nueva York, 1991, p. 826).

20. Erwin Schrödinger, *My View of the World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, p. 93.

21. Max Planck, *Where is Science Going?*, trad. James Murphy, Norton, Nueva York, 1977, p. 168.

indesmayable batalla contra el escepticismo y el dogmatismo, contra la increencia y la superstición [...] [Por tanto] ¡Adelante hacia Dios!»²².

Paul A. M. Dirac, que completó las aportaciones de Heisenberg y Schrödinger con una tercera formulación de la teoría cuántica, observó que «Dios es un matemático de muy alto nivel, y usó las matemáticas superiores al construir el universo»²³.

Unas generaciones atrás, Charles Darwin ya había expresado una opinión similar:

[La razón me indica la] extrema dificultad, o, más bien, la imposibilidad de concebir este inmenso y maravilloso universo —que incluye al hombre y su capacidad de mirar muy lejos tanto hacia el pasado como hacia el futuro— como el resultado del azar ciego o de la necesidad. Cuando reflexiono sobre esto, me siento obligado a volverme hacia una Primera Causa dotada de una mente inteligente y análoga en cierta medida a la del hombre; y merezco, por tanto, ser llamado teísta²⁴.

Esta línea de pensamiento ha sido mantenida viva en nuestro tiempo en los escritos de muchos de los más destacados exponentes de la ciencia actual, que van desde científicos como Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich y Roger Penrose hasta filósofos de la ciencia, como Richard Swinburne o John Leslie.

Davies y Barrow, en particular, han desarrollado las intuiciones de Einstein, Heisenberg y otros científicos, convirtiéndolas en teorías acerca de la racionalidad de la naturaleza y la Mente de Dios. Ambos han recibido el Premio Templeton por sus contribuciones a esta búsqueda. Sus obras corrigen muchas concepciones erróneas, al tiempo que arrojan luz sobre los temas que aquí examinamos.

¿Leyes de quién?

En su discurso de aceptación del Premio Templeton, Paul Davies señaló que «la ciencia solo puede avanzar si el científico adopta una visión del

22. Max Planck, citado en Charles C. Gillespie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, Scribner, Nueva York, 1975, p. 15.

23. Paul A. M. Dirac, «The Evolution of the Physicist's Picture of Nature»: *Scientific American*, 208/5 (1963), p. 53.

24. Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, ed. Nora Barlow, Collins, Londres, 1958, pp. 92-93.

mundo esencialmente teológica». Nadie pregunta de dónde proceden las leyes de la física, pero «hasta el más ateo de los científicos acepta como un acto de fe la existencia de un orden legiforme en la naturaleza, un orden que resulta al menos en parte comprensible para nosotros». Davies rechaza dos errores muy habituales. Dice que la idea según la cual una teoría del todo mostraría que este es el único mundo lógicamente consistente es «demostrablemente falsa», pues **no hay evidencia en absoluto de que el mundo sea lógicamente necesario** y, de hecho, es posible imaginar universos alternativos que son lógicamente consistentes. En segundo lugar, dice que **es «un puro disparate» suponer que las leyes de la física son leyes nuestras y no de la naturaleza**. Los físicos no creerán que la ley newtoniana de la gravitación sea una creación cultural. **Sostiene que las leyes de la física «existen realmente», y que la tarea del científico consiste en descubrirlas, no en inventarlas.**

Davies llama la atención sobre el hecho de que las leyes de la naturaleza que subyacen a los fenómenos no son encontradas mediante la observación directa, sino más bien extraídas mediante experimentos y teorización matemática. **Las leyes están escritas en un código cósmico que los científicos deben descifrar para revelar ese mensaje que es «el mensaje de la naturaleza, el mensaje de Dios, como prefieran, pero en todo caso, no nuestro mensaje».**

La cuestión palpitante, dice Davies, es triple:

- ¿De dónde proceden las leyes de la naturaleza?
- ¿Por qué tenemos precisamente estas leyes y no otras?
- ¿Por qué tenemos precisamente un conjunto de leyes que conduce a gases informes hasta la vida, la conciencia, la inteligencia?

Estas **leyes «parecen casi ideadas —finamente ajustadas, como han sostenido algunos comentaristas— para que la vida y la conciencia pudieran emerger»**. Concluye que «este carácter ‘ajustado’ de la existencia física me parece demasiado fantástico para asumirlo simplemente como ‘dado’». **Apunta a un significado subyacente más profundo** de la existencia». Palabras tales como *propósito* y *diseño*, dice, capturan solo imperfectamente de qué trata el universo. «Pero no tengo absolutamente ninguna duda de que trata sobre algo»²⁵.

John Barrow, en su discurso Templeton, observa que la inacabable complejidad y exquisita estructura del universo están regidas por unas

25. Paul Davies, «Templeton Prize Address», May 1995 [http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/prize_address.htm]. Ver también Paul Davies, «Where Do the Laws of Physics Come From» [<http://www.ctnsstars.org/conferences/papers/Wheredothelawsofphysicscomefrom.doc>].

cuantas leyes simples, leyes que son simétricas e inteligibles. De hecho, «hay ecuaciones matemáticas, pequeños garabatos en hojas de papel, que nos dicen cómo se comportan universos enteros». Como Davies, descarta la idea de que el orden del universo venga impuesto por nuestras mentes. Más aún: «la selección natural no requiere que comprendamos los quarks y los agujeros negros para nuestra supervivencia y multiplicación».

Barrow observa que, en la historia de la ciencia, las nuevas teorías amplían y subsumen a las anteriores. Aunque la mecánica de Newton y su teoría de la gravedad han sido reemplazadas por las de Einstein, que a su vez serán sucedidas por alguna otra teoría en el futuro, dentro de mil años los ingenieros todavía se apoyarán en las teorías de Newton. De la misma forma, dice, las concepciones religiosas del universo se sirven también de aproximaciones y analogías para ayudar a captar las cosas últimas. «No son toda la verdad, pero esto no impide que sean parte de la verdad»²⁶.

El legislador divino

Varios filósofos han escrito también sobre la procedencia divina de las leyes de la naturaleza. En su libro *El legislador divino: Lecciones sobre la inducción, las leyes de la naturaleza y la existencia de Dios*, el filósofo de Oxford John Foster sostiene que las regularidades de la naturaleza, cualquiera que sea la forma en que las describamos, encuentran su mejor explicación en una Mente divina. Si aceptamos el hecho de que hay leyes, entonces algo debe imponer esa regularidad al universo. ¿Qué agente (o agentes) realizan esto? Foster afirma que la opción teísta es la única seria, de tal forma que «estaremos racionalmente autorizados a concluir que es Dios —el Dios de la concepción teísta— quien crea las leyes imponiendo las regularidades al mundo como tales regularidades». Incluso si negamos la existencia de leyes, arguye, «hay razones fuertes para explicar las regularidades apelando a la autoría de Dios»²⁷.

Swinburne expone una tesis similar en una respuesta a la crítica de Dawkins a su argumento del diseño:

¿Qué es una ley de la naturaleza? (Muchos de mis críticos no abordan esta cuestión). Decir que una ley de la naturaleza consiste en

26. John Barrow, «Templeton Prize Address», March 15, 2006 [http://www.templetonprize.org/barrow_statement.html].

27. John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God*, Clarendon, Oxford, 2004, p. 160.

que todos los cuerpos se comportan en cierta forma (por ejemplo, se atraen mutuamente con arreglo a cierta fórmula) es, sugiero, solo decir que cada cuerpo se comporta de dicha forma necesariamente. Y es más fácil suponer que esta uniformidad surge de la acción de una sustancia que causa el comportamiento uniforme de todos esos cuerpos que suponer que el comportamiento uniforme de todos los cuerpos es un hecho bruto, más allá del cual no se puede ir²⁸.

El argumento central de Swinburne es que la mejor explicación para la existencia de las leyes de la naturaleza es un Dios personal dotado de los atributos que tradicionalmente le ha adjudicado la teología.

Richard Dawkins ha rechazado esa argumentación, sosteniendo que Dios es una solución demasiado compleja para explicar el universo y sus leyes. Me resulta extravagante que se pueda decir eso acerca del concepto de un Ser omnipotente y espiritual. ¿Qué tiene de complejo la idea de un Espíritu omnipotente y omnisciente, una idea tan simple que es comprendida por todos los fieles de las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam)? Comentando a Dawkins, Alvin Plantinga señaló recientemente que, según la definición del propio Dawkins, Dios es simple —y no complejo— porque es un espíritu, no un objeto material y, por tanto, no es descomponible en partes.

Volviendo a mi parábola del teléfono móvil en el capítulo anterior, las leyes de la naturaleza suponen un problema para los ateos porque son una voz de la racionalidad escuchada a través de los mecanismos de la materia. «La ciencia se basa en la presunción de que el universo es totalmente racional y lógico en todos sus niveles», escribe Paul Davies, que es probablemente el divulgador más influyente de la ciencia moderna en la actualidad. «Los ateos afirman que las leyes [de la naturaleza] existen porque sí y que el universo es en último extremo absurdo. Como científico, me resulta difícil aceptar esto. Debe haber un fundamento racional inmutable en el cual encuentre su raíz la naturaleza lógica y ordenada del universo»²⁹.

Los científicos que apuntan hacia la Mente de Dios no avanzan simplemente una serie de argumentos o un proceso de razonamientos silogísticos. Más bien, proponen una visión de la realidad que surge del corazón conceptual de la ciencia moderna y se impone a la mente racional. Es una visión que personalmente estimo persuasiva e irrefutable.

28. Richard Swinburne, «Design Defended»: *Think* (Spring 2004), p. 14.

29. Paul Davies, «What Happened Before the Big Bang?», en Russell Stannard (ed.), *God for the 21st Century*, Templeton Foundation Press, Filadelfia, 2000, p. 12.

¿SABÍA EL UNIVERSO QUE NOSOTROS VENÍAMOS?

Imaginemos que, en las próximas vacaciones, llegamos a nuestra habitación de hotel. El reproductor de CD situado sobre la mesilla de noche hace sonar dulcemente una canción de nuestro disco favorito. El cuadro colgado sobre el cabecero de la cama es idéntico al que cuelga sobre la chimenea en nuestra casa. La habitación está perfumada con nuestra fragancia preferida. Sacudimos la cabeza con asombro y dejamos las maletas en el suelo.

Sorprendidos, exploramos con atención nuevos detalles. Nos deslizamos hasta el minibar, abrimos la puerta y contemplamos con estupefacción su contenido. Sí, son nuestras bebidas favoritas. Nuestras galletas y caramelos favoritos. Incluso nuestra marca de agua mineral predilecta.

Nos alejamos entonces del minibar y deambulamos por la habitación. Descubrimos que hay un libro sobre el escritorio: se trata de la última publicación de nuestro autor preferido. Echamos un vistazo al cuarto de baño, donde encontramos cuidadosamente alineados junto al lavabo diversos productos de belleza y cuidado personal, cada uno de los cuales parece haber sido escogido específicamente para nosotros. Encendemos la televisión... que resulta estar sintonizada en nuestro canal favorito.

Lo lógico es que, con cada nuevo descubrimiento sobre este hospitalario entorno, nos mostremos cada vez **menos inclinados a pensar que todo pueda ser una coincidencia**, ¿no? Nos preguntaremos cómo los responsables del hotel han podido obtener una información tan detallada sobre nosotros. Quizás nos maravillemos de su meticulosa diligencia. Quizás nos inquiete la idea de cuánto va a costarnos todo ese lujo. Pero, sin duda, estaríamos inclinados a pensar que alguien sabía que íbamos a llegar.

Nuestro universo finamente ajustado

Este escenario vacacional es una parábola torpe y limitada del llamado «argumento del ajuste fino». La popularidad reciente de este argumento ha puesto de manifiesto una nueva dimensión de las leyes de la naturaleza. «Cuanto más examino el universo y estudio los detalles de su arquitectura», escribe el físico Freeman Dyson, «más evidente me parece que el universo sabía en algún sentido que nosotros íbamos a venir»¹. Dicho de otra forma, las leyes de la naturaleza parecen haber sido fabricadas de forma que puedan impulsar el universo hacia la aparición y la conservación de la vida. Este es el llamado «principio antrópico», popularizado por pensadores como Martin Rees, John Barrow y John Leslie.

Tomemos las leyes físicas más básicas. Se ha calculado que si el valor de solo una de las constantes fundamentales —la velocidad de la luz, o la masa de un electrón, por ejemplo— hubiese sido ligerísimamente diferente, no se hubiese podido formar ningún planeta capaz de permitir la evolución de la vida humana.

Este ajuste fino ha sido explicado de dos formas. Algunos científicos han dicho que el ajuste fino es la prueba del **diseño divino**; otros muchos han especulado que nuestro universo es uno entre muchos —un «multiverso»— con la peculiaridad de que el nuestro resultó tener las condiciones adecuadas para la vida. Pero prácticamente ningún científico importante hoy día sostiene que el ajuste fino haya podido ser simplemente el resultado del azar operando en un solo universo.

En su libro *Mentes infinitas*, John Leslie, un destacado teórico del principio antrópico, arguye que la mejor explicación para el ajuste fino es el **diseño divino**. Dice que lo que le impresiona no son argumentos particulares relativos a casos concretos de ajuste fino, sino el hecho de que sean posibles tantos argumentos relativos a tantos datos. «Si hubiera aspectos del funcionamiento de la naturaleza que parecieran muy afortunados y también totalmente fundamentales», escribe, «entonces estos bien podrían ser considerados como evidencias especialmente favorecedoras de la creencia en Dios»². Cita algunos ejemplos de tales aspectos «afortunados» y «fundamentales» del funcionamiento de la naturaleza:

1) El principio de relatividad especial garantiza que fuerzas como el electromagnetismo tengan un efecto invariable, aunque actúen perpendicularmente a la dirección de desplazamiento de un sistema. Esto

1. Freeman J. Dyson, *Disturbing the Universe*, Harper & Row, Nueva York, 1979, p. 250.

2. John Leslie, *Infinite Minds*, Clarendon, Oxford, 2001, p. 211.

permite que funcione el código genético y que los planetas no se desintegren cuando rotan.

→ 2) Las leyes cuánticas impiden que los electrones colapsen sobre el núcleo del átomo.

→ 3) La fuerza electromagnética es de tal intensidad que permite que tengan lugar muchos procesos clave: hace posible que las estrellas ardan establemente durante miles de millones de años; permite la síntesis del carbono en las estrellas; garantiza que los leptones no sustituyan a los quarks, lo cual habría hecho imposibles a los átomos; es responsable de que los protones no decaigan demasiado rápido y que no se repelan con demasiada fuerza, lo cual habría hecho imposible la química. ¿Cómo es posible que la intensidad de una misma fuerza satisfaga requisitos tan variados, cuando parece que se requerirían intensidades diferentes para cada uno de dichos procesos?³.

A través del multiverso

La alternativa a la idea del diseño divino es la teoría del multiverso. (Sostendré, sin embargo, que la existencia de un multiverso no eliminaría aún la cuestión de la Fuente divina). Uno de los defensores más destacados de la idea del multiverso es el cosmólogo Martin Rees. Rees observa:

Cualquier universo favorable a la vida —lo que podríamos llamar un universo *biófilo*— tiene que estar «ajustado» de una forma particular. Las condiciones para cualquier vida del tipo que conocemos —estrellas longevas y estables, átomos estables como los del carbono, el oxígeno y el silicio, capaces de combinarse para formar moléculas complejas, etc.— dependen de las leyes físicas y del tamaño, índice de expansión y contenido del universo⁴.

Esto podría ser explicado, dice, mediante la hipótesis según la cual habría muchos «universos», dotado cada uno de diferentes leyes y constantes físicas, y el nuestro pertenecería a un tipo de universos capaces de conducir a la aparición de la complejidad y de la conciencia. Si esto es así, el ajuste fino dejaría de ser sorprendente.

3. *Ibid.*, pp. 203-205.

4. Martin J. Rees, «Numerical Coincidences and 'Tuning' in Cosmology»: *Astrophysics and Space Science*, 285 (2003), p. 176.

Rees menciona las variantes más conocidas de la idea del multiverso. En el «universo inflacionario» de los cosmólogos Andrei Linde y Alex Vilenkin, los universos surgen de Big Bangs particulares con dimensiones espacio-temporales totalmente distintas de las del universo que conocemos. La tesis del agujero negro de Alan Guth, David Harrison y Lee Smolin sostiene que los universos se materializan a partir de agujeros negros en ámbitos espacio-temporales recíprocamente inaccesibles. Finalmente, Lisa Randall y Raman Sundrum proponen que hay universos en dimensiones espaciales diferentes que pueden o no interactuar gravitacionalmente unos con otros. Rees señala que estas ideas sobre el multiverso son «altamente especulativas» y requieren una teoría que describa coherentemente la física de las densidades ultraelevadas, la configuración de las estructuras en las dimensiones adicionales, etc. Observa que solo una de esas versiones del multiverso puede ser correcta. Y, en realidad, añade, «muy probablemente ninguna de ellas lo es: hay teorías alternativas que conducirían solo a un universo»⁵.

Una teoría disparatada

Tanto Paul Davies como Richard Swinburne rechazan la idea del multiverso. Davies, que es físico y cosmólogo, escribe que «es trivialmente cierto que, en un universo infinito, cualquier cosa que pueda ocurrir ocurrirá». Pero esto no es en absoluto una explicación. Si estamos intentando entender por qué el universo es bioamigable, no nos ayuda que se diga que todos los universos posibles existen efectivamente. «Como un disparate, lo explica todo y no explica nada». Con esto quiere decir que es una afirmación vacía. Si decimos que el mundo y todo lo que hay en él comenzaron a existir hace cinco minutos, que nuestras memorias han sido rellenadas con falsos recuerdos de acontecimientos de muchos años y que el mundo ha sido sembrado de falsas evidencias de hechos arcaicos, nuestra afirmación no puede ser refutada. Lo explica todo sin explicar nada.

Una verdadera explicación científica, dice Davies, es como una única bala que acierta en el blanco. La idea del multiverso sustituye el mundo real racionalmente ordenado por una payasada infinitamente compleja, y priva de cualquier significado a la idea misma de «explicación»⁶. Swinburne es igual de tajante en su desdén hacia la explicación basada en el

5. *Ibid.*, p. 385.

6. Paul Davies, «Universes Galore: Where Will It All End?» (<http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/chapters/Universesgalore.pdf>).

multiverso: «Es una locura postular un trillón de universos (causalmente desconectados entre sí) para explicar los rasgos de un solo universo, cuando postular una sola entidad (Dios) solucionaría el problema»⁷.

Hay tres cosas que se pueden decir sobre el argumento del ajuste fino. En primer lugar, es un hecho innegable que vivimos en un universo dotado de ciertas leyes y constantes, y que la vida no habría sido posible si algunas leyes y constantes hubiesen sido diferentes. En segundo lugar, el hecho de que las leyes y constantes existentes permitan la conservación de la vida no responde a la pregunta sobre el origen de la vida. Esta es una cuestión muy diferente, como intentaré mostrar; tales condiciones son necesarias para que surja la vida, pero no son suficientes. En tercer lugar, el hecho de que sea lógicamente posible que haya múltiples universos dotados de leyes físicas propias no demuestra que tales universos existan efectivamente. No existe en la actualidad la menor evidencia empírica en favor del multiverso. Sigue siendo una idea puramente especulativa.

Lo que es especialmente importante aquí es el hecho de que la existencia de un multiverso no explica el origen de las leyes de la naturaleza. Martin Rees sugiere que la existencia de diferentes universos dotados de sus propias leyes suscitaría la cuestión de las leyes que rijan el multiverso globalmente considerado, la teoría omnicomprendensiva que gobierne el conjunto. «Las leyes subyacentes que gobiernan todo el multiverso pueden regular la variedad entre los universos», escribe. «Algunas de las que llamamos 'leyes de la naturaleza' podrían ser, desde esta perspectiva más amplia, variantes locales que resultan coherentes con alguna teoría omniabarcante que gobierna el conjunto, aunque no sean fijadas únicamente por esa teoría»⁸.

Preguntar cómo se originaron las leyes que rigen el multiverso sería lo mismo que preguntar por el origen de las leyes de la naturaleza en general. Paul Davies señala:

Los defensores del multiverso a menudo son ambiguos acerca de cómo serían seleccionados los valores de los parámetros en los diversos universos. Si hay una «ley de leyes» que describe cómo son asignados los valores de los parámetros cuando pasamos de un universo al siguiente, entonces solo hemos desplazado el problema del carácter biofílico del cosmos un nivel hacia arriba. ¿Por

7. Richard Swinburne, «Design Defended»: *Think* (Spring 2004), p. 17.

8. Martin J. Rees, «Numerical Coincidences and 'Tuning' in Cosmology», cit., p. 386.

qué? En primer lugar, porque ahora debemos explicar **de dónde procede la ley de leyes**⁹.

Algunos han dicho que las leyes de la naturaleza son simplemente resultados accidentales de la forma en que el universo se enfrió después del Big Bang. Pero, como ha señalado Rees, incluso tales accidentes pueden ser considerados como manifestaciones secundarias de leyes más profundas que regirían el conjunto de universos. De nuevo, incluso la evolución de las leyes de la naturaleza y los cambios en las constantes seguirían ciertas leyes. «Seguiríamos teniendo que hacer frente a la pregunta de cómo se originaron estas leyes ‘más profundas’. Por muy lejos que se empujen hacia atrás las propiedades ‘emergentes’ del universo, su misma ‘emergencia’ tiene que ajustarse a ciertas leyes preexistentes»¹⁰.

Así que, haya o no multiverso, todavía tenemos que habérmolas con la cuestión del origen de las leyes de la naturaleza. Y la única explicación viable es la Mente divina.

9. Paul Davics, «Universes Galore: Where Will It All End?», cit.

10. Martin J. Rees, «Exploring Our Universe and Others», en *The Frontiers of Space*, Scientific American, Nueva York, 2000, p. 87.

¿CÓMO LLEGÓ A EXISTIR LA VIDA?

Cuando los medios de comunicación informaron por primera vez sobre el cambio en mi visión del mundo, se dijo que yo había afirmado que la investigación de los biólogos sobre el ADN había mostrado que la inteligencia debía haber jugado algún papel en la aparición de la vida, dada la casi increíble complejidad de los ajustamientos necesarios para producir esta. Había escrito previamente que la explicación de la primera aparición de materia viva a partir de la materia inerte —especialmente, allí donde esta primera materia viviente ya poseía la capacidad de reproducirse genéticamente— invitaba a una nueva versión del argumento del diseño. Sostuve que no existía ninguna explicación materialista satisfactoria para un fenómeno así.

Estas afirmaciones suscitaron indignación en una serie de críticos que afirmaron que yo no estaba familiarizado con los trabajos más recientes sobre **abiogénesis**. Richard Dawkins sostuvo que yo estaba apelando a un «Dios tapahuecos». En mi nueva introducción a la edición de 2005 de *Dios y la filosofía*, dije que «por mi parte, estoy encantado de que mis amigos biólogos me aseguren que la protobiología es ya capaz de producir **teorías sobre la evolución de la materia orgánica primigenia**, y que varias de esas teorías son coherentes con todos los datos científicos confirmados hasta ahora»¹. Pero debo advertir que el trabajo más reciente que he visto muestra que **la visión de la física actual sobre la edad del universo deja demasiado poco tiempo para que estas teorías hagan su trabajo.**

→ Más importantes son, sin embargo, **las objeciones filosóficas a los estudios sobre el origen de la vida.** La mayor parte de tales estudios son

1. Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus, Amherst, NY, 2005, p. 11.

realizados por científicos que raramente prestan atención a la dimensión filosófica de sus descubrimientos. Los filósofos, por otra parte, han dicho poca cosa sobre la naturaleza y el origen de la vida. La cuestión filosófica que no ha sido resuelta por los estudios sobre el origen de la vida es la siguiente: ¿cómo puede un universo hecho de materia no pensante producir seres dotados de fines intrínsecos, capacidad de autorreplicación y una «química codificada»? Aquí no estamos tratando de biología, sino que nos enfrentamos a una categoría de problemas enteramente diferente.

El organismo finalista

Consideremos en primer lugar la naturaleza de la vida desde una perspectiva filosófica. La materia viva posee una intrínseca organización teleológica que no aparece por ningún lado en la materia que la precedió. En una de las pocas obras filosóficas sobre la vida publicadas recientemente, Richard Cameron ha presentado un análisis muy útil de esta direccionalidad de los seres vivos.

Algo que está vivo, dice Cameron, será también teleológico —es decir, poseerá fines, metas, propósitos intrínsecos—. «Los biólogos, filósofos de la biología y especialistas en ‘vida artificial’ contemporáneos —escribe— no han producido aún una teoría satisfactoria sobre lo que significa estar vivo, y sostengo que Aristóteles puede ayudarnos a llenar ese hueco [...] Aristóteles no sostuvo que la vida y la teleología fueran coextensivas simplemente por casualidad, sino que más bien definió la vida en términos teleológicos, afirmando que la teleología es un elemento esencial en los seres vivos»².

→ El origen de la autorreproducción es un segundo problema central. El distinguido filósofo John Haldane señala que las teorías sobre el origen de la vida «no proporcionan una explicación suficiente, pues presuponen la existencia de la autorreproducción en una fase temprana, y no se ha mostrado que esta pueda surgir por medios naturales a partir de una base material»³.

David Conway sintetiza estas dos dificultades filosóficas al responder a la tesis de David Hume según la cual el orden bioamigable del

2. Richard Cameron, «Aristotle and the Animate: Problems and Prospects», en *Bios: Epistemological and Philosophical Foundation of Life Sciences*, Roma, 23-24 de febrero de 2006.

3. John Haldane, «Preface to the Second Edition», en J. J. C. Smart y John Haldane, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford, 2003, p. 224.

universo no fue diseñado por ninguna forma de inteligencia. El primer problema consiste en producir una explicación materialista para «la primera aparición de materia viviente a partir de la materia no viviente. Al estar viva, la materia viviente posee una organización teleológica que falta por completo en todo lo que la precedió». El segundo reto consiste en producir una explicación materialista para «la aparición, a partir de las formas de vida más primitivas, que eran incapaces de reproducirse, de formas de vida dotadas de la capacidad de autorreproducirse. Sin la existencia de esa capacidad, no habría sido posible que surgieran las diversas especies mediante mutaciones aleatorias y selección natural. Por tanto, dicho mecanismo no puede ser invocado por ninguna teoría que aspire a explicar cómo «evolucionaron formas de vida dotadas de esa capacidad a partir de otras que carecían de ella». Conway concluye que estos fenómenos biológicos «nos proporcionan razones para dudar de que sea posible dar cuenta de la existencia de formas de vida en términos puramente materialistas y sin recurso a la idea de diseño»⁴.

Un profundo cambio conceptual

→ Un tercer aspecto filosófico del origen de la vida está relacionado con la codificación y procesamiento de la información que es esencial en todas las formas de vida. Esto ha sido muy bien descrito por el matemático David Berlinski, quien señala que nuestra comprensión actual de la célula plantea todo un drama narrativo.

El mensaje genético del ADN se autorreplica, y a continuación es «copiado» o transcrito por el ARN. Después se produce una «traducción» mediante la cual el mensaje del ARN es transmitido a los aminoácidos, y finalmente los aminoácidos son ensamblados en forma de proteínas. Estas dos estructuras —fundamentalmente diferentes— de gestión de la información y actividad química de que dispone la célula son coordinadas por el código genético universal.

Lo extraordinario de este fenómeno se hace más patente si resaltamos la palabra «código». Escribe Berlinski:

En sí mismo, un código es algo que nos resulta familiar: un mapa arbitrario, o un sistema de vínculos entre dos objetos combinatorios discretos. El código Morse, por tomar un ejemplo muy conocido, asigna diversas combinaciones de puntos y rayas a las distintas le-

4. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, Macmillan, Londres, 2000, p. 125.

tras del alfabeto. Al señalar que los códigos son arbitrarios queremos hacer notar la diferencia entre un código y una conexión puramente física entre dos objetos. Hacer notar que los códigos representan mapeos es presentar el concepto de código en lenguaje matemático. Hacer notar que los códigos reflejan vínculos de alguna clase es devolver el concepto de código a sus usos humanos.

Esto a su vez nos conduce a la gran cuestión:

¿Puede ser explicado el origen de un sistema de codificación química sin recurrir para nada al tipo de hechos que invocamos al explicar los códigos y lenguajes, los sistemas de comunicación, la impronta de las palabras ordinarias en el mundo material?⁵

Carl Woese, uno de los investigadores más destacados en el tema del origen de la vida, llama la atención sobre el carácter filosóficamente intrigante de este fenómeno. Afirma lo siguiente en la revista científica *RNA*: «Las facetas codificadora, mecánica y evolutiva del problema deben ser tratadas como asuntos independientes. La idea de que la expresión genética o la replicación genética estuvieran sustentadas por algún principio físico fundamental ha desaparecido». **No solo no existe ningún principio físico subyacente, sino que la misma existencia del código es un misterio.** «Las reglas de codificación (el diccionario de los 'símbolos' asignados) son conocidas. Pero no proporcionan ninguna pista sobre por qué existe el código y por qué el mecanismo de traducción es el que es». Woese admite francamente que no sabemos nada sobre el origen del sistema. **«El origen de la traducción —es decir, antes de que llegara a ser un verdadero mecanismo descodificador— está por ahora perdido en la oscuridad del pasado, y no deseo embarcarme aquí en conjeturas gratuitas sobre qué procesos de polimerización puedan haberlo precedido o haber dado lugar al mismo, o en especulaciones sobre el origen del ARN-t, de los sistemas de carga del ARN-t o del código genético»⁶.**

Paul Davies destaca el mismo problema. Observa que la mayoría de **las teorías de la biogénesis se han concentrado en la química de la vida, pero «la vida consiste en algo más que en reacciones químicas complejas.** La célula es también un sistema de almacenamiento, procesamiento

5. David Berlinski, «On the Origins of Life»: *Commentary* (February 2006), pp. 25 y 30-31.

6. Carl Woese, «Translation: In Retrospect and Prospect»: *RNA* (2001), pp. 1061, 1056 y 1064.

y replicación de información. Necesitamos explicar el origen de esa información, y la forma en que la maquinaria de procesamiento de la información pudo llegar a existir». Enfatiza el hecho de que **un gen no es más que un conjunto de instrucciones codificadas con una receta precisa para construir proteínas**. Y, lo que es más importante, estas instrucciones genéticas no son el **tipo de información** que puede encontrarse en la termodinámica y la mecánica estadística; se trata, más bien, de **información semántica**. Es decir, información con un significado específico. Estas instrucciones solo pueden ser eficaces en **un contexto molecular capaz de interpretar el significado** contenido en el código genético. La **cuestión del origen** pasa así a primer plano. «El problema de cómo esta información significativa o semántica pudo surgir de una colección de moléculas no inteligentes, sometidas a fuerzas ciegas y carentes de propósito, supone un profundo desafío conceptual»⁷.

Como en un espejo, oscuramente

Es cierto que los protobiólogos tienen teorías sobre la evolución de la materia viva primordial, pero ellos se ocupan de una categoría distinta de problemas. Se ocupan de la interacción de sustancias químicas, mientras que nuestras preguntas se refieren a cómo algo puede ser intrínsecamente «perseguidor de fines», y cómo la materia puede ser dirigida por el procesamiento de símbolos. Pero incluso en su propio nivel, los protobiólogos están aún muy lejos de alcanzar conclusiones definitivas. Así lo reconocen dos destacados investigadores del origen de la vida.

Andy Knoll, profesor de Biología en Harvard y autor de *La vida en un planeta joven: Los tres mil primeros millones de años de la vida*, señala:

Si intentamos sintetizar lo que, a fin de cuentas, sabemos sobre la historia profunda de la vida en la Tierra, sobre su origen, sobre las etapas de formación que dieron lugar a la biología que vemos hoy en torno a nosotros, creo que debemos admitir que miramos «oscuramente, como en un espejo». **No sabemos cómo empezó la vida en este planeta**. No sabemos exactamente cuándo comenzó; no sabemos en qué circunstancias⁸.

7. Paul Davies, «The Origin of Life II: How Did It Begin?» (http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf).

8. Andy Knoll, Entrevista en *PBS Nova*, 3 de mayo de 2004.

Antonio Lazcano, presidente de la Sociedad Internacional para el Estudio del Origen de la Vida, indica: «Un aspecto de la vida, sin embargo, sigue siendo cierto: la vida no podría haber evolucionado sin un mecanismo genético capaz de almacenar, copiar y transmitir a su progenie información que puede cambiar con el tiempo... La cuestión de cómo evolucionó la primera maquinaria genética también sigue siendo un problema irresuelto». De hecho, dice, «el desarrollo exacto del origen de la vida quizás no será nunca conocido»⁹.

→ En lo que se refiere al origen de la reproducción, John Maddox, editor emérito de *Nature*, escribe: «La cuestión dominante es cuándo y cómo evolucionó la propia reproducción sexual. Tras décadas de especulación, seguimos sin saberlo»¹⁰. Finalmente, el científico Gerald Schroeder señala que la existencia de condiciones favorables a la vida no basta para explicar cómo se originó esta. La vida pudo sobrevivir solo gracias a las condiciones favorables de nuestro planeta. Pero no hay ninguna ley de la naturaleza que obligue a la materia a producir entidades autorreplicantes y orientadas hacia fines.

Así que, ¿cómo explicar el origen de la vida? El premio Nobel de Medicina George Wald sostuvo en cierta ocasión, con palabras que se han hecho célebres: «Escogemos creer lo imposible: que la vida surgió espontáneamente por azar». En años posteriores, llegó a la conclusión de que una mente preexistente, a la que considera la matriz de la realidad física, construyó un universo físico capaz de criar seres vivos:

¿Cómo es que, aunque haya tantas otras opciones aparentes, estamos en un universo que posee exactamente ese peculiar conjunto de cualidades que hacen posible la vida? Se me ha ocurrido últimamente —debo confesar que, al principio, con cierto espanto de mi sensibilidad científica— que ambas cuestiones deben ser tratadas de forma hasta cierto punto congruente. Es decir, mediante la suposición de que la inteligencia, en lugar de emerger como un subproducto tardío de la evolución de la vida, en realidad ha existido siempre como la matriz, la fuente, la condición de la realidad física: que la sustancia de que está hecha la realidad física es sustancia mental. Es la mente la que ha compuesto un universo físico capaz de desarrollar vida, capaz de producir evolutivamente

9. Antonio Lazcano, «The Origins of Life»: *Natural History* (February 2006).

10. John Maddox, *What Remains to Be Discovered*, Touchstone, Nueva York, 1998, p. 252.

criaturas que saben y crean: criaturas que hacen ciencia, arte y tecnología¹¹.

Esta es también mi conclusión. La única explicación satisfactoria del origen de esta vida «orientada hacia propósitos y autorreplicante» que vemos en la Tierra es una Mente infinitamente inteligente.

11. George Wald, «Life and Mind in the Universe», en Henry Margenau y Roy Abraham Varghese (eds.), *Cosmos, Bios, Theos*, Open Court, La Salle, Ill., 1992, p. 218.

¿SALIÓ ALGO DE LA NADA?

En una de las últimas escenas de la película *Sonrisas y lágrimas*, María, interpretada por Julie Andrews, y el capitán Von Trapp, interpretado por Christopher Plummer, finalmente se confiesan su amor recíproco. Cada uno parece asombrado de ser amado por el otro, y se preguntan juntos cómo pudo llegar a surgir su amor. Pero parecen seguros de que surgió de algún sitio. La letra de la canción de Richard Rodgers que cantan entonces dice:

Nada viene de la nada.
Nada podría nunca hacerlo¹.

Pero ¿es esto verdad? ¿O puede salir algo de la nada? Y cómo afecta esta cuestión a nuestra concepción de la aparición del universo?

Este es el **tema del que se ocupa la disciplina científica llamada «cosmología», y el argumento cosmológico en filosofía**. En *La presunción de ateísmo*, definí el argumento cosmológico como aquel que toma como punto de partida la tesis de que existe un universo. Por «universo», entendía uno o más seres cuya existencia había sido causada por algún otro ser (o que podrían ser las causas de la existencia de otros seres).

El universo como realidad última

En *La presunción de ateísmo* y otros escritos ateos, **sostuve que debemos tomar el propio universo y sus leyes fundamentales como una realidad**

1. «Something Good», música y letra de Richard Rodgers, 1965.

última. Cada sistema explicativo debe comenzar en algún sitio, y ese punto de partida no puede, él mismo, ser explicado por el sistema. Por tanto, todos los sistemas incluyen algunos presupuestos fundamentales que no pueden ser explicados. Esta es una consecuencia que se sigue de la naturaleza esencial de las explicaciones sobre por qué ocurre lo que ocurre.

Supongamos, por ejemplo, que advertimos que la nueva pintura blanca que cubre la pared sobre la que se apoya nuestra cocina de gas ha tomado una coloración ocre. Investigamos el asunto. Descubrimos que esto es lo que ocurre siempre con ese tipo de cocina y ese tipo de pintura. Profundizando en nuestro cuestionamiento hasta un segundo nivel, aprendemos que este fenómeno resulta explicable por ciertas regularidades más generales y profundas de la combinación química: el sulfuro de las emanaciones de gas forma un compuesto con algún elemento presente en la pintura, y así se produce el cambio de color. Profundizando aún más, terminamos viendo la suciedad de nuestra cocina como una de las innumerables consecuencias de la verdad de una teoría atómico-molecular omnicomprendensiva sobre la estructura de la materia. Y así sucesivamente. **En cada nivel, la explicación tiene que asumir ciertas cosas como hechos brutos: simplemente, las cosas son así.**

Cuando debatía con los que creían en Dios, yo mostraba que ellos se enfrentaban a esta misma inevitabilidad. Cualesquiera que sean las otras cosas que los teístas piensan poder explicar apelando a la existencia y naturaleza de su Dios, no pueden evitar tomar ese hecho (la existencia de Dios) como un hecho último, que se encuentra más allá de toda explicación. Y no veía cómo se podía saber o conjeturar razonablemente que alguna cosa de nuestro universo estuviese apuntando a alguna realidad trascendente, situada detrás, por encima o más allá. Así que, ¿por qué no aceptar el universo y sus rasgos más fundamentales como la realidad última?

Sin embargo, **mi intervención en la mayoría de tales debates prescindí de los descubrimientos de la cosmología moderna.** De hecho, mis dos libros antiteológicos más importantes fueron escritos, uno antes del desarrollo de la cosmología del Big Bang, y el otro antes de la introducción del argumento del ajuste fino de las constantes físicas. Pero a partir de principios de los años ochenta había comenzado a reconsiderar mi posición. Admití entonces que los ateos teníamos que sentirnos inquietos por el consenso cosmológico contemporáneo, pues parecía que los cosmólogos estaban proporcionando una prueba científica de algo que el propio santo Tomás de Aquino reconoció que no podía demostrarse filosóficamente: que el universo tuvo un comienzo.

En el principio

Cuando, siendo aún ateo, me enfrenté por primera vez a la teoría del Big Bang, me pareció que esta teoría cambiaba mucho las cosas, pues sugería que el universo había tenido un comienzo y que la primera frase del Génesis («En el principio, Dios creó el cielo y la tierra») estaba relacionada con un acontecimiento real. Mientras pudimos albergar la cómoda idea de que el universo no había tenido un comienzo ni tendría un final, fue fácil considerar su existencia (y sus rasgos más fundamentales) como hechos brutos. Y, si no había razón para pensar que el universo tuvo un comienzo, no había necesidad de postular otro ente que lo hubiera producido.

Pero la teoría del Big Bang cambió todo esto. Si el universo había tenido un comienzo, pasaba a ser totalmente razonable, incluso inevitable, preguntar qué había producido ese comienzo. Esto alteraba radicalmente la situación.

Al mismo tiempo, predije que los ateos estarían obligados a contemplar la cosmología del Big Bang como algo que requería una explicación física; una explicación que —era preciso admitirlo— quizás nunca sería accesible a los seres humanos. Pero reconocí también que los creyentes podrían, con toda razón, acoger la cosmología del Big Bang como algo que tendía a confirmar su creencia previa en que «en el principio» Dios creó el universo.

Algunos cosmólogos modernos parecían tan preocupados como los ateos por las potenciales implicaciones teológicas de su investigación. Por tanto, diseñaron vías de escape que intentaban preservar el *statu quo* antiteísta. Estas vías incluyeron, por ejemplo, la idea del multiverso (numerosos universos generados por eternas fluctuaciones en el vacío) y la noción de «universo autocontenido» de Stephen Hawking.

Hasta que llegue un comienzo

Como ya indiqué, no me pareció que la alternativa del multiverso sirviera para mucho. La postulación de muchos universos —sostuve— es una solución verdaderamente desesperada. Si la existencia de un solo universo requiere una explicación, la existencia de múltiples universos requerirá una explicación mucho mayor: el problema es multiplicado por tantos universos como existan. La situación recuerda a la de aquel niño cuyo profesor no creía que un perro se hubiese comido su cuaderno con los deberes y, por tanto, reemplazó la primera versión por otra

según la cual había sido una jauría de perros —tantos, que no podían ser contados— la que se comió su cuaderno.

Stephen Hawking escogió un enfoque diferente en su libro *Una breve historia del tiempo*. Escribió: «Mientras el universo tuvo un comienzo, podíamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, sin límites ni perímetro, no tendría un principio ni un final; simplemente sería. ¿Qué lugar quedaría, entonces, para un creador?»². Al comentar el libro cuando fue publicado, señalé que la sugerencia que deslizaba esta pregunta retórica final tenía claras implicaciones ateas. Sin embargo, por mucho que compartiese entonces esa conclusión, añadí que cualquiera que no fuese un físico teórico podría tener la tentación de contestar, como algún personaje del Broadway de Damon Runyon: «Si el Big Bang no fue un comienzo, al menos hará el apaño hasta que llegue un comienzo de verdad»*. El propio Hawking debe de sentir al menos cierta afinidad con dicha respuesta, pues declaró: «Un universo en expansión no excluye la idea de un creador, pero sí señala límites temporales al momento en que debió hacer su trabajo»³.

Hawking también había dicho: «Se podría decir que el tiempo comenzó con el Big Bang, en el sentido de que el tiempo anterior no estaría definido»⁴. De toda esta discusión extraje la conclusión de que, incluso si llegáramos a la convicción unánime de que el universo tal como lo conocemos comenzó con el Big Bang, la física debe, pese a todo, seguir siendo radicalmente agnóstica: es físicamente imposible descubrir qué causó dicho Big Bang (en el supuesto de que haya sido causado por algo anterior).

Ciertamente, la revelación de un universo en devenir, en lugar de una entidad estática, eternamente inerte, cambiaba los términos de la discusión. Pero la moraleja de la historia era que, en último extremo, los asuntos que estaban en juego eran más filosóficos que científicos. Y esto me llevó de nuevo al argumento cosmológico.

2. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, Nueva York, 1988, p. 174; trad. esp. de J. M. Sánchez Ron, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Alianza, Madrid, 2011.

* Alusión a una célebre canción de los años 30-40 (interpretada, entre otros, por Billie Holiday, Frank Sinatra o Carmen McRae), uno de cuyos versos dice: «If that isn't love, it will have to do / Until the real thing comes along» (Si esto no es amor, habrá que contentarse con ello / Hasta que llegue el amor de verdad). [N. del t.]

3. Antony Flew, «Stephen Hawking and the Mind of God» (1996) (http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/hawking.html).

4. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, cit., p. 9.

Algo demasiado grande para ser explicado por la ciencia

La crítica filosófica primaria del argumento cosmológico sobre la existencia de Dios fue propuesta por **David Hume**. Aunque yo había compartido los argumentos de Hume en mis libros anteriores, había empezado a expresar reservas sobre su metodología. Por ejemplo, había señalado en un ensayo (incluido en un libro-homenaje al filósofo Terence Penelhum) que **ciertos presupuestos del pensamiento de Hume conducían a errores cruciales**. Esto incluía su tesis según la cual lo que llamamos «causas» es una **simple cuestión de asociación de ideas** o ausencia de tales asociaciones. Dije que el origen —o al menos, el criterio de validación— de nuestros conceptos de causalidad, el fundamento en el que se basa nuestro conocimiento causal, reside en **nuestra abundante y reiterada experiencia como criaturas de carne y hueso que operan en un mundo independiente de nuestra mente** (experiencia, por ejemplo, de intentar empujar o tirar de objetos, y comprobar que conseguimos desplazar algunos de ellos, pero otros no; experiencia de preguntarse «qué sucedería si...»; experiencia de comprobar mediante experimentos «qué sucede cuando...»). **En cuanto agentes, adquirimos, aplicamos y validamos la idea de causa y efecto, y la idea conexas de lo que es necesario y lo que es imposible**. Concluía afirmando que una historia puramente humeana no podría incluir los significados comunmente aceptados de «causa» y de «ley de la naturaleza»⁵.

Pero en la obra de **David Conway** **El redescubrimiento de la sabiduría** y en la edición de 2004 de la obra de **Richard Swinburne** **La existencia de Dios**, encontré respuestas especialmente eficaces a la crítica humeana (y kantiana) del argumento cosmológico. Conway da cuenta sistemáticamente de todas las objeciones de Hume. Por ejemplo, Hume sostuvo que no hay ninguna causa de la existencia de una serie de entes físicos, más allá de la mera suma de todos los miembros de la serie. Si hay una serie sin comienzo de entidades contingentes, entonces esta sería una causa suficiente del universo en su conjunto. Conway rechazaba esta objeción con el **argumento de que «las explicaciones causales de las partes de una totalidad en términos de otras partes no pueden sumarse para constituir una explicación global de la totalidad, si los entes invocados como causas son entes cuya propia existencia está necesitada de una explicación causal»**⁶. Así, por ejemplo, imaginemos un virus de *software* que sea capaz de repli-

5. Antony Flew, «The Legitimation of Factual Necessity», en J. J. Macintosh y H. A. Meynell (eds.), *Faith, Scepticism and Personal Identity*, University of Calgary Press, Alberta, pp. 111-117.

6. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, Macmillan, Londres, 2000, pp. 111-112.

carse a sí mismo en ordenadores integrados en una red. El hecho de que un millón de ordenadores haya sido infectado por el virus no explica por sí mismo la existencia del virus autorreplicante.

En relación al mismo argumento humeano, Swinburne dijo:

La totalidad de la serie infinita se quedará sin explicar, pues no habrá causas de los elementos de la serie que estén fuera de la propia serie. En ese caso, la existencia del universo a lo largo de un tiempo infinito será un hecho bruto inexplicable. Habrá una explicación (en términos de leyes) de por qué, una vez existe, continúa existiendo. Pero lo que resultará inexplicable es su existencia misma, globalmente considerada, a través de un tiempo infinito. La existencia de un universo físico complejo a lo largo de un tiempo finito o infinito es algo «demasiado grande» para ser explicado por la ciencia⁷.

La necesidad de un factor creador

Una vez que ha sido desmontada la crítica humeana, es posible aplicar el argumento cosmológico en el contexto de la cosmología moderna. Swinburne arguye que podemos explicar estados de cosas solo en términos de otros estados de cosas. Las leyes, por sí mismas, no pueden explicar tales estados de cosas. «Necesitamos tanto estados de cosas como leyes para explicar las cosas», escribe. «Y si no tenemos estados de cosas ni leyes para el comienzo del universo, porque no hay estados de cosas previos, entonces no podemos explicar el origen del universo»⁸. Si pudiera haber alguna ley que explicara el comienzo del universo, tendría que decir algo así como «el espacio vacío da lugar necesariamente a la materia-energía». Aquí, «el espacio vacío» no es la nada, sino más bien un «ente identificable», un algo que ya está ahí. Esta confianza en las leyes para hacer surgir el universo del «espacio vacío» plantea también la cuestión de por qué la materia-energía fue producida en el tiempo T_0 , y no en algún otro momento.

El filósofo de la ciencia John Leslie ha mostrado que ninguno de los modelos cosmológicos que están de moda hoy día excluye la posibilidad de un Creador. Cierta número de cosmólogos han especulado con la idea de que el universo surgió de «la nada». Edward Tyron, en 1973, había teorizado que el universo era una fluctuación en el vacío de un espacio mayor. Arguyó que la energía total del universo era cero

7. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon, Oxford, 2004, p. 142.

8. Richard Swinburne, «The Limits of Explanation», en Dudley Knowles (ed.), *Explanation and Its Limits*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 178-179.

porque la energía gravitacional del universo es mostrada como una cantidad negativa en las ecuaciones de los físicos. Usando otro enfoque, Jim Hartle, Stephen Hawking y Alex Vilenkin han conjeturado que el universo «fluctuó cuánticamente» a la existencia «desde la nada». Esta «nada» es en ciertos casos una espuma caótica de espacio-tiempo con una densidad energética fantásticamente alta. Otra sugerencia (de Hawking) es que «el tiempo se hace cada vez más ‘espacial’» a medida que retrocedemos hacia el Big Bang».

Leslie no piensa que tales especulaciones sean relevantes porque, en su opinión:

De cualquier forma que describamos el universo —como habiendo existido desde siempre, o habiéndose originado a partir de un punto fuera del espacio-tiempo, o en el espacio, pero no en el tiempo, o iniciándose de una forma tan cuánticamente borrosa que no sería posible determinar ningún punto definido en el que comenzara, o poseyendo una energía total igual a cero— la gente que encuentra un problema en la misma Existencia de Algo en Lugar de Nada se sentirá poco inclinada a estimar que el problema ha sido solucionado⁹.

Si tuviéramos una ecuación capaz de determinar la probabilidad de que emerja algo del vacío, aún habría que preguntar por qué existe esa ecuación. El mismo Hawking, de hecho, había indicado la necesidad de un factor creador que insuflase fuego en las ecuaciones.

En una entrevista poco tiempo después de la publicación de *Una breve historia del tiempo*, Hawking reconoció que su modelo no afectaba para nada a la existencia de Dios. Al decir que las leyes de la física determinaban cómo comenzó el universo, solo estamos diciendo que Dios no escogió «poner en marcha el universo de alguna forma arbitraria que nosotros no podríamos entender. Esto no implica decir que Dios no exista, sino solo que Dios no es arbitrario»¹⁰.

Un buen argumento C-inductivo

El viejo intento de explicar el universo por referencia a una serie infinita de causas ha sido reformulado en el lenguaje de la cosmología mo-

9. John Leslie, *Infinite Minds*, Clarendon, Oxford, 2001, pp. 194-195.

10. Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes*, Bantam, Nueva York, 1993, p. 172.

terna. Pero el resultado es insatisfactorio, en opinión de John Leslie. Algunas personas, indica Leslie, piensan que la existencia del universo en un momento dado puede ser explicada por el hecho de que existía en un momento previo, y así sucesivamente *ad infinitum*. También hay físicos que creen que el universo existió durante un tiempo infinito, bien por medio de una serie infinita de explosiones y contracciones, o bien como parte de una realidad en expansión eterna que produce nuevos universos mediante sucesivos Big Bangs. Y otros dicen que el universo existió desde un pasado finito, si lo contemplamos desde cierta perspectiva, pero durante un tiempo infinito, si lo medimos de otra forma.

Como respuesta a estos enfoques, Leslie afirma que «la existencia de una serie infinita de acontecimientos pasados no puede resultar autoexplicada mediante la explicación de cada acontecimiento por un acontecimiento anterior». Si hay una serie infinita de libros sobre geometría que deben su contenido al hecho de haber sido copiados de libros anteriores, todavía no tenemos una respuesta adecuada acerca de por qué el libro es como es (por ejemplo, trata sobre geometría) o por qué hay un libro en absoluto. La serie completa necesita una explicación. «Pensemos en una máquina del tiempo» —escribe Leslie— «que viaja al pasado, de forma que no hace falta que nadie la haya diseñado y fabricado nunca. ¡Su existencia forma un bucle temporal autoexplicado! Pero, incluso si tuviera sentido viajar en el tiempo, esto seguiría siendo seguramente un sinsentido»¹¹.

Richard Swinburne sintetiza su exposición del argumento cosmológico diciendo: «Es bastante probable que, si hay un Dios, otorgue sentido a un universo como el nuestro, complejo y finito. Es muy improbable que un universo exista sin causa alguna, pero es bastante más probable que Dios exista sin causa alguna. Por tanto, el argumento que se remonta desde la existencia del universo a la existencia de Dios es un buen argumento C-inductivo»¹². En una reciente conversación con Swinburne, observé que su versión del argumento cosmológico parece ser correcta en un sentido fundamental. Algunos de sus aspectos podrían tener que ser mejorados, pero el universo es algo que requiere una explicación. El argumento cosmológico de Richard Swinburne proporciona una explicación muy prometedora, probablemente, la explicación finalmente correcta.

11. John Leslie, *Infinite Minds*, cit., pp. 193-194.

12. Richard Swinburne, *The Existence of God*, cit., p. 152.

BUSCANDO UN LUGAR PARA DIOS

Es cosa de Shakespeare. En el primer acto de *Macbeth*, una de las obras más famosas de Shakespeare, Macbeth y Banquo, dos generales del ejército del rey, se encuentran con tres brujas. Las brujas les hablan y después desaparecen.

Banquo, atónito, dice: «La tierra tiene burbujas, como las tiene el agua, y estas lo son. ¿Dónde se han desvanecido?».

«Se han desvanecido en el aire», contesta Macbeth. «Y lo que parecía corporal se derritió como un suspiro en el viento».

Se trata de teatro, de alta literatura. Pero aunque la idea de una persona que puede disolverse «como un suspiro en el viento» raramente supone un problema para los amantes del teatro y la literatura, sí que ha representado todo un obstáculo para este filósofo empeñado en «seguir a la evidencia adondequiera que conduzca».

No hay nadie ahí

En *Dios y la filosofía* y otras publicaciones posteriores, sostuve que el concepto de Dios no era coherente porque presuponía la idea de un Espíritu incórporeo y omnipresente. Mi lógica era bastante sencilla. Tal como entendemos el concepto en el lenguaje ordinario, una persona es una criatura de carne y hueso. En este sentido, la expresión «persona sin cuerpo» parecía absurda, como la pequeña rima atribuida a Hughes Mearns:

Mientras subía la escalera
Encontré a un hombre que no estaba allí
Hoy, de nuevo, no estaba allí
¡Oh, cómo me gustaría que se fuera!

Decir «persona sin cuerpo» es como decir «alguien que no está ahí». Si queremos hablar de una «persona sin cuerpo», deberemos proporcionar algún medio para identificar y reidentificar a la persona, en un nuevo sentido de la palabra «persona».

Filósofos posteriores como Peter Strawson y Bede Rundle han seguido desarrollando esta crítica. Muy recientemente, encontramos una versión de este argumento en la obra de John Gaskin, profesor de Filosofía y *fellow* de Trinity College, en Dublín. Escribe:

La ausencia de un cuerpo no solo es una razón empírica para dudar de que exista una persona (¡no hay nadie ahí!). Es también una razón para dudar de que dicha entidad incorpórea pueda ser un agente¹.

Aunque formidable, esta crítica ha sido afrontada de forma creíble por los teístas. Desde las décadas de 1980 y 1990, se ha producido un renacimiento del teísmo entre los filósofos analíticos. Muchos de estos pensadores han realizado extensos estudios sobre los atributos tradicionalmente predicados de Dios, y sobre conceptos tales como la eternidad. Dos de tales filósofos, Thomas Tracy y Brian Leftow, han respondido sistemáticamente al reto de defender la coherencia de la idea de un «Espíritu incorpóreo y omnipresente». Mientras que Tracy se ocupa de la cuestión de cómo puede ser identificado un agente incorpóreo, Leftow intenta mostrar cómo un agente divino debe estar fuera del espacio y el tiempo, y cómo un ente incorpóreo puede actuar en el universo.

La perfección del ser-agente

En sus libros *Dios, la acción y la corporeidad* y *El Dios que actúa*, Tracy ha contestado por extenso a mis preguntas sobre cómo es posible que haya una persona sin cuerpo, y como podría ser identificada una persona tal. Tracy considera que las personas (humanas y divinas) son agentes que pueden actuar intencionalmente. Ve a la persona humana como un organismo agente, un cuerpo capaz de acción intencional. Pero, aunque todos los agentes corpóreos (como las personas humanas) deben ser unidades psicofísicas (y no mentes yuxtapuestas a cuerpos), no todos los agentes tienen que ser corpóreos. Ningún argumento antidualista muestra que el cuerpo sea una condición necesaria para ser un agente, pues la condición para ser un agente consiste, simplemente, en ser capaz de acción inten-

1. John Gaskin, «Gods, Ghosts and Curious Persons», inédito.

cional. Tracy señala que Dios es un agente cuya actividad es intencional. Hablar de Dios como un ser personal es hablar de él como un sujeto de acciones intencionales. Los poderes de acción de Dios son únicos, y las acciones adscritas a Dios no pueden en principio ser atribuidas a otros agentes. Por ejemplo, Dios, a través de su capacidad intencional, es el agente que trae a la existencia a todos los demás seres.

Tracy observa que Dios puede ser identificado por medio del modo único en que actúa. «Si concebimos a Dios como la perfección del ser-agente, entonces diremos que Dios es un agente radicalmente autocreativo cuya vida exhibe una unidad de intención perfecta y que es el creador omnipotente de todas las cosas». Decir que Dios ama es decir que Dios ama en formas concretas, mostradas por sus acciones, y que estas acciones representan su identidad en cuanto agente. Pero Dios es un agente cuyo modo de vida y facultades de acción son fundamentalmente diferentes de los nuestros. Dado que «el alcance y contenido de la acción de Dios son únicos, también lo será el carácter de su amor, su paciencia o su sabiduría»². Esta concepción de la acción divina puede ayudar a dar contenido a nuestras descripciones de Dios como un ser amoroso o sabio, aunque aún tendremos que admitir que nuestra comprensión es radicalmente limitada.

El verdadero mobiliario del mundo

Brian Leftow, actualmente Professor Nolloth en Oxford, trata estos temas en su libro *Dios y la eternidad*. En mi debate con él, Leftow señaló que la idea según la cual Dios está fuera del espacio y el tiempo es coherente con la teoría de la relatividad especial. «Hay muchos argumentos con los que se puede intentar mostrar que Dios está fuera del tiempo», indicó. «Uno que me impresiona bastante es simplemente que, si tomamos muy en serio la relatividad especial, creemos que todo lo que está en el tiempo está también en el espacio. Se trata de un *continuum* tetradimensional. Ningún teísta ha pensado nunca que Dios estuviera literalmente 'ahí', en el espacio. Si no está en el espacio, y todo lo que está en el tiempo está en el espacio, entonces tampoco está en el tiempo. La pregunta, pues, pasa a ser: ¿qué sentido puede tener afirmar que existe algo parecido a un ser personal fuera del tiempo?» Leftow continuaba así:

2. Thomas F. Tracy, *God, Action and Embodiment*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984, pp. 147 y 153. Ver también Th. F. Tracy (ed.), *The God Who Acts*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994.

Bueno, muchos atributos personales no pueden serle aplicados. No puede olvidar, pues solo es posible olvidar aquello que está en nuestro pasado. No puede cesar de hacer algo. Solo se puede cesar de hacer algo si se tiene un pasado. Pero hay otras características personales que no parecen estar esencialmente referidas al tiempo: cosas como conocer, que puede ser simplemente un estado disposicional, sin una referencia temporal. Y, sostendría yo, la intencionalidad también. Tener una intención puede ser un estado disposicional tal que, si ocurrieran ciertas cosas, uno haría algo. Así que estoy inclinado a pensar que hay razones para pensar que Dios está fuera del tiempo. Y, también, que tiene sentido pensar que eso no nos conduce a un piélag misterioso.

La otra cuestión que analizó fue la de cómo puede tener sentido hablar de un Espíritu omnipresente que actúa en el espacio o en el mundo:

Si Dios es atemporal, entonces todo lo que hace lo hace, por así decir, a la vez, en un solo acto. No podría hacer una cosa ahora y otra a continuación. Pero ese único acto puede tener efectos en momentos diferentes. Puede, en una sola volición, querer que el sol salga hoy, y que salga mañana, y eso tiene efectos hoy y mañana. Esa, sin embargo, no es la cuestión más básica.

La cuestión más básica es: ¿Cómo puede haber una conexión causal entre un ser atemporal y no-espacial y la totalidad del espacio-tiempo? Que eso pueda tener sentido depende mucho de la teoría de la causación que profesemos. Si creemos que el concepto de causa implica una referencia temporal esencial [*i.e.*, que la causa está vinculada al tiempo] —por ejemplo, una causa es un acontecimiento que precede a otro acontecimiento y tiene ciertas relaciones con él—, entonces aquella posibilidad tiene que ser descartada. Pero hay análisis de la causalidad que no implican una referencia temporal esencial. Por mi parte, me inclino más bien por la opinión de que el concepto de causa realmente no es analizable: se trata de un concepto primitivo, y la causación misma es una relación primitiva. Es parte del mobiliario real del mundo. Si el concepto de causa no es analizable, entonces no hay nada que se pueda sacar de él mediante el análisis, nada que pueda excluir una conexión causal primitiva entre un Dios atemporal y la totalidad del tiempo³.

3. Brian Leftow, conversación personal con el autor (Oriental College, Universidad de Oxford, octubre de 2006).

Una posibilidad coherente

Como mínimo, los estudios de Tracy y Leftow muestran que la idea de un Espíritu omnipresente no es intrínsecamente incoherente, si vemos tal Espíritu como un agente situado fuera del espacio y el tiempo que únicamente ejecuta sus intenciones en el *continuum* espacio-temporal. La cuestión de si existe dicho Espíritu, como hemos visto, se encuentra en el corazón de los argumentos sobre la existencia de Dios.

En lo que se refiere a la validez de tales argumentos, coincido con la conclusión de Conway:

Si el razonamiento del capítulo precedente es correcto, no hay buenos argumentos filosóficos para negar que Dios sea la explicación del universo y de la forma y el orden que exhibe. Siendo esto así, no hay ninguna buena razón para que los filósofos no vuelvan una vez más a la concepción clásica de su disciplina, dado que no hay formas mejores de obtener sabiduría⁴.

4. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, Macmillan, Londres, 2000, p. 134.

ABIERTO A LA OMNIPOTENCIA

La ciencia en cuanto tal no puede proporcionar un argumento que demuestre la existencia de Dios. Pero los tres problemas que hemos considerado en este volumen —las leyes de la naturaleza, la vida con su organización telcológica y la existencia del universo— solo pueden resultar explicables a la luz de una Inteligencia que da razón tanto de su propia existencia como de la del mundo. Dicho descubrimiento de lo Divino no llega por medio de experimentos y ecuaciones, sino a través de la comprensión de las estructuras que los experimentos y ecuaciones desvelan y cartografían.

Ahora bien, todo esto puede resultar abstracto e impersonal. Se me podría preguntar: ¿cómo reacciono, en cuanto persona, al descubrimiento de una Realidad última que resulta ser un Espíritu omnipresente y omnisciente? Debo decir de nuevo que mi viaje hacia el descubrimiento de lo Divino ha sido hasta ahora una peregrinación de la razón. He seguido el razonamiento hasta donde este me ha llevado. Y me ha llevado a aceptar la existencia de un Ser autoexistente, inmutable, inmaterial, omnipotente y omnisciente.

Ciertamente, es preciso afrentar la cuestión de la existencia del mal y el sufrimiento. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, se trata de un tema distinto al de la existencia de Dios. Partiendo de la existencia de la naturaleza, llegamos hasta el fundamento de dicha existencia. La naturaleza puede tener sus imperfecciones, pero esto no nos dice nada acerca de si tuvo una Fuente última. Así, la existencia de Dios no depende de la existencia del mal (esté esta justificada o no).

En lo que se refiere a la presencia del mal, hay dos explicaciones alternativas para aquellos que aceptan la existencia de lo Divino. La primera es la idea del Dios aristotélico, que no interviene en el mundo.

→ La segunda es **la defensa del libre albedrío**: la idea según la cual el mal es siempre una posibilidad si los seres humanos son verdaderamente libres. En el marco aristotélico, una vez que el trabajo de la creación está completo, Dios abandona el universo a la **operación de las leyes naturales**, aunque quizás confirmando alguna vez, de manera distante y poco comprometida, los principios fundamentales de la justicia. La explicación basada en el libre albedrío depende de la **aceptación previa de un marco de revelación divina**: la idea según la cual Dios se ha revelado a sí mismo.

Abierto a aprender más

→ ¿Adónde iré a continuación? En primer lugar, estoy enteramente **abierto a aprender más sobre la Realidad divina**, especialmente a la luz de lo que sabemos sobre la historia de la naturaleza. En segundo lugar, la cuestión de **si lo Divino se ha revelado en la historia humana sigue siendo un tema de discusión válido**. No es posible limitar las posibilidades de la omnipotencia, excepto si se trata de lo lógicamente imposible. Todo lo demás está **abierto a la omnipotencia**.

El Apéndice B de este volumen es un resumen de mi diálogo sobre este último tema con el investigador bíblico y obispo anglicano N. T. Wright, con particular referencia a la tesis cristiana de que Dios se hizo hombre en la persona de Jesucristo. Como he dicho más de una vez, ninguna otra religión posee algo parecido a la combinación de una figura carismática como Jesús y un intelectual de primera clase como san Pablo. ¡Si queremos **que la omnipotencia funde una religión**, esta es la que tiene todas las papeletas para ser la elegida!

Dispuesto a conectar

Quiero volver ahora a la parábola con la que empecé esta parte. Hablábamos del teléfono móvil descubierto por la tribu isleña, y los intentos por explicar su naturaleza. La parábola terminaba con el sabio tribal siendo ridiculizado e ignorado por los científicos.

Pero imaginemos un final diferente. Los científicos aceptan, como hipótesis de trabajo, la sugerencia del sabio según la cual el teléfono es un vehículo de contacto con otros seres humanos. Después de más estudios, confirman la conclusión de que el teléfono está conectado a una red que transmite las voces de personas reales. Ahora ya aceptan la teoría de que existen seres inteligentes «allí fuera».

Algunos de los científicos más inteligentes van aún más lejos. Trabajan por descifrar los sonidos que oyen a través del teléfono. Reconocen patrones y ritmos que les permiten comprender lo que está siendo dicho. Todo su mundo cambia entonces. Saben que no están solos. Y, en cierto momento, entran en contacto con el otro lado.

La analogía es fácilmente aplicable. El descubrimiento de fenómenos como las leyes de la naturaleza —la red telefónica de la parábola— ha conducido a científicos, filósofos y otros a aceptar la existencia de una Mente infinitamente inteligente. Algunos aseguran haber establecido contacto con esta Mente. Yo no lo he hecho; no todavía. Pero ¿quién sabe lo que podría ocurrir en el futuro?

Quizás algún día pueda oír una Voz que dice: «¿Me oyes ahora?».

APÉNDICES

En este libro he perfilado los argumentos que me llevaron a cambiar de opinión sobre la existencia de Dios. Como indiqué antes, la obra de David Conway *El redescubrimiento de la sabiduría* jugó un papel importante en dicho giro. Otro libro que he recomendado en algunos foros es *La maravilla del mundo*, de Roy Abraham Varghese. En mi nueva introducción a *Dios y la filosofía*, dije que cualquier libro que pretendiese prolongar las reflexiones de esa obra «necesitaría tomar en consideración» *La maravilla del mundo*, «que proporciona una versión extremadamente convincente del argumento inductivo a partir del orden de la naturaleza». Dado que Varghese ha colaborado conmigo en la producción del presente libro, le he pedido que completara mis reflexiones con un análisis y valoración de los argumentos de la generación actual de ateos. Su trabajo, titulado «El 'nuevo ateísmo': Una aproximación crítica a Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger», constituye el Apéndice A.

1 El Apéndice B se refiere a la tesis según la cual hay una revelación de Dios en la historia humana en la persona de Jesucristo. Dicha tesis es defendida por uno de los especialistas en Nuevo Testamento más destacados de la actualidad, el obispo N. T. Wright. Las respuestas de Wright a mis críticas previas a la idea de una autorrevelación divina me parecen la defensa más poderosa del cristianismo que he visto nunca.

2 Incluir los dos apéndices en este libro porque ambos son ejemplos del tipo de razonamiento que me condujo a cambiar de opinión sobre la existencia de Dios. Me pareció apropiado integrarlos en su totalidad porque son contribuciones originales que enriquecen notablemente el debate, al tiempo que ofrecen a los lectores algunas pistas acerca de la dirección de mi viaje aún incompleto. Si se los pone en conexión con la parte II de este libro —«Mi descubrimiento de lo divino»— forman un todo orgánico que proporciona una poderosa nueva visión de la filosofía de la religión.

Apéndice A

EL «NUEVO ATEÍSMO»: UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A DAWKINS, DENNETT, WOLPERT, HARRIS Y STENGER

Roy Abraham Varghese

En la base del «nuevo ateísmo» se encuentra la creencia de que no hay un Dios, una fuente eterna e infinita de todo cuanto existe. Esta es la tesis clave que debe ser demostrada para que funcionen el resto de sus argumentos. Sostendré aquí que los «nuevos ateos» —Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris y Victor Stenger— no solo no ofrecen una argumentación convincente a favor de dicha creencia, sino que también ignoran muchos fenómenos que son particularmente relevantes para la cuestión de si Dios existe.

En mi opinión, se dan en nuestra experiencia inmediata cinco fenómenos que solo pueden ser explicados postulando la existencia de Dios.

- 1 Son, en primer lugar, la racionalidad implícita en toda nuestra experiencia
- 2 del mundo físico; en segundo lugar, la vida, la capacidad de actuar autónomamente;
- 3 en tercer lugar, la conciencia, la capacidad de ser consciente; en
- 4 cuarto lugar, el pensamiento conceptual, el poder articular y comprender
- 5 símbolos significativos como los incluidos en el lenguaje; y, en quinto lugar, el yo humano, el «centro» de la conciencia, el pensamiento y la acción.

Habría que decir tres cosas sobre estos fenómenos y su relación con la existencia de Dios. La primera es que estamos habituados a oír hablar de argumentos y pruebas sobre la existencia de Dios; en mi opinión, tales argumentos son útiles para articular ciertas intuiciones fundamentales, pero no pueden ser considerados «pruebas» cuya validez formal determine si hay un Dios. Más bien, cada uno de los cinco fenómenos aducidos aquí presupone, a su propia manera, la existencia de una Mente infinita, eterna. Dios es la condición que subyace a todo lo que es evidente por sí mismo en nuestra experiencia.

La segunda: como debería resultar obvio a la luz de la tesis anterior, no estamos hablando sobre probabilidades e hipótesis, sino sobre

encuentros con realidades fundamentales que no pueden ser negadas sin autocontradicción. Dicho de otra forma, no aplicamos teoremas de probabilidad a ciertos conjuntos de hechos, sino que consideramos la cuestión bastante más básica de cómo es posible evaluar datos en absoluto. Igualmente, no es cuestión de deducir a Dios de la existencia de ciertos fenómenos complejos. Más bien, la existencia de Dios es presupuesta por todos los fenómenos.

En tercer lugar, los ateos, antiguos y nuevos, se han quejado de que no hay evidencia de la existencia de Dios, y algunos teístas han respondido que nuestra voluntad libre solo puede ser preservada si dicha evidencia no es aplastante. El enfoque que adoptamos aquí es que todos tenemos a nuestra disposición la evidencia necesaria en nuestra experiencia inmediata, y el ateísmo en cualquiera de sus variedades se debe solo a una resistencia deliberada a «mirar».

Al considerar nuestra experiencia inmediata, realicemos un experimento mental. Pensemos por un momento en una mesa de mármol delante de nosotros. ¿Creemos realmente que, si se le dan un billón de años o un tiempo infinito, esa mesa podría adquirir conciencia repentina o gradualmente, hacerse consciente de su entorno, de su identidad, en la forma en que lo somos nosotros? Es simplemente inconcebible que algo así pueda suceder. Y lo mismo vale para cualquier tipo de materia. Una vez que hemos entendido la naturaleza de la materia, de la masa-energía, comprendemos que, por su propia naturaleza, nunca podría hacerse «consciente», nunca podría «pensar», nunca podría decir «yo». Pero la posición atea es que, en algún punto de la historia del universo, lo imposible e inconcebible ocurrió. La materia inerte (incluimos aquí la energía) en algún momento se volvió «viva», y después consciente, y después capaz de pensamiento conceptual, y después un «yo». Pero, volviendo a nuestra mesa, vemos por qué esta hipótesis es, sencillamente, ridícula. La mesa no tiene ninguna de las propiedades de los seres conscientes; y, aunque se le conceda un tiempo infinito, no puede «adquirir» tales propiedades. Aunque suscribamos alguna explicación inverosímil sobre el origen de la vida, tendríamos que abdicar de nuestros sentidos para sugerir que, dadas ciertas condiciones, un trozo de mármol puede llegar a producir conceptos. Y, en un nivel subatómico, lo que vale para la mesa vale para el resto de la materia del universo.

Durante los últimos trescientos años, la ciencia empírica ha desvelado muchísimos más datos sobre el mundo físico de lo que nuestros antepasados nunca hubieran podido imaginar. Estos descubrimientos incluyen una comprensión amplia de las redes genéticas y neuronales que subyacen a la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo. Pero, aunque

ahora sepa que **estos cuatro fenómenos operan con una infraestructura física que es mejor entendida que nunca antes, la ciencia no puede decir nada sobre la naturaleza y el origen de los fenómenos mismos.** Aunque algunos científicos hayan intentado explicarlos como manifestaciones de la materia, no hay forma de demostrar que, por ejemplo, mi comprensión de la frase que escribo en este momento no sea nada más que una transacción neuronal específica. Desde luego, hay transacciones neuronales que acompañan a mis pensamientos, y la neurología moderna ha identificado las regiones del cerebro que sirven de apoyo a los diversos tipos de actividad mental. **Pero decir que un pensamiento determinado es una transacción neuronal específica es tan descabellado** como sugerir que la idea de justicia no es más que ciertas marcas de tinta sobre un papel. **Es incoherente, por tanto, sugerir que la conciencia y el pensamiento son simple y exclusivamente transacciones físicas.**

Dada la limitación del espacio de que dispongo, presentaré aquí un resumen extremadamente condensado de **los cinco fenómenos fundamentales que subyacen a nuestra experiencia del mundo y que no pueden encontrar una explicación satisfactoria dentro del marco del «nuevo ateísmo».** Se podrá encontrar un análisis más detallado en mi próximo libro *El eslabón perdido*.

1 La racionalidad

Dawkins y los demás preguntan: **«¿quién creó a Dios?».** Ahora bien, tanto teístas como ateos pueden convenir en una cosa: **si existe algo, debe haber algo anterior que siempre haya existido.** ¿Cómo llegó al ser esta realidad eternamente existente? **La respuesta es que nunca llegó al ser. Siempre existió. Elijan: o Dios, o el universo. Algo siempre existió.**

Es precisamente en este punto donde vuelve al escenario el tema de la racionalidad. En contra de lo que afirman los ateos, hay una diferencia muy importante entre lo que teístas y ateos sostienen acerca de la realidad eternamente existente. **Los ateos dicen que la explicación del universo es simplemente que existe eternamente, pero que no podemos explicar cómo este estado de cosas eternamente existente llegó a ser.** Es inexplicable, y tiene que ser aceptado como tal. **Los teístas, en cambio, señalan inequívocamente que Dios es algo que no es en última instancia inexplicable: la existencia de Dios es inexplicable para nosotros, pero no para el propio Dios.**

Que la existencia de Dios debe tener su propia lógica interna podemos verlo, porque **solo puede haber racionalidad en el universo si**

esta se basa en una racionalidad última. Dicho de otra forma, hechos tan singulares como nuestra capacidad de conocer y explicar verdades, la correlación entre el funcionamiento de la naturaleza y nuestras descripciones abstractas de tal funcionamiento (lo que el físico Eugene Wigner llamó «la irrazonable efectividad de las matemáticas»), y el papel de códigos (sistemas de símbolos que actúan en el mundo físico) como el genético o el neuronal en los niveles más básicos de la vida, manifiestan por su misma existencia la naturaleza fundante y omnicompreensiva de la racionalidad. No podemos ver *cuál sea* esa lógica interna, aunque las ideas tradicionales sobre la naturaleza de Dios ciertamente proporcionan algunas pistas. Por ejemplo, Eleonore Stump y Norman Kretzmann han argüido que el atributo divino de la simplicidad absoluta, cuando es entendido completamente, ayuda a demostrar por qué Dios no puede no existir. Alvin Plantinga señala que Dios, entendido como Ser necesario, existe en todos los mundos posibles.

Los ateos pueden replicar de dos formas: la existencia del universo podría tener una lógica interna que no podemos ver; y/o no necesitamos creer que debe existir un Ser (Dios) cuya existencia tenga su propia lógica interna. Acerca de la primera réplica, los teístas responderán a su vez que no existe una cosa llamada «universo» más allá de la suma total de las cosas que lo constituyen, y sabemos ciertamente que ninguna de las cosas que integran el universo posee una lógica interna de existencia perpetua.

Sobre la segunda, los teístas señalan, simplemente, que la existencia de la racionalidad que indudablemente experimentamos —y que va desde las leyes de la naturaleza hasta nuestra capacidad para el pensamiento racional— no puede ser explicada si no posee un fundamento último, un fundamento que no puede ser menos que una Mente infinita. «El mundo es racional», afirmó el gran matemático Kurt Gödel¹. La relevancia de esta racionalidad es que «el orden del mundo refleja el orden de la mente suprema que lo gobierna»². La realidad de la racionalidad no puede ser eludida con alguna apelación a la selección natural. La selección natural presupone la existencia de entidades físicas que interactúan según leyes específicas y con arreglo a un código que maneja los procesos de la vida. Y hablar de selección natural es asumir que existe alguna lógica en lo que ocurre en la naturaleza (adaptación), y que somos capaces de entender esa lógica.

1. Hao Wang, *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996, p. 316.

2. Palle Yourgrau, *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*, Basic Books, Nueva York, 2005, pp. 104-105.

Volviendo al ejemplo anterior de la mesa de mármol, estamos diciendo que la racionalidad muy real que subyace a nuestro pensamiento y que encontramos en nuestro estudio de un universo matemáticamente preciso no podría haber sido generada por una roca. Dios no es un hecho bruto último, sino la Racionalidad última que está incrustada en cada dimensión del ser.

Un nuevo, aunque poco plausible, giro en la discusión sobre el origen de la realidad física ha sido introducido por Daniel Dennett, que sostiene que el universo «se crea a sí mismo *ex nihilo*, o en cualquier caso, a partir de algo que es punto menos que indistinguible de la nada»³. Esta idea ha sido presentada con la máxima claridad por otro «nuevo ateo», el físico Victor Stenger, que propone su propia solución para la cuestión del origen del universo y de las leyes físicas en sus obras *No por diseño*, *El origen del universo, ¿Ha encontrado la ciencia a Dios?*, *El cosmos comprensible* y *Dios: La hipótesis fallida*.

Entre otras cosas, Stenger ofrece una nueva crítica de la idea misma de las leyes de la naturaleza y sus supuestas implicaciones. En *El cosmos comprensible*, sostiene que estas supuestas leyes no han sido ni «otorgadas» desde arriba ni desarrolladas espontáneamente por el propio funcionamiento de la materia. Son, simplemente, restricciones de la forma en que los científicos pueden formular sus enunciados matemáticos sobre las observaciones. Stenger construye su argumentación sobre una peculiar interpretación de una idea nuclear de la física moderna: la idea de simetría. Según la mayoría de las versiones de la física moderna, simetría es cualquier tipo de transformación que deja intactas las leyes físicas aplicables a un sistema. La idea fue aplicada inicialmente a las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica y el electromagnetismo, y después también, en formas nuevas, a la relatividad especial y a los problemas de la mecánica cuántica. Stenger proporciona a sus lectores una panorámica de este poderoso concepto, pero a continuación extrae de él dos conclusiones incoherentes. Una es que el principio de simetría elimina la idea de las leyes de la naturaleza, y la otra, ¡que la nada puede producir algo porque «la nada» es inestable!

Sorprendentemente, *La temible simetría*, un libro de Anthony Zee —una autoridad mundial en materia de simetrías— utiliza exactamente los mismos hechos aducidos por Stenger para llegar a una conclusión muy diferente:

3. Daniel Dennett, *Breaking the Spell*, Viking, Nueva York, 2006, p. 244.

Las simetrías han jugado un papel cada vez más central en nuestra comprensión del mundo físico [...]. Los físicos investigan animados por la fe en que el diseño último está impregnado de simetría. La física contemporánea no habría sido posible si las simetrías no nos hubieran guiado [...]. A medida que la física se aleja más y más de la experiencia cotidiana y se acerca más a la mente del Diseñador Último, nuestra inteligencia es arrancada de sus parajes familiares [...]. Me gusta pensar en un Diseñador Último definido por la Simetría, un *Deus Congruentiae*⁴.

Stenger sostiene que la «nada» es perfectamente simétrica porque no hay ninguna posición, tiempo, velocidad o aceleración absolutos en el vacío. La respuesta a la pregunta «¿de dónde vinieron las simetrías?», dice, es que son exactamente las simetrías del vacío, porque las leyes de la física son exactamente las que se esperaría que fuesen si viniesen de la nada.

La falacia fundamental de Stenger es muy vieja: es el error consistente en tratar «la nada» como si fuera algún tipo de «algo». Durante siglos, los pensadores que han considerado el concepto de la «nada» han tenido buen cuidado en subrayar que la «nada» no es algo. La nihilidad absoluta implica que no hay leyes, ni vacíos, ni campos, ni energía, ni estructuras, ni entidades físicas o mentales de ningún tipo; y tampoco hay simetrías. La nada no tiene propiedades o potencialidades. La nihilidad absoluta no puede producir algo, aunque se le conceda un tiempo infinito; de hecho, no puede haber tiempo en la nada absoluta.

¿Qué decir, entonces, sobre la idea de Stenger —fundamental en su libro *Dios: La hipótesis fallida*— según la cual la aparición del universo desde «la nada» no viola los principios de la física, pues la energía neta del universo es cero? Esta fue una noción alumbrada por primera vez por el físico Edward Tryon, quien sostuvo haber demostrado que la energía neta del universo es casi cero, y que, por tanto, no es contradictorio decir que llegó al ser desde la nada, ya que el universo no es nada. Si se suman la energía de atracción gravitacional, que es negativa, y el resto de la masa total del universo, que es positiva, se obtiene casi cero. Por tanto, no haría falta ninguna energía para crear el universo, y no sería necesario ningún creador.

Al comentar esta y otras pretensiones de Stenger, el filósofo ateo J. J. C. Smart señala que la postulación de un universo con energía cero todavía no resuelve la cuestión de por qué debería haber algo en absoluto. Smart indica que la hipótesis de la energía cero, incluso en sus formula-

4. Anthony Zee, *Fearful Symmetry*, Macmillan, Nueva York, 1986, pp. 280-281.

1 ciones más modernas, todavía presupone un espacio-tiempo estructurado; presupone también el campo cuántico y las leyes de la naturaleza. Por tanto, ni resuelve la pregunta de por qué existe algo en absoluto ni afronta la cuestión de si hay una causa atemporal del universo espacio-temporal⁵.

Se infiere de este análisis que Stenger deja dos preguntas fundamentales sin contestar: ¿por qué hay algo, y no la nada absoluta? y ¿por qué lo que existe respeta simetrías o forma estructuras complejas?

Zee expone los mismos datos sobre la simetría referidos por Stenger, pero alcanzando la conclusión de que la Mente del Diseñador último es la fuente de la simetría. Las leyes físicas, de hecho, reflejan simetrías subyacentes en la naturaleza. Y es la simetría, y no solo las leyes físicas, la que apunta a la racionalidad e inteligibilidad del cosmos: una racionalidad enraizada en la Mente de Dios.

2 La vida

El siguiente fenómeno por analizar es la vida. Dado el desarrollo que Tony Flew ha dedicado al asunto en este volumen, no hace falta decir mucho más sobre la cuestión del origen de la vida. Debería subrayarse, sin embargo, que los debates actuales sobre esto no parecen siquiera tener conciencia de las cuestiones clave. Hay cuatro dimensiones de los seres vivos. Tales seres son agentes, buscadores de fines, autorreplicantes y, en cuarto lugar, están impulsados semióticamente (su existencia depende de la interacción entre ciertos códigos y la química). Todos y cada uno de los seres vivos actúan o son capaces de acción. Y cada uno de los seres vivos es la fuente unificada y el centro de todas sus acciones. Dado que estos agentes son capaces de sobrevivir y actuar independientemente, sus acciones están de algún modo orientadas hacia fines (la alimentación), y pueden reproducirse; son, por tanto, agentes autónomos intencionales y autorreplicantes. Es más: como indica Howard H. Pattee, encontramos en los seres vivos la interacción de procesos semióticos (reglas, códigos, lenguajes, información, control) y sistemas físicos (leyes, dinámicas, energía, fuerzas, materia)⁶.

De todos los libros estudiados aquí, solo el de Dawkins aborda la cuestión del origen de la vida. Wolpert es bastante cándido sobre el estado actual de la investigación: «Esto no es decir que todas las cuestiones científicas relativas a la evolución hayan sido resueltas. Por el contrario,

5. J. J. C. Smart, y John Haldane, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 228 ss.

6. Howard H. Pattee, «The Physics of Symbols: Bridging the Epistemic Cut»: *Biosystems* 60 (2011), pp. 5-21.

el origen de la vida mismo, la evolución a partir de la célula milagrosa de la que surgieron todas las cosas vivientes, todavía no es adecuadamente comprendida»⁷. Dennett, en obras anteriores, simplemente ha dado por supuesto que alguna explicación materialista debe ser correcta.

Desgraciadamente, incluso en el nivel físico-químico, el enfoque de Dawkins es manifiestamente inadecuado, por no decir algo peor. «¿Pero cómo comenzó la vida?», pregunta. «El origen de la vida fue el acontecimiento o serie de acontecimientos químicos gracias a los cuales se dieron por primera vez las condiciones para la selección natural [...]. Una vez tenemos el ingrediente vital —algún tipo de molécula genética—, puede seguirse la verdadera selección natural darwiniana»⁸. ¿Cómo ocurrió esto? «Los científicos invocan la magia de los grandes números [...]. La belleza del principio antrópico es que nos dice, contra toda intuición, que un modelo químico solo necesita predecir que la vida surgirá en un planeta de cada billón para darnos una explicación enteramente satisfactoria de la presencia de la vida aquí»⁹.

Según este tipo de razonamiento, que sería más exacto describir como un audaz ejercicio de superstición, cualquier cosa que deseemos puede existir en algún sitio, con tal de que «invoquemos la magia de los grandes números». Los unicornios o el elixir de la juventud, aunque sean «abrumadoramente improbables», están llamados a existir «contra toda intuición». El único requisito es «un modelo químico» que «solo necesita predecir» que esto ocurrirá «en un planeta de cada billón».

3 La conciencia

Afortunadamente, las cosas no están tan mal en los estudios sobre la conciencia. Hoy existe una creciente conciencia de la conciencia.

Somos conscientes, y somos conscientes de que somos conscientes. Nadie puede negar esto sin incurrir en autocontradicción, aunque algunos insisten en hacerlo. El problema se hace insoluble cuando entendemos la naturaleza de las neuronas. En primer lugar, las neuronas no tienen ningún parecido con nuestra vida consciente. En segundo lugar, y más importante, sus propiedades físicas no dan ninguna razón para creer que puedan producir conciencia. La conciencia está asociada a ciertas regiones del cerebro, pero cuando los mismos sistemas de neuronas están presen-

7. Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast*, Faber and Faber, Londres, 2006, pp. 212-213.

8. Richard Dawkins, *The God Delusion*, cit., p. 137.

9. *Ibid.*, pp. 137-138.

tes en el tronco encefálico, no hay ninguna «producción» de conciencia. En realidad, como señala el físico Gerald Schroeder, no hay ninguna diferencia esencial entre los constituyentes físicos últimos de un montón de arena y los del cerebro de un Einstein. Solo una fe ciega e infundada en la materia permite creer que ciertos trozos de materia pueden repentinamente «crear» una nueva realidad que no tiene el menor parecido con ella.

Aunque los estudios mente-cuerpo más aceptados reconocen la realidad y el misterio de la conciencia, Daniel Dennett es uno de los pocos filósofos que siguen resistiéndose a lo obvio. Dice que la cuestión de si algo es «realmente consciente» carece de interés, o que no es resoluble, y afirma que las máquinas pueden llegar a ser conscientes porque nosotros mismos somos máquinas conscientes!

El funcionalismo —la «explicación» de Dennett para la conciencia— sostiene que no debería preocuparnos en qué consisten realmente los llamados fenómenos mentales. Más bien, debemos investigar las funciones desarrolladas por esos fenómenos. El dolor es algo que da lugar a una reacción de huida o evitación; un pensamiento es un ejercicio de resolución de problemas. Ninguno de ambos debe ser interpretado como un acontecimiento íntimo que tiene lugar en un entorno privado. Lo mismo cabría decir de todos los demás fenómenos supuestamente mentales. Ser consciente significa realizar tales funciones. Como estas funciones pueden ser imitadas por sistemas no vivos (por ejemplo, un ordenador puede resolver problemas), no hay nada misterioso en la «conciencia». Y, ciertamente, no hay ninguna razón para ir más allá de lo físico.

Pero de lo que no da cuenta esta teoría es del hecho de que todas las acciones mentales van acompañadas de estados mentales, estados en los que somos conscientes de lo que estamos haciendo. El funcionalismo en modo alguno explica o pretende explicar el estado de «ser conscientes de», de saber sobre qué estamos pensando (los ordenadores no «saben» lo que están haciendo). Menos aún consigue decirnos *quién* es el sujeto consciente, el sujeto pensante. Dennett, divertidamente, dice que el fundamento de su filosofía es el «absolutismo de la tercera persona», lo cual equivale a afirmar «yo no creo en el yo».

De manera interesante, algunos de los críticos más acerbos de Dennett y el funcionalismo son ellos mismos fisicalistas: David Pappineau, John Searle, y otros. John Searle es especialmente terminante: «no creo que quien se sienta tentado por el funcionalismo necesite refutación: más bien, necesita ayuda»¹⁰.

10. John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992, p. 9.

En contraste con Dennett, Sam Harris ha defendido ardorosamente la realidad suprafísica de la conciencia. «El problema, sin embargo, es que nada en el cerebro, cuando es estudiado como un sistema físico, declara ser portador de esa peculiar dimensión interior que cada uno de nosotros experimenta, en su propio caso, como conciencia». El resultado es sorprendente: «La conciencia podría ser un fenómeno mucho más elemental de lo que son los seres vivos y sus cerebros. Y no parece haber ninguna forma obvia de descartar dicha tesis experimentalmente»¹¹.

Dawkins —dicho sea en su favor— reconoce la realidad tanto de la conciencia como del lenguaje, y admite el problema que estos suponen para su filosofía. «Ni Steve Pinker ni yo podemos explicar la conciencia subjetiva humana, lo que los filósofos llaman *qualia*», afirmó en cierta ocasión. «En *Cómo funciona la mente*, Steve plantea elegantemente el problema de la conciencia subjetiva, y pregunta de dónde viene y cuál es su explicación. Y a continuación tiene la honradez de decir: ‘Es algo que me supera’. Es honrado reconocer eso, y yo digo lo mismo. No lo sabemos. No lo entendemos»¹². Wolpert evita deliberadamente todo el asunto de la conciencia: «he soslayado intencionadamente cualquier discusión sobre la conciencia»¹³.

4

El pensamiento

Más allá de la conciencia, se halla el fenómeno del pensamiento, de la comprensión, de la captación de significado. Todo uso del lenguaje revela un orden del ser que es intrínsecamente intangible. En la base de todo nuestro pensar, nuestro comunicar y nuestro uso del lenguaje, hay un poder milagroso. Es el poder de apreciar diferencias y semejanzas, y de generalizar y universalizar: lo que los filósofos llaman «conceptos», «universales», etc. Es algo connatural a los seres humanos; y es algo único, y simplemente desconcertante. ¿Cómo es que, desde la infancia, podemos pensar sin esfuerzo tanto en nuestro perro César como en los perros en general? Podemos pensar en el color rojo sin necesidad de pensar en una cosa roja específica (por supuesto, el color rojo no existe de manera independiente, sino solo encarnado en las cosas rojas). Abstraemos, y distinguimos, y unificamos, sin reparar siquiera en estas operaciones. E incluso

11. Sam Harris, *The End of Faith*, Norton, Nueva York, 2004, pp. 208-209.

12. Richard Dawkins y Steven Pinker, «Is Science Killing the Soul?». The Guardian Dillons Debate: *Edge* 53 (8 de abril de 1999).

13. Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast*, etc., p. 78.

consideramos cosas que no tienen características físicas, como la idea de libertad o la actividad de los ángeles. Esta capacidad de pensar mediante conceptos es, por su propia naturaleza, algo que trasciende a la materia.

Los que discrepen de todo esto deberían, por coherencia, dejar de hablar y pensar. Cada vez que usan el lenguaje, están confirmando el funcionamiento ubicuo del significado, los conceptos, las intenciones y la razón en nuestras vidas. Y simplemente carece de sentido hablar de un correlato físico de la intelección (no hay ningún órgano que lleve a cabo la comprensión), aunque, por supuesto, los datos proporcionados por los sentidos suministran parte de la materia prima utilizada por el pensamiento. Si pensamos en ello solo unos minutos, sabremos sin duda que la idea según la cual nuestra representación mental de algo es «física» en algún sentido resulta inconcebiblemente absurda. Digamos que estamos pensando en un picnic que estamos planificando con nuestra familia y amigos. Pensamos en diversas localizaciones posibles, en las personas a las que queremos invitar, las viandas que queremos llevar, el vehículo que usaremos, y cosas así. ¿Tiene sentido suponer que alguno de estos pensamientos está constituido físicamente?

La clave aquí es que, hablando en sentido estricto, nuestro cerebro no entiende nada. Nosotros entendemos. Nuestro cerebro nos permite entender, pero no porque nuestros pensamientos tengan lugar en el cerebro o porque «nosotros» causemos la activación de ciertas neuronas. Más bien, el acto mediante el cual comprendemos, por ejemplo, que eliminar la pobreza sería bueno, es un proceso holístico que es suprafísico en su esencia (significado) y físico en su ejecución (palabras y neuronas). El acto no puede ser descompuesto en una parte física y otra suprafísica, pues se trata de un acto indivisible de un agente que es intrínsecamente físico y suprafísico. Hay una estructura tanto en lo físico como en lo suprafísico, pero la integración de ambos es tan total que no tiene sentido preguntar si nuestros actos son físicos o suprafísicos, o siquiera si son un híbrido de ambos. Son actos de una persona que está inescapablemente tanto encarnada como «animada» (dotada de alma).

Muchas concepciones erróneas sobre la naturaleza del pensamiento derivan de concepciones erróneas sobre los ordenadores. Imaginemos que nos las habemos con un superordenador como Blue Gene, capaz de hacer más de doscientos billones de cálculos por segundo. Nuestro primer error consiste en presumir que Blue Gene es un «algo», como una bacteria o un abejorro. En el caso de la bacteria o el abejorro nos las habemos con un agente, un centro de acción que es una totalidad orgánicamente unificada, un organismo. Todas sus acciones están orientadas hacia las finalidades de mantenerse en la existencia y reproducirse. Blue

Gene, en cambio, es un agregado de elementos que, conjunta o separadamente, realiza funciones «implantadas» y dirigidas por los creadores del artefacto.

En segundo lugar, dicho agregado no sabe lo que está haciendo cuando realiza una operación. Los cálculos y operaciones centrales que los ordenadores llevan a cabo en respuesta a ciertos datos e instrucciones son, pura y simplemente, una cuestión de impulsos eléctricos, circuitos y transistores. Los mismos cálculos y operaciones, cuando son realizados por una persona, implican, por supuesto, la intervención de la maquinaria del cerebro, pero son llevados a cabo por un centro inteligente que es consciente de lo que está ocurriendo, comprende lo que se está haciendo y hace lo que hace de manera intencional. Cuando el ordenador realiza esas mismas operaciones, no hay conciencia, ni comprensión, ni significado, ni intención, aunque tenga múltiples procesadores que operan a velocidades sobrehumanas. Lo producido por el ordenador tiene «significado» para nosotros (por ejemplo, el pronóstico meteorológico de mañana o los movimientos de nuestra cuenta bancaria), pero, desde el punto de vista del agregado de circuitos llamado «ordenador», solo hay dígitos binarios, ceros y unos, que impulsan ciertas actividades mecánicas. Sugerir que el ordenador «entiende» lo que está haciendo es como decir que un cable alimentador puede meditar sobre la cuestión del libre albedrío y el determinismo, o que las sustancias químicas en un tubo de ensayo pueden aplicar el principio de no contradicción a la resolución de un problema, o que un reproductor de CD comprende y disfruta la música que hace sonar.

5 El yo

Paradójicamente, el dato más importante que pasan por alto los nuevos ateos es el más obvio: ellos mismos. La realidad radical físico-suprafísica que conocemos por experiencia propia es el sujeto mismo de la experiencia, es decir, nosotros mismos. Una vez admitimos el hecho de que hay una «perspectiva en primera persona», un «yo», un «mí», un «mío», etc., nos encontramos ante el mayor —y, sin embargo, el más estimulante— de los misterios. Yo existo. Invirtiendo a Descartes: «yo soy, por tanto, yo pienso, percibo, deseo, significo, interactúo». ¿Quién es este «yo»? ¿«Dónde» está? ¿Cómo llegó a existir? Nuestro «yo» no es, obviamente, algo solamente físico, de la misma forma que no es algo solo suprafísico. Es un yo encarnado, un cuerpo con alma; «tú» no estás en una célula específica de tu cerebro o en alguna parte de tu cuerpo. Las células de mi cuerpo cambian constantemente y, sin embargo, «yo»

sigo siendo el mismo. Si estudio mis neuronas, encontraré que ninguna de ellas tiene la propiedad de ser un «yo». Por supuesto, mi cuerpo forma parte de lo que soy, pero es un «cuerpo» porque es constituido como tal por el yo. Ser hombre es tener cuerpo y alma.

En un famoso pasaje de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume declara: «Cuando penetro íntimamente en lo que llamo mi ‘yo’ [...] nunca puedo capturarne a mí mismo si no es mediante una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que dicha percepción»¹⁴. Aquí Hume niega la existencia de un yo, argumentando simplemente que él (ien el sentido de «yo»!) no puede encontrarse «a sí mismo». Pero ¿qué es lo que unifica sus variadas experiencias, lo que le permite ser consciente del mundo exterior, y que permanece inalterable a través de todos esos procesos? ¿Quién se está haciendo estas preguntas? Hume asume que «yo mismo» es un estado observable como sus pensamientos y sus sentimientos. Pero el yo no es algo que pueda ser observado así. Es un hecho constante de la experiencia y, en realidad, es el fundamento de toda experiencia.

Verdaderamente, el yo es, de entre todas las verdades que nos son accesibles, al mismo tiempo la más obvia e inexpugnable y la más letal para todas las formas de fisicalismo. Para empezar, debe decirse que la negación del yo no puede ser mantenida sin contradicción. A la pregunta «¿cómo sé que existo?», un profesor dio la célebre réplica «¿y quién está preguntando?». El yo es lo que somos, y no lo que tenemos. De él surge nuestra «perspectiva en primera persona». No podemos analizar el yo, porque no es un estado mental que pueda ser observado o descrito.

La realidad más fundamental de entre todas de las que somos conscientes es, por tanto, el yo humano, y una adecuada comprensión del yo inevitablemente arroja cierta luz sobre todas las cuestiones relacionadas con los orígenes, y proporciona sentido a la realidad como un todo. Nos damos cuenta de que el yo no puede ser descrito, menos aún explicado, en términos físicos o químicos: la ciencia no descubre el yo; es el yo el que descubre la ciencia. Comprendemos entonces que ninguna versión de la historia del universo es consistente si no da cuenta de la existencia del yo.

14. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, Hammondsworth, 1985, p. 300; trad. esp. de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1981.

El origen de lo suprafísico

Así que, ¿cómo llegaron a existir la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo? La historia del mundo muestra la aparición repentina de estos fenómenos: la vida emergiendo poco después del enfriamiento del planeta Tierra, la conciencia manifestándose misteriosamente en la explosión del Cámbrico, el lenguaje surgiendo en la «especie simbólica» sin ningún precursor evolutivo. Los fenómenos en cuestión abarcan desde sistemas de procesamiento de códigos y símbolos y agentes que manifiestan intenciones y buscan fines, hasta la conciencia subjetiva, el pensamiento conceptual y el yo humano. La única forma coherente de describir estos fenómenos es decir que constituyen dimensiones diferentes del ser, dimensiones que son suprafísicas de una forma u otra. Están totalmente integradas con lo físico y, sin embargo, son radicalmente «nuevas». No estamos hablando aquí de fantasmas ocultos en máquinas, sino de agentes de diversos tipos, algunos de los cuales son solo conscientes, y otros conscientes y pensantes. En cada uno de estos casos no encontramos un vitalismo o un dualismo, sino una integración que es total, un holismo que abarca lo físico y lo mental.

Aunque los nuevos ateos no se han enfrentado realmente ni con el problema de la naturaleza ni con el del origen de la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo, la respuesta a la pregunta sobre el origen de lo suprafísico es obvia: lo suprafísico solo puede proceder de una fuente suprafísica. La vida, la conciencia, la mente y el yo pueden venir solo de una Fuente que sea divina, consciente y pensante. Si somos centros de conciencia y pensamiento que son capaces de conocer, amar, tener intenciones y realizarlas, no veo cómo tales centros podrían provenir de algo que no sea también capaz de tales operaciones. Aunque los simples procesos físicos podrían crear fenómenos físicos complejos, no estamos ocupándonos aquí de la relación de lo simple y lo complejo, sino del origen de los «centros». Es simplemente inconcebible que alguna matriz o campo material pueda generar agentes que piensan y actúan. La materia no puede producir conceptos y percepciones. Un campo de fuerza no planifica o actúa. Por tanto, en el nivel de la razón y de la experiencia cotidiana, podemos llegar a la conclusión de que el mundo de los seres vivos, conscientes y pensantes debe tener su origen en una Fuente viviente, una Mente.

Apéndice B

LA AUTORREVELACIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA HUMANA: UN DIÁLOGO SOBRE JESÚS CON N. T. WRIGHT

CUESTIONES SOBRE LA REVELACIÓN DIVINA

Antony Flew

Hasta ahora he analizado los datos que me llevaron a aceptar la existencia de una Mente divina. Los que escuchan estos argumentos casi inevitablemente pasan a preguntar **qué pienso sobre las pretensiones de una revelación divina**. Tanto en mis obras antiteológicas como en los diversos debates en que he participado, he tomado postura sobre muchas de las afirmaciones relativas a la intervención o la revelación divinas.

Mi posición actual, sin embargo, es más abierta de lo que era entonces, al menos en relación con algunas de esas pretensiones. Más concretamente, **pienso que el cristianismo es la religión que más claramente merece ser honrada y respetada, tanto si su pretensión de ser una revelación divina es verdadera como si no lo es**. No hay nada comparable a la combinación de una figura carismática como Jesús y un intelectual de primera clase como san Pablo. **Prácticamente toda la argumentación sobre el contenido de esta religión fue producida por san Pablo**, que tenía una mente filosófica brillante, y podía hablar y escribir en todas las lenguas cultas de la época. Si esperamos que la Omnipotencia ponga en pie una religión, el cristianismo es el candidato con mejores credenciales.

En las primeras ediciones de *Dios y la filosofía*, analicé las pretensiones del cristianismo con cierta extensión. Sostuve que los enormes avances realizados en el análisis crítico del Nuevo Testamento y otras fuentes históricas sobre los orígenes del cristianismo implicaban que no quedaba «sitio donde esconderse» para los que tienen pretensiones históricas ambiciosas (sobre la veracidad del cristianismo). En segundo lugar, el acaecimiento de milagros no puede ser conocido por medio de

la experiencia histórica, y esto descarta la afirmación de que la resurrección pueda ser conocida como un hecho histórico.

En mis diversos debates sobre la resurrección de Cristo, hice varias precisiones adicionales. En primer lugar, los documentos más antiguos relativos al supuesto hecho fueron escritos unos treinta años después. No hay ninguna evidencia contemporánea; solo documentos escritos décadas más tarde. En segundo lugar, no tenemos manera de comprobar si Jesús resucitado se apareció realmente a grupos de discípulos, pues todo lo que tenemos es un documento que afirma que tales acontecimientos extraordinarios tuvieron lugar. Finalmente, la evidencia de la resurrección es muy limitada. De hecho, los primeros documentos neotestamentarios que mencionan la resurrección fueron las cartas de Pablo, no los Evangelios, y esas cartas contienen muy pocos detalles físicos relativos a la resurrección.

Hoy diría que las afirmaciones cristianas sobre la resurrección de Jesús son más impresionantes que cualesquiera otras que puedan ofrecer las religiones rivales. Todavía pienso que, si los historiadores analizan profesionalmente la evidencia disponible sobre tal hecho, seguramente encuentran mucha menos de la necesaria para certificarlo. Necesitarían pruebas de un tipo distinto.

Creo que la pretensión según la cual Dios se encarnó en Jesucristo es única en su especie. Es difícil, me parece, juzgar sobre esto por otro procedimiento que no sea simplemente creer o no creer. No veo que haya principios generales que puedan guiarnos en esto.

En el contexto de mi nueva perspectiva, me he implicado en un diálogo sobre Jesús con un conocido estudioso contemporáneo de la historia del cristianismo, el obispo N. T. Wright de Durham, un exégeta neotestamentario. Siguen a continuación sus respuestas a algunas de las cuestiones que he planteado en mis escritos.

Respuesta

¿CÓMO SABEMOS QUE EXISTIÓ JESÚS?

N. T. Wright

Es bastante difícil decidir por dónde empezar, pues, en realidad, la evidencia de la existencia de Jesús es tan abrumadora que, como historiador, puedo decir que tenemos pruebas tan sólidas de ella como de la existencia de cualquier otro personaje importante del mundo antiguo. Obviamente, hay algunos personajes antiguos de los que tenemos esta-

tuas e inscripciones. Pero también tenemos estatuas antiguas de dioses y diosas, así que las estatuas no nos permiten estar totalmente seguros de nada. Pero en el caso de Jesús, toda la evidencia apunta firmemente a la existencia real de esa gran figura, en los años veinte —hasta el treinta, aproximadamente— del siglo I. Y la evidencia disponible encaja tan bien en todo lo que sabemos sobre el judaísmo de ese periodo (aunque gran parte de ello fue escrito una generación más tarde), que pienso que apenas quedan hoy día historiadores que duden de la existencia histórica de Jesús. Puede haber uno o dos. Uno llamado G. A. Wells es el único que se haya atrevido a sostenerlo recientemente. De vez en cuando aparece alguien como J. M. Allegro, que hace una generación escribió un libro basado en los manuscritos del mar Muerto, en el que decía que el cristianismo no había sido más que un culto de los hongos sagrados. Pero ningún estudioso —sea judío, cristiano, ateo o agnóstico— se toma hoy en serio esa posibilidad. **Es bastante claro que Jesús es un personaje muy, muy bien documentado de la historia real.** Así que creo que esta cuestión puede considerarse resuelta.

¿Qué razones hay para sostener, basándose en los textos, que Jesús es Dios encarnado?

Mi fe en Jesús como el Hijo de Dios encarnado no se basa en los versículos de los evangelios que afirman esto. Va mucho más allá: en realidad, se remonta a **la cuestión central de cómo entendían los judíos del siglo I a Dios y su acción en el mundo.** Y, por supuesto, como judíos se remitían a los salmos, a Isaías, al Deuteronomio, al Génesis, etc. Y podemos ver, en la tradición judía de los tiempos de Jesús, cómo interpretaban esos textos. **Hablan sobre el Dios único que ha hecho el mundo, el cual es también el Dios de Israel, y es un Dios que sigue actuando en el mundo:** está presente y activo en el mundo en general y en Israel. Y hablan sobre esto de cinco formas (inada que ver con las cinco vías de Tomás de Aquino!).

Hablan sobre la Palabra de Dios: Dios habló, y su palabra se hizo; Dios dijo «haya luz», y hubo luz. La Palabra de Dios es palabra viva y activa, y en Isaías tenemos la imagen muy poderosa de la Palabra derramándose como lluvia o nieve y haciendo cosas en el mundo.

Hablan sobre la sabiduría de Dios. Vemos esto en el libro de los Proverbios, por supuesto, de manera particular, pero también en varios otros pasajes de la Biblia. La sabiduría se convierte casi en una personificación del «otro yo» de Dios. La sabiduría actúa en el mundo, habita en Israel, y hace cosas que ayudan a los **propios** seres humanos a ser sabios.

Hablan sobre la gloria de Dios que habita en el Templo. Nunca debemos olvidar que para los judíos del siglo I **el Templo era, por así decir, un símbolo de encarnación**: realmente creían que el Creador del universo había prometido venir y convertir este edificio de Jerusalén en su morada. Hasta que uno no va a Jerusalén y medita allí sobre ello, no lo comprende realmente. Pero es absolutamente extraordinario.

Y también, por supuesto, **hablan del Espíritu de Dios**. El Espíritu de Dios sopla sobre Sansón en el libro de los Jueces; el Espíritu de Dios permite a los profetas ser profetas; el Espíritu de Dios habita a las personas, y pueden entonces hacer cosas extraordinarias por la gloria de Dios.

Estas cinco formas de hablar sobre la acción de Dios en el mundo eran modos en que los judíos del siglo I expresaban su creencia en que el Único, el Dios eterno, **el Creador del mundo, seguía presente y activo dentro del mundo y dentro de Israel**. Y se puede ver esto por todas partes, no solo en el Antiguo Testamento, sino también en la huella que el Antiguo Testamento deja en el judaísmo del siglo I, en los rabinos y en los rollos del mar Muerto y otros textos similares.

Ahora bien, cuando llegamos a los evangelios con estas cinco formas de hablar de Dios en la cabeza, descubrimos que **Jesús se comporta** —no solo habla, sino que se comporta— **como si de algún modo esos cinco modos de presencia se estuvieran realizando de una manera nueva en lo que él hace**. En particular, vemos esto en la parábola del sembrador. El sembrador siembra **la Palabra**, y la Palabra hace su propio trabajo. Pero, observemos, ¿quién recorre el país esparciendo esta enseñanza? Es el propio Jesús.

Y, de la misma forma, Jesús habla en formas diversas sobre **la sabiduría**: la sabiduría de Dios dice «estoy haciendo esto, estoy haciendo lo otro». Y se pueden rastrear las tradiciones sobre la sabiduría del Antiguo Testamento, no solo en los dichos específicos de Jesús, sino en la forma en que hacía lo que hacía. Su parábola sobre el hombre sabio que construyó su casa sobre roca y el hombre necio que lo hizo sobre arena es una pieza típica de enseñanza sapiencial. Pero, alto ahí, el hombre sabio es «el que oye estas palabras mías y las cumple». Por tanto, la sabiduría y el propio Jesús están muy estrechamente vinculados.

Y después, especialmente, **el Templo**. Jesús se comporta como si él mismo fuese el Templo personificado. Cuando dice «tus pecados están perdonados», estamos ante algo realmente sorprendente, pues el perdón de los pecados normalmente es declarado cuando se va al Templo y se ofrecen sacrificios. Pero Jesús dice que se puede obtener aquí, en plena calle. Cuando se está con Jesús, es como si se estuviera en el Templo, contemplando **la gloria de Dios**.

Cuando venimos a la ley judía, descubrimos algo fascinante. Uno de los grandes estudiosos judíos de nuestro tiempo, Jacob Neusner, que ha escrito varios libros importantes sobre el judaísmo, escribió también uno sobre Jesús. En él decía que cuando lee que Jesús decía cosas como «habéis oído que se dijo..., pero yo os digo...», «quiero decirle a este Jesús: ¿quién te crees que eres? ¿Dios?». Jesús está realmente dando una ley nueva, una interpretación radicalmente novedosa de la ley, y está pretendiendo, en cierto modo, superar la forma en que la ley era entendida e interpretada.

Y, finalmente, **el Espíritu**. Jesús dice: «Si yo, por el Espíritu de Dios, expulso a los demonios, es que el Reino de Dios ha venido a vosotros».

Así que lo que vemos no es a Jesús diciendo «soy la segunda Persona de la Trinidad, lo creáis o no»; esta no es realmente la forma correcta de leer los Evangelios. Más bien, si los leemos como historiadores especializados en el siglo I, vemos que el comportamiento global de Jesús está diciendo: **toda esa gran historia de un Dios que desciende a estar con su pueblo está ocurriendo ahora**. Solo que no tiene lugar por medio de la Palabra, la Sabiduría y lo demás. **Tiene lugar en y como una persona**. El elemento que proporciona sentido a todo ello (he explicitado esta interpretación en el penúltimo capítulo de mi libro *Jesús y la victoria de Dios*) es que muchos judíos de la época de Jesús creían que algún día Yahvé, el Dios de Israel, volvería en persona para vivir en el Templo. Encontramos esa idea en Ezequiel, Isaías, Zacarías y en varios textos posbíblicos.

Por tanto, **esperan que Dios volverá algún día**. Ya que, por supuesto, cuando Dios vuelva, pondrá en fuga a los romanos. Reconstruirá el Templo adecuadamente (no como lo hizo Herodes, etc.). Hay una serie de expectativas asociadas al retorno de Dios. Y entonces, encontramos en los Evangelios esta imagen extraordinaria de Jesús haciendo un viaje final a Jerusalén, *contando historias sobre el retorno del rey*.

He sostenido, como otros, que Jesús, al contar esas historias sobre el rey que retorna a su pueblo, el amo que vuelve donde sus siervos, no está hablando de alguna Segunda Venida futura. Los discípulos no podían entender eso. Ni siquiera sabían que iba a ser crucificado. Está **contando historias sobre el significado de su propio viaje a Jerusalén**, y está invitando a los que tengan oídos para escuchar a recuperar aquella imagen veterotestamentaria de un Yahvé que retorna a Sión, a que la tengan presente ahora que ven a este joven profeta haciendo su entrada en Jerusalén a lomos de un asno.

Pienso que Jesús apostó su vida —ide forma literal!— a su creencia de que **él estaba llamado a personificar el retorno de Yahvé a Sión**. Ahora bien, *personificar* es una palabra inglesa. **Su equivalente latino es, por supuesto, *encarnación***. Pero yo prefiero decir *personificar*, pues, al me-

nos en los lugares donde predico, la gente puede entender esta palabra mejor que un término técnico latino. Pero significa lo mismo*.

Creo realmente que Jesús creyó que estaba llamado a cumplir esa tarea. Y pienso que Jesús debió sentir miedo. Creo que sabía que podría estar equivocado. Después de todo, algunas de las personas que creen ese tipo de cosas resultan al final ser como el hombre que cree ser una tetera. Pienso que Jesús sabía que esa era su vocación, que tenía que actuar de esa forma, tenía que vivir sobre la base de una llamada a personificar, a encarnar, el retorno del Dios de Israel a su pueblo. Por eso diría que Jesús, muy poco después de su muerte y resurrección (esto es otra historia: vendremos a ello inmediatamente), fue reconocido por sus seguidores como la encarnación del Dios de Israel. Enfrentados a su resurrección, los discípulos recapitularon mentalmente todas las cosas que habían visto, oído y sabido sobre Jesús y, por así decir, sacudieron la cabeza y dijeron: «¿Comprendéis ahora con quién hemos estado todo este tiempo? Hemos estado con el que encarnaba al Dios de Israel». Y entonces contaron y recontaron las historias de Jesús con sobrecogimiento y asombro, reflexionando retrospectivamente sobre todo lo que había ocurrido.

Esta es una idea enorme, extraordinaria. Sin embargo, tiene sentido —desde un punto de vista histórico y profundo— sostener que Jesús pensaba todo esto sobre sí mismo. Ahora, por supuesto, cualquiera podría venir y decirme: «Bien, quizás tienes razón. Quizás Jesús realmente creyó eso sobre sí mismo. Quizás los discípulos llegaron a creer lo mismo. Pero, sin duda, esta creencia de Jesús era falsa, bien porque sabemos *a priori* que, si hubiera un Dios, nunca podría hacerse hombre, o porque sabemos *a priori* que cualquiera que piense eso sobre sí mismo debe estar loco, trastornado, alucinado».

Yo contestaría a eso: de acuerdo, estupendo, pero dejemos esos apriorismos aparte por un momento. Y mantengamos en nuestra mente solo la imagen de un judío del siglo I que cree y hace todo lo que he dicho. Y, a continuación, planteémonos la cuestión de la resurrección. Y después planteemos todas las demás cuestiones sobre lo que designamos con la palabra «Dios». Porque, por supuesto, los primeros cristianos dijeron de la manera más enfática que la palabra «Dios» sigue siendo irremediable-

* Consideraciones filológicas totalmente intraducibles al español. En inglés, *embody* [personificar] resulta menos rebuscado que *incarnate* [encarnar]: en general, los términos de raíz latina suenan más técnicos y esotéricos que sus sinónimos de raíz anglosajona. Pero en español es exactamente al revés (el término «encarnación» resulta más fácilmente comprensible que el de «personificación»). Así que las aclaraciones de Wright resultan inevitablemente muy extrañas en nuestra lengua. [N. del t.]

mente vaga, y que solo cuando miramos a Jesús cobra un perfil preciso. En el evangelio de Juan se dice: «Nadie ha visto nunca a Dios; pero el Hijo unigénito de Dios, que vive en el seno del Padre, se ha dado a conocer». Las palabras griegas utilizadas en este pasaje significan literalmente: «Ha proporcionado una exégesis de sí mismo, nos ha mostrado quién es Dios realmente».

Esta es una respuesta muy larga para una pregunta vital, pero no creo que pueda hacerla más corta. Según mi experiencia, la mayor parte de las personas no reflexiona de esta forma sobre la cuestión de Jesús y Dios. Pero esta es la manera en que, según creo, pensaron sobre ello el propio Jesús, los primeros cristianos y los redactores de los Evangelios, y hacemos bien intentando reproducir su estructura de pensamiento.

¿Qué evidencia hay de la resurrección de Cristo?

Intentaré formular esto tan brevemente como pueda. Mi padre leyó mi extenso libro *La resurrección del Hijo de Dios* a la edad de 83 años. Empleó tres días en leer setecientas páginas. Las devoró, sin interrupción. Después me llamó por teléfono y dijo: «Lo he terminado». Y yo dije: «¿Cómo?». Y él: «Sí. Y empezó a gustarme realmente a partir de la página 600». Pensé que esto era un elogio maravillosamente irónico. Mi padre trabajó en el negocio maderero. Yo le dije: «Papá, debes saber que las primeras quinientas páginas o así vienen a ser como las raíces. Y si el árbol no tiene raíces, no será capaz de erguirse y dar fruto». Y él contestó: «Sí, me lo imagino. Pero yo siempre preferí las ramas más altas».

Así que debo adentrarme un poco en las raíces. Una de las cosas que realmente disfruté cuando escribí ese libro fue poder volver a mis estudios clásicos, e investigar las creencias antiguas sobre la vida y la muerte; las nociones griegas, romanas y egipcias sobre la vida de ultratumba. Y hay una enorme variedad de creencias sobre la vida ultraterrena, pero la «resurrección» no figura en el acervo grecorromano. De hecho, Plinio, Esquilo, Homero, Cicerón y muchos otros escritores antiguos dicen: «Por supuesto, sabemos que las resurrecciones no ocurren». Ahora bien, al mismo tiempo, los judíos habían desarrollado una teología de la resurrección bastante específica: la idea de que el pueblo de Dios sería alzado de entre los muertos al final de los tiempos. El elemento temporal es muy importante, pues la mayoría de los cristianos del mundo occidental usan «resurrección» como una palabra imprecisa para designar la «vida después de la muerte», a diferencia de lo que hacían los antiguos. «Resurrección» fue siempre un término muy específico para lo que llamo «vida después de la vida tras la muerte». Dicho de otra forma: primero morimos, esta-

mos físicamente muertos, y después somos «resucitados», lo cual significa que comenzamos una nueva vida corporal, una nueva vida *después de aquello en que la «vida después de la muerte» pueda consistir.*

Podemos reconstruir la forma en que surgió la creencia en la resurrección en el seno del judaísmo. La resurrección es una secuencia de dos etapas: justo después de la muerte, estamos inmediatamente en una situación estacionaria de espera; y después, recibimos esa vida enteramente nueva llamada *resurrección*. Al escribir el libro, lo pasé muy bien dibujando un mapa de las creencias judías sobre la vida después de la muerte en general. Y dentro del propio judaísmo hay variaciones adicionales. *Los fariseos creían en la resurrección*, y esta parece haber sido la creencia mayoritaria en el judaísmo de Palestina en la época de Jesús. *Los saduceos no creían en la vida tras la muerte, y desde luego no en la resurrección.* Y la gente como Filón de Alejandría y quizás los esenios (aunque esto es discutido) *creían en un estado definitivo de inmortalidad incorpórea en el cual, después de la muerte, simplemente vamos donde quiera que sea y nos quedamos allí, sin experimentar una resurrección ulterior.*

Ahora bien, todo esto es muy interesante porque, en todas las sociedades que han sido estudiadas al respecto, las creencias sobre la vida tras la muerte son muy conservadoras. Ante la muerte, la gente tiende a replegarse a creencias y prácticas conocidas, a aquello de lo que proceden, a costumbres funerarias practicadas desde siempre en sus tradiciones, familias y pueblos. Así que es realmente sorprendente que todos los cristianos primitivos de las primeras cuatro o cinco generaciones que nos son conocidos —al menos, hasta la segunda mitad del siglo II, cuando los gnósticos empezaron a usar la palabra «resurrección» en un sentido totalmente distinto— *creyeran en una futura resurrección de la carne*, aunque la mayoría de ellos procedía del mundo pagano, donde esta idea era considerada despreciable.

Un mito moderno que sigue vigente sostiene que solo nosotros, gracias a la ciencia contemporánea posterior a la Ilustración, hemos descubierto que los muertos no resucitan. Aquellos pobres ilusos antiguos carecían de Ilustración y, por tanto, creían en todos esos milagros absurdos. Pero ese mito es simplemente falso. Un delicioso pasaje de C. S. Lewis se refiere a esto. Está hablando sobre la concepción virginal de Jesús, y dice que a José le inquietó el embarazo de María, no porque no supiera de dónde vienen los niños, sino porque lo sabía. Ocurre lo mismo con la resurrección de Jesús. *Los antiguos reaccionaban con incredulidad a la idea cristiana de la resurrección, pues sabían perfectamente que los muertos se quedan quietos en sus tumbas.*

Y lo que descubrimos entonces —y esto me resulta enormemente fascinante— es que podemos rastrear en el cristianismo primitivo varias modificaciones de la creencia judía clásica sobre la resurrección:

1) En lugar de ser la resurrección algo que iba a ocurrirle a todo el pueblo de Dios al final de los tiempos, los primeros cristianos decían que había ocurrido ya con una persona. Pero, hasta donde sabemos, ningún judío del siglo I creía que una sola persona resucitaría antes que todas las demás. Así que eso es una innovación radical; y, sin embargo, todos los primeros cristianos lo creyeron.

2) Los cristianos primitivos creían que la resurrección implicaría la transformación del cuerpo físico. Los judíos creyentes en la resurrección parecen haber ido todos en alguna de las siguientes dos direcciones: unos decían que la resurrección produciría un cuerpo físico totalmente idéntico al que se tuvo en esta vida; otros decían que sería un cuerpo luminoso, que brillaría como una estrella. Los primeros cristianos no creían ninguna de ambas cosas. Ellos hablaban sobre un nuevo tipo de corporeidad —esto es muy claro en Pablo, pero no solo en él—; un nuevo tipo de personidad que es inequívocamente corporal, en el sentido de ser sólida y sustancial, pero parece haber sido transformada de manera que ahora ya no es vulnerable al dolor, el sufrimiento o la muerte. Y esto es totalmente nuevo. Esa imagen de la resurrección no es parte del judaísmo.

3) Por supuesto, los primeros cristianos creían que el Mesías mismo había sido levantado de entre los muertos, algo que ningún judío del Segundo Templo podía creer, pues, según el judaísmo del Segundo Templo, el Mesías nunca iba a ser muerto. Así que eso también era nuevo.

4) Los primeros cristianos usaban la idea de «resurrección» en modos totalmente nuevos. En el judaísmo, la idea había sido usada como una metáfora para el «retorno desde el exilio», como encontramos en Ezequiel 37. Pero dentro del cristianismo primitivo —y me refiero al cristianismo de las primerísimas generaciones, como el de Pablo— encontramos que es usada en relación al bautismo, la santidad y varios otros aspectos de la vida cristiana que el judaísmo no tenía en mente. Esto muestra de nuevo una innovación radical, una mutación de la versión judía de la idea de resurrección.

5) Encontramos que, para los primeros cristianos, la «resurrección» viene a ser pensada como algo a lo que contribuye realmente el pueblo de Dios desde el presente. Los cristianos son llamados a trabajar junto con Dios en la implementación de lo que fue puesto en marcha en la Pascua, y a anticipar así el nuevo mundo que Dios producirá finalmente. Esto también es totalmente nuevo, y solo explicable como una mutación dentro del judaísmo.

6) Encontramos que, en el cristianismo primitivo, **la «resurrección» ha pasado de ser una doctrina más entre muchas otras —importante, pero no esencial—, como era en el judaísmo, a convertirse en el centro de todo.** Si la suprimimos en las cartas de Pablo, o en la primera epístola de Pedro, o en el Apocalipsis, o en los grandes Padres del siglo II, habremos destruido toda su estructura. Debemos concluir que debió ocurrir algo que trajo la resurrección desde la periferia al centro de la fe.

7) Finalmente, vemos que en el cristianismo primitivo no hay prácticamente ninguna discrepancia en cuanto a lo que ocurre tras la muerte. En el judaísmo había varios puntos de vista diferentes, y en el mundo pagano en general había muchísimos, pero en el cristianismo primitivo solo había uno: la resurrección misma. Teniendo en cuenta lo conservadora que suele ser la gente en sus ideas sobre la vida tras la muerte, esto es verdaderamente notable. Realmente parece como si los primeros cristianos tuvieran buenas razones para repensar incluso este aspecto, tan personal y básico, de la fe. Y cuando estudiamos el espectro del cristianismo primitivo, comprobamos que **los primeros cristianos discrepaban en muchas cosas, pero eran sorprendentemente unánimes en su convicción no solo sobre la idea misma de la resurrección, sino también acerca de cómo se produce y qué papel juega.** Todo esto es analizado con gran detalle en mi libro.

Y todo esto nos obliga, como historiadores, a plantear una pregunta muy sencilla: ¿por qué todos los cristianos primitivos conocidos, desde las épocas más antiguas de que se tiene noticia, **tenían esta visión, muy nueva pero asombrosamente unánime, de la resurrección?** Esta es una cuestión histórica genuinamente interesante por sí misma. Por supuesto, todos los cristianos primitivos dirían: «Tenemos esta visión de la resurrección a causa de lo que creemos sobre Jesús». Ahora bien, si la idea de que Jesús había sido levantado de entre los muertos solo empezó a desarrollarse veinte o treinta años después de su muerte, como han supuesto muchos estudiosos escépticos, habríamos detectado corrientes del cristianismo primitivo en las que no hubiera mucho sitio para la idea de resurrección, o en las que esta tuviera una forma diferente a la forma específica que tuvo de hecho en los primeros cristianos. Por tanto, **la amplia extensión y la unanimidad de la creencia protocristiana en la resurrección nos obligan a decir que algo concreto ocurrió, muy temprano, y que ese algo ha conformado y coloreado todo el movimiento cristiano primitivo.**

En este punto tenemos que decir: «muy bien, pero ¿qué ocurre con las narraciones evangélicas?». ¿Qué hay de Mateo 28, la corta narración de Marcos 16 y la más larga de Lucas 24, y la mucho más larga de Juan 20-21? Por supuesto, como casi todos los exégetas neotestamentarios, creo que los Evangelios fueron escritos mucho después de los

hechos que relatan. Realmente no sé cuándo fueron escritos. Nadie lo sabe, aunque algunos estudiosos siguen diciendo que lo saben. Podrían haber sido escritos tan temprano como la década de los años cincuenta del siglo I; algunos darían incluso una fecha anterior. Podrían también haber sido escritos tan tarde como la década de los setenta u ochenta; algunos incluso dirían que los noventa. Pero todo esto no afecta en absoluto, de momento, a mi argumentación.

El punto nodal es este: los relatos evangélicos de la resurrección (y el material relativo a ello del comienzo de los Hechos de los Apóstoles) presentan ciertos rasgos clave, comunes a los cuatro, que demuestran históricamente que, aunque fueron escritos más tarde, se remontan de forma fiel, apenas alterada, a tradiciones orales muy tempranas. Esto, obviamente, es de enorme importancia.

1 El primer rasgo es la descripción de Jesús en los relatos de la resurrección. Se ha dicho una y otra vez que 1) el evangelio de Marcos fue escrito primero, y apenas contiene nada sobre la resurrección; 2) el de Mateo fue el siguiente, y no hay mucho más; y que 3) hacia el final de siglo, tenemos los de Lucas y Juan, y solo entonces encontramos historias sobre Jesús comiendo pescado asado, preparando el desayuno en la orilla, invitando a Tomás a tocarle, etc. Según esta teoría, por tanto, hubo cristianos que, hacia el final del siglo, empezaron a creer que no era verdaderamente humano, que no era un hombre verdadero, y así, Lucas y Juan inventan estas historias en ese periodo para decir: sí, era realmente humano; el Jesús resucitado tenía forma corporal, etcétera.

El defecto de esta teoría —que, como dije, ha sido muy popular— es que esos relatos (sobre Jesús preparando el desayuno en la playa, partiendo el pan en Emaús, invitando a Tomás a tocarle, etc.) presentan a un mismo Jesús que atraviesa puertas cerradas con llave, siendo unas veces reconocido y otras no, y que asciende finalmente a los cielos. Déjenme formularlo así: si yo estuviera fabricando una historia, por ejemplo, en el año 95 de nuestra era, porque hubiese sabido que algunos de mis correligionarios tenían dudas sobre si Jesús fue un ser humano real, no metería todo ese material. Es como meterse gol en la propia portería.

Desde el otro punto de vista, si fuésemos un judío del siglo I que desease inventar una historia sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos, la fuente bíblica a la que recurriríamos naturalmente sería Daniel 12, que es uno de los grandes textos sobre la resurrección del judaísmo del Segundo Templo. Daniel 12 dice que los justos brillarán como estrellas en el reino de su padre. De hecho, Jesús cita ese texto en un pasaje anterior, en Mateo 13. Es, por tanto, fascinante que nin-

gundo de los relatos de la resurrección muestren a Jesús brillando como una estrella. Lo cual habría ocurrido si el texto hubiese sido inventado.

Así, desde ambos puntos de vista, **el retrato de Jesús en los relatos de la resurrección es muy, muy extraño. No es lo que uno esperaría.** No hay un retrato comparable en las narraciones judías de la época. Y, sin embargo, sorprendentemente, es un retrato unívoco en Mateo, Lucas y Juan (el relato de Marcos es demasiado corto para que podamos saber qué habría dicho si hubiera continuado). Así que ha ocurrido algo muy extraño. Parece como si los evangelistas estuvieran intentando decirnos: «Sé que os va a resultar difícil de creer, pero esto es lo que pasó realmente». **Ocurrió algo extraordinario que ha dejado su huella en las narraciones.** La gente no habría fabricado historias así si las hubiesen inventado libremente. Cualquiera que hubiese escrito historias pascales ficticias, habría incluido un Jesús más claramente reconocible.

Me permitiré aquí un excursus. Si tomamos las narraciones de la resurrección en Mateo, Marcos, Lucas y Juan en el original griego y las comparamos, son bastante diferentes, aunque estén contando el mismo fragmento de historia sobre las mujeres que visitan la tumba, etc. Usan palabras diferentes una y otra vez. Por tanto, parece que no han sido simplemente copiadas unas de otras.

2 El segundo aspecto sorprendente es que **en los relatos de la resurrección faltan casi totalmente los ecos y alusiones al Antiguo Testamento.** En las narraciones de la crucifixión, es claro que la historia de la muerte de Jesús ha sido contada una y otra vez por los primeros cristianos, y han ido entretejiendo en ella fragmentos del Salmo 22, de Isaías 53, de Zacarías y otras alusiones veterotestamentarias; esto ocurre incluso en la narración del entierro de Jesús. Pero pasamos la página para llegar al relato de la resurrección, y esto deja de ocurrir, tanto en Mateo como en Marcos, Lucas o Juan. (Y recordemos que Pablo ha dicho ya en 1 Corintios 15 que Cristo fue levantado de entre los muertos «según las Escrituras»: Pablo, ya en los primeros cincuenta, tenía a su disposición un rico arsenal de textos del Antiguo Testamento con arreglo a los cuales interpretar la resurrección). Habría sido muy fácil para Mateo, a quien le encanta contarnos cómo se cumplen las Escrituras en Jesús, decir: «esto ocurrió a fin de que se cumpliera la Escritura, que decía...». Pero Mateo no hace eso. De forma similar, Juan dice que cuando los discípulos llegaron a la tumba, aún no conocían la Escritura que dice que debía ser alzado de entre los muertos. Pero **no cita realmente la Escritura**, ni nos indica a qué texto se refiere. Y, en el camino hacia Emaús, Lucas presenta a Jesús exponiendo las Escrituras; pero, de nuevo, **Lucas nunca nos dice qué partes de las Escrituras eran**, ni qué dijo Jesús sobre ellas.

Esto es muy extraño. O tenemos que pensar que la Iglesia primitiva escribió primero narraciones de la resurrección repletas de referencias al Antiguo Testamento, y que después Mateo, Marcos, Lucas y Juan las revisaron independientemente y eliminaron tales referencias, o debemos decir que **estas historias se remontan sustancialmente a una tradición oral primitiva** que precede a la reflexión teológica y exegética. En mi opinión, la segunda hipótesis es con mucho la más probable.

3 El tercer rasgo fascinante de las narraciones **es el papel otorgado a las mujeres.** (Esto es bien conocido: no se trata de una idea original mía). En el mundo antiguo —tanto el judío como el gentil— **las mujeres no eran consideradas testigos creíbles en los tribunales de justicia.** Y ya en la época en que Pablo está citando la tradición pública sobre Jesús en 1 Corintios 15, dice: «Esta es la historia tal como la contamos. Fue crucificado por nuestros pecados, según las Escrituras; fue resucitado al tercer día, según las Escrituras; y después fue visto por...» —y viene a continuación una lista de varones— «Cefas, Santiago, por los demás discípulos, por quinientos una vez, y finalmente por mí». Levantamos la mano y decimos: «Perdona, Pablo, pero ¿dónde están las mujeres?». La respuesta es que, **ya a comienzos de los cincuenta, la tradición pública ha censurado la presencia de las mujeres de la versión oficial,** porque se sabía que eso sería un problema. Vemos el problema en cuestión cuando leemos a Celso, quien un siglo más tarde muestra su desprecio hacia la resurrección diciendo: «Esta fe se basa solo en el testimonio de unas mujeres histéricas».

Así que es fascinante que **en Mateo, Marcos, Lucas y Juan encontramos a María Magdalena, a las otras Marías, y a las demás mujeres.** Y María Magdalena, de entre todos (y sabemos que había tenido un pasado tormentoso), es elegida como el testigo primario: allí está, en los cuatro relatos. Como historiadores, estamos obligados a comentar que, si estas historias hubieran sido inventadas solo cinco años —no digamos treinta, cuarenta o cincuenta años— más tarde, nunca habrían colocado a María Magdalena en este puesto crucial. Poner a la Magdalena allí es —desde el punto de vista de los apologistas cristianos que desean explicar a un público escéptico que Jesús realmente resucitó de entre los muertos— como dispararse en el pie. Pero para nosotros los historiadores, este tipo de cosas son indicios preciosos. **Los primeros cristianos nunca, nunca habrían inventado algo así.** Las historias —sobre las mujeres que encuentran una tumba vacía y a continuación encuentran a Jesús resucitado— **deben ser consideradas sólidamente históricas.**

Hablo aquí como un predicador que ha predicado casi cada domingo de Pascua durante los últimos treinta y cinco años. Los predicadores de la tradición occidental que, en Pascua, predicán sobre Jesús resucita-

do de entre los muertos tienden a hablar sobre nuestra propia vida futura, nuestra propia resurrección, o nuestro destino en el cielo. Pero en las narraciones de resurrección de Mateo, Marcos, Lucas y Juan no hay nada sobre nuestra vida futura. En cambio, casi cada vez que menciona la resurrección, Pablo hace alguna afirmación sobre nuestra propia vida venidera. En la carta a los Hebreos, se nos habla de la resurrección de Jesús y de nuestra futura resurrección; en el Apocalipsis, de nuevo, encontramos que se establece una vinculación entre nuestra resurrección y la de Jesús. Justino Mártir, Ignacio de Antioquía e Ireneo —con toda la tradición— están todos de acuerdo: «pensamos sobre la resurrección de Jesús para reflexionar sobre la nuestra».

Pero Mateo, Marcos, Lucas y Juan no dicen: «Jesús ha sido resucitado; por tanto, nosotros seremos resucitados algún día». Dicen (y esto sorprende a menudo a la gente): «Jesús ha resucitado, por tanto, realmente era el Mesías. La nueva creación de Dios ha comenzado. Tenemos un trabajo que hacer. Y, más aún, nos encontramos impelidos a adorar a este Jesús, porque concluimos que ha encarnado al Dios de Israel, el creador del universo». Dicho de otra forma, esas historias, tal como las encontramos en los Evangelios, se remontan a una forma primitiva de contar la historia; una formulación que ni siquiera dice todavía: «Cristo ha resucitado; por tanto, nosotros resucitaremos también» (una idea que, en cambio, encontramos ya sólidamente afirmada en Pablo desde finales de los cuarenta). Así que tenemos que concluir que estas narraciones se remontan más atrás de Pablo, a un tiempo en el que vemos a la Iglesia muy, muy primitiva todavía tambaleándose de asombro ante el acontecimiento totalmente inesperado de la resurrección, e intentando comprender lo que significa.

De todo esto extraigo ciertas conclusiones. Para poder explicar la aparición del cristianismo, para explicar la existencia de estos cuatro relatos sobre la resurrección, más las alusiones de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo, debemos decir que la Iglesia primitiva realmente creyó que Jesús había resucitado corporalmente de entre los muertos. No tenemos pruebas de que ningún cristiano de los primeros tiempos creyese lo contrario. Pero ¿cómo podemos explicar esto en tanto historiadores?

Obviamente, como cristianos podemos tirar por un atajo en cualquier momento. Muchos cristianos han hecho eso, lo cual es una pena, realmente, pues se pierden lo esencial. A menudo la gente dice: «Pues, claro, era el Hijo de Dios. Podía hacer cualquier cosa. Es razonable, ¿no?».

Pero yo no quiero hacer eso. Quiero ser fiel a los propios textos, que no dicen tal cosa. Debemos preguntar: ¿cómo podemos explicar

este fenómeno extraordinario, el hecho mismo de la aparición del cristianismo primitivo, la forma específica que adoptó, y las historias concretas que contó? Descubro, cuando busco explicaciones históricas, que debieron ocurrir dos cosas: 1) debe haber habido una tumba vacía, de la cual se sabía que era la auténtica tumba de Jesús; 2) debe haber habido apariciones de Jesús resucitado. Ambas cosas deben haber ocurrido.

¿Por qué? Porque si hubiera habido una tumba vacía, pero no apariciones, todos los del mundo antiguo habrían extraído la conclusión obvia (obvia para ellos, si no para nosotros): ladrones de cuerpos. Las tumbas eran saqueadas regularmente, especialmente si los inhumados eran ricos o famosos; podría haber joyas allí dentro, algo que mereciera la pena robar. Así, habrían dicho lo que dijo María Magdalena: «Se han llevado el cuerpo. No sé lo que ha sido de él». Nunca habrían hablado de resurrección si todo lo que ocurrió hubiera sido el hallazgo de una tumba vacía.

De la misma forma, no se pueden explicar los datos históricos que hemos examinado simplemente diciendo que los discípulos deben haber tenido algún tipo de experiencia que tomaron por un encuentro con Jesús. Sabían que Jesús había sido muerto. Pero todos sabían sobre alucinaciones, visiones y fantasmas. La literatura de la Antigüedad —tanto la judía como la gentil— está llena de tales cosas. Se remontan a Homero; están en Virgilio; están por todas partes. Recientemente, algunos han intentado decir, para mostrar que la resurrección no pudo ocurrir, algo como esto: «Ah, bueno, cuando mueren los seres queridos, a veces sentimos que están en la habitación con nosotros, sonriéndonos, quizás incluso hablándonos, y después desaparecen de nuevo. Quizás eso es lo que les ocurrió a los discípulos». Y es verdad; he leído alguna literatura sobre eso. Este es un fenómeno bien documentado, que es parte del proceso de duelo, y se puede explicar como se quiera. Pero la clave es que *los primeros cristianos también conocían tales fenómenos*. Sabían perfectamente que existen las alucinaciones, las visiones, los sueños, los fantasmas, etc. Dicho de otra forma, si hubieran tenido una experiencia, por vívida que fuera, de estar con Jesús, y la tumba no hubiese estado vacía, habrían dicho: «Vaya, esta visión ha sido muy poderosa, y bastante consoladora a su manera; pero no ha resucitado de entre los muertos, por supuesto, porque los muertos no resucitan (no antes de que todos los muertos sean resucitados al final de los tiempos); y, en cualquier caso, su cuerpo está ahí en la tumba».

Llegados a este punto, debemos recordar la forma en que los judíos enterraban a sus muertos en aquella época. La mayoría de los enterramientos judíos en Palestina que datan de ese tiempo eran llevados a cabo

en dos fases. Primero se envolvía el cuerpo con tela, añadiendo muchos ungüentos, y se lo colocaba sobre un reborde dentro de una tumba excavada en la roca, o quizás simplemente en el sótano de una casa. No se lo «enterraba» en la forma en que enterramos hoy a los muertos en el mundo occidental, en un hoyo cavado en la tierra y después tapado, porque se volvía después para recoger los huesos, una vez que la carne se había descompuesto. (Por eso se ponían ungüentos, para contrarrestar el olor de la descomposición; no se habrían tomado la molestia y el gasto de añadirlos si el cuerpo fuera simplemente inhumado). Y después, cuando toda la carne se había descompuesto, se recogían los huesos y se colocaban en un osario, en un arca, que después se colocaba en un *loculus* (un pequeño nicho en la parte de atrás de la tumba), o en algún otro lugar adecuado. Los arqueólogos siguen descubriendo osarios en Jerusalén —docenas de ellos— cada vez que se construye una nueva carretera, un nuevo Hotel Hilton o una nueva urbanización. Los arqueólogos conocen cientos, incluso miles de tales osarios.

La cuestión es la siguiente: si el cuerpo de Jesús hubiese seguido en la tumba, los discípulos hubiesen podido saber esto fácilmente. Y entonces podrían haber dicho: «Por muy fuertes que sean esas alucinaciones que hemos estado teniendo, no ha resucitado realmente de entre los muertos». Así que, como historiadores, debemos pensar que realmente debe haber habido una tumba vacía, y realmente debe haber habido avistamientos o, si se prefiere, encuentros con alguien que fue identificado como Jesús, aunque pareciera estar extrañamente transformado en formas que no esperaban, y que nosotros como lectores encontramos confusas.

Llegamos finalmente al último movimiento de esta partida de ajedrez. ¿Cómo, en cuanto historiador, puedo explicar estos dos hechos: la tumba vacía, y las apariciones y visiones de Jesús? La explicación más fácil es que estas cosas sucedieron porque Jesús resucitó realmente, y los discípulos se encontraron con él realmente, aunque su cuerpo había sido renovado y transformado de forma que ahora parecía capaz de vivir en dos dimensiones a la vez. (Esta, en verdad, es quizás la mejor manera de comprender los fenómenos: Jesús vivía ahora en la dimensión de Dios y en la nuestra; o, si se prefiere, en el cielo y en la tierra simultáneamente).

La resurrección de Jesús, de hecho, proporciona una explicación *suficiente* para la tumba vacía y los encuentros con Jesús. Habiendo examinado todas las hipótesis alternativas propuestas por la literatura especializada, pienso también que es una explicación *necesaria*.

Antony Flew (Londres, 1923 – Reading, 2010)

Filósofo británico, se formó en la Universidad de Oxford, donde recibió la influencia de Gilbert Ryle. Enseñó en las universidades de Aberdeen, Keele y Reading, entre otras. Contribuyó decisivamente a introducir la filosofía analítica en Escocia, y fue uno de los especialistas más reconocidos en el estudio de la obra de David Hume. Pero su principal actividad intelectual estuvo centrada en el debate entre teísmo y ateísmo.

Flew fue el representante más destacado del ateísmo filosófico anglosajón en la segunda mitad del siglo xx, una posición a la que dotó de nuevos argumentos, desarrollados en su ensayo «Teología y falsificación» y en sus libros *Dios y la filosofía* y *La presunción de ateísmo*. En 2004 anunció su conversión intelectual al deísmo y en 2007 publicó *Dios existe*, en el que explica las razones de su cambio de postura.

REFLEXIONES FINALES

Antony Flew

Me impresiona mucho la argumentación del obispo Wright, que es totalmente fresca. Presenta las razones del cristianismo con un acento nuevo. Esto es enormemente importante, sobre todo en el Reino Unido, donde la religión cristiana prácticamente ha desaparecido. Es una argumentación absolutamente magnífica, radical y poderosa.

¿Es posible que haya o haya habido una revelación divina? Como dije, no se pueden limitar las posibilidades de la omnipotencia, excepto en lo que se refiere a producir lo lógicamente imposible. Todo lo demás está abierto a la omnipotencia.