

ANTONY FLEW

## *Del ateísmo al teísmo por la razón científica*

JAVIER MONSERRAT

Universidad Autónoma de Madrid

Nos hemos referido principalmente en los últimos números de *Pensamiento* a lo que se ha venido en llamar en la última década el *Nuevo Ateísmo*, representado por Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris y Christopher Hitchens. Stephen Hawking no pertenece a este grupo, pero sus ideas han sido comentadas con frecuencia en relación a la cuestión de Dios. Por ello, hemos abordado también una discusión de su idea del universo y su referencia a Dios. El *Nuevo Ateísmo* da por supuesto que la ciencia moderna excluye taxativamente la existencia de Dios. Sin embargo, estos no son los únicos ateos. Tanto desde el campo de la ciencia (vg. Steven Weinberg, Carl Sagan, el mismo Roger Penrose), como igualmente desde el campo de la filosofía en los últimos siglos y en la actualidad, numerosos pensadores han llenado las filas del ateísmo. La filosofía clásica de la modernidad dogmática fue atea en gran parte; de ahí la dificultad, mantenida durante siglos, de que se entablase un diálogo entre el teísmo cristiano antiguo y aquel ateísmo dogmático de la modernidad.

David Hume estuvo cercano al ateísmo. Fue claramente atea gran parte de la ilustración francesa enciclopedista del XVIII. Schopenhauer fue ateo y la izquierda hegeliana estuvo militando ya con toda claridad en el ateísmo, como Ludwig Feuerbach y Karl Marx. El ateísmo de Marx-Engels estuvo en la esencia de la filosofía marxista, que alcanzó un inmenso influjo hasta llegar al ateísmo oficial de la Unión Soviética. La filosofía del XIX estuvo influida por la idea reduccionista del universo y de la vida que ofrecía la ciencia de aquel tiempo. Marx, Nietzsche y Freud fueron los tres grandes padres del ateísmo filosófico moderno. Otros muchos filósofos del siglo XX fueron también ateos, o al menos agnósticos: así Bertrand Russell, Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Martin Heidegger. W. V. O. Quine, Gilbert Ryle o Rudolf Carnap militaron también en las posiciones ateas. Al igual que autores como Richard Rorty o Jacques Derrida. Podríamos enumerar otros muchos nombres de la filosofía internacional que se han manifestado abiertamente en el ateísmo. No digamos en el mundo de la cultura y de las artes. No he querido entretenerme en él porque es muy conocido y sus posiciones han sido radicalizadas en el *Nuevo Ateísmo* que está hoy más en el candelerero.

La estructura de la crítica de la religión es muy sencilla. Primero se argumenta que el universo, al ser conocido por la razón, científica y filosófica, no ofrece justificación alguna a la consideración de que algo así como lo que llamamos Dios pudiera ser real y existente (son los argumentos cosmológicos básicos, de lo que todo depende). Pero, además, resulta que, si observamos el universo como escenario de la vida humana, tampoco hallamos ningún rastro de que Dios esté interviniendo en el mundo. El Mal producido para el hombre en un universo ciego es incompatible con Dios. La perversidad humana, en especial la perversidad de las religiones, tampoco permiten pensar que haya un Dios que inspire o mueva a los hombres a vivir con dignidad y bondad. Por tanto, no hay rastro de Dios ni en el universo, ni en el escenario de la vida humana. En consecuencia, Dios no existe.

Ahora bien, si es un hecho que no es racional considerar a Dios como existente, ¿por qué razón los hombres se han empeñado en ser religiosos y siguen siéndolo aún en la actualidad? La respuesta la ha construido el ateísmo clásico en las *teorías de la alienación*: teorías que explican por qué los hombres, aun sin tener razones para ello, se han alienado en la idea de Dios, es decir, han perdido su dignidad humana, se han hecho algo «extraño» a lo que realmente son (se han alienado, es decir, se han «extrañado» a sí mismos, convirtiéndose en «otros»). El *marxismo* vio en la indigencia del hombre, pobre y necesitado, la razón de consolarse en la idea de un Dios salvador; idea que, además, fue utilizada en las sociedades como ideología útil para el dominio de unas clases sociales sobre otras. El *psicoanálisis* de Freud vio también en la precariedad psicológica del hombre y su

angustia el impulso a crear la imagen ilusoria de un Super-Yo divino que sirviera de consuelo en la frustración. Nietzsche y el *vitalismo* vieron en Dios una necesidad de los débiles, incapaces de afrontar la vida en toda su fuerza. El *neopositivismo lógico*, y su derivación a la llamada *filosofía analítica*, aportaron también ideas para explicar cuáles habían sido los fallos lógicos y las trasposiciones del lenguaje, y de sus significados, para que, bajo la presión de las emociones, los hombres hubieran creado el concepto de Dios y lo hubieran introducido en los sistemas semánticos del lenguaje. La posición filosófica de Antony Flew debe situarse en la crítica de la religión aparecida en el marco de la filosofía analítica y durante años fue uno de sus representantes más importantes.

#### ANTONY FLEW Y LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Siguiendo las huellas de la forma de pensar que habían inaugurado los sensismos del siglo XVI, los empirismos del XVII-XVIII y el asociacionismo del XVIII-XIX, el siglo XIX desarrolló diversas epistemologías o teorías de la ciencia que se conocen como positivismo. Después de diversos autores, etapas y escuelas, el neopositivismo lógico representa su forma más moderna (todavía hoy existen autores que son bien positivistas o neopositivistas lógicos). El punto de vista fundamental de esta forma de pensar consiste en un principio que parece claro y que yo no me atrevería a poner en cuestión: que todo el contenido de la mente humana, y todo aquello que en alguna manera puede ser considerado por el hombre como real, debe estar fundado, o referido a la experiencia, las sensaciones (incluso la «experiencia de Dios» es una sensación interior, psíquica, aunque sea extraña, mística, misteriosa, y no podamos fijarla como un hecho objetivo incuestionable).

A esta referencia básica de la ciencia a lo empírico, sin embargo, debemos hacerle algunas matizaciones. Es verdad que todo se funda en «lo positivo» (en alemán, *das Gegebene*, para los neopositivistas del Círculo de Viena). Pero lo «dado» se muestra de manera tal que la razón humana infiere que es sólo *fenómeno*: no manifiesta o contiene toda la realidad y apunta a una dimensión de la realidad desbordante, en el espacio y en el tiempo, que desconocemos (Kant en su momento histórico habló del *noumeno*, que hoy llamaríamos la *esencia* profunda de las cosas, es decir, de la materia, del universo, de la vida y del hombre). Por ello, desde la experiencia, desde los hechos, la razón humana especula (razona) para inferir cuál es la esencia profunda del universo. La ciencia no es sólo experimentación, hechos, base empírica (que no puede faltar), ya que la ciencia es también legítimamente teoría construida por el uso crítico de la razón, en forma abierta y no dogmática (por esto la escuela de Popper se denomina *racionalismo crítico*).

En este contexto, el Círculo de Viena, por ejemplo Rudolf Carnap, concibió que para hacer ciencia correctamente había siempre que dar dos pasos: primero describir bien los hechos (teoría de la base empírica) y segundo someter estos hechos a un sistema de deducciones bien construido que no los falseara (teoría de los sistemas formales lógicos). Así, un enunciado es científico cuando o bien él mismo es un enunciado protocolario (que describe directamente los hechos) o bien puede retrotraerse por análisis lógico a sus fundamentos de experiencia, que deben ser ciertos enunciados protocolarios. Si no puede verse de qué manera un enunciado puede retrotraerse a la experiencia (no se ve que, en efecto, es una derivación de la experiencia), entonces ese enunciado no puede formar parte de la ciencia, e incluso no puede pensarse que sea una descripción del mundo real. Así nació el *análisis lógico* dentro del positivismo. Además, poco después, apareció una derivación filosófica del positivismo que se conoce como la *filosofía analítica*. Su objetivo era una aplicación de las ideas del neopositivismo: analizar los sistemas semánticos de lenguaje en las sociedades humanas para mostrar cómo y hasta dónde sus contenidos estaban fundados en la experiencia. Esto suponía, en último término, comprobar si los lenguajes humanos, y sus contenidos semánticos, estaban enraizados en la realidad. Fueron objeto de análisis lógico, por ejemplo, las normas morales (muchos profesores de ética eran analistas lógicos) y, sobre todo, los enunciados religiosos.

Aquí es donde introducimos, con toda claridad, el protagonismo de Antony Flew en la crítica de la religión construida por la filosofía analítica. Flew analizó los sistemas de lenguaje de las sociedades humanas, principalmente las sociedades desarrolladas actuales, para mostrar de diversas formas y perspectivas, que los términos religiosos, ante todo la idea de Dios, no responden al mundo

empírico que es el único que puede dar carta de legitimidad a nuestro lenguaje y a sus pretensiones semánticas (de estar en correspondencia con la realidad). El lenguaje religioso no es *significativo* (no está fundado en la realidad) y, por tanto, no tiene *sentido* para el hombre (no lo instala moralmente en la realidad, sino que lo saca de ella, lo aliena y le hace vivir en una realidad ilusoria). Pero, entonces, si no es significativo y no tiene sentido, ¿por qué los hombres se han empeñado, contra viento y marea, en ser religiosos? La respuesta de Flew se enmarca en el contexto de las *teorías de la alienación*: porque existen fuertes razones emocionales que impelen al hombre a entregarse a la ilusión de que Dios existe y esta presión emocional es la que ha inducido a construir las tretas que llevan a introducir en falso los términos religiosos en el lenguaje ordinario. Estos fallos lógicos son precisamente los que descubre la filosofía analítica, tal como Flew contribuyó a denunciar. La popularización de la llamada parábola del jardinero invisible dio a Flew un especial protagonismo.

Esta es la *parábola del jardinero invisible* de Antony Flew. Dos exploradores encuentran en el claro de un bosque unas cuantas flores y arbustos. Uno de ellos dice que eso es obra de un jardinero; el otro lo niega. Para ver quién tiene razón plantan una tienda en ese lugar y lo vigilan estrechamente. Pero no ven nada. El creyente emite entonces la hipótesis de que el jardinero es invisible. Patrullan el lugar con sabuesos que olfateen al presunto jardinero invisible, pero no ocurre nada. El creyente dice entonces que el jardinero, además de invisible, es inodoro. Ponen cercas electrificadas para ver si con ellas detectan al jardinero, pero nada ocurre. El creyente dice entonces que el jardinero es intangible e insensible a los choques eléctricos. Finalmente el escéptico dice: ¿qué queda de tu afirmación original? ¿En qué se diferencia lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, de un jardinero imaginario o aun de ningún jardinero?

El jardín con flores y arbustos es el universo. El creyente postula que existe un jardinero que no vemos, invisible. Los dos exploradores se concentran por ello en detectar sus huellas. Pero no hay rastro alguno de la presencia del jardinero invisible. Esto se traduce en establecer el hecho de que el universo no tiene rastro de Dios porque puede ser explicado de forma puramente mundana, sin Dios. Además, podría pensar que su rastro puede detectarse en las circunstancias de la vida humana, en la historia. Pero en un escenario de la vida dominado por el Mal ciego y el drama de la historia, tampoco se haya huella alguna de la presencia de Dios. Por tanto, no hay rastros de Dios o del jardinero invisible, ¿qué significación y sentido tiene entonces creer en la existencia de un jardinero invisible o de un Dios creador?

Durante cuarenta años Antony Flew fue uno de los grandes maestros de la crítica de la religión en la filosofía analítica. Expuso sus ideas en primeros artículos que, a lo largo de los años, dieron lugar a libros, conferencias, participación en seminarios y congresos, docencia universitaria, siempre con un protagonismo estelar. Flew fue durante décadas el gran maestro que ponía coto, mediante análisis certeros del lenguaje, a las pretensiones de que el mundo de lo religioso pudiera reclamar una conexión justificable con la realidad. La idea de Dios surgía sólo de las emociones y, además, la misma idea de Dios en sí misma contenía contradicciones denunciadas. Flew se convirtió en el gran patriarca del ateísmo filosófico moderno que defendía sus ideas con solvencia en todos los foros de discusión intelectual de altura.

Por ello, cuando, ya en la vejez, Antony Flew dio un sorprendente giro intelectual en su vida, abandonó el ateísmo y defendió la viabilidad del teísmo, no por causas emocionales sino como aceptación de que debía inclinarse a argumentos racionales, científicos y filosóficos, objetivos, se produjo una profunda conmoción en el mundo de ateísmo. Fue mucho peor que si un obispo dejara los hábitos y se fuera por sorpresa con una mujer. Fue algo así (los términos de la comparación no son míos) como si un papa declarara de pronto que Dios no existe. Una conmoción similar causó que el que para muchos era el «papa del ateísmo» declarara de pronto que *Dios existe*.

ROY ABRAHAM VARGHESE

Tras algunas sospechas y desmentidos de que Flew había aceptado el teísmo, ya desde 2001, la edición a fines de 2004 de una entrevista en video confirmó lo que ya se venía sospechando con imprecisión, a saber, que Flew abandonaba el ateísmo y abrazaba un pensamiento teísta, por él cali-

ficado como deísmo, término propio de la ilustración. El mismo Flew describió su deísmo con una referencia al deísmo de Thomas Jefferson, centrando su creencia en Dios en los argumentos del diseño natural y no en revelaciones de ese Dios o en eventuales relaciones de Dios con los seres humanos. Flew creía en un Dios inactivo, inofensivo. Parece que se abrió a un Dios al que quiso «proteger» (como ya había hecho a su manera Alfred N. Whitehead en la filosofía del proceso) del caos de la historia, difícilmente atribuible a Dios. No se debe exagerar, por tanto, el alcance de la «conversión» de Flew al deísmo, y mucho menos a religiones o al cristianismo. Cree en un Dios que funda la racionalidad del universo, pero sus creencias no llegan a establecer la forma de la relación de Dios con los hombres, o la pervivencia más allá de la muerte y, mucho menos, a la aceptación de los contenidos propios de las religiones establecidas, entre ellas, el cristianismo, obviamente la religión culturalmente más cercana a Flew, incluso por su misma tradición familiar. Flew fue un temperamento extraordinariamente analítico por su misma tradición filosófica. Su análisis lo llevó con todo rigor a persuadirse del deísmo, de la existencia de un Dios diseñador de la racionalidad del universo, pero su análisis no llegó de hecho más lejos. No sabemos hasta dónde hubiera llegado, si hubiera podido disponer de más años. Pero, en todo caso, su conversión al deísmo, que llegó hasta donde llegó y no a más, merece ser reseñada aquí. Al fin y a cabo, frente al ateísmo, la posición fundamental es afirmar la existencia de Dios.

La edición de la entrevista en internet tuvo un efecto enorme en las redes sociales. No parecía verosímil que el «padre del ateísmo» se hubiera pasado al teísmo. Las reacciones no fueron cordiales o comprensivas. Todo lo contrario, se lo tachó de deshonesto e incluso de que, por su edad, chocheaba y no estaba en uso de sus facultades normales. Fue precisamente la desabrida reacción de quienes hasta hacía poco eran sus correligionarios en el ateísmo, la que movió a Flew a poner por escrito las razones de su posición intelectual. La entrevista fue hecha por Gary Habermas, pero en sus preparativos y realización intervino Roy Abraham Varghese. Varghese era un escritor, ya de edad en 2004, que durante años se había dedicado al diálogo ciencia-religión. Había publicado diversos libros, siempre desde una posición creyente, y había organizado también en las últimas décadas conferencias y seminarios que habían reunido a lo más selecto del diálogo ciencia-religión en la cultura anglosajona. Por ello, Varghese conocía desde hacía años a Flew, que había participado en conferencias organizadas por Varghese, aunque militaba en el bando contrario, el de la creencia religiosa. La relación con Flew creció tras el video y, cuando Flew decidió escribir su libro *There is a God. How the world's most notorious atheist changes his mind* (2007), parece que Varghese estuvo a su lado y le ayudó en la composición. También lo ayudaron con su conversación Richard Swinburne y Brian Lewftow, como el mismo Flew confiesa. Cuando estalló la polémica tras la entrevista y el libro se publicó, hubo incluso quienes dijeron que el libro lo había escrito Varghese.

Es difícil admitir que una cosa así fuera aceptada por Flew, quien rechazó explícitamente estas acusaciones. Varghese escribió de hecho, y firmó, el *Prefacio de Dios existe* y el apéndice A en que se comenta el *Nuevo Ateísmo*. Es obvio que entre Varghese y Flew hubo una complicidad, pero el libro fue firmado exclusivamente por Antony Flew. Sin embargo, antes de referirnos a las razones expuestas por Flew, tiene interés recoger aquí algunas de las consideraciones previas de Varghese en el *Prefacio*.

«La reacción de los correligionarios ateos de Flew a la noticia de la *Associated Press* rayó en la histeria... 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 incivildad, 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» (*Dios existe*, p. 24).

Para Varghese la obra de Flew permitió superar el simplismo positivista de la cuestión de Dios, fundado en la simple aseveración de que Dios, por las buenas, no es objeto de experiencia y no responde al principio de verificación. Flew introdujo el enfoque analítico que profundizaba con respeto en el lenguaje sobre Dios para descubrir con precisión cómo y por qué no reflejaba el mundo de experiencia real, al que el hombre estaba vinculado. Bajo la influencia del estilo analítico de Flew

no pocos filósofos analíticos comenzaron a abordar con gran precisión «problemas como 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» (*Dios existe*, p. 28).

Varghese, en el Prefacio, reacciona con vehemencia emocional ante el *Nuevo Ateísmo* que, cuando se produjo la entrevista de Flew (2004) y cuando apareció su libro *Dios existe* (2007), estaba en su momento de eclosión, como consecuencia emocional del atentado de 2001. La razón de la reacción defensiva de Varghese es obvia porque fueron los nuevos ateos quienes reaccionaron primero con vehemencia emocional para descalificar el hecho de que Flew hubiera cambiado de posición desde el ateísmo al teísmo, poniendo incluso en duda el uso de sus facultades mentales o su honestidad personal.

«El blanco principal de los ataques contenidos en esos libros (del *Nuevo Ateísmo*) es, sin duda, la religión organizada de cualquier tipo, tiempo y 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» (*Dios existe*, p. 28).

Se refiere también Varghese a que Richard Dawkins quiso desprestigiar a Flew comparándolo con Bertrand Russell (en *The God Delusion*). Nos dice Varghese que «después de escribir (Dawkins) que Bertrand Russell «era un ateo extremadamente ecuaníme, más que dispuesto a dejarse convencer si la lógica parecía exigirlo», añade en una nota al pie: «Podríamos estar viendo algo similar en la sobrepUBLICITADA 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» (hasta aquí la cita que Varghese hace de Dawkins). La petulancia pueril —prosigue Varghese— con 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 como funciona su mente. «Tergiversación» significa —en el sentido que le quiere dar Dawkins— «apostasía». Así, el pecado principal de Flew estriba en haber apostatado de la fe atea de sus mayores» (*Dios existe*, p. 30).

Dawkins ha insistido siempre en que Russell fue su gran maestro, un hombre fiel al ateísmo sin fisuras. Por ello de un nivel de calidad humana muy superior al de Flew, con su razón perturbada en la ancianidad. Sin embargo, Varghese aprovecha para aportar algunos datos que podrían poner en duda el ateísmo sin fisuras de Russell, aportando algunos textos de la obra de la hija de Russell, Katherine Tait, *My Father, Bertrand Russell* (New York, 1975). Para Katherine su padre no sólo rechazó la religión por argumentos intelectuales, sino que se hallaba repelido por el comportamiento y el estilo de las religiones y de los creyentes religiosos que encontró en su vida. «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» (*Dios existe*, p. 31). Tait cree, sin embargo, que la vida de Russell fue una búsqueda de Dios, tal como Varghese relata. «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 lugar». «Tenía, prosigue Varghese citando a Tait, el «sentimiento espectral del desarraigo, del no tener un hogar en este mundo» (*Dios existe*, p. 32). Finalmente recuerda Varghese un poderoso pasaje de Russell en su Autobiografía cuando dice que: «nada puede llenar el corazón humano, si no es la intensidad más alta del tipo de amor que predicaron los maestros religiosos» (*Dios existe*, p. 32).

Por tanto, como Varghese intenta sugerir, no sería descabellado pensar que Russell estuvo más cerca del criticismo honesto y abierto de Flew, que del radicalismo dogmático de Dawkins.

Quiero concluir esta referencia al Prefacio de Varghese citando una referencia suya a Stephen Hawking, de indudable interés. «Cuando se preguntó a Stephen Hawking, durante una visita a Jerusalén, si creía en la existencia de Dios, el famoso físico contestó que, afectivamente «creo en la existencia de Dios, pero también creo que esa fuerza divina, una vez estableció las leyes físicas de la naturaleza, ya no interviene en el mundo ni lo controla» (*Dios existe*, p. 33).

#### LA NEGACIÓN DE LO DIVINO EN ANTONY FLEW

Esta ha sido, en efecto, la posición que mantuvo Flew durante seis décadas, convirtiéndole en uno de los grandes maestros del ateísmo. Pero, ciertamente, no fue nunca un ateo al estilo radical de Dawkins, Harris o Hitchens. Su estilo analítico le hizo defender la posición de que era a los teístas a quienes correspondía la responsabilidad de aportar pruebas o argumentos que hicieran aceptable la existencia de Dios. El ateísmo era la posición que, por defecto, debía siempre ser asumida. Flew se mantuvo en esta tesis que fue combatida por los teístas coetáneos ingleses como Plantinga. Para éste, lo obvio social e históricamente es Dios, y es el ateísmo el que debe aportar pruebas. Nosotros defendemos que lo obvio es el enigma del universo. Ni ateísmo ni teísmo son obvios, ya que dependen de una toma de posición humana ante el enigma. El teísta debe ponderar los argumentos del ateo, y viceversa.

Antony Flew aplicó el método analítico para ponderar los argumentos a favor de la existencia de Dios que venían siendo esgrimidos por el teísmo de su tiempo. El resultado fue que durante años y años el fino análisis de Flew fue mostrando la insuficiencia de los argumentos teístas. Por una parte, consideró que los argumentos tradicionales (los metafísico-ontológicos, los teleológicos o de la finalidad-racionalidad del universo, y los derivados de la historia de las religiones) no tenían una corrección lógica que los hiciera aceptables. Pero, por otra parte, consideró también que la misma idea de Dios que ofrecía el pensamiento teísta no era aceptable porque mostraba un contenido que no era defendible ante la razón por ser incongruente con nuestra idea de la realidad (así criticó Flew la idea de Dios, su relación con el mundo, y los atributos divinos). Pero la actitud de Flew fue siempre respetuosa y abierta. Decía lo que con honestidad creía que podía decir por el uso de la razón, científica y filosófica. Pero estuvo siempre abierto a considerar de nuevo las cosas, hallar nuevos argumentos y cambiar. Flew caracterizaba su actitud como la de dejarse llevar con honestidad... hasta donde nos lleve la evidencia. Y con toda honestidad se dejó llevar, al final de sus días, hasta donde las evidencias le llevaban, es decir, al tránsito desde su ateísmo ancestral a una nueva posición teísta. El libro de Flew en 2007, *Dios existe*, muestra a las claras que sabe perfectamente lo que dice, tiene la información pertinente y razona con gran precisión y agudeza. No se ve ni por asomo el «desvarío de la ancianidad» que ha pretendido atribuirle Dawkins malévolamente.

La primera parte del libro está dedicada a explicar sus años de ateísmo: cómo llegó a ser ateo y cuáles fueron los argumentos en que fundaba su opinión. Es, más o menos, la contextualización que ya hemos hecho aquí en lo anterior y que no tenemos intención de presentar en detalle. Flew aporta sus experiencias familiares, informa sobre sus estudios, sus contactos con personas y profesores, sus relaciones con grandes autores de su tiempo, su ingreso en la universidad como docente hasta el final de su carrera académica. Refiere igualmente el contenido de sus obras y los pasos que fue dando en ellas, siempre en orden a defender la posición atea en el marco del pensamiento analítico. El lector interesado leerá estos capítulos de Flew con provecho.

Pero quiero reseñar aquí de la biografía intelectual que Flew nos expone, su mención de la forma en que el problema del Mal influyó en su ateísmo de juventud. «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» (*Dios existe*, p. 59). «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 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» (*Dios existe*, p. 60). El problema del Mal, sin embargo, no será abordado en su obra de 2004, reducida a considerar el teísmo como una exigencia de la razón cosmológica.

#### EL DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO EN ANTONY FLEW

Hemos dicho que el cambio de posición de Flew hacia el teísmo no ha resultado de experiencias religiosas, sino de ponderaciones racionales situadas en el marco analítico de su enfoque filosófico de siempre. «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» (*Dios existe*, p. 90). Además, este itinerario ha tocado sólo los puntos fundamentales del teísmo, a saber, la existencia de Dios establecida como resultado de un análisis racional del cosmos. Es, además, evidente que Flew sólo expone su conclusión personal subjetiva y no es dogmático.

Ahora bien, lo que interesa, en definitiva, es conocer las razones precisas que Flew aporta para cambiar de ateísmo a teísmo. «Hacer una argumentación racional, nos dice, implica necesariamente aportar razones que sustenten una tesis... pues si la afirmación es verdaderamente racional, si es realmente un argumento, debe ciertamente proporcionar razones científicas o filosóficas que la sustenten» (*Dios existe*, p. 86). ¿Cuáles son, por tanto, estas razones? ¿Cómo debemos valorarlas y discutir las desde nuestra perspectiva personal propia?

«Es hora ya, prosigue Flew, de que ponga mis cartas sobre la mesa, esto es, de que exponga mis propias opiniones y las razones en 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. Tercera es la propia existencia de la naturaleza. Pero no es sólo la ciencia la que me ha guiado. También me ha ayudado la reconsideración de los argumentos filosóficos clásicos» (*Dios existe*, p. 87).

En relación a estas tres dimensiones concibe Flew la explicación esencial de su libro. «Tres áreas de la indagación científica han resultado especialmente importantes para mí, y voy a examinarlas a continuación, a la luz de los 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)?» (*Dios existe*, pp. 88-89).

Cabe que comparemos el enfoque de Flew con nuestro propio punto de vista. En la ciencia se delimitan tres campos o dimensiones en que sus resultados se proyectan especialmente sobre la metafísica y que, por ello, plantean cuestiones decisivas a la filosofía (ya que la ciencia como tal no

puede abordar directamente lo metafísico, aunque sus resultados sean decisivos para ello). Según nuestro enfoque: *a)* La primera dimensión es el problema de la consistencia y estabilidad del universo. Esto coincide *grosso modo* con la tercera cuestión planteada por Flew (¿cómo llegó a existir el universo?). *b)* La segunda dimensión de nuestro enfoque es el problema de las causas que habrían producido la aparición de orden dentro del proceso evolutivo de un universo que ya consideramos existente. Esto coincide, también *grosso modo*, con la primera y la segunda cuestión planteadas por Flew (las leyes de la naturaleza y el complejo orden biológico). *c)* Sin embargo, Flew ignora, al parecer (pero veremos que no es así del todo, ya que plantea alguna cuestión similar), una tercera dimensión, a saber, el problema del origen y naturaleza de la sensibilidad-conciencia.

No es necesario explicitar que, en nuestra opinión, la propuesta de dimensiones científicas que proyectan sobre lo metafísico debe mejorar la propuesta por Flew en *Dios existe*. Sin embargo, existe un paralelismo evidente que muestra que, en efecto, por ahí van las cosas. Las grandes dimensiones metafísicas de la ciencia son la existencia misma del universo, el orden emergido en su proceso evolutivo, y la existencia de la sorprendente capacidad psíquica, la sensibilidad-conciencia, de los seres vivos. Exponemos y discutimos seguidamente los argumentos de Flew.

#### LA ARGUMENTACIÓN TEÍSTA DE FLEW

Quedan claras, por tanto, las tres cuestiones que Flew aborda desde la ciencia y que fundan sus conclusiones metafísicas teístas, que no son ciencia sino filosofía construida desde la ciencia. Las sometemos a revisión en lo que sigue. Pero debemos indicar que, de la misma manera que Flew expone honestamente una valoración subjetiva que inclina su decisión personal a favor del teísmo, así igualmente nosotros tenemos una valoración subjetiva que nos obliga a matizar bastantes de las posiciones defendidas por Flew. Ahora no hacemos sino evaluar las aportaciones de Flew desde ella.

#### *El argumento de las leyes de la naturaleza*

Flew define las leyes de la naturaleza como las regularidades y simetrías que en ella existen. Lo importante no es que haya regularidades sino que sean matemáticamente precisas, universales y que estén «atadas unas a otras». La existencia de leyes ha hecho que los científicos de todos los tiempos hayan visto en ellas lo que Einstein llamó una «razón encarnada». ¿Por qué la naturaleza tiene esta racionalidad profunda? La respuesta de los científicos teístas ha sido siempre: porque en ella se refleja el diseño de la Mente de Dios. Flew recuerda la célebre sentencia de Hawking en *La historia del tiempo* al decir que si conociéramos por qué existimos nosotros y por qué existe el universo, habríamos conocido entonces la Mente de Dios.

#### *La racionalidad de las leyes naturales*

Flew dedica algunas páginas a exponer la forma en que la mayoría de los científicos teístas constataron la racionalidad de las leyes de la naturaleza y cómo la fundaron en la hipótesis teísta de la existencia de Dios. Comienza por Einstein, siguiendo a Max Hammer, su intérprete más autorizado (*Einstein and Religion*, 1999), para presentarlo como teísta y rechazar el falso uso de Einstein hecho por Dawkins para presentarlo como ateo. Además, el teísmo de Einstein fue precisamente una admiración religiosa ante la Mente Superior necesariamente diseñadora del orden de las leyes naturales. Los grandes padres de la mecánica cuántica, sigue refiriendo Flew, reconocieron también la conexión entre las leyes de la naturaleza y la Mente de Dios. Max Plank, Werner Heisenberg, Erwin Schoedinger, Paul Dirac y Wolfgang Pauli, reconocieron y respetaron la presencia de la Mente de Dios en la naturaleza. Se refiere incluso a Darwin, considerado en ocasiones como cabeza de lanza del ateísmo, que dice en su autobiografía: «La razón me indica la extrema dificultad, o, más bien, la imposibilidad de concebir este inmenso y maravilloso universo... como 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 teísta» (*The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, ed. Nora Barlow, Collins, Londres 1958, pp. 92-93).



Se refiere también a otros científicos como Paul Davis, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich y Roger Penrose (al que, anoto al margen, yo consideraba ateo) y a filósofos de la ciencia como Richard Swinburne, John Foster o John Leslie. Todos ellos concluyen que la evidencia de la naturaleza impone constatar una racionalidad, presente en las leyes naturales universales, y que este hecho exigir indagar sus causas. Es esta indagación la que, en opinión de Flew, avalado por la selección de científicos que lo acompañan, apunta a que la mejor hipótesis es admitir la existencia de una Mente diseñadora que debe identificarse con un ser divino.

#### *La racionalidad antrópica de la naturaleza*

Al hablar de Paul Davis o John Barrow había mencionado Flew el *principio antrópico*, pero le dedica además una sección especial, encabezado con la pregunta: ¿sabía el universo que nosotros veníamos? El *principio antrópico* es hoy reconocido por la casi totalidad de los científicos porque se funda en evidencias que no se pueden ignorar (así, el mismo Dawkins lo reconoce). Por tanto, no se trata sólo de que exista en absoluto una racionalidad en la naturaleza, sino de que esta racionalidad responde a un *ajuste fino* de sus propiedades y variables, de tal manera que este orden pudiera tener unos u otros ajustes de sus variables, pero resulta que tiene precisamente una cadena impresionante de *ajustes finos* que son los que hacen posible que ese orden produzca la vida y el hombre. Constatar simplemente este *ajuste antrópico fino* es lo que se llama el *principio antrópico débil* que, como veíamos, forma parte de la descripción del universo en el *modelo cosmológico estándar*.

Si sólo existe un universo y este es de hecho antrópico, descrito por el *modelo cosmológico estándar*, es muy difícil no inclinarse a reconocer que debe postularse que este universo tiene un diseño y que este diseño debe provenir de una Mente inteligente, que se postula como la Mente de Dios. Esta es la argumentación a la que se inclina Flew. Tiene derecho a hacerlo, porque es una inferencia para la que tiene fundamento objetivo y es la misma que han hecho otros muchos científicos y filósofos. Sin embargo, la alternativa moderna al teísmo derivado del principio antrópico está constituida por la teoría de multiversos. Existen diversos modelos de multiversos: los universos burbuja que se producen desde una metarrealidad (como el propuesto por Hawking), los multiversos que nacerían dentro de nuestro universo en los agujeros negros y producirían espacio-tiempos aislados absolutamente (Guth, Harrison o Smolin), los «muchos mundos» (al estilo de Everett o de los universos superpuestos de Linda Randall), o los multiversos dados en un sistema eterno de expansión-concentración al estilo de Penrose en 2010, en su obra *Cycles of Time*. Flew expone, por tanto, las teorías de multiversos y les pone las objeciones que considera racionalmente fundadas. Admite que es posible lógicamente construir una teoría de multiversos, pero añade a renglón seguido, como todos saben, que es una teoría puramente especulativa que no tiene ninguna evidencia empírica a su favor.

Lo más interesante dicho por Flew es que en caso de que existiera un metauniverso que produjera los cuasi-infinitos universos burbuja habría también que postular, como el mismo Martin Rees admite, que este metauniverso estaría sometido a unas leyes generales profundas, de las que serían una derivación las leyes de los universos burbuja. La racionalidad de estas leyes seguiría exigiendo una explicación que indagara sus causas y seguiría conduciendo al diseño de una Mente Divina.

#### *Comentario: seguimos en la incertidumbre*

El primer comentario que haría al enfoque analítico de Flew es que razona a partir de la existencia de las leyes de la naturaleza. Hablar de leyes supone ya por el mismo concepto, o uso lingüístico, la referencia a un Legislador que fácilmente se convierte en Diseñador. A mi modo de entender, debería hablarse de lo que constituye realmente el *factum* primordial en el *modelo cosmológico estándar*: la aparición de la materia-energía en el *big bang*. La materia que emergió tenía ya de hecho unas ciertas propiedades ontológicas que explican cómo se produjo el enfriamiento del universo, la aparición de las partículas, de las partículas fermiónicas, de su modo de organización, de la aparición del mundo mecano-clásico, etc. Los modos de organización e interacción de la materia dieron lugar a ciertas constantes, regularidades, simetrías y fractales, derivados de las propiedades ontológicas de la materia. Las leyes son descripción de esos efectos de la materia, tal como

el hombre la hace en la ciencia. Lo primordial, por tanto, no son las leyes sino las propiedades de la materia. Por ello, la pregunta por el eventual diseño y por la racionalidad debe trasladarse desde las leyes a las propiedades primordiales de la materia.

Cuando la ciencia, en efecto, explica cómo aparece el universo a partir de una materia primordial debe tratar de conciliar dos principios: el principio de la autonomía del proceso y el principio antrópico. *Autonomía del proceso* significa que, una vez supuestas las propiedades de la materia, la dinámica evolutiva propia de esta debería de poder dar razón autónomamente (es decir, por esas mismas propiedades) de todos los estados surgidos dentro del proceso evolutivo, incluidos los de mayor orden y complejidad (física y biológica), ya que, si no fuera así, entonces habría que recurrir bien a una intervención de factores externos al universo (lo cual es imposible), bien a una cierta intervención divina (supuesto en el que se reduciría el papel de Dios al de un Dios-tapa-agujeros, controlador de las causas segundas, similar al que ha tratado de defender el *Intelligent Design* del fundamentalismo cristiano de los últimos años). *Principio antrópico*, por su parte, significa la evidencia de que en el proceso evolutivo van apareciendo momentos cruciales en los que la línea seguida, que pudiera haber sido otra, es de hecho la que acaba haciendo posible la vida y el hombre. *En consecuencia*, la forma de conciliar *autonomía del proceso* y *principio antrópico* no parece poder ser otra que *postular* que las propiedades primigenias de la materia tenían las características apropiadas (quizá todavía desconocidas) para guiar de forma natural, autónomamente, la propensión o inclinación del proceso evolutivo a seguir la línea que conduce finalmente al hombre. Habría que postular que las propiedades primordiales debieron de estar tan finamente ajustadas que implicaban las propensiones que señalarían una evolución antrópica, dirigida al hombre.

Esto coloca entonces la pregunta por la racionalidad en su fundamento radical: ¿por qué la materia que emerge en el *big bang* tenía las propiedades ontológicas precisas para generar autónomamente el proceso antrópico? La respuesta sólo puede ser una de dos: o bien la materia tuvo un diseño racional concebido por una Mente inteligente, la Mente divina, o bien estas propiedades antrópicas surgieron por azar en nuestro universo como resultado afortunado de entre un cuasi-infinito de otros universos burbuja que no tuvieron un diseño antrópico.

Pensemos que hoy se ha puesto de moda en algunos autores (entre ellos Polkinghorne) decir que la información es anterior a las cosas reales (a la materia). Por una parte, esta aseveración parece tener un cierto sentido. En efecto, al producirse el nacimiento de la materia en el *big bang* debemos postular, por lo que venimos diciendo, que la *información* (el diseño de las propiedades de la materia que tienen en germen todo el proceso evolutivo antrópico) es anterior a la existencia misma de la materia. En esta línea, en último término, toda la información primordial que pudiera producir este y otros universos se hallaría en la Mente divina (sería algo así como las ideas eternas de Whitehead, a su manera postuladas también en la metafísica de tradición platónica). Pero, si Dios es eterno, entonces no cabría nunca postular una anterioridad sino una co-existencia eterna entre Dios y su Mente, entre la realidad de Dios y la información que contiene su Mente (en la idea trinitaria cristiana de Dios algo similar se afirma al hablar de la co-existencia eterna de Dios y su Verbo, o Sabiduría divina). En el caso de los multiversos, a su vez, la información sería anterior a la generación de la materia primordial de un universo burbuja concreto como el nuestro; ya lo hemos dicho. Pero habría que presuponer las propiedades primordiales de la metarrealidad o metauniverso del que nacen los universos burbuja. Si ese metauniverso debiera de ser eterno, entonces es obvio que en él co-existirían eternamente su realidad y las propiedades ontológicas de esa realidad (información). Propiedades que tendrían en germen la generación de las propiedades variables de cada uno de los universos burbuja.

Flew no hace referencia alguna a la *teoría de cuerdas*, hoy estrechamente ligada a la teoría de los multi-universos. ¿Podría ser la teoría de cuerdas, la *Magic-Theory*, la descripción de esa ontología primigenia del meta-universo, de tal manera que las propiedades de la materia de cada uno de los universos burbuja fuera un juego de valores posible previsto por ella? Es posible, pero se trata de una pura especulación sin evidencia empírica.

Por tanto, no tenemos duda de que Flew está en todo su derecho al ponderar los resultados de la ciencia y llegar a la conclusión personal de que las leyes de la naturaleza, la racionalidad intrínseca de la naturaleza, conducen a establecer que la hipótesis causal de la existencia de una Mente

divina diseñadora. Es lo que nosotros mismos hemos defendido: que el orden del universo entendido dentro del *modelo cosmológico estándar* hace verosímil la hipótesis de que tenga su causa en el diseño primordial de una Mente divina ordenadora. Aceptar esta verosimilitud e inclinarse a ella es legítimo. Pero el hilo conductor para llegar a esta conclusión no debiera haber sido la ponderación de las *leyes de la naturaleza*, sino la *ontología primordial de la materia*. Lo hemos explicado. Pero la conclusión es la misma.

Sin embargo, debemos también matizar que, aunque Flew concede que los multiversos son *lógicamente* concebibles, los rechaza como una *hipótesis real* que fuera aceptable, y de hecho los califica incluso como un disparate. Es posible que algunas teorías de multiversos (quizá como la propuesta de Stegmark o los mundos paralelos de Everett o Randall) nos pongan en el límite y nos acerquemos a considerarlas como un disparate científico. No obstante, nosotros pensamos que, aunque sea verdad que la hipótesis de multiversos es puramente especulativa y no tenga evidencias científicas, sin embargo, es un hecho que hoy la ciencia entiende que nuestro universo surgió desde el *big bang* que debió de producirse dentro de un campo preexistente, un vacío cuántico, un mar de energía o universo implícito, el fondo holístico del campo de Higgs, o lo que sea. Pero es claro que el universo surge de algo y será resuelto en algo que reabsorberá la energía total del universo. Que ese fondo del universo pudiera resolverse en la ontología holística de un Ser Divino es una especulación verosímil que puede aceptarse. Pero la consideración de que ese fondo pudiera estar constituido por un metauniverso (o algún otro tipo de realidad) del que emergiera nuestro universo, y quizá otros, es una especulación posible y verosímil a la que pueden inclinarse con libertad quienes así quieran considerarlo. La teoría de multiversos (como teoría bien construida, ya que puede construirse mal, como un disparate) es aceptable en su forma lógica y matemática, así como hipótesis de algo que pudo haber sucedido realmente. Flew toma una actitud polémica y excluyente para defender su interpretación teísta. Tiene todo el derecho a defenderla (también nosotros pensamos que el teísmo es más verosímil). Pero se debe siempre respetar que existen alternativas reales al teísmo.

En otras palabras, teísmo y ateísmo son posibles, argumentables y verosímiles. Ninguno de los dos se impone con necesidad. Por ello, la ciencia ofrece una imagen enigmática de la verdad última del universo y conduce la reflexión filosófica a la incertidumbre metafísica. Si sólo el teísmo o el ateísmo fueran argumentables, entonces, aunque la verdad final siguiera siendo un misterio, el misterio de Dios o del puro mundo existente sin Dios, conoceríamos con seguridad la verdad final, aunque no la comprendiéramos en toda su profundidad.

#### *¿Cómo llegó a existir la vida? La racionalidad del código genético*

Entiendo que lo que Flew dice sobre la racionalidad biológica, especialmente la racionalidad del código genético, es un caso especial de la racionalidad universal de la naturaleza, que acabamos de valorar en el epígrafe anterior. El comentario que debemos hacer a sus propuestas responde, pues, a la misma lógica. La pregunta esencial la formula Flew en estos términos: «¿cómo puede un universo hecho de materia no pensar producir seres dotados de fines intrínsecos, capacidad de autorreplicación y una química codificada?» (*Dios existe*, p. 110). Al referirse a «materia no pensante», parece Flew apuntar al problema de la emergencia de la sensibilidad-conciencia que evoluciona hasta constituir la mente animal y la mente humana. Pero en realidad esta gran cuestión (uno de los campos problemáticos básicos que, desde la ciencia, se proyectan sobre la metafísica) no acaba de estar claramente definida por Flew. A veces parece que se refiera a ella, pero no acaba de definirse y desaparece. Lo que en realidad aborda en su escrito es el hecho de que los seres vivos tengan fines intrínsecos (teleología), capacidad de autorreplicación y química codificada. Lo que en realidad le interesa es la racionalidad de diseño que aparece en el ADN, o en el código genético. Lo que acaba planteándose es que la racionalidad de la vida (en el fondo en sus aspectos mecánico-deterministas, o mecano-clásicos) exige un diseño racional que, en el fondo, acaba también refiriéndonos a la Mente Divina diseñadora.

¿Qué es un código? Es un conjunto de señales (vg. señales Morse) que se corresponden con la realidad (palabras y mundo real). Se habla de código genético o ADN porque los genes contienen una serie de señales (estructuras bioquímicas) que se traducen en otras estructuras bioquímicas (ARN) que producen en el citoplasma de la célula la organización de los aminoácidos y de las pro-

teínas. Estas conforman el cuerpo y acaban traduciéndose en un mundo real con sentido e intenciones, mediante un diseño racional orientado a la realidad (con un contenido semántico derivado de las señales primitivas). Lo que se constata es, pues, la conexión de un sistema de señales que consiste en interacciones puramente físico-químicas con un conjunto de contenidos semánticos que hacen referencia a las acciones de los seres vivos que acabarán siendo intencionales. ¿Cómo puede armonizarse una bioquímica ciega con una serie de contenidos semánticos? Flew acabará en la inferencia de que la conexión exige un diseño racional que debe ser atribuido a una Mente diseñadora, es decir, a Dios.

Se refiere a Paul Davis para reforzar sus puntos de vista. «Enfatiza el hecho (Davis) 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 sólo pueden ser eficaces en un contexto molecular capaz de interpretar el significado del contenido del código genético. La cuestión del origen pasa así a primer plano. «El problema, dice Davis literalmente citado por Flew, 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» (*Dios existe*, p. 113).

Realmente, me es difícil entender dónde está el problema de la conexión entre bioquímica ciega y contenidos semánticos, en los términos de Flew. Si nos remontamos, en efecto, a momentos muy primitivos en la conformación del código genético en estadios unicelulares, podemos imaginar lo que estaba sucediendo, según las hipótesis evolutivas. Supongamos que un pequeño cambio al azar del código genético llegó a producir un cambio en la producción de proteínas que terminó en mejorar la célula como sistema de supervivencia. Otros cambios, al contrario, deterioraron la célula y, al ir replicándose el error se acabó en la extinción. Por su parte, la acumulación de cambios genéticos favorables fue dotando de supervivencia eficaz a cierto tipo de células. Pensemos que así nacieron, por ejemplo, las mejoras de membrana, el citoesqueleto o los microtúbulos del organismo todavía unicelular. Estos cambios genéticos acumulados se asentaron porque precisamente contribuían a la supervivencia en el marco real del medio ambiente, es decir, se reforzaron por su conexión «semántica». Y todo ello se produjo de una manera ciega. Así, poco a poco, por pequeños pasos de eficacia adaptativa creciente fue apareciendo un código genético capaz de secuenciar el desarrollo embriológico hasta detalles sorprendentes. En contra de lo afirmado hoy por el *Intelligent Design* del fundamentalismo americano, incluso la conformación del globo ocular o del sistema inmunológico pudo llegar a estar regida por instrucciones genéticas secuenciadas en el tiempo. La ciencia vive hoy en el supuesto de que esta programación genética dirigida a la eficacia adaptativa al medio (es decir, con contenido semántico, referido a la realidad), incluso en los estados de mayor complejidad mecánica, pudo haberse producido en el lento proceso evolutivo que conformó el código genético. La evolución se dio realmente en el código genético armonizado con la prueba del resultado adaptativo de sus cambios. La mayor parte de los mecanismos de este inmenso proceso adaptativo-genético se desconocen. Pero la ciencia tiene muy claro el supuesto general de que se ha tratado de un proceso ciego de ensayo-error que ha conducido a un resultado favorable.

Si el universo, en el reino de lo biológico, no pudiera explicar cómo y por qué sus procesos internos producen como resultado todos los estados que evolutivamente han ido apareciendo, incluso los más complejos y organizados, entonces el universo no sería *autónomo*, suficiente para explicar su proceso evolutivo. Si la ciencia constatará su insuficiencia explicativa y hubiera que recurrir a un *Deus ex machina*, o un Dios-tapa-agujeros que interviene y controla las causas segundas (en terminología escolástica tradicional), entonces la razón no podría explicar el proceso del mundo como un proceso autónomo que diera pie a entender el universo de una forma puramente mundana, sin Dios. Debemos insistir en la importancia de que Dios haya creado un universo autónomo, o mejor que pueda ser explicado por la ciencia como autónomo. Autónomo no significa (a veces hay quien lo entiende mal) que, en el fondo, Dios no esté sustentando continuamente el ser del universo (*creatio continua*). Así es en realidad, pero el hombre no lo ve como una evidencia que se imponga a todos. No sabemos sí, en el fondo, Dios interviene puntualmente para dirigir el proceso evolutivo (por ejemplo, para conformar el código genético). El hombre no lo sabe y, además, puede construir la hipóte-

sis de que no fuera así. Por eso Dios ha creado un universo autónomo a los ojos del hombre y esto es decisivo para entender la forma en que Dios ha creado un universo para la libertad.

Por consiguiente, entendemos que la sorprendente racionalidad del código genético puede dar pie a la hipótesis de un diseño. Es una hipótesis posible, y respetable. Pero en realidad no sabemos ni siquiera si esa intervención de Dios en las causas segundas ha sido necesaria y Dios la ha querido en su diseño creador. Lo que sabemos es que la ciencia puede concebir la hipótesis de que la complejidad apareció como resultado de un proceso evolutivo autónomo, sin necesidad de diseño. El problema del diseño debe situarse, como antes decía, en el nivel de las propiedades primordiales de la materia, hasta tal punto sorprendentemente afinadas, que fueron capaces de generar las propiedades antrópicas, la complejidad y la organización del mundo biológico, incluida la racionalidad del código genético. La realidad tiene un profundo diseño contenido en las propiedades primordiales del universo, ahí es donde está lo sorprendente y maravilloso. ¿De dónde surgió ese diseño de propiedades tan sorprendentes que llevaban incoado potencialmente el orden físico-biológico y el orden antrópico? ¿Surgió del diseño racional de una Mente divina? ¿Surgió por azar desde una dimensión de metarrealidad, o metauniverso, en que la producción singular de nuestro universo fue un suceso sorprendentemente afortunado? Esta es la gran cuestión que la ciencia no resuelve por sí misma y que, al proyectarse sobre la filosofía nos instala en la incertidumbre metafísica.

Recordemos el texto de Stephen Hawking anteriormente mencionado, al seguir el Prefacio de Varghese: «creo en la existencia de Dios, pero también creo que esa fuerza divina, una vez estableció las leyes físicas de la naturaleza, ya no interviene en el mundo ni lo controla». Esta frase muestra que Hawking defiende la autonomía del mundo creado. Como creyente haría, sin embargo, una observación. Dios crea el mundo, en efecto, para que sea autónomo. Pero el universo evolutivo surge de las propiedades primordiales del *big bang* y Dios quiere que evolucione por sí mismo desde esas propiedades, diseñadas por un ajuste muy fino. Es ese universo autónomo el que dejará abierta la libertad porque será ambiguo, ya que podría fundarse en Dios o ser un puro mundo sin Dios, al mismo tiempo que establecerá las condiciones que hagan al hombre indigente y necesitado de Dios. El que Dios quiera que el mundo sea autónomo, no quiera intervenir en su proceso y controlarlo, no significa que no pueda en absoluto hacerlo. El universo es autónomo ante el borroso conocimiento humano. Pero en sí mismo el universo depende de Dios y puede ser objeto de la intervención divina, tal como, en efecto, piensan los creyentes. Por ello tiene sentido «creyente» recurrir a Dios y pedirle su ayuda.

#### *¿Salió algo de la nada? La propia existencia del universo*

En el tercer argumento esgrimido por Flew a favor de la existencia de Dios, se hace eco claramente de los argumentos clásicos escolásticos, por él rechazados durante mucho tiempo, pero ante los que parece haber cedido finalmente. El argumento clásico es la tercera vía de santo Tomás, o el juicio-de-contingencia en la metafísica de Suárez. En él se constata que el mundo está hecho de seres o estados que se califica como «contingentes» (no tienen en sí mismos la razón suficiente de su existencia). Por tanto, una serie infinita de seres o estados contingentes debe considerarse también como «contingente» (que no tiene en sí misma la suficiencia del ser). El supuesto es, por tanto, que el conjunto, aunque fuera infinito en el espacio y en el tiempo, no podría nunca dar una razón suficiente de su existencia. Por ello, la existencia pura del universo, el mero hecho de que existe, exige fundar su existencia en un ser suficiente que existe por sí mismo y es por ello necesario.

«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 rechaza 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 pro-

pia existencia está necesitada de una explicación causal» (*Dios existe*, p. 121). Como vemos es el clásico argumento escolástico de la contingencia.

Más adelante completa estas ideas con un texto de Swinburne. «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 este caso, la existencia del universo a lo largo de un tiempo infinito será un hecho puro inexplicable. Habrá una explicación en términos de leyes, de por qué, una vez existe, continua 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 ciencia» (*Dios existe*, p. 122).

En otros escritos he respondido a esta manera de pensar que considero inaceptable para la ciencia y la filosofía actual. Lo primero que, a mi entender, debe decirse es que la ciencia y la filosofía no ponen obstáculo a considerar que todos los estados y seres singulares que van surgiendo en el proceso del universo sean «contingentes»: no tienen en sí mismos, en su singularidad, la razón suficiente de que existan. Así es. Participan su realidad de la realidad del universo como conjunto que los va generando, y de-generando, en el tiempo. Pero, ¿qué decir del universo como conjunto, como sistema que genera sus estados singulares? ¿Es el universo como tal contingente? Por ello, la pregunta decisiva es si el universo como sistema-de-realidad-en-su-conjunto es contingente o no: si tiene en sí la suficiencia o no la tiene, es decir, si es autosuficiente. Si fuera autosuficiente no sería contingente, ya que tendría en sí mismo, como sistema, la suficiencia. La intuición de Heráclito al decirnos que «el cosmos es fuego eternamente viviente que se crea y se destruye según medidas», es precisamente lo que ha estado examinando la ciencia y la filosofía moderna. La metafísica antigua entendió el universo como una suma de estados singulares contingentes, pero no se preguntó si el universo en su conjunto como sistema evolutivo en el tiempo era también contingente.

Esto es precisamente lo que debemos discutir: si la suficiencia de la realidad del universo pertenece al puro universo sin Dios o pertenece a la realidad fundante de Dios. Hay argumentos que hacen verosímil que la verdad sea bien el puro universo sin Dios, bien la realidad fundamental de Dios. Pero, en todo caso, la cuestión está en el aire, unos la responden de una manera y otros de otra, son posibles metafísicas alternativas, teísta y atea, y por ello estamos en la incertidumbre. Los puntos cruciales para la ciencia y su proyección filosófica, que determinan una u otra respuesta, son el problema de la consistencia y estabilidad del universo (su suficiencia), el problema del orden producido en su interior, físico y biológico, y el problema de la naturaleza y origen de la sensibilidad-conciencia.

Por consiguiente, si la razón hace que nos inclinemos a considerar que lo más verosímil es la autosuficiencia del universo, entonces deberemos atribuirle la necesidad, es decir, la existencia permanente en un tiempo eterno. Ahora bien, ¿por qué existiría ese universo, y más bien no existiría? ¿Por qué existe algo y por qué no, más bien, la Nada? La verdad es que nunca lo sabremos. Al hombre sólo le cabe constatar el hecho de que el universo existe, buscar su suficiencia y, si lo logra, atribuirle la necesidad eterna. Pero es imposible saber por qué existe algo y no, más bien, la Nada. Pero, en la metafísica teísta alternativa, decimos lo mismo. Si la búsqueda de suficiencia para el universo resulta infructuosa y debemos atribuírsela a una realidad divina transcendente, como hace el teísmo (en el que nosotros nos incluimos), entonces debemos postular que Dios es necesario de acuerdo con su propia esencia. Ahora bien, ¿por qué existe Dios o, más bien, no existe? Nunca lo sabremos. Ni de Dios ni del universo podemos en ningún caso decir racionalmente *a priori* que existan por necesidad (este sería el argumento de san Anselmo, después repetido en la ilustración como se ve en Descartes). No se puede decir que Dios sea el único ser del que podemos predicar la necesidad, porque el universo, aunque existiera eternamente en un tiempo infinito, no podría nunca ser necesario. Esto no es correcto. Lo que la ciencia y la filosofía moderna hacen es constatar el universo, conocerlo, buscar dónde radica su suficiencia (en Dios o en el puro mundo sin Dios) y, una vez hallada, atribuirle la necesidad, siendo conscientes de que nunca sabremos *a priori* por qué Dios o el puro mundo existen o más bien no existen.

#### *Buscando un lugar para Dios*

Flew concluye su análisis haciendo referencia a un problema clásico suscitado por la posible existencia de Dios. Es el problema de su omnipresencia. El mismo Dawkins dice, en *The God Delu-*

tion, que es absurdo pensar que exista un Dios que está en todas partes y está presente en el interior de millones y millones de hombres, escuchándolos al mismo tiempo. Flew hace algunas reflexiones al respecto aportando ideas de algunos filósofos analíticos teístas. Sin embargo, como antes he dicho, Flew no se plantea a fondo el problema de la sensibilidad-conciencia y la reflexión filosófica que proyecta este problema sobre la transcendencia de Dios. Como he explicado antes, las teorías cuánticas de la conciencia abren hoy a una idea de la realidad como campo holístico que coincidiría finalmente con el campo holístico de la ontología divina que permea universalmente todas las cosas. El pensamiento de Flew se hubiera enriquecido haciendo referencia a todas estas cuestiones.

#### CONCLUSIÓN: EL TEÍSMO DE FLEW

Obviamente estamos de acuerdo con el teísmo de Flew. Pero creemos que los argumentos en que lo fundamenta están necesitados de serias matizaciones y complementos. Es lo que, en definitiva, hemos expuesto. Flew insiste mucho en que su teísmo es puramente racional. Pero tenemos la impresión de que hay algo más. No entra en el problema del mal que es el gran problema del silencio-de-Dios. No examina las religiones. Pero concluye su obra declarándose abierto a la omnipotencia divina. Refiriéndose al cristianismo nos dice con entusiasmo: «¡Si queremos que la omnipotencia funde una religión, esta (el cristianismo) es la que tiene todas las papeletas para ser elegida!» (*Dios existe*, p. 132). Y refiriéndose a la Mente divina concluye diciendo: «Algunos aseguran haber establecido contacto con esa Mente. Yo no lo he hecho; no todavía. Pero, ¿quién sabe lo que podría ocurrir en el futuro? Quizá algún día pueda oír una Voz que dice: ¿me oyes ahora?» (*Dios existe*, p. 133).

[Texto básico escrito para Tendencias21.net,  
editada por la Cátedra CTR, Escuela Técnica Superior de Ingeniería,  
Universidad Comillas, Madrid]

JAVIER MONSERRAT

