

¿Elogio del ateísmo?

Enrique Romerales *

LA presente nota no es una reseña crítica del libro de Gonzalo Puente Ojea *Elogio del ateísmo* (Madrid, Siglo XXI, 1995). El libro es una miscelánea en el que se tratan diversas cuestiones de historia del cristianismo, de sociología y psicología de la religión, de antropología, e incluso de filosofía de la religión. Respecto de este último punto se hacen algunas afirmaciones que deseo comentar.

Ignorancia bibliográfica básica

ES tesis del autor que la historia de la religión, y del cristianismo en particular, está plagada de irracionalidad; que las prácticas de la Iglesia son antidemocráticas *por naturaleza*; que la psicología de los individuos y la sociología de los pueblos influye mucho más en la adquisición de creencias que la acreditación racional de esas creencias. Nada de esto deseo disputarlo. Pero el autor pasa de afirmar la irracionalidad de muchas prácticas y creencias religiosas a afirmar que la

* Universidad Autónoma de Madrid.

idea misma de Dios es incoherente: «la noción de *Dios*, en las religiones monoteístas... es la *mera extrapolación hasta lo infinito* del conjunto de atributos finitos y contingentes del ser humano. Esta conjunción *sub specie infinitatis* *ataque aeternitatis* de los atributos humanos estalla inevitablemente en una multitud de *antinomias lógicas* que arruinan la noción de Dios porque prueban su radical *imposibilidad*» (p. 13 y lo mismo en p. 104).

Este tipo de afirmaciones está bien para un libro que pretenda ser un best-seller, pero está fuera de lugar si se trata de un libro con algún rigor académico. El autor no nos informa ahí de cuáles son las supuestas antinomias lógicas. Pero en el apéndice autobiográfico nos remite a los autores que le han inspirado tales conclusiones: A. Flew y K. Nielsen (p. 424). Efectivamente, Flew y Nielsen (y sus contemporáneos Findlay y Martin) han argumentado que en la idea de Dios, y particularmente en la idea cristiana de Dios, se esconden antinomias lógicas irresolubles. Lo que Ojea nos oculta es que los tres libros que le han inspirado (los tres valiosos e incisivos) datan respectivamente de 1955, 1966 y 1971. Y el problema es que la filosofía de la religión —y muy especialmente la teología filosófica— ha cambiado espectacularmente en los últimos treinta años, y que buena parte del cambio lo ha llevado la tarea de dar réplica (no me atrevería a decir «refutar») a autores como Flew, Findlay y Nielsen.

Se podrá estar más o menos de acuerdo con quienes han dado esta réplica: John Hick, Peter Geach, Anthony Kenny, Basil Mitchell, William Alston (sus contemporáneos); Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne, Robert Adams (la siguiente generación); o Thomas Morris, William Hasker, Bruce Reichenbach o Keith Yandell (más recientemente), y un larguísimo etcétera. Lo que sorprende es que *no se mencione a uno solo de estos autores* cuando se dice explícitamente: «Desde mis primeras lecturas de las anticipaciones presocráticas, del pensamiento griego maduro y del despliegue medieval, la reflexión sobre Dios y sus supuestos atributos formó siempre parte de mis intereses [...] he procurado mantenerme aproximadamente al día del *status quaestionis* en la filosofía occidental, sobre todo en la órbita anglosajona» (p. 423-24). Naturalmente en este debate han participado también eminentes filósofos de la religión agnósticos y ateos. Y para que el estar al día del señor Puente Ojea resulte algo menos «aproximativo» me permito recomendarle tres obras: *The Miracle of Theism* (Oxford, Clarendon, 1982), de John Mackie —recién traducido en Tecnos—; *Experience, Explanation and Faith* (Londes, Routledge,

1984), de Anthony O'Hear y especialmente *On the Nature and Existence of God* (Cambridge U.P., 1991), de Richard Gale (quien tiene el cuidado de presentar las múltiples dificultades lógicas del teísmo más como un desafío para que los teístas perfeccionen su concepto de Dios que como demostraciones de la imposibilidad lógica de la existencia de Dios). Pero, claro, la lectura de tales libros es ociosa si no se ha hecho primero el recorrido por las obras de Plantinga, Swinburne o Alston que estos libros critican.

No obstante, no debemos desesperar, porque en la p. 119, tras repetir hasta la saciedad que la idea de Dios es solamente la de un hombre perfecto, se nos exponen al fin las contradicciones ínsitas en el concepto de Dios. Esas contradicciones surgen necesariamente dado que: «las *determinaciones o cualidades* del ser humano como especie, del *homo universalis*, son armónicas y coherentes en su propio contexto, pero *se convierten en contradictorias* desde el momento en que se imputan conjunta y simultáneamente a un *sólo individuo*; es decir, *todas se toman distributivamente in concreto*, y no conmutativamente *in genere*... la *totalidad* de los atributos humanos otorgados en su *máximo grado de perfección*, e imputados simultáneamente *en bloc a un solo ser Personal Infinito*, estalla necesariamente en un *caos de contradicciones insuperables en su inescindible operación concreta*». Este es el argumento general.

Efectivamente, si el concepto de Dios fuera el de un ser que reúne todos los atributos de los seres humanos en grado infinito, sería contradictorio. Porque parafraseando a Flew «nada puede ser enteramente verde y enteramente azul a la vez». Pero el concepto de Dios no reúne todos los predicados del concepto hombre, sino todas sus *perfecciones*: y no todos los predicados expresan perfecciones. Si alguien demostrara que hay perfecciones incompatibles, de forma que no pueden instanciarse todas a la vez en un mismo sujeto, entonces el concepto de Dios sería en verdad incoherente. Y el teólogo que afirmara que el concepto de Dios no incluía el poseer *todas* las perfecciones *simpliciter*, sino todas las perfecciones *compatibles*, emplearía un procedimiento *escapista*, pues estaría subrepticamente reemplazando el concepto de Dios por el de un ser menos que perfecto. Pero hasta la fecha *nadie ha demostrado que las perfecciones no sean todas compatibles. Nadie ha demostrado tampoco que sí sean compatibles* (porque el argumento de Leibniz según el cual las perfecciones al ser simples son lógicamente independientes y por ello no pueden entrar en contradicción es inaceptable, pues no está nada claro cómo puedan ser simples las per-

fecciones), con lo que el tema de la coherencia del teísmo está abierto a la discusión. Si bien, 1) en tal caso es el ateaista quien tendrá que demostrar —y no simplemente aseverar— la incoherencia del teísmo. Y 2) varios filósofos han ofrecido recientemente concepciones del teísmo que muestran que existen concepciones coherentes de Dios. Y es que, hasta donde alcanzamos a ver, no hay incompatibilidad alguna en el grado sumo de las perfecciones típicamente atribuidas a Dios: poder, conocimiento y bondad.

Debilidad lógica

PERO el punto clave en toda esta discusión es una distinción —que Puente Ojea no ve— entre *concepto* y *concepción*. Un concepto es simplemente lo expresado en una definición. Pero a la hora de desarrollar y explicitar ese concepto *in concreto* en todas sus ramificaciones puede haber muchas concepciones diferentes, según cuál sea nuestra ontología de partida. Así, aunque todos podamos convenir nominalmente en nuestro *concepto* de Dios (el ser infinito, necesario y eterno, omnisciente, omnipotente y moralmente perfecto, creador del universo y digno de culto) tendremos diversas *concepciones de Dios* (personal/impersonal, trascendente/inmanente, impasible/pasible, etc.), según nuestras diversas concepciones filosóficas de otros tópicos. Por ejemplo, nuestra concepción de la modalidad afectará a nuestra concepción de la necesidad divina (así su existencia será lógicamente necesaria, o metafísicamente necesaria, o acaso lógicamente imposible —Findlay—); la del tiempo afectará a nuestra concepción de la eternidad divina (como atemporalidad, o como sempiternidad, o como omnitemporalidad; y también al alcance de su omnisciencia); nuestra concepción de la moral afectará a nuestra concepción de la bondad divina (Dios como ser moral, o supra moral o amoral), etc.

Pues bien, un concepto es incoherente *si y sólo si todas las concepciones (i.e. construcciones explícitas en concreto) de ese concepto son coherentes*. Y Puente Ojea, de mostrar que algunas de las concepciones de Dios particularmente enraizadas en la tradición cristiana (como las de San Agustín o Santo Tomás) son incoherentes pasa a afirmar gratuitamente que *todas* las concepciones de Dios son incoherentes, y por ende lo es el mismo concepto. Pero esto, lisa y llanamente, es algo que *nadie ha conseguido aún demostrar*. Más aún, nadie ha conseguido mostrar *la más remota plausibili-*

dad para la tesis de que *todas* las concepciones de Dios son incoherentes, como sabe cualquiera que esté al día en filosofía de la religión, por más que algunos lo sigan intentando (cf. al respecto el libro de M. Martin: *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia, Temple U.P., 1990).

Pero el achaque de incoherencia al concepto mismo de Dios tiene en Puente Ojea otra justificación. Desde una metafísica materialista, *que es la única racionalmente aceptable* y acorde con la ciencia actual, todas las concepciones de Dios son incoherentes, y por ello igualmente lo es el mismo concepto. Naturalmente, desde unos presupuestos materialistas, toda concepción de Dios es incoherente, pues toda concepción de Dios incluye que Dios es inmaterial y no dable en la experiencia. Ahora bien, hay que tener sumo cuidado con la fuerza con que afirmemos nuestra metafísica y epistemología materialista, para exportar a nuestro ateísmo una fuerza directamente proporcional, *pero no mayor*. Si estamos dispuestos a afirmar 1) que el materialismo es la única metafísica y epistemología coherente, entonces *y sólo entonces* estaremos legitimados a afirmar que la idea de Dios (con sus presupuestos anti-materialistas) es incoherente. Pero ¿quién en su sano juicio puede atreverse a afirmar tal cosa? ¿Quién osará afirmar que el 90% de los filósofos a lo largo de la historia han sido radicalmente incoherentes? Si, en su lugar, afirmamos 2) que el materialismo es la metafísica y epistemología más racionalmente aceptable hoy, entonces la conclusión será que todas las concepciones de Dios son poco racionalmente aceptables hoy (ino que son incoherentes!). Esta tesis es perfectamente defendible —y ampliamente defendida—. Pero también es criticable, y aquí se trataría de entrar a argumentar pro y contra los fundamentos del materialismo —donde veríamos, dicho sea de paso, que el concepto de materia es tan vago como lo pueda ser el de Dios o el de Yo, si no más; y donde veríamos también que, como ha insistido Popper, el materialismo de este siglo se ha cualificado a sí mismo hasta la saciedad para evitar la refutación (justo lo mismo que, según Flew, ha ocurrido con el teísmo cristiano)—. Es en este punto donde el libro de Puente Ojea contiene dilucidaciones interesantes del materialismo, particularmente del de Feuerbach (cap. 5 § 9).

Finalmente uno puede limitarse a afirmar 3) que el materialismo es verdadero, en cuyo caso la única consecuencia será que Dios no existe, sin que quepa extraer *de eso* corolarios ulteriores tocantes a la incoherencia del concepto o a la irracionalidad de la creencia en Dios.

Todo lo anteriormente expuesto acerca del proceder de Puente Ojea

se plasma cuando acto seguido pasa a las contradicciones *in concreto* que supuestamente afectan al concepto de Dios. En primer lugar, se nos informa de que: «Dios no puede ser *a la vez* —porque es una imposibilidad lógica— [sic] infinitamente bueno, omnisciente y omnipotente respecto a los seres humanos, si éstos son concebidos como seres libres y eficaces. Es la aporía insuperable de la justicia y la omnipotencia divinas, y de la libertad y responsabilidad humanas» (p. 120). Pero tal aporía no sólo no es insuperable, sino que sólo existe en mentes como las de Feuerbach, Flew y Puente Ojea. Efectivamente, Flew ha insistido hasta la saciedad en que la omnipotencia divina es incompatible con la libertad humana, porque un agente omnipotente es causa de todos los acontecimientos, con lo que no deja espacio lógico para intervención causal alguna de cualesquiera otros agentes. Pero la definición de omnipotencia de Flew es totalmente arbitraria e insatisfactoria. Que un agente A sea omnipotente no significa que, *dondequiera que acontezca un suceso, A es (la única) causa de ese suceso*, sino que *para cualquier estado de cosas lógicamente posible, A puede actualizar dicho estado de cosas* (esto es sólo una aproximación; para mayor precisión cf. mi artículo «Omnipotencia y coherencia», *Revista de Filosofía*, VI, 1993; pp. 351-77). Y la modalización del enunciado es esencial: la omnipotencia de Dios no significa (como pensó Spinoza) que Dios sea la causa de todo, sino que puede causar cualquier cosa.

Pero tal vez Puente Ojea no se refiera a una supuesta incompatibilidad de la libertad humana con la omnipotencia divina, sino con su omnisciencia (porque en vez de aclararnos el sentido de la aporía inserta largas citas de Feuerbach poco aclaratorias). Es decir, se trataría del célebre dilema presciencia-libertad. Esta es efectivamente una aporía, pero no irresoluble. Es sólo irresoluble dadas ciertas concepciones de la omnisciencia y de la atemporalidad divinas. Pero hay concepciones alternativas, que no me detendré a enumerar, que escapan al dilema. La mejor creo que es ésta: Dios no es atemporal, sino sempiterno. Y las proposiciones sobre futuros contingentes carecen de valor de verad (esto no es invento de teólogos desesperados, sino de lógicos (Prior, Adams) por razones puramente lógicas, y que se remonta al Aristóteles del *De Interpretatione*). En tal caso, una proposición como «mañana iré al cine» carece ahora de valor de verdad, luego nadie, ni siquiera un ser omnisciente, puede conocer su *inexistente* valor de verdad. Y el que Dios ignore si yo voy a ir o no al cine no supone un defecto de omnisciencia, sino que dimana directamente de la naturaleza omnitemporal de Dios (no atemporal), de la naturaleza del

conocimiento (de las condiciones bajo las que las proposiciones poseen un valor de verdad) y de la naturaleza del libre albedrío irreductible de los agentes racionales. Y conste que ésta es simplemente una de las soluciones ofrecidas a esa, según Puente Ojea, «aporía insuperable».

Acto seguido el autor se refiere a una segunda aporía insuperable: un concepto de Dios que mezcla componentes abstractos (el ser, la trascendencia, la intemporalidad) con componentes personales (el conocimiento, la voluntad, la bondad). Ciertamente, muchos autores (señaladamente A. O'Hear) han insistido en que estas dos caras de Dios son incompatibles: el *suum esse* o el *ipsum esse subsistens* no puede ser el mismo que el Padre todopoderoso que está en los cielos y que es amor. Aquí topamos con dificultades genuinas en nuestra concepción de Dios. Pero tales dificultades, o incluso aporías, son inherentes a una concepción particular de Dios, la del teísmo cristiano medieval. Y de ello no se sigue que no pueda construirse un concepto libre de tales aporías. Tal concepto, en mi opinión, debe orientarse mucho más a los atributos personales de Dios que a los abstractos (como Ser, Uno, Simple o Inmutable), que es el camino seguido por R. Swinburne, y por buena parte de los filósofos de la religión actuales (incluidos críticos como Richard Gale). Sin duda, Puente Ojea acusaría tal concepción de antropomórfica. Pero tal acusación me deja frío. Efectivamente, en cierto sentido, Dios es un hombre perfecto: es *una persona perfecta* (aunque seguramente es menos desorientador decir que el hombre es una persona imperfecta).

Positivismo fenecido

OTRO punto en el que incide el libro de Puente Ojea es el de la existencia de Dios. Se afirma —con razón— que es el creyente quien tiene que argumentar a favor de la existencia de Dios. Pero en lugar de un análisis cuidadoso de los argumentos a favor del teísmo —naturalmente en sus versiones de los últimos veinte años, no en las del siglo XIII— con el pertinente intento de refutación, se nos ofrecen afirmaciones como la siguiente: «La inherente vaguedad denotativa y connotativa, propia de las definiciones metafísicas, o simplemente metafóricas, impide *identificar* ningún correlato empírico para ese Dios». Esto es sencillamente falso. Primero, lo que impide identificar correlatos empíricos de Dios es que Dios no es objeto de la experiencia (Kant), y no la supuesta vaguedad de su definición. Sólo un positivista radical identifica-

rá el ser objeto de experiencia con el ser objeto posible de un discurso con significado. Con tal positivista no creo que merezca la pena discutir, pues el criterio empirista de significado está muerto y enterrado. Segundo, las definiciones metafísicas no son vagas por naturaleza. Hay muchos modos de hacer metafísica, y no pueden ponerse en el mismo saco, por ejemplo, la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, que Puente Ojea despacha con una simplicidad escalofriante (p. 17) —y conste que ninguno de ellos es santo de mi devoción— y la metafísica anglosajona de riguroso análisis lógico-conceptual (Strawson, Quine, Chisholm, Wiggins, Shoemaker, Dumett, etc.) que nuestro autor parece igualmente ignorar.

Ahora bien, decir que Dios no es un posible objeto de experiencia, no implica decir que la experiencia sea irrelevante para el tema de la existencia de Dios —como nuestro autor supone—. Si ello fuera así, el problema del mal no contaría en contra de la existencia de Dios, como sin duda ocurre para nuestro autor. El autor alude a que el positivismo ha sido superado por el falsacionismo, de modo que toda afirmación de existencia ha de poder chocar con los hechos (Flew). Pero precisamente varios hechos cuentan contra el teísmo: el mal físico, lo errático de la historia, el mal moral, las explicaciones psicologistas de la experiencia religiosa, etc. Por ello no puede afirmarse *además* que el teísmo carece de significado porque es irrefutable. Flew planteaba al teísta el dilema de optar entre la vaciedad de contenido de sus creencias y el que éstas hayan sido refutadas. Y es que no puede acusarse a una doctrina de que sus asertos a la vez sean 1) vacíos de significado, 2) incoherentes y 3) estén refutados por la experiencia. Si sus asertos carecen de significado la doctrina *ni siquiera puede ser coherente* (pues sólo asertos con significado pueden chocar para hacer incoherente una teoría), ni menos ser refutados por la experiencia. Si sus asertos, significativos, son incoherentes, tampoco la experiencia puede contar a favor o en contra, pues las contradicciones —como las tautologías— son opacas ante los hechos de la experiencia (Wittgenstein). Sólo si los enunciados poseen significado y son coherentes podrá haber lugar a su contrastación (que no debe identificarse ni con verificación ni con falsación) experimental. Y es menester conocer que —*pace* Puente Ojea— ningún filósofo de la religión en la actualidad afirma que el teísmo sea carente de significado, muy pocos afirman que es incoherente (Flew, Nielsen, McCloskey), y en cambio son muchos los que afirman que es improbable, inverosímil o cuando menos dudoso (E. Madden, P. Hare, M. Martin, W. Rowe, W. Salmon, R. Gale, etc.).

Puente Ojea hace también una rápida crítica de la experiencia religiosa, especialmente de la mística (p. 14 y ss.), atacando sobre todo el que pueda haber una experiencia in-mediata de algo, aunque ese algo sea la divinidad. Confieso que tengo cierta simpatía por esta crítica, y por la objeción añadida de que, en todo caso, una experiencia mística podrá servir como argumento para quien la posea, pero no vicariamente para los demás por testimonio del primero. Ahora bien, de nuevo hay recientes estudios de gran importancia que pretenden argumentar que la experiencia religiosa ordinaria de los creyentes ordinarios puede ser un fundamento adecuado para la creencia en Dios: especialmente *Perceiving God*, de W. Alston (Ithaca, Cornell, 1991) y *The Epistemology of Religious Experience*, de K. Yandell (Cambridge U.P., 1993). Sin duda las divergencias entre la experiencia sensorial ordinaria y la experiencia religiosa ordinaria son enormes, pero existen importantes analogías que, según estos autores, hacen que las experiencias religiosas ordinarias deban ser tenidas en cuenta a la hora de hacer balance de los argumentos a favor y en contra del teísmo. De nuevo vuelvo a decir: puede que sus argumentos no nos convencen, pero un argumento puede rechazarse *sólo después de conocerlo*.

El científicismo del autor se muestra también en otro tema filosófico crucial, el de la naturaleza de la mente. Tras criticar el dualismo —al que se identifica demasiado fácilmente con el animismo y el finalismo— se afirma: «Hoy sabemos ya que no está lejana la fecha en la que la investigación científica desvele y explique satisfactoriamente el fenómeno de la conciencia humana y sus eventuales anomalías» (p. 20; la crítica de la idea del alma prosigue en el cap. 5). Pero esto es fantástico. En primer lugar, hay que distinguir varios tipos de dualismo, pues no es lo mismo un dualismo cartesiano de sustancias que un dualismo de estados o un dualismo lingüístico (de igual modo que entre los materialistas, como observa Bunge, no son lo mismo el materialismo eliminativo, el reduccionismo fisicalista y el materialismo emergentista). Y, además, todas estas teorías cuentan *actualmente* con egregios defensores. Y, en segundo lugar, los neurólogos no poseen actualmente ninguna explicación de cómo se produce la conciencia, y menos aún la autoconciencia, y filósofos tan científicistas como Bunge o Dennet consideran aún lejano el día en que tal explicación llegue. Como afirma Thomas Nagel, un conocido fisicalista: «Recientemente ha habido un considerable optimismo, entre filósofos y neurocientíficos, acerca de los prospectos de grandes descubrimientos sobre la base neurofisiológica de la mente. El apoyo para este optimismo

ha sido extremadamente abstracto y general [...] La conciencia es lo que hace el problema mente-cuerpo realmente intratable. Quizá por eso las discusiones actuales del problema le prestan poca atención o la toman de forma obviamente equivocada».

Conclusión

FINALMENTE quiero terminar con una consideración metodológica global. La estrategia del autor a lo largo de todo el libro, y muy señaladamente en su larguísimo capítulo «la verdad de la religión», es ofrecer la explicación genética de una idea *como prueba de su falsedad* (típico prejuicio de historiador). Pero la génesis de una idea y su verdad o falsedad poseen una relación indirecta. En nuestro caso, si la idea de Dios procede de Dios entonces eso prueba que Dios existe, que la idea tiene un referente real (ése era el argumento de Descartes). Pero si la idea de Dios se ha originado por especulación sobre otras ideas que surgieron: de experiencias psicológicas como el miedo (Epicuro), intereses políticos de dominación (Critias), de proyecciones antropológicas de ideales (Feuerbach), de procesos sociales de integración (Durkheim), del animismo primitivo que proyecta estados de conciencia sobre casi todo (Tylor), o de cualquiera otros motivos, la verdad o falsedad de esas creencias es *lógicamente independiente de su origen*. Esto es, que yo crea en Dios por miedo, por inculcación, por interés o por lo que sea deja intacta la cuestión de si Dios existe o no. No podemos pasar sin más de «hay una explicación puramente natural para el origen de nuestras creencias en x» a «x es falso», y menos aún a «x es incoherente». Porque pudiera ocurrir que otro tipo de conocimientos nos llevara de forma independiente a afirmar la existencia de x (o a negarla). Y son estos otros conocimientos los que Puente Ojea no se molesta en examinar porque supone que todos son congruentes con una imagen atea del mundo. Naturalmente, si la experiencia religiosa de un cierto tipo se presenta como prueba de la existencia de Dios, una explicación naturalista convincente *de ese tipo* de experiencia religiosa *anula el valor probatorio de esa experiencia*. Pero *deja intacto el valor de los demás argumentos* a favor (y en contra) del teísmo.

Con todo, los ateístas *bona fide* no deben desesperar. Pese a los argumentos del autor, el ateísmo es una doctrina respetable y defendible y, afortunadamente para sus partidarios, cuenta con argumentos mucho más sólidos.