

NOTAS

La imposibilidad de (no) creer

The impossibility of (dis)believing

JOSÉ MARÍA ATENCIA PÁEZ
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 17-12-2012

Aprobado definitivamente: 15-2-2013

RESUMEN

Este trabajo describe y analiza el libro de Roberto Augusto *En defensa del ateísmo*, publicado en 2012 por la editorial Laetoli de Pamplona (Colección «Libros abiertos»). La lectura de este libro, de indiscutible valor intelectual y claridad expositiva, induce de modo difícil de evitar a una reflexión personal. Más allá de una defensa del ateísmo, y de un alegato contra la religión (casi en exclusiva, la cristiana), razonado y razonable, el libro lleva al lector al planteamiento de la pregunta por la más grave de todas las cuestiones filosóficas, la «costa de la metafísica», y ello desde una perspectiva personal. Es lo que he tratado de plasmar en mis reflexiones, que no suponen tanto una crítica de la obra cuanto un intento de prolongar su meditación.

PALABRAS CLAVE

ATEÍSMO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, CREENCIA, ROBERTO AUGUSTO

ABSTRACT

This note describes and analyzes the book by Roberto Augusto *En defensa del ateísmo* (Laetoli: Pamplona, 2012). The reading of this undoubtedly clear and valuable book results in a hardly avoidable personal reflexion. Besides offering a defence of atheism and a reasonable and well-reasoned denounce of religion (although almost exclusively focused on the Christianity), the book leads the reader to the most fundamental philosophical questions, and this from a personal perspective. These reflexions are not as much a criticism of the theses of the book as an attempt to prolong the discussion.

KEYWORDS

ATHEISM, PHILOSOPHY OF RELIGION, BELIEF, ROBERTO AUGUSTO

EN SU RECIENTE LIBRO TITULADO *En defensa del ateísmo* (Laetoli, Colección «Libros abiertos», Pamplona, 2012), el filósofo y ensayista Roberto Augusto lleva a cabo una defensa del ateísmo a partir de una postura racionalista provista de un sólido apoyo en la actividad científica y la racionalidad que supone y exige. La presentación de los argumentos es clara y ordenada y el autor manifiesta una honestidad muy firme al mostrar sus cartas desde el principio y hacer cuanto está en su mano para acompañar al lector a la plena comprensión de sus argumentos.

Es un libro inspirado por un animoso afán de verdad, lo que se manifiesta en el exergo de la obra, en una bella cita de Schopenhauer. Parte de que la creencia en Dios es una decisión, una de las más importantes que cabe tomar al ser humano a lo largo de toda su vida. La alternativa atea es defendida como una elección difícil, pero racional y por supuesto legítima, y exigente en relación con las respuestas posibles de las mayores interrogantes de la existencia.

El planteamiento de la cuestión se da, como digo, en el plano de las razones. En primer lugar, se sostiene que los argumentos de los teístas carecen de la suficiente fuerza probatoria; en segundo lugar, que las razones tradicionalmente vertidas contra los ateos son falsas. Ateísmo racionalista, pues, frente a teísmo dominante. El ateísmo crece imparable y se identifica con el progreso cultural. La fe, en efecto, se encontraría basada en el sentimiento, la revelación, la autoridad institucional y la experiencia mística. Por su parte, el agnosticismo vive instalado en la comodidad.

El ateísmo racionalista se funda sobre un juicio acerca de las pruebas y demostraciones de los teístas, un juicio crítico que se da al margen de elementos «fundamentales para los teístas», como los arriba mencionados y los milagros. Según Augusto, el ateísmo «no es un postulado dogmático, sino que surge de un pensamiento crítico» que tampoco puede aceptar la autoridad y la tradición. La mera afirmación de la existencia de Dios nada es si no aporta pruebas. No acepta la «simple fe» y frente a «yo creo» responde simplemente «yo no creo» (p. 16). En su opinión, los argumentos racionales que pretenden demostrar la existencia de Dios no resisten el análisis racional, y la *Biblia* es un bello libro escrito *por* hombres y *para* hombres, que tan solo contiene un relato fantástico. Ni siquiera es posible aceptar la validez de los *Evangelios*, que ni son fuentes de primera mano, ni son desinteresados, al estar movidos por una intención proselitista. Su poder de atracción se debe, sin duda, a su elevación moral y a un innegable sentido humano, capaz de atraer y seducir a millones de personas. El autor persigue en el libro «la verdad. Y no se trata aquí de una verdad subjetiva o personal, sino de una verdad objetiva, racional y científica». La *Biblia*, en este sentido, contradice nuestros conocimientos científicos. El teísmo, «como toda gran mentira, es una pesada cadena que impide disfrutar del brillo de la verdad» (p. 17). El del autor es un ateísmo que «se fundamenta en una valoración

racional de las pruebas esgrimidas por los teístas». Su posición a favor del racionalismo se hace explícita en su opción por la aristotélica definición del hombre como animal racional frente a la narcisista visión del hombre que lo convierte en un ser creado por Dios a su imagen y semejanza y ocupa en la creación un lugar de privilegio. Los hombres son animales y no cabe esgrimir contra estas afirmaciones el argumento de que la razón ha sido fuente de errores e incluso aberraciones, porque es mucho lo que debemos a ella y a la ciencia. Por su lado, quienes defienden la creencia en el alma son incapaces de aducir a su favor una sola prueba científica. Es más, lo que sostienen no sólo son figuraciones sin fundamento racional, sino que además constituyen obstáculos epistemológicos desdichadamente persistentes.

El oscurantismo religioso –se nos dice también en el libro– ha encontrado en el movimiento postmoderno un curioso e imprevisto aliado, que propone una especie de «orgía ecuménica final» donde todas las religiones convivirían unas con otras y con toda otra clase de discursos: una propuesta en apariencia progresista y tolerante que conduce al «fascismo del conocimiento» (p. 22). Frente a este ecumenismo frívolo, «las ciencias de la naturaleza son la piedra inamovible que sustenta el racionalismo», la defensa de la primacía epistemológica de la razón. La ciencia es un método de conocimiento además de un tipo de conocimiento, caracterizado por la publicidad y la falsabilidad. Investiga objetos accesibles a la razón, es mutable, coherente con el conocimiento previo, objetiva y repetible. Frente a ella, el discurso anticientífico frecuente en el mundo teísta es equivocado y peligroso.

Para nuestro autor la posición más coherente con el racionalismo, ya en el plano ontológico, es el monismo. Un dualismo que postula la existencia de un mundo superior cuya primera consecuencia es el desapego de nuestro mundo real, pero que no sabemos dónde está, ni desde cuando existe, ni cómo se relaciona con éste, ni por qué es imperecedero. Un dualismo así «merece ser relegado al mundo de la fantasía» (p. 27). «La caverna (platónica) ha sido construida por las manos de aquellos que han preferido un mundo de ficción a la realidad material» (p. 29).

El monismo le conduce a un naturalismo ontológico que por ejemplo reduce la mente al cerebro. Pese a no considerarse el autor un seguidor del neopositivismo, ni hallarse dispuesto a un análisis lógico del lenguaje encaminado a la eliminación de la metafísica, niega cualquier dualismo *a partir de un monismo ontológico* correlativo de un *monismo epistemológico*. «Monismo, realismo ontológico, racionalismo y naturalismo. Mi ateísmo –escribe en la página 27– es una consecuencia directa de todo lo anterior».

Entre las páginas 30 y 37 se incluye una exposición crítica de las vías de Santo Tomás de Aquino hacia la demostración de la existencia de Dios. Tanto la exposición de las vías como su consideración crítica son correctas y

de modo general fluyen a partir de una convicción expresada en una frase que condensa todos los aspectos de su posición: «Toda la teoría aristotélica de un primer motor contradice nuestro conocimiento científico actual, lo que me lleva a rechazarla».

La cuestión de por qué el ser humano cree en Dios es el asunto discutido a partir de la página 38 y hasta la 57. La conseguida claridad y pulcritud expositiva del libro se pone de manifiesto en el resumen de las respuestas a esta pregunta que figura en las páginas 52-53. En aras de la brevedad las enumeraré, deteniéndome sólo en algunos comentarios. Creo que las veinte razones que detecta el autor pueden dividirse en dos grupos: llamaré al primero «de raíz sociológica» y al segundo de «origen psicológico».

Entre las que tienen su raíz en condicionamientos sociales incluyo la aceptación social de la creencia, que constituye un rasgo identitario del grupo, cuya cohesión social tiende a fortalecer, y posee un origen histórico que contribuye a legitimarla, hasta el punto de ser posible que el sujeto se vea inducido a adoptar la creencia por la fuerza, ya que el poder político la favorece en aras de la legitimación del orden establecido.

En el segundo grupo, aquellos condicionantes que hunden sus raíces en las aspiraciones psicológicas del sujeto, enumero éstas: el ejemplo positivo de algunos creyentes, la capacidad de explicar los grandes problemas últimos, la necesidad de explicar el bien y el mal o la necesidad de una justicia perfecta, la experiencia personal que de Dios tienen algunas personas, la fe en los milagros, la necesidad de ser amado, el miedo a la soledad, el afán de pertenencia a una comunidad, la sed de perdón, el interés egoísta, el deseo de un sentido trascendente o el miedo a la muerte. El argumento que figura con el número 11 dice: «Porque los argumentos racionales que apoyan esa creencia son convincentes». Ahora bien, el libro desmonta tales pruebas poniendo de relieve su invalidez y carácter engañoso. Todos y cada uno de esos argumentos son refutados, más que como tales argumentos, como meras motivaciones de carácter extrarracional, cuando no simplemente irracional.

El autor va más lejos: la fe que predomina es no razonada, inercial y débil, y se origina en el ambiente; se profesa por puro interés, y, como teísmo social, es inmune a las críticas. Como hábito, no pasa de ser un ritual social apoyado en la inercia histórica. El cristianismo se impuso por la fuerza de las armas, apoyándose en el terror y aprovechando el caldo de cultivo de la ignorancia generalizada. Dios pasó con ello a ser un garante del orden querido por el poder en la medida en que su existencia era un fuerte lenitivo contra el sufrimiento. De ahí la mentalidad conservadora que fomenta el cristianismo. A la sencillez de sus explicaciones a problemas ontológicos debe su fuerza de persuasión. Pero autores como Darwin han hecho del teísmo una «mentira difícil de sostener» (p. 45). Ocurre que el teísmo se incrusta allí donde la ciencia no llega. De hecho

«la religión se fortalece con nuestra ignorancia». Por su parte, «la ciencia es, por definición, humilde».

Por todo ello, la secularización ha sido inevitable en Europa a partir del avance de la razón cartesiana y el evolucionismo darvinista. La moral del catolicismo choca frontalmente con las costumbres sexuales de los jóvenes, con la contracepción y la homosexualidad. La mujer tiene en la Iglesia un papel marginal, en un modelo machista que choca con el fenómeno de la liberación de la mujer. La corrupción interna de la Iglesia origina «numerosos casos que saltan a la opinión pública» (p. 59), como los abusos sexuales a menores y los palacios ostentosos en que viven las autoridades eclesiásticas.

En sus «consideraciones finales» nuestro autor concluye que Dios es una creación del hombre y no a la inversa. Ahora bien, «La invención de lo sobrenatural, sobre todo de esa entidad que llamamos Dios, es la mayor equivocación que ha cometido jamás nuestra especie» (P. 137). La historia se detiene en la Edad Media por su culpa y la creencia en lo sobrenatural nunca ha dejado de ser una escuela de fanatismo e ignorancia. Su mayor crimen es haberse opuesto al progreso científico, que hubiera sido infinitamente mayor sin la creencia en Dios.

El libro contiene una exposición crítica muy cuidada de diversas posiciones, como la de Maritain, Hilkmann y Loes, William Lane Craig, Benedicto XVI, y especialmente Swinburne, en la que no puedo extenderme. El libro me parece recomendable, bien escrito, honesto y claro. Un libro escrito para ser tomado en serio. Y el único modo que conozco de hacerlo es, tras leerlo con la atención y respeto que merece, criticarlo. Pero se trata de una crítica que no quiere ni puede mermar el valor de la obra ni disminuir su relevancia, sino sólo pensar con el autor, planteando unas cuantas cuestiones, que no hacen sino prolongar sus reflexiones.

1. El autor profesa un racionalismo cientifista desde el que procede a un análisis general de la actitud del teísta encaminado a su descalificación. La fe, en su opinión, se encuentra fundada únicamente sobre elementos irracionales y originados en la inseguridad y el miedo. La *Biblia* no posee un carácter unitario, al ser obra de varios autores y su valor testimonial es tan escaso como el de los *Evangelios*. En vista de ello, la primera pregunta que se me plantea es si la Biblia tiene que ser considerada como un documento histórico. Ya en la Edad media se distinguía la lectura literal de la alegórica y la moral. Y no veo que el teísta invoque el valor histórico del Libro para justificar su fe. Que la *Biblia* fuera demostrable equivaldría a una contradicción en los términos. Por su parte, si los *Evangelios* hubieran tenido una única redacción, si dieran pie a una lectura unívoca y se presentasen como prueba testifical, entonces sí que sería razonable dudar de su valor, porque este tipo de documento sólo puede surgir de una falsificación. Por el contrario, si narran de modos distintos

un acontecimiento porque se escriben desde perspectivas diferentes, entonces resultan más creíbles: se trataría, para los creyentes, de una misma verdad contada por hombres distintos, alojados en diferentes puntos de vista. Si hay diferencias entre ellas, es precisamente porque son reales. En cualquier caso, es cierto que el cristianismo (única religión de que se ocupa nuestro autor) no puede sustentar la veracidad de la fe ni argumentar contra el racionalismo con fundamento en la validez histórica de sus libros sagrados.

2. El racionalismo del autor le conduce a un objetivismo científico que parece a salvo de toda crítica. Yo no impugnaría en modo alguno el racionalismo científico, pero creo cuestionable su imperialismo exclusivista. Con ello no hago ninguna invocación del postmodernismo, cuya crítica comparto con el autor. Pero ¿es suficiente la contraposición de las dos posturas, racionalismo pragmático y teísmo? El concepto de teoría y su relación con la observación, la noción de paradigma científico, la idea de ciencia normal, el problema de la inducción, la noción misma de verdad científica y realidad se hallan hoy lejos de suscitar un acuerdo unánime entre los teóricos de la ciencia. No se trata de recurrir a autores postmodernos, sino, por poner un solo ejemplo, a *El fin de las certidumbres*, de Ilya Prigogine. La ciencia, como obra humana, se halla en permanente crisis y sometida a avatares históricos. Su fundamento racional no es indiscutible y la respuesta a muchos de sus problemas no es unívoca. No creo en el *extra scientiam nulla salus*, ni en la «inmaculada concepción de la ciencia», que vendría a hablar al hombre desde un nuevo Sinaí. Creo en la finitud de nuestra capacidad de conocer y ello me hace valorar más la inmensa significación de la ciencia.

3. No es preciso asumir el relativismo postmoderno para cuestionar una seguridad que se dice basada en la razón científica, desde la que se acusa al teísta de hallarse instalado en un oscurantismo a veces agresivo. Para el ateo Dios se ha marchado sin causar problemas. Pero el creyente, dormitando en brazos de una creencia superficial, recibida, inerte, anestésica e incapacitada para cuestionar sus creencias, en cambio, se permite una inverosímil e inexplicable animadversión contra los ateos. Por un lado, el autor parece olvidar ejemplos como Kierkegaard, Pascal o Unamuno, y tantísimos cristianos que han vivido una fe que se interroga a sí misma y buscado a Dios en todos los caminos. Es la unamuniana «agonía del cristianismo», la duda y el vértigo que acompaña a la creencia en un *Deus absconditus* y al sufrimiento que en el creyente ocasiona su «silencio». Y, como he dicho antes, acusa de intolerante al creyente cristiano, obviando todos los demás teísmos, incluyendo la intolerancia de aquel que nos ha declarado la guerra a muerte por «infiel». Por lo demás, he visto mayor intolerancia en el reciente anticlericalismo sedicentemente «progresista» que en las actitudes de los católicos. Pero dejemos eso.

4. Me he referido ya a las razones de la creencia que se enumeran en las páginas 52-53. En cada caso parecería estar ejercitando una tarea de desenmascaramiento, una filosofía de la sospecha. La crítica me parece honesta y bien hecha, pero he de hacer dos observaciones. Es la primera la de que quien adopta este punto de vista puede y quizá debe ser, a su vez, objeto de un análisis del mismo tipo. Si el filósofo sospecha de una tesis, aquel que la sostiene podría sospechar de la sospecha misma. Como dice Kolakowsky, no hay ninguna idea tras la cual no sea posible hallar una motivación, una intención oculta.¹ Es imposible no tener éxito cuando pretendemos encontrar lo auténtico y lo real tras el disfraz y la deformación. Pero tenemos derecho a realizar la reducción o traducción en la dirección contraria. Por mi parte, señalaría que quien sospecha sabe siempre interpretar la creencia mejor que el sujeto mismo que cree. Las veinte razones que el autor presenta como origen y fuente de la creencia en Dios «descubren» o «desvelan» motivaciones que el propio creyente no conoce y en las que posiblemente no ha pensado nunca. Al profesional de la sospecha no le tiembla la voz al enunciar dichas razones, incluso si está hablando de la fe de dos mil millones de personas. Le atribuye un origen psicológico o social, y es inasequible a la duda.

Podríamos intentar desvelar el fundamento de tal seguridad. Se nos propone un solo tipo de realidad, una sola forma de conocer; la materia conocida por la ciencia es el alfa y omega de cualquier reflexión, puesto que su conocimiento se halla dotado de un fundamento racional. Sin embargo, la racionalidad científica ya hace muchos decenios que está lejos de ser unívoca; la materia misma es infinitamente problemática, pero el monismo es firme porque el monista ha *decidido* asumirlo. Una decisión, pues, como la del teísta. Ello no convierte a ninguna de las dos en una decisión arbitraria. Lo que no es justificado porque no es justificable, es zanjar la cuestión eliminando una a partir de la otra, reduciendo a la fe a mecanismo de satisfacción de *otras* necesidades, esta vez auténticas, sociales o psicológicas. Dice Kolakowsky (p. 208) que no hay hecho que pueda impedir que un monista tenga siempre razón. Si es sorprendido indefenso ante la crítica, desplazará la solución hacia el futuro haciendo de ello una defensa «racional» (lo que Popper llamó «materialismo prometedor»: hoy no puedo explicarlo, pero sin duda se hará en el futuro). Su éxito está garantizado, tanto si es freudiano, marxista, sociólogo, psicólogo o materialista. A partir de ahí, la cosa se nos vuelve fácil, simple, al alcance de cualquier fortuna intelectual, y Dios se marcha sin dejar problemas.

5. El ateísmo constituye sin duda un ingrediente fundamental de la mentalidad moderna, inspirada en el racionalismo y el materialismo. En «El culto de

1 Kolakowsky, L. *Si Dios no existe*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 207.

un hombre libre», incluido en *Misticismo y lógica* (Edhasa, Barcelona, 1987) escribió Bertrand Russell:

Que el hombre es el producto de causas que no preveían el fin hacia el que se dirigían; que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y temores, sus amores y creencias sólo son producto de colocaciones accidentales de átomos; que ninguna pasión, ni heroísmo, ni intensidad de pensamiento y sentimiento puede hacer perdurar la vida de un individuo más allá de la tumba; que todos los trabajos de las edades, todos los esfuerzos, toda la inspiración, todo el brillo meridiano del genio humano están destinados a la extinción en la vasta muerte del sistema solar, y que el templo entero de los logros del hombre debe quedar inevitablemente enterrado bajo los escombros de un universo en ruinas; todas estas cosas, aunque no sean del todo indiscutibles, son con todo casi tan seguras que ninguna filosofía que las rechace puede aspirar a sostenerse.

En estos términos se expresaba quien más tarde sería autor de *Por qué no soy cristiano*, un vigoroso alegato contra el cristianismo. Ninguna filosofía, dice, resulta verosímil sin la asunción de las desesperanzadas tesis en que se expresa estas «verdades» que constituyen la fe de «un hombre libre». Para el hombre libre, pues, el ateísmo y el materialismo no son, como el teísmo, una mera decisión. Son conquistas irrenunciables de la razón que condenan a la inverosimilitud a cualquier filosofía que no las asuma. El hombre libre no es libre de no hacerlo.

Llegados a este punto, quiero recordar unas reflexiones del filósofo francés Jean Guitton planteadas en *Dios y la ciencia*. (Debate, Madrid, 1992). Parecería, dice el discípulo de Maritain, que la ciencia y lo sagrado pertenecen a mundos diferentes, pero hay signos de que se acerca el momento de buscar, más allá de los mecanicismos, «el rastro casi metafísico de algo diferente, próximo y extraño, potente y misterioso, científico e inexplicable: algo quizá como Dios». La descripción de lo real que sugiere la moderna física indica la dirección hacia otro mundo en el que la mayor parte de nuestras certezas sobre la materia, el espacio y el tiempo no son sino perfectas ilusiones, más fáciles de captar que la realidad misma. La ciencia moderna sugiere que el mundo objetivo no parece existir fuera de la conciencia, que determina sus propiedades. El universo que nos rodea se vuelve cada vez menos material: «no es ya comparable a una inmensa máquina, sino más bien a un *vasto pensamiento*». Parece que vamos en la dirección de un trascendimiento de las concepciones materialista y espiritualista, y de sus correlativas doctrinas epistemológicas, el idealismo y el realismo.

Nos hallamos, pues, en el umbral de un cambio que adquiere la forma de una ruptura epistemológica como, por otra parte, se han dado varios siglos atrás. La teoría cuántica hace emerger una nueva representación del mundo, muy distinta, que apoyándose en las corrientes anteriores, las integra y supera. El nuevo

pensamiento borra las fronteras entre el espíritu y la materia. Desde la ciencia misma emerge una visión del universo, enfrentada a la del sentido común y la lógica clásica. Un pensamiento que franquea la frontera de lo incognoscible, se sitúa más allá de los lenguajes y de las categorías mismas del entendimiento: es el caso de la indecibilidad en matemáticas y la complementariedad en física. La existencia de un límite inferior de la acción física (Planck: quantum de acción) o del tiempo (el tiempo de Planck) plantea la pregunta del porqué de esas fronteras. ¿Qué ha decidido su existencia? ¿Qué hay más allá? Los descubrimientos más audaces de la física nos llevan a la metafísica. La realidad parece simplemente incognoscible para la lógica. Sus elementos últimos pueden ser corpúsculos u ondas. Es el materialismo lo que desaparece de nuestra vista. Hay un orden en el seno del caos. La teoría del caos descubre que acontecimientos aparentemente desordenados e imprevisibles entrañan un orden sorprendente y profundo. ¿Cómo explicarlo? En un universo arrastrado por la entropía al desorden, ¿por qué aparece el orden?

6. Leszek Kolakowsky describe bien la inconmensurabilidad de teísmo y ateísmo.² La cuestión no se puede resolver con una *petitio principii*. Cada una de las dos formas opuestas de verla tiene sus propias reglas de validez y cada una rechaza los criterios de la otra. Ni pueden ni quizá quieren convencer. Lo único que hacen es obligar al adversario a ser consecuente consigo mismo: el mundo del racionalista no es un cosmos para el creyente; no revela orden ni sentido, bien ni mal, ni ley ni finalidad, sino un caos indiferente en el que surgimos sin metas y que sin finalidad ninguna nos aniquilará. ¿Qué queda? Aceptar que todas las esperanzas y temores, alegrías y éxtasis, dolores y tormentos, creaciones de sabios y artistas, santos y técnicos se desvanecerán sin dejar huella, perdidos en el océano del azar. Según el filósofo polaco, «los esquemas teóricos de reducción, monistas o de otra clase, no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares».

¿Por qué es más plausible decir que el amor místico es una derivación del eros mundano o del sexo que decir que este último, el deseo sexual, es un pálido reflejo de un amor divino, supremo, que todo lo abarca y penetra? ¿Es el mundo de la realidad eterna una encantadora invención surgida de nuestro anhelo de seguridad, o es el mundo más parecido a una pantalla a través de la cual percibimos confusamente el orden y el sentido diferentes de lo que puede darnos la investigación racional? La búsqueda de la seguridad en la religión, ¿es sublimación fantasmagórica del miedo natural al sufrimiento, o un signo de nuestra participación en un orden eterno, dotado de sentido, y de nuestra condición de seres metafísicos, una condición que la Humanidad nunca ha olvidado

2 Kolakowsky, *Op. cit.*, p. 210.

por completo? ¿Oscurece ese Dios fantasmal nuestra visión de las cosas o, por el contrario, nos vela el mundo la visión de Dios?

Me referí antes a la exposición y crítica que lleva a cabo nuestro autor de las «vías» de la demostración de la existencia de Dios de Tomás de Aquino. En términos parecidos a los empleados por Kolakowsky, podríamos plantear si es el principio de causalidad un simple prejuicio mil veces refutado por la moderna física o si, en su orden, incluso en su tosquedad e ingenuidad, no expresan el sentimiento de dependencia de lo visible respecto a un principio invisible, apenas perceptible y casi incomprensible, pero entrevisto tras el velo de las apariencias. El orden del mundo, dice Aquino, supone un supremo ordenador. ¿No sería una manera ingenua, muy imperfecta, de expresar la visión de una realidad que es orden y no caos gracias a un principio de orden cercano y lejano al mismo tiempo, pero difícil de rechazar?

7. Para terminar, quiero recordar a Kant y su afirmación de que la razón humana tiene el destino singular de hallarse acosada por cuestiones que no puede responder y a las que tampoco puede renunciar. El tema de Dios nunca se ha marchado de los hombres. Los cielos han cambiado de propietario muchas veces, pero sólo en apariencia. Adorado en muchos idiomas, buscado a tientas a través de los siglos, olvidado a veces, suplantado una y otra vez, la mirada de los hombres no ha dejado nunca de escudriñar el misterio. A veces hemos creído rozarlo con los dedos; otras, hemos renegado de él o lo hemos buscado en el mundo. Una duda sobre su existencia, su negación misma, me parecen plenamente legítimas, pero no la condena intelectual o moral de quienes tienen la fortuna de creer. Yo carezco de la firmeza de la fe. Pero la afirmación de que Dios nos ha dejado, sin causar problemas supone la expresión de otra fe que tampoco tengo. Dios ha sido hasta el presente adorado, pensado, anhelado o soñado, de muchas maneras. Para la filosofía Dios es la última dimensión de la realidad, la costa de la metafísica. Algunos ateos creemos que quizá, sólo quizá, llegue alguna vez el día en que podamos, como dice Ortega, gritar desde la cofa: «¡Dios a la vista!».

JOSÉ MARÍA ATENCIA ES Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga.

Líneas de Investigación:

Filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía española.

Publicaciones recientes:

(2007) (ed.) *Julián Marías: Una filosofía en libertad*, Málaga: Universidad de Málaga, ISBN9788497472289

(2013, en prensa) «Aspectos del simbolismo animal en la Antigüedad clásica», en A. Diéguez y J.M. Atencia (eds.), *Naturaleza animal y humana*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Dirección electrónica: jmatencia@uma.es

