

El ateísmo de algunos pensadores actuales refutado con los argumentos de Santo Tomás

Artículo escrito por Fray Charles Morerod OP, aparecido en la revista francesa *Nova et Vetera* (2º trimestre de 2007), a la que agradecemos la autorización para publicarlo. Traducción de Juan Teixidor

En el transcurso del siglo XX, la apologética como demostración de la existencia de Dios y de la verdad de la fe cristiana ha sido progresivamente marginada. Ciertamente, al principio del siglo XX, el proyecto apologético se había presentado con un optimismo influenciado quizás por el optimismo científicista al que quería combatir:

«Un hombre razonable debe ser cristiano; un cristiano lógico debe ser católico; un católico debe recibir, por el ministerio de la Iglesia, las reglas de su creencia y de su conducta» (1).

Para la teología fundamental, que se ha desarrollado alejándose de esta forma de apologética, «no se trata de demostrar sino de mostrar» (2) la fe cristiana. Más que responder a los ataques cree que debe tomar en consideración los problemas del hombre contemporáneo (3).

Quizás se ha pasado de un optimismo apologético un poco ingenuo a un pesimismo excesivo, hasta el punto de dar a los ateos la impresión de que los creyentes no los toman en serio. La Iglesia católica ¿está interesada todavía en el contenido de verdad de la religión que proclama verdadera? (...) en el valor que reafirman hoy en día sin cesar en su confrontación con los no creyentes, la Iglesia y la cultura católica eluden sistemáticamente las objeciones escépticas y ateas elaboradas por la modernidad (4).

El autor de esta crítica supone que gran cantidad de católicos alimentan la ilusión de haber terminado con el ateísmo cuando la Unión Soviética se ha colapsado (5).

Que el ateísmo tenga todavía militantes aparece claramente en el éxito de varias publicaciones recientes, de las que tomamos algunos ejemplos en el mundo francófono y en el mundo anglófono. En francés, el *Tratado de ateología* de Michel Onfray (6) ha difundido ampliamente ideas bastante superficiales sobre la religión y el cristianismo: su mismo éxito (100.000 ejemplares vendidos...) muestra la debilidad cultural del catolicismo en la Francia contemporánea (7). Mucho más sutil y

sistemático, Maurice Comte-Sponville propone una espiritualidad atea (8), y ha debatido el tema en mayo de 2004 en la catedral de Rouen con el Padre Philippe Capelle (9).

En el mundo anglosajón, ha obtenido un éxito considerable el ateísmo virulento de Richard Dawkins, biólogo, profesor de «comprensión pública de la ciencia» (*Public Understanding of Science*) en la Universidad de Oxford (10). En el seno mismo de la Universidad de Oxford, el teólogo anglicano (y Doctor en Biología) Alister McGrath publicó una respuesta consistente para el biólogo-filósofo (11). Asimismo en Oxford, Sir Anthony Kenny, antiguo católico que se presenta como un especialista en Santo Tomás de Aquino, ha publicado diversas obras a favor del agnosticismo (12). Una obra próxima a la de Dawkins [y menos polémica] ha sido publicada por su amigo americano Daniel Dennett (13). Según un modo más filosófico, Robin Le Poidevin, profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Leeds emprende una refutación sistemática de los argumentos en favor de la existencia de Dios (14).

Estas diferentes obras dan testimonio, a su manera, de la toma de conciencia creciente, en el Occidente secularizado, de la importancia del fenómeno religioso (15). Los ateos se inquietan: el cristianismo ha dejado rastros en la cultura (16), incluso en el seno del ateísmo (17), y las formas fanáticas de religiosidad parecen estar en boga (18).

Mejor que presentar cada uno de los autores, vamos a reagrupar los temas comunes de sus diferentes enfoques, y esbozar enseguida las grandes líneas de respuesta inspiradas en Santo Tomás de Aquino (19). Examinaremos especialmente las obras de Comte-Sponville, Dawkins, Le Poidevin y Onfray. La inmoralidad de la religión

La historia del cristianismo es una historia de pecadores, y no adolece de páginas sombrías que dan argumentos a los ateos. El Concilio Vaticano II lo remarcó: "El ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener una parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (20).

Michel Onfray [que también la toma con otras religiones, especialmente el Islam (21)] levanta una veritable requisitoria: "La historia

testifica: millones de muertos, millones, en todos los continentes, durante siglos, en nombre de Dios, la Biblia en una mano, la espada en la otra: la Inquisición, la tortura, el interrogatorio; las cruzadas, las matanzas, los pillajes, los ahorcamientos, los exterminios; la trata de negros, la humillación, la explotación, la servidumbre, el comercio de hombres, de mujeres y de niños; los genocidios, los etnocidios de los conquistadores muy cristianos, y cierto, también recientemente, del clero ruandés al lado de los exterminadores hutus; el compadreo con todos los fascismos del siglo XX [Mussolini, Pétain, Franco, Hitler (22), Pinochet, Salazar, los coroneles griegos, los dictadores de América del Sur, etc. Millones de muertos por amor al prójimo" (23).

Ve un problema, menos a nivel de creyentes individuales, que de los que se lucran profesionalmente de la ilusión, en especial de los fundadores de religiones: "Yo no tengo nada en contra de los hombres que consumen expedientes metafísicos para sobrevivir; los que organizan el tráfico por el contrario [y se cuidan del pasaje] campan radicalmente y definitivamente frente a mi, del otro lado de la barricada existencial [derramando ideal ascético. El comercio de mundos futuros asegura a los que los prometen, ya que encuentran por sí mismos materia para reforzar su necesidad de socorro mental. (...) Moisés, Pablo de Tarso, Constantino, Mahoma, en nombre de Yahvé, de Dios, de Jesús y de Alá, con sus ficciones útiles, se activan para generar fuerzas sombrías que los invaden, los trabajan y los atormentan. Proyectando sus negruras sobre el mundo, lo oscurecen más todavía y no se descargan de ninguna pena. El imperio patológico de la pulsión de la muerte no se cuida con un esparcimiento caótico y mágico, sino por un trabajo filosófico sobre sí mismo" (24).

Teniendo la religión para él un origen patológico, no extrañará ver a Michel Onfray afirmar que *«el monoteísmo detesta la inteligencia»* (25), lo prueba el hecho que *«en materia de ciencia, la Iglesia se equivoca en todo desde siempre: en presencia de una verdad epistemológica, persigue al descubridor»* (26). Esta patología se manifiesta también en el hecho de que *«las religiones del Libro detestan a las mujeres: sólo aman a las madres y a las esposas»* (27).

Richard Dawkins pone también por delante la relación entre religión y violencia: "Imaginad, con John Lennon, un mundo sin religión. Imaginad: no más suicidas portadores de bombas, no más 11 de septiembre, no más 7 de julio(28), no más cruzadas, no más caza de brujas, sin conspiración de la pólvora(29), sin partición de la India, sin guerras israelo-palestinas, sin masacres de serbios/de croatas/ de musulmanes, sin persecución de judíos como deicidas, sin los "disturbios" de Irlanda del Norte, sin "muertes de honor", sin televangelistas elegantes de cabellera ahuecada atracando el dinero

de los crédulos ("Dios quiere que deis hasta que os duela"). Imaginad que no hay talibanes que derriben estatuas de la antigüedad, ni decapitación pública de los blasfemos..." (30).

No se detiene en lo que hacen mal los creyentes. Es la imagen de Dios mismo la que es objeto de su ataque frontal: "El Dios del Antiguo Testamento puede ser el personaje de ficción más desagradable: celoso y orgulloso de serlo; un maníaco del control, mezquino, injusto e implacable; un limpiador étnico vindicativo y sediento de sangre; un tirano misógino, homófobo, racista, infanticida, genocida, "filicida", pestilente, megalomaniaco, sadomasoquista, caprichosamente malévolo" (31).

Igualmente si Jesús representa un paso adelante en este dominio, su comportamiento con sus discípulos y su familia se parece al de las sectas (32).

La religión lleva a la violencia, y la violencia psicológica unida a una educación religiosa es peor que una violencia física tal como los abusos sexuales cometidos por miembros del clero (33). Hay buenas razones para creer, prosigue Dawkins, que el nivel moral es más bajo entre los creyentes; las estadísticas combinadas de la influencia de la religión y de las tasas de criminalidad en los diferentes estados de los Estados Unidos son una buena indicación, si bien puede ser debido en parte al hecho de que los ateos son generalmente las gentes mejor formadas intelectualmente (34). Los creyentes son conducidos a odiar la razón, como Lutero que la tenía como uno de sus blancos (35); "los fundamentalistas saben que tienen la razón porque tienen la verdad en un libro santo y saben de antemano que nada los expulsará de su creencia. La verdad del libro santo es un axioma, y no el producto final de un proceso de razonamiento" (36).

Dawkins asocia constantemente fe e irracionalidad, lo que lleva a Alister McGrath a preguntarse como un hombre tan preciso en el estudio de los pollos no ha podido estudiar mejor a los creyentes (37), generalizando a priori posiciones religiosas irracionales, caricaturescas (38); y concluye: "Esta tendencia a representar inadecuadamente las posiciones de sus adversarios es el aspecto menos atrayente de sus escritos. Refuerza la impresión de que habita un mundo conceptual sellado herméticamente, impermeable a una confrontación auténtica con la religión" (39).

Si se acusa a Dawkins de ser un fundamentalista en el interior de sus propias vías científicas aplicadas, él responde que un tal ataque procede de filósofos relativistas mientras que él cree en la verdad y que, a diferencia de los fundamentalistas, se siente feliz cambiando de opinión si se le demuestra un error (40). Ciertamente no son

fundamentalistas todos los creyentes, pero todos tienen su responsabilidad en las maldades culturales de la religión:

La religión fundamentalista quiere a toda costa arruinar la educación científica de innumerables millares de jóvenes espíritus inocentes, bien intencionados, y ansiosos. La religión no fundamentalista, "inteligente", puede no actuar así. Pero prepara un mundo seguro para el fundamentalismo al enseñar a los niños, desde sus primeros años, que la fe que no se interroga, es una virtud (41).

Robin Le Poidevin no mete el hacha en las maldades de la religión. Se contenta con preferir cierto relativismo moral, que no se acomoda mejor a las religiones existentes: "Cuando reflexionamos en el hecho de que la coexistencia de diferentes valores morales en una sociedad pueda ser preferible a una sociedad ideológicamente monolítica, el relativismo moral resulta una posición plausible. Según el relativismo, no hay verdades morales absolutas, idénticas en un contexto o en otro, sino que hay más bien un juicio moral que será verdad solamente en relación a un contexto particular, significando aquí "contexto" un grupo de personas que participan de una visión y una cultura. (...) Si el relativismo es correcto, entonces el teísmo se confronta a una elección incómoda: o Dios tiene propiedades que son buenas con relación a una sociedad pero no para otra, o Dios es moralmente neutro. El pluralismo no implica el relativismo, pero son compañeros naturales" (42).

Ciertos ataques provienen de la ignorancia, de la insuficiente verificación de las informaciones o, quizás simplemente de la falta de honradez. Pretender que el monoteísmo haga odiosa la inteligencia sugiere una ignorancia sorprendente de las obras de los genios producidas a través de los siglos por los creyentes judíos, cristianos y musulmanes. Étienne Gilson, a este respecto, recoge igualmente una innovación del cristianismo, que va más allá de las realizaciones individuales, quizás independientes de la fe de sus autores: "Es solamente en la teología especulativa judeo-cristiana que se produce por fin el encuentro y que una alianza duradera se selló entre el ser de la filosofía y el dios de la religión. Las cosas se hicieron por otra parte con una lentitud notable, pero un acontecimiento importante hizo la cosa finalmente inevitable. Se halla la descripción en la obra de Lactancio, hombre sin genio filosófico pero observador de una perspicacia remarcable. Anunció simplemente, como un acontecimiento cuyas consecuencias deberían ser considerables, la unión de la función sacerdotal y de la función filosófica. Hasta la llegada del cristianismo, nunca sacerdote de ninguna religión había sido más que un llamado y hoy un filósofo, nunca un filósofo de algún renombre había sido sacerdote, ahora bien Lactancio veía por el contrario abrirse con el cristianismo una era nueva en la que los sacerdotes

serían también filósofos y a la inversa" (43).

Los creyentes se defienden de los ataques virulentos. Irene Fernández puede fácilmente replicar a Michel Onfray: "Que los que creen en Dios sean criminales o estúpidos, o las dos cosas, no prueba en nada que ellos estén equivocados al creer en Él" (44).

Además no se puede reducir seriamente la religión a la violencia: "Hace falta ser notablemente selectivo para ver en la religión sólo un odio universal hacia todo lo que da valor a la vida, una negatividad pura. Existen bastantes documentos, en todas las tradiciones religiosas, que testimonian que la experiencia de lo divino, para usar la expresión más débil posible, es ante todo positiva y fuente de vida y de alegría" (45).

Los pretendidos vínculos entre Pío XI, Pío XII o los obispos alemanes y el nazismo, o el pretendido sostén de la Iglesia católica al genocidio de Ruanda, son afirmaciones sin ninguna mención de trabajos históricos en sentido inverso, lo cual señala por lo menos una falta de escrúpulo intelectual (46). La revista americana *Newsweek* criticaba, el 30 de marzo de 1998, la amnesia de su colega *The New York Times*: mientras que el día de Navidad de 1941 el *New York Times* alababa en Pío XII la sola voz autorizada que todavía osaba criticar a Hitler, el editorial del mismo *New York Times* decía exactamente lo contrario el 18 de marzo de 1998, sin crítica de sus fuentes. Los religiosos y religiosas de Roma recuerdan haber escondido a judíos, a petición de Pío XII ... Pero hay que reconocer que, más allá de ataques injustos que deben combatirse como cualquier injusticia hecha a cualquiera, la historia de la Iglesia y de otras religiones comporta episodios dolorosos.

Que la religión pueda ser factor de violencia, sólo lo admiten los protagonistas de las Luces y sus discípulos contemporáneos. Cuando ellos denuncian la violencia, lo hacen por una parte en razón de las raíces cristianas de su cultura. Y por otra parte las críticas han podido ayudar a los creyentes a hacer un examen de conciencia. Juan Pablo II ha admitido la validez de una parte de estas críticas y ha pedido perdón, el 12 de marzo de 2000. Y Benedicto XVI por lo menos ha llamado la atención denunciando el vínculo entre religión y violencia, en Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006. Pero ¿qué significa esta violencia de los creyentes con relación a la existencia de Dios?

Aquí, la respuesta más completa nos la da un ateo. André Comte-Sponville, cuyas palabras son bastante más respetuosas que las de Onfray o las de Dawkins(47), no quiere para su ateísmo argumentos demasiado superficiales: "Dejo de lado, deliberadamente, todo lo que se pueda reprochar a las religiones o a las Iglesias, ciertamente

siempre imperfectas, ciertamente detestables a menudo, criminales a veces, pero cuyos extravíos no tocan el meollo de la cuestión. La Inquisición o el terrorismo islamista, para usar estos dos ejemplos, ilustran claramente la peligrosidad de las religiones, pero no dicen nada acerca de la existencia de Dios. Toda religión, por definición, es humana. Que todas tengan sangre en sus manos, podría convertirlas en misántropas, pero no bastaría para justificar el ateísmo, el cual, históricamente, ha sido merecedor de reproches, especialmente en el siglo XX, y con crímenes. No es la fe la que impulsa las masacres. Es el fanatismo, sea religioso o político. Es la intolerancia. Es el odio. Puede ser peligroso creer en Dios. Ved la noche de San Bartolomé, las Cruzadas, las guerras de religión, la Jijad, los atentados del 11 de septiembre de 2001... Puede ser peligroso no creer. Ved Stalin, Mao Tsé-tung o Pol Pot...¿Quién hará los totales, por una parte y por otra, y qué podrían significar? El horror es innumerable, con o sin Dios. Ello nos enseña más sobre la humanidad, ¡ay!, que sobre la religión. Pues hay entre los creyentes, por lo menos tanto como entre los incrédulos, héroes admirables, artistas o pensadores geniales, humanos conmovedores. Sería traicionarles condenar en bloque lo que ellos creen. Tengo gran admiración por Pascal y por Leibniz, por Bach o por Tolstoi [sin hablar de Gandhi, d'Etty Hillesum o de Martin Luther King] para poder despreciar la fe a la que ellos apelan. Demasiado afecto para muchos creyentes, muy próximos a mi, para querer herirles en nada. El desacuerdo, entre amigos, puede ser sano, tonificante, alegre. La condescendencia o el menosprecio, no. Me gustan poco, a fin de cuentas, los panfletos y las polémicas. Es la verdad lo que importa, no la victoria. Es este Dios, en este capítulo, el que me interesa, no sus fieles o defensores. Vamos, pues, a él, o mejor a mis razones para no creer" (48).

Si hay, por tanto, un vínculo entre ateísmo y moral, no reside solamente en el contra testimonio de los creyentes, sino también en la moral deseada por las personas a las que se ofrece la elección de creer. Las observaciones de Robin Le Poidevin sobre la difícil conciliación del teísmo y del relativismo moral tocan un punto profundo. Pío XII había indicado de forma muy precisa que la capacidad de conocer la existencia de Dios podía tropezar con un deseo contrario, de orden moral: "Bien que, para decirlo simplemente, la razón humana puede realmente, con sus fuerzas y su luz natural, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de Dios, único y personal, que protege y gobierna el mundo con su Providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas; sin embargo, hay obstáculos que impiden a ésta razón utilizar eficazmente y con fruto esta capacidad nativa. Puesto que lo que se refiere a Dios y lo que concierne a las relaciones que existen entre Dios y el hombre, son verdades que sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles; y que cuando se deben aplicar a la conducta en la vida y darles forma,

exigen que uno se dé y que renuncie. El espíritu humano, sin embargo, para adquirir tales verdades, sufre la dificultad del hecho del impulso de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. Por esto ocurre que en estas materias los hombres se persuaden fácilmente de la falsedad o al menos del carácter dudoso de lo que no quieren que sea verdad" (49).

Todo ateo no lo es ciertamente en tanto que inmoral o areligioso, en todos los aspectos. Tanto André Comte-Sponville como Richard Dawkins mantienen la moralidad y los absolutos, particularmente en lo que se refiere a la verdad (incluso conocida parcialmente). Comte-Sponville eleva los ideales contra una disolución relativista (50) y nihilista: "La fidelidad, en el sentido en el que tomo la palabra, impone rechazar las dos tentaciones del nihilismo y de la sofística. Si no hubiera verdad, no habría conocimientos, ni progreso en los conocimientos. Si no hubiera valores, o no valieran nada, no habría ni derechos del hombre ni progreso social y político. Todo combate sería vano. Toda paz también. A esta doble tentación de nuestra época, es urgente, especialmente para los ateos, oponer una doble defensa: la del racionalismo (contra la sofística), la del humanismo (contra el nihilismo). Estas dos defensas, juntas, constituyen lo que se llama, después del siglo XVIII, las Luces. No es verdad que nada sea verdad. Que algún conocimiento no sea la verdad (absoluta, eterna, infinita), es bien claro. Pero es un conocimiento por la parte de verdad (siempre relativa, aproximada, histórica) que comporta, o por la parte de error que refuta. Es por lo que progresa. (...) No es verdad que todo esté permitido, o más bien depende de cada uno de nosotros que ello no sea así. ¡Fidelidad a la humanidad, y al deber de humanidad! (...) El primer deber, el principio de todos los demás, es vivir y actuar humanamente. La religión no basta, ni dispensa. El ateísmo, tampoco" (51)

Es en esta línea que Comte-Sponville tiende a una espiritualidad verdadera, también para los ateos: fidelidad, amor, comunión, vida del espíritu, unidad, silencio, serenidad, superación de uno mismo... (52). Dawkins, con un gran respeto por la honradez intelectual en el desarrollo del progreso de las ciencias naturales, ve en la admiración frente a la naturaleza su forma de religión (53). El ateo Daniel Dennet difiere de su amigo Dawkins en que él no desea verdaderamente la desaparición de la religión, porque no sabría como reemplazarla (54); considera, por otra parte, que ciertos valores sagrados «laicos» permanecen para un ateo, incluso si no sabe sobre qué se fundan (55). Le Poidevin considera que su metafísica [de donde le viene su sentido de lo que hay de importante] es su religión, tiene dimensiones doctrinales y prácticas, pero sin «realismo teológico» (56).

El enlace entre religión y moralidad o inmoralidad, como el enlace

entre ateísmo e inmoralidad, es complejo. Comte-Sponville tiene razón al remarcar que contar los puntos en la materia sería difícil, y de poco provecho para nuestro tema: el comportamiento de los creyentes como el de los incrédulos no es uniforme, no proporciona más que un índice imperfecto a propósito de la existencia de Dios. Se puede afirmar, no obstante, que la fidelidad a Cristo y al Evangelio es lo que falta a los cristianos violentos, y que el Concilio Vaticano II se ha apoyado sobre el ejemplo de Cristo para reconocer la libertad religiosa(57); en el caso de los cristianos, el remedio a la violencia es un crecimiento de su cristianismo. El ateo italiano Paolo Flores D'Arcais reconocía que la ausencia de fe en la vida eterna representaba una dificultad para un pleno compromiso del ateo en el servicio al bien común(58). ¿Qué causa puede tener el universo?

Los argumentos opuestos a la existencia de Dios combaten en el terreno clásico de la búsqueda de una causa del mundo. Los autores ateos siguen el argumento que parece haber marcado a John Stuart Mill en su infancia: "Habría sido un hecho inconsistente con las ideas que mi padre tenía sobre el deber, permitirme adquirir impresiones contrarias a sus convicciones y a sus sentimientos a propósito de la religión. De entrada me impregnó de la idea de que la forma como el mundo ha venido a la existencia era un tema del que no se sabía nada; que la pregunta "¿Quién me ha hecho?" no podía recibir respuesta, porque no teníamos ninguna experiencia o información auténtica a partir de la cual encontrar una respuesta; y que cualquier respuesta que se dé sólo podría hacer recular la dificultad un paso, puesto que la pregunta se presentaba inmediatamente: "¿Quién ha hecho a Dios?" (59).

*Sir Anthony Kenny* resume la misma pregunta: "¿Cuál es la diferencia entre un ateo que dice que la existencia del universo es un misterio del que ignoramos la respuesta, y un teísta que dice que la respuesta a la pregunta a propósito de la existencia del universo es un Dios del que no podemos decir nada?" (60)

Hay un bello juego al remarcar que la insistencia de ciertos teólogos sobre la inefabilidad divina justifica su escepticismo en cuanto a posibles respuestas teístas (61).

*André Comte-Sponville* no se considera satisfecho con una explicación que lleva a una pregunta: "¿El Sol gira alrededor de la Tierra? Es que Dios lo ha querido. ¿La Tierra gira alrededor del Sol? Es que Dios lo ha querido. ¡Sí que hemos avanzado mucho! Y lo que vale esta explicación, en uno u otro caso, desde este momento ¿es que Dios mismo queda inexplicable e incomprensible?" (62)

En otras palabras, la explicación por una causa divina de la existencia del mundo vuelve a cobrar actualidad: "El nervio de la

prueba cosmológica, es el principio de razón suficiente, que quiere que todo hecho tenga una razón de ser, que lo explique. ¿Por qué el mundo? Por qué Dios. Es el orden de las causas. ¿Por qué Dios? Por qué el mundo. Es el orden de las razones. Pero ¿qué es lo que nos prueba que haya un orden y que la razón tenga razón? ¿Por qué no podría haberlo absolutamente inexplicable? ¿Por qué la contingencia no tendría la última palabra, o el último silencio? ¿Sería absurdo? ¿Y entonces? ¿Por qué la verdad no lo sería?" (63)

De la pregunta sobre la causa del mundo pasa a la pregunta de la causa de Dios, y añade la hipótesis del absurdo. Además, explicar el ser por un ser mantiene la pregunta en la respuesta: "¡Hay alguna cosa, y no nada! Y nadie, jamás, podrá decir por qué, puesto que no se podría explicar la existencia del ser más que por un ser, dicho de otra manera que tiene la condición de presuponer de antemano lo que se quiere explicar" (64).

En un artículo publicado en italiano, Richard Dawkins presenta la misma pregunta, y la sitúa en su visión del mundo donde la evolución es la llave general de interpretación: "La mayor parte de los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios, después de Tomás de Aquino, son fácilmente demolibles. Muchos de ellos, como el argumento de la causa primera, funcionan postulando una regresión al infinito que Dios está llamado a terminar. Pero no se nos dice nunca por qué Dios sería mágicamente capaz de terminar las regresiones, sin tener necesidad de ninguna explicación. Ciertamente, tenemos necesidad de alguna explicación de todas las cosas. Físicos y cosmólogos trabajan en ello activamente. Pero cualquiera que sea la respuesta (...) será simple (...). La causa primera no puede haber sido una inteligencia [no hablamos de una inteligencia que responde a las oraciones y a la que le gusta ser adorada. Las cosas inteligentes, creativas, complejas, estadísticamente improbables, surgen muy tarde en el universo y no pueden por tanto ser responsables de su diseño" (65).

*Robín Le Poidevin* prosigue el mismo argumento añadiendo una definición de la palabra «universo»: "Para el ateo, el universo es todo lo que existe. No hay nada fuera de él. Por consiguiente, nada puede ser la causa de la existencia del universo. Porque hay alguna cosa en lugar de nada sigue siendo un misterio" (66). Y añade una precisión en cuanto al sentido de la palabra «causa»: «La "causalidad" es un concepto temporal (...) Es este aspecto de la causa que amenaza la inferencia de una conclusión a propósito de todo lo que empieza a existir» (67).

En su sentido ordinario, una causa precede en el tiempo a su efecto, explica con mucha razón. Considera, sin embargo, que la causa del

universo pueda ser de otro tipo: "¿Por qué la causa del universo no podría ser algo como un Dios eterno, inmutable, que no tiene necesidad de causa para su existencia? Y bien, la simple existencia de Dios, o de todo otro objeto, no podría explicar "causalmente" por qué el universo ha venido a existir. Ello debe ser algo a propósito de Dios que proporciona la explicación, como su voluntad de que el universo exista. Pero ¿ha querido siempre que el universo exista? ¿Por qué, entonces, no ha venido más pronto a la existencia? Si hay una causa de la venida del universo a la existencia, en el momento preciso en que ello se produjo, entonces esta causa es algo que ha sobrevenido justo antes de este acontecimiento. Entonces somos llevados a preguntarnos por qué esta causa ha obtenido este efecto, y un razonamiento similar nos mueve a esta regresión en las causas que el argumento temporal se creía que evitaba. De aquí, ya sea que la primera premisa es falsa, porque hay algo que empieza a existir pero no hay causa, y no puede ser pues ni el contenido de un conocimiento *a priori* ni el resultado de una buena inferencia inductiva, ya sea que no hay primera causa»" (68).

En estas condiciones, concluye Le Poidevin, «no se puede decir que el universo tenga una causa en el sentido ordinario de esta palabra» (69). En cuanto a postular una causa necesaria en ella misma, no es una explicación posible por los hechos contingentes (70).

*Bertrand Russell*, utilizaba el mismo tipo de argumento a propósito de la explicación de las leyes del universo: *Si hay una razón para las leyes que Dios ha dado, entonces Dios mismo está sometido a la ley, y en estas condiciones vosotros no podéis obtener ninguna ventaja introduciendo a Dios como intermediario* (71).

En resumen, los diferentes autores ateos citados recurren todos al mismo argumento, subdividido en varios puntos:

1. Invocar a Dios como causa del mundo reenvía la cuestión de saber quién ha causado a Dios (la causa eficiente de Dios), lo que implica una regresión al infinito;
2. «¿Quién ha causado a Dios?» puede también entenderse de la causa final: ¿la persecución de qué fin ha causado la creación?
3. El argumento de estos ateos implica una definición del universo como «todo lo que existe» y
4. La inclusión necesaria de una dimensión temporal en el sentido de «causa» (72). Primera cuestión: ¿Cuál es la causa eficiente de Dios?

La regresión al infinito es justamente lo que Santo Tomás quería evitar, pues un universo compuesto únicamente de seres que podrían no existir (es decir, seres más o menos contingentes(73)) no da cuenta de su propia existencia. El Aquinate expresa este argumento, por ejemplo, en términos de causa eficiente (causa de la existencia de otro ser), constatando enseguida que nada es causa eficiente de si mismo: "Lo que no se encuentra y que no es posible, es que alguna cosa sea causa eficiente de si misma, lo que la supondría anterior a si misma, cosa imposible" (74).

Si todos los seres son causados unos por otros, la existencia de cada uno de ellos resulta imposible: "Luego, no es posible que uno se remonte al infinito en las causas eficientes; pues, entre todas las causas eficientes ordenadas entre sí, la primera es causa de las intermedias y las intermedias son causa del último término, sea que estas intermedias sean numerosas o que no haya más que una sola. Por otra parte, suprimida la causa, se suprime también el efecto. Pues, si no hay primero, en el orden de las causas eficientes, no habrá ni último ni intermedio" (75).

*Santo Tomás* resume la misma idea en términos de instrumentos: cada causa, ella misma causada, es el instrumento de una causa superior (de manera variable, según los tipos de ser, que son o no capaces de intención explícita o de iniciativa). Luego un mundo donde todo dependiera de un ser superior sería como un conjunto de instrumentos sin obrero: "Si se procede al infinito en lo que mueve y lo que es movido, no habrá primer motor; entonces las realidades en número infinito que mueven y que son movidas serán los instrumentos. ¿No es ridículo, incluso para los ignorantes, afirmar que los instrumentos no son movidos por algún agente principal? En efecto ello es parecido al que para la construcción de un cofre o de una cama, hiciera intervenir la sierra o el hacha sin la actuación misma del carpintero. Hace falta, pues, que exista un primer motor, que esté por encima de todos, y a este primer motor nosotros le llamamos Dios" (76).

*Stephen Davis* propone una versión simplificada de estos argumentos: "Imaginemos un universo muy simple consistente en solo cinco cosas existentes (todas contingentes), a saber A, B, C, D y E. Supongamos que nosotros podamos explicar la existencia de E porque E ha sido creada por D. Y supongamos que nosotros podamos explicar la existencia de D y C porque los dos han sido creados por B. Y supongamos que nosotros podamos explicar la existencia de B porque ha sido creada por A. ¿Cual es pues la explicación de la existencia de A? Parece que el problema existirá cualquiera que sea la clase de universo considerado y el número de seres contingentes que contenga. Algo [el ser lógicamente o temporalmente primero del conjunto] quedará inexplicado" (77).

Explicar estos textos pediría largos desarrollos. Debería aparecer, por lo menos, que Santo Tomás considera como incomprensible un mundo donde todo dependiera de una causa, causada ella misma, y afirma por consiguiente la existencia de una causa que no tiene necesidad de ser causada ella misma. Decir que la explicación por una causa primera está desprovista de sentido porque ella debería ser causada, es repetir una parte del argumento de Santo Tomás [decir que todo está causado no explica nada] sin proseguir hasta su conclusión: *porque ser causado no pertenece a la pura noción de ser, se encuentra un ser que no es causado*(78). Esbozar estos argumentos es ya una contribución al diálogo, que podría evitar a los creyentes el embarazo de una observación de André Comte-Sponville cuando su debate público con el Padre Philippe Capelle: el mejor signo de debilidad de los argumentos en favor de la existencia de Dios, es que en tal debate el creyente no pruebe mencionarlos... (79) Segunda cuestión: *¿cuál es la causa final de la creación por Dios?*

En cuando a saber cuál es la motivación de Dios en la creación, Santo Tomás afirma, en primer lugar, que Dios *no ha ordenado nada como un fin* (80), *sino que es él mismo el fin de todas las cosas* (81), o aún que *«las otras cosas son buenas en razón de su orden en vista de alguna cosa, que es el fin último, pero Dios no ha ordenado ningún fin fuera de él mismo»* (82). Dios no quiere un fin que él debiera atender y que causaría su acción. Santo Tomás compara el conocimiento y la voluntad (se podría decir: el deseo, pero en el sentido amplio que permite también alegrarse de lo que ya se tiene). El intelecto debe poner en relación elementos distintos si no los posee simultáneamente:

"Lo que pasa en el intelecto, es que, si concibe por un lado el principio, y por otro lado la conclusión, la inteligencia del principio causa la ciencia de la conclusión. Pero si el intelecto ve directamente la conclusión en el principio, abarcando el uno y el otro de una sola mirada, la ciencia de la conclusión no sería causada en él por la inteligencia de los principios, pues la misma no es causa de sí misma. Sin embargo, el intelecto comprendería que los principios son causa de la conclusión." (83).

Luego el conocimiento divino conoce todo en un solo acto simple y no temporal: no tiene necesidad de pasar de un objeto a otro. Lo mismo ocurre con la voluntad:

"Si alguien, por un acto, quiere el fin, y por otro acto los medios, el querer el fin será para él causa de querer los medios. Pero si por un solo acto quiere el fin y los medios relativos a dicho fin, ello no podrá ser, pues él mismo no es causa de sí mismo. Sin embargo, será

verdad decir que este ser quiere ordenar los medios al fin. Luego, lo mismo que Dios, por un solo acto, ve todas las cosas en su esencia, así por un solo acto lo quiere todo en su bondad. También, lo mismo que en Dios conocer la causa no causa el conocimiento de los efectos, pero él conoce los efectos en sus causas, así querer el fin no es en Dios causa de que él quiera los medios; pero él quiere que los medios estén ordenados al fin. Quiere, pues, que esto sea para aquello, pero no es a causa de aquello que él quiera esto" (84).

Dios no actúa en vista de un fin, pero él es el fin perseguido por todos los otros seres (85). Dios nos crea para que nosotros podamos alegrarnos en él, mientras que él mismo no tiene necesidad de nosotros. Él es la primera y suprema realización del adagio dionisiaco: *bonum diffusivum sui* (el bien es difusivo por sí mismo) (86). Nosotros no somos su fin [pues no le falta nada] pero él es nuestro propio fin, ya que todo nos falta: *En Dios mismo, no hay nada que esté ordenado a un fin, puesto que Dios es él mismo el fin último* (87). Tercera cuestión: ¿es el universo «todo lo que existe»?

Parece razonable definir el universo como el conjunto de lo que existe. Pero tal definición impide la búsqueda de una causa del universo. Para Santo Tomás, Dios no forma parte de un conjunto que lo englobaría con su creación. Por una parte porque este conjunto podría ser en particular el género «ser», pero [siguiendo a Aristóteles] Tomás afirma que el ser no puede ser un género(88). En particular, hay una diferencia radical entre Dios y todos los demás seres creados: éstos tienen una existencia recibida, contingente (podrían no ser). Como lo dice el Padre Copleston:

"Quiero decir que lo que nosotros llamamos el mundo es inteligible intrínsecamente, independientemente de la existencia de Dios. Vosotros veréis, no creo que la infinidad de las series de acontecimientos [quiero decir una serie horizontal, por decirlo así] si tal infinidad pudiera ser probada, tuviera la menor significación para la situación. Si vosotros añadís chocolates a chocolates obtendréis al final de la cuenta chocolates y no un carnero. Si acumuláis chocolates al infinito supongo que obtendréis un número infinito de chocolates. Así, si acumuláis seres contingentes al infinito, tendréis todavía seres contingentes, y no un ser necesario. Una serie infinita de seres contingentes, según mi parecer, será también incapaz de causarse ella misma un sólo ser contingente" (89).

El universo, es el conjunto de seres cuya existencia no es idéntica a la esencia (90), es decir, el conjunto de seres que podrían no existir. Luego Dios está en todas las cosas, pero sin ser una parte de

éstas cosas: "Dios está en todas las cosas, no como una parte de su esencia ni como un accidente, sino como el agente que está presente en aquello en que actúa" (91).

Afirmando la omnipresencia de Dios y su no identificación con el mundo, Santo Tomás mantiene el elemento de verdad visto por el panteísmo (Dios está en todo) y niega el error (todo es Dios). Puede hacerlo explicando que todo ser contingente no se puede explicar más que porque "al principio y a lo largo de su existencia (92)" viene de Dios, es una participación del ser divino: "Todo ser, de cualquier modo que exista, existe necesariamente por Dios. (...) Resulta pues que los demás seres distintos de Dios no son su ser, pero participan del ser divino" (93).

Para que el universo "entendido como el conjunto de seres contingentes" sea posible, hace falta un ser que no sea miembro de este universo, que no sea contingente, y del ser del cual participen los seres contingentes sin que por ello sean Dios ellos mismos, y sin que ello cambie a Dios (a menos que se hiciera contingente). Cuarta cuestión: *¿Qué es lo que causa la creación antes de ella?*

La causalidad divina no se sitúa en el tiempo. Propiamente no se puede hablar de un «antes de la creación», del lado de Dios, pues Dios no está nunca en el tiempo (94), y la creación no cambia nada en lo que le concierne. Esto es lo que significa la eternidad de Dios: no tiene comienzo ni fin "lo que podría también ser el caso del tiempo (95)" y sobre todo, implica una posesión completa, estable, constante y no sucesiva (96). Así Dios conoce como simultáneos acontecimientos que para nosotros son sucesivos:

"Si bien los contingentes se realizan sucesivamente, Dios no los conoce a ellos mismos sucesivamente como nosotros, sino simultáneamente" (97).

Santo Tomás expresa esta diferencia entre Dios y nosotros por las imágenes: "Las cosas que se realizan temporalmente son conocidas sucesivamente por nosotros en el tiempo, pero para Dios en la eternidad, que está por encima del tiempo. (...) Es como el que marcha por un camino y no ve los que le siguen, mientras que un hombre situado en una altura, viendo todo el camino, ve a la vez a todos los que pasan por él" (98).

Esta situación de Dios por encima del tiempo no suprime nuestra libertad (de hecho, sin Dios no hay libertad): "Dios, que mira todas las cosas desde lo alto de la eternidad, ve siempre como algo presente

todo el curso del tiempo y todo lo que pasa en el tiempo. Es como en este ejemplo: cuando yo veo a Sócrates sentado, tengo un conocimiento infalible y cierto, pero ello no impone sin embargo a Sócrates ninguna necesidad de estar sentado. De la misma manera, todo lo que nos pasa, en el presente, en el futuro, Dios lo ve como algo presente y lo conoce de una manera infalible y cierta, de tal manera, sin embargo, que ello no impone a las cosas contingentes ninguna necesidad de existir» (99).

Exponer la posición de Santo Tomás en relación con las cuatro subcuestiones opuestas a la existencia de Dios como causa no es dar una respuesta completa y convincente a los filósofos ateos. Haría falta para ello entrar en un diálogo completo, poniendo en relación el sentido de las afirmaciones en el interior de sistemas muy diferentes. Pero debería por lo menos aparecer que las objeciones de los diferentes ateos citados no son descubrimientos recientes en los que los creyentes no habrían pensado. Han sido tomadas en serio en los sistemas que no son menos sutiles ni menos completos que las obras de los pensadores ateos. El origen de la religión

La cuestión de la causa del mundo nos reenvía a Dios, pero otra cuestión nos reenvía también de una manera diferente: ¿de donde viene la religión? Este fenómeno que atraviesa la historia de la humanidad ¿es un argumento en favor de la existencia de Dios?

*Michel Onfray* repite sin moderación que la religión favorece la culpabilidad para dominar mejor (100). Se apoya sobre el miedo a la muerte y nos impide mirar la vida de cara: "Las tres religiones monoteístas invitan a renunciar al que vive aquí y ahora bajo pretexto de que es necesario un día consentir en ello: exageran un más allá (ficticio) para impedir gozar plenamente del aquí abajo (real). ¿Su carburante? La pulsión de la muerte y de incesantes variaciones sobre este tema. (...) Instalan la muerte sobre la tierra en nombre de la eternidad del cielo. De hecho, echan a perder el único bien del que disponemos: la materia viva de una existencia matada en el huevo bajo pretexto de su finitud. Luego no ser para no tener que morir, he ahí un mal cálculo. Pues dos veces se da a la muerte un tributo que es suficiente pagar una vez" (101).

Una variante es colocar la culpabilidad en el centro de la religión, y Dawkins cita la observación de la comedianta Cathy Ladman según la cual *Todas las religiones son iguales: la religión es fundamentalmente culpabilidad, pero con diferentes fiestas* (102).

*André Comte-Sponville* no sigue la línea de *Onfray*: "¿La mayor fuerza de las religiones? No es, contrariamente a lo que se dice a menudo, de tranquilizar a los creyentes de cara a su propia muerte. La

perspectiva del infierno es más inquietante que la de la nada" (103).

La religión más bien saca su fuerza de la gestión de la muerte: "Lo que la religión aporta, cuando uno pierde un ser querido, no es sólo un consuelo posible; es también un ritual necesario (...) No se entierra a un hombre como a una bestia. No se le quema como un leño. El ritual marca esta diferencia, la subraya, la confirma, y es lo que la hace casi indispensable. Así hace el matrimonio, para los que lo juzgan necesario, de cara al amor o al sexo. Así los funerales, de cara a la muerte" (104).

Por otra parte, toda sociedad precisa de dimensiones imperecederas: "Si se entiende por sagrado lo que tiene un valor absoluto, o que lo parece así, lo que se impone de un modo incondicional, lo que no puede ser violado sin sacrilegio o sin deshonor (en el sentido en que se habla del carácter sagrado de la persona humana, del deber sagrado de defender la patria o la justicia, etc.), es verosímil que ninguna sociedad puede pasar de ello duraderamente. (...) Pero ello no requiere ninguna metafísica particular, ni ninguna fe propiamente religiosa. La humanidad, la libertad o la justicia no son entidades sobrenaturales. También un ateo puede respetarlas [hasta sacrificarse por ellas], del mismo modo que un creyente. Un ideal no es un Dios. Una moral no hace una religión. (...) Ninguna sociedad puede pasar sin comunión; pero (salvo definir la religión por la comunión, lo que haría inútil una de las dos palabras) toda comunión no es religiosa: se puede comulgar en algo distinto a lo divino o a lo sagrado" (105).

Lo que la religión cambia, no es pues la presencia de lo sagrado o de la comunión en el mundo, sino el sentido de la esperanza(106). Ahora bien, precisamente, porque la religión corresponde a nuestras necesidades y a nuestros deseos, se tienen todas las razones para desconfiar:

"¿De qué se trata? De nosotros mismos, de nuestro deseo de Dios. Veo una razón en ello, a mis ojos particularmente convincente, para no creer en ello: si yo soy ateo ¿es también porque preferiría que Dios existiera! Es menos paradójico de lo que parece. Ser ateo, no es estar forzosamente contra Dios. ¿Por qué se estaría contra lo que no existe? Pero hay más: por mi parte, conviene que lo confiese, Dios, más bien estaría a favor. Por esto toda religión me resulta sospechosa. (...) ¿Porque preferiría que Dios existiese? Porque ello se corresponde con mis deseos más fuertes. Ello bastaría, si estuviera inducido a creer, a disuadirme de ello: una creencia que se corresponde hasta este punto a nuestros deseos, hace temer que haya sido inventada para satisfacerlos (al menos fantasmagóricamente). Reconozcamos, en fin, que la realidad tiene poca costumbre, es lo menos que se puede decir, de llenar hasta este punto nuestras esperanzas" (107).

Por su lado, *Richard Dawkins* aplica a todo [incluido Dios] y por tanto también a la religión, su esquema evolucionista. Así, tanto la religión como la moral se explican por un proceso de evolución, que favorece la supervivencia de los grupos humanos, y se repite, de generación en generación, según un proceso de imitación de los comportamientos similares a los procesos genéticos (108). Por otra parte, él estima como *Comte-Sponville* que igualmente si la religión fuera verdaderamente un consuelo necesario, ello no sería un argumento en favor de su verdad (109). Y él aceptaría mejor una apuesta inversa a la de Pascal: aún si Dios debiera existir, ¿por qué en nombre de esta hipótesis perder en actividades religiosas una parte de mi breve existencia, teniendo en cuenta, por otra parte, las consecuencias negativas de la religión? (110).

El origen de la religión ¿no podría ser una revelación divina? Nuestros ateos ponen en duda el carácter revelado de los libros religiosos, particularmente por razón de la dimensión humana que se halla en ellos: "La confección de los libros llamados santos tiene que ver con las leyes más elementales de la historia. Debería abordarse todo este cuerpo con el ojo filológico, histórico, filosófico, simbólico, alegórico y todo otro calificativo que dispense de creer estos textos como inspirados y producidos bajo el dictado de Dios. Ninguno de estos libros ha sido revelado (...) La Torah no es tan vieja como afirma la tradición; Moisés es improbable; Yahvé no ha dictado nada; ¿seguramente no en una escritura inexistente en el tiempo de Moisés! Ningún evangelista ha conocido personalmente al famoso Jesús; el canon testamentario procede de decisiones políticas tardías (...) Mahoma no ha escrito el Corán; por otra parte este libro existe en tanto que tal solamente veinticinco años después de su muerte; la segunda fuente de autoridad musulmana, los Hadith, ven la luz en el siglo IX, o sea dos siglos después de la desaparición del profeta. De lo cual se constata en la sombra de los tres dioses la presencia muy activa de los hombres..." (111).

*Dawkins* sigue la misma línea (112). Además, debió tener él mismo una revelación, la elección de la cual resulta complicada por la multiplicidad de pretendientes y en general, el criterio decisivo, es el lugar de nacimiento (113). *Comte-Sponville* pone una cuestión más radical: si Dios quiere revelarse, ¿porqué no hacerlo de un modo evidente?

"Una de mis principales razones para no creer en Dios, es que yo no he tenido de él ninguna experiencia. (...) Es siempre la primera objeción que se me ocurre, cuando un creyente trata de convertirme. ¿Porque te tomas tanta molestia?, tengo ganas de preguntarle. Si Dios quisiera que yo creyera, ¿ello estaría rápidamente hecho! Si no lo quiere, ¿para qué obstinarse?" (114).

Las principales cuestiones que se plantean a propósito del origen de la religión son:

1. La religión proviene del temor a la muerte;
2. El hecho de que la religión se corresponda con los deseos humanos induce a la sospecha más que a la adhesión;
3. La religión proviene de la transmisión darwiniana de esquemas que favorecen la supervivencia del grupo;
4. Las pretensiones de revelación, estudiadas históricamente, resultan fenómenos más humanos que divinos;
5. Si Dios quería verdaderamente manifestarse, lo hubiera podido hacer de manera evidente.

Primera cuestión: Que la cuestión de la muerte tenga algo que ver con la religión está fuera de duda. Pero ello no basta ni para afirmar ni para negar la verdad de una religión particular. Hablando históricamente, Irène Fernandez tiene razón al remarcar que la fe en la resurrección [o en cualquier supervivencia feliz después de la muerte] llega tardíamente en el Antiguo Testamento(115). No es pues la primera motivación.

La segunda cuestión es una extensión de la primera: la religión se corresponde con los deseos humanos. En ello: hay una parte de verdad, pero solamente una parte. La religión implica también sacrificios considerables: llevar su cruz, dar su vida, dar su tiempo y su dinero... Pero queda que la idea de la vida eterna es una razón para creer: "Somos movidos a creer lo que ha dicho de Dios en la medida en que, si creemos, se nos promete la recompensa de la vida eterna; y por esta recompensa, la voluntad es movida a dar su asentimiento a lo que se le ha dicho, aunque el intelecto no sea movido por algo que se comprende: es por lo que Agustín dice que «el hombre puede [hacer] las otras cosas sin quererlo, pero que no puede creer más que si lo quiere»" (116).

Lo que dice *Santo Tomás* aquí concierne a la fe cristiana en lo que tiene de específico, y no a la afirmación de que Dios existe: esta afirmación es en principio previa a la fe cristiana (117). La promesa de inmortalidad se corresponde evidentemente con nuestros deseos. No es primeramente porque deseemos una vida feliz que afirmemos que Dios existe. Que deseemos alguna cosa, y que este deseo esté difundido en la humanidad, no significa ni que el objeto de este deseo exista, ni que no exista. La verificación se hace por otras vías. Pero queda que si el deseo de infinito que se encuentra en el corazón del hombre (y

puede ser observado por un deseo jamás saciado de conocimiento y de amor) es vano, nuestra naturaleza humana tiene algo de absurdo. Santo Tomás [presuponiendo aquí la existencia de Dios] dice que si este deseo fuera vano, el Creador habría cometido un error (118).

Tercera cuestión: la explicación de la religión por la transmisión darwiniana de esquemas que favorecen la supervivencia del grupo.

*Richard Dawkins* lo ve todo en un esquema darwiniano que engloba toda la realidad. Esta aplicación a toda la realidad de una teoría basada en la observación de fenómenos biológicos denota un sentido crítico limitado. Lo que sea: reglas morales sobre las que insisten todas las religiones [así como las éticas no religiosas] sirven efectivamente para la supervivencia de la sociedad y de sus subgrupos. Que la experiencia secular lo haya mostrado, en relación con la vida de las religiones, no significa que Dios no tenga nada que ver con esta experiencia, tanto más que la experiencia religiosa no basta para demostrar que Dios existe. Hace falta añadir otros argumentos. Y uno de los más evidentes sería: ¿porque hay seres que 1. existen, 2. viven en grupo, 3. desean la supervivencia individual y colectiva, aunque no comprendan totalmente las razones de sus acciones? Ello nos lleva a las vías de Santo Tomás. La explicación de la religión por Dawkins puede empezar a funcionar una vez que se reúnen ciertas condiciones de base, pero no explican estas condiciones de base: la existencia de alguna cosa, la búsqueda de una finalidad.

Cuarta cuestión: hay una pluralidad de pretendidas revelaciones en las que se descubre fácilmente el factor humano.

Hay evidentemente varias pretensiones concurrentes a la revelación, y los creyentes potenciales pueden utilizar criterios para elegir. Pero más radicalmente, una fe que sobre la base de una reflexión sobre el mundo llega a afirmar que un Dios único es necesario, parece bastante lógico preguntarse si este Dios no se habría manifestado a los hombres. Excluirlo *a priori* sería irracional. No nos extenderemos sobre las similitudes y diferencias entre las religiones unidas a la estirpe de Abraham, pues nuestra finalidad presente no es la de establecer criterios de discernimiento entre ellas. Y que los libros santos muestran una intervención humana en su redacción no es sorprendente, y la Iglesia católica no lo niega en absoluto. Nada impide a Dios actuar a través de la acción humana, teniendo en cuenta también las limitaciones de los conocimientos de un autor humano solidario de la cultura de su tiempo y de su lugar. El Concilio Vaticano II puede así afirmar un doble nivel al tratar de los autores de la Biblia:

"La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que

todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los Libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería" (119).

No hay que elegir entre la revelación por Dios y la obra de un verdadero redactor humano. El primer presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, el cardenal y exegeta jesuita Agustín Bea, ha explicado que esta posición del Concilio podía ser atribuida a los principios de Santo Tomás(120), Para el Aquinate, en efecto, que una acción se cumpla por una causa creada no impide en absoluto y asimismo requiere que se cumpla por Dios simultáneamente y totalmente, pero en otro nivel (121).

Quinta cuestión: Dios podría manifestarse de manera evidente. Ciertamente, Dios es también un Dios escondido, aún cuando se manifiesta. La cruz de Cristo es el mejor ejemplo... Nosotros no podemos conocer la razón de que se esconda más a unos más que a otros, como parece. Volveremos a ello al hablar de la libertad y del mal. Podemos creer que Dios se manifiesta a cada uno de manera suficiente para que Él mismo [Dios] pueda reconocer con toda justicia al fin de los tiempos como cada persona ha elegido responderle, cualquiera que haya sido el grado de evidencia disponible. Además, el hombre religioso no requiere a Dios que se manifieste, pero le pide para él mismo y para el prójimo. Por fin, el encuentro no es sólo del lado de Dios: podemos tener razones para no estar abiertos a los signos recibidos pues la cuestión de Dios está en el corazón de toda nuestra visión de nosotros mismos y del mundo (122).

No se puede afirmar ni infirmar un origen divino de la religión bajo pretexto de que se corresponde con los deseos del hombre o ayuda a afrontar el miedo a la muerte. De un modo general, que el objeto de un deseo exista o no, se determina por otros medios distintos al mismo deseo. No obstante, considerar como falso el deseo humano de infinito deja sólo la alternativa de cierta absurdidad, que los ateos prefieren a la ilusión. Una explicación darwiniana de la religión extiende a toda la realidad una explicación «sectorial», y no explica en nada la existencia de lo que podría evolucionar, ni la finalidad incluida en el hecho mismo de una evolución. En cuanto al recurso a la revelación, parece coherente para quién tiene por otra parte razones para afirmar la existencia de Dios. En materia de revelación como en todos los dominios [bien que con dificultades particulares] la diversidad de ofertas no suprime todo criterio de juicio. Y la dimensión humana de

las religiones y de sus textos no permite afirmar o infirmar su verdad; rechazar en sí la dimensión humana significaría rehusar a *priori* que Dios pueda también actuar a través de medios humanos. En cuanto a la cuestión de saber porque Dios no se manifiesta más claramente a todos, su respuesta es verdaderamente inaccesible a nuestro conocimiento pues nosotros no sondeamos las intenciones del Señor; el creyente implora una respuesta sometándose a la libertad divina. Queda por saber [lo que no es muy accesible a nuestro conocimiento pero lo es al de Dios] por qué y cómo cada uno reacciona a las manifestaciones de Dios que se le ofrecen. El problema del mal

Para quien cree en un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, creador de todo el universo visible e invisible, la cuestión del mal se plantea en toda su profundidad. Se plantea particularmente a los cristianos, por razón de su idea muy elevada y realista sea de Dios, sea del hombre. Dios es verdaderamente perfecto. El hombre ha sido creado a su imagen y llamado a participar en la vida divina. El sufrimiento no es ilusorio sino bien real. Como decía el abate Journet:

"El misterio del mal y el misterio de Dios se traicionan simultáneamente. Si el cristianismo no hubiera revelado con tanto poder el abismo de la altura de Dios, no habría jamás osado ni hubiera podido descender tan profundamente en el análisis del mal" (123).

La grandeza del hombre y el mal se alumbran mutuamente. "Aunque el hombre conoce bien y tiene presentes los sufrimientos del mundo animal, sin embargo lo que expresamos con la palabra «sufrimiento» parece ser particularmente *esencial a la naturaleza del hombre*. Ello es tan profundo como el hombre, precisamente porque manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera. El sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre" (124)

Juan Pablo II afirmaba que *esta cuestión [del mal] el hombre puede dirigirla a Dios con toda la conmoción de su corazón y con la mente llena de asombro y de inquietud; Dios espera la pregunta y la escucha* (125). Se puede lamentar que los artífices de ciertos apologetas mal inspirados no sugieran una huida de cara al problema. A este respecto la apologética bien intencionada, pero al menos mal informada, de Matthieu Baumier es verdaderamente lamentable:

"Este Dios, el Dios todopoderoso, es el de la Providencia, uno de los dioses anteriores a Cristo. Es también, este Dios todopoderoso, el Dios construido por el ateísmo, fundando esta construcción sobre un postulado falso, teológicamente extraño al cristianismo. Así, proclamar la injusticia de una no intervención de Dios todopoderoso delante de los males o las tragedias del tiempo vuelve a reclamar

simplemente que Dios sea lo que no es. (...) El escándalo del cristianismo reside en la respuesta a esta cuestión. Dios no es todopoderoso. Dios es Amor" (126).

Raramente ha parecido tan oportuna la advertencia de Santo Tomás: "Aportar en prueba de la fe razones que no son necesarias, es exponer esta fe al menosprecio de los infieles; pues ellos piensan que es sobre estas razones que nos apoyamos, y que creemos a causa de ellas" (127).

La relación de Dios y el mal ha sido planteada muchas veces desde la Antigüedad. *Robin Le Poidevin* la resume: "Es un hecho indiscutible que la historia del mundo contiene ciertos sufrimientos, los más atroces que se pueda imaginar, resultado sea de desastres naturales, como los temblores de tierra, las erupciones volcánicas, la enfermedad y el hambre, sea de acciones humanas tales como las guerras, desastres ecológicos y persecución religiosa. ¿Representa ello un problema para el teísmo? Hay ciertamente una respuesta a dar si se cree en una deidad que es omnisciente, todopoderosa y perfectamente buena. Si [Dios] es omnisciente, será consciente del sufrimiento; si es todopoderoso, será capaz de impedir el sufrimiento; si es perfectamente bueno, deseará impedir el sufrimiento. Pero es totalmente evidente que él no impide el sufrimiento; de aquí, sea que no hay Dios, sea que hay uno, no es omnisciente, ni todopoderoso ni perfectamente bueno, bien que pueda tener uno o dos de estos atributos" (128).

*Le Poidevin* añade que los intereses de Dios están mal servidos por los riesgos tomados al no determinar por adelantado los acontecimientos de la creación (129). Y argumentar en favor de la existencia de Dios a partir del orden del mundo tropieza con los trastornos de este orden:

"El argumento podría ser presentado como un desafío para el ateo: ¿qué explicación podemos dar del orden del mundo, que sea simple y satisfactoria como explicación en relación con una divinidad benévola? El universo está ordenado ciertamente, podría responder el ateo, pero contiene también mal, y si se busca la mejor explicación del universo se deberá tomar en consideración la presencia del mal no menos que la presencia del orden" (130).

Una respuesta corriente a estas cuestiones es que Dios nos deja libres. En su debate público con André Comte-Sponville, el Padre Philippe Capelle propone su variante de tal respuesta: "Hans Jonas, al día siguiente de la locura de Auschwitz, ha propuesto que Dios sea declarado no "todopoderoso" sino "impotente". Es una idea que ha podido hacer su camino: lo lamento por mi parte, estimando por el contrario que Dios no es nunca tan potente como cuando libera el

espacio de la responsabilidad humana sobre el mundo y lo invita a desplegar sus recursos de lucha. No es pues la idea de un Dios impotente la que se impone, sino más bien la de un Dios cuya potencia excede nuestras representaciones humanas de la "potencia". Se ve bien que se vuelve aquí la espalda al antropomorfismo ingenuo. (...) En suma, si se quiere seguir ciertamente el razonamiento hasta el fin, la cuestión del mal no impone la refutación de la existencia de Dios, no impone tampoco el silencio teórico, como se complace en repetirlo hasta la saciedad toda una retórica perezosa incluida la de ciertas predicaciones cristianas; su tratamiento lleva más bien a una revolución radical de nuestras representaciones sedimentadas en tantos siglos donde domina la figura de un Dios imperial, e invita a tomar en serio el dato bíblico según el cual el mal es un mundo escogido, no un dato inmanente a la libertad de elegir" (131).

Este argumento no cae en la trampa del Dios impotente, pero invoca la libertad y habla del mal como «mundo elegido», sin explicar claramente quien lo ha elegido y porque (especialmente en el caso del mal físico natural: tsunami, temblores de tierra...).

André Comte-Sponville es particularmente profundo sobre esta cuestión. En primer lugar sugiere [sin indicarlo claramente] la diferencia entre el mal y el hecho de ser limitado. El hecho mismo de que el mundo no sea Dios implica una cierta deficiencia: "Que haya mal en el mundo, se podría, incluso del punto de vista de los creyentes, comprenderlo y aceptarlo. Es el precio a pagar por la Creación: si el mundo no comportara algún mal, sería perfecto; pero si fuera perfecto, sería Dios, no habría mundo... Sea. Esto puede explicar que haya mal en el mundo. ¿Pero hacía falta que hubiera tanto?" (132)

Esta observación contiene dos elementos. En primer lugar, un mundo exento de cualquier límite que fuera sería Dios. En efecto, un ser sin límite tendría e incluso sería todas las perfecciones posibles; si tal ser existiera además de Dios mismo, no se podría distinguir de Dios; no habría más que un solo Dios(133). Una creación verdaderamente sin límites es imposible, en tanto que Dios podría siempre añadir un ser o hacer uno más perfecto:

"Es claro que, más allá de toda criatura que Dios ha producido de hecho en este universo, o producirá, él puede hacer otras especies, e individuos más perfectos, y mejorar sin fin en sus accidentes las cosas que ha hecho, puesto que su potencia es infinita y participable en un número infinito de maneras, y así cualquiera que sea la cosa dada, él puede hacer otras mejores" (134).

Pero que el mundo sea limitado no es un mal. Debemos volver a él ensayando de definir el mal. Queda que sobre este primer punto Comte-

Sponville evita cierta confusión: una creación absolutamente perfecta es imposible. La segunda cuestión que él plantea es central: ¿por qué tanto mal?

¿Quién es responsable del mal? La cuestión lleva en parte al mal que no depende del hombre: "Hay la peste, la lepra, el cólera, el paludismo, la enfermedad de Alzheimer, la esquizofrenia, la mucoviscidosis, la corea de Huntington... Hay los temblores de tierra, los maremotos, los huracanes, las sequías, las inundaciones, las erupciones volcánicas... Hay el mal de los justos y el sufrimiento de los niños. A lo cual el pecado original no da más que una explicación irrisoria u obscena" (135).

Y hay el mal que depende del hombre, y que no puede depender directamente del Creador. No obstante, añade Comte-Sponville: "Estos sufrimientos y estas injusticias son a menudo de los hombres que son sus responsables. Pero ¿quién ha creado la humanidad?" (136).

Hace falta remontar la responsabilidad del mal físico y del mal moral a Dios mismo. Sir Anthony Kenny estima imposible conciliar la existencia de Dios y su «inocencia»: "Si Dios debe tener un conocimiento infalible de las acciones humanas futuras, entonces el determinismo debe ser verdadero. Si Dios debe escapar de la responsabilidad por la maldad humana, entonces el determinismo debe ser falso. Por consiguiente, en la noción de un Dios que ve de antemano todos los pecados pero no es el autor de ninguno se esconde una contradicción: no puede haber un ser inmutable, omnisciente, todopoderoso y totalmente bueno" (137).

Los creyentes responden de buena gana que la presencia del mal en la creación proviene de que Dios nos ha querido libres. Comte-Sponville no se satisface de esta invocación a la libertad, y responde con tres argumentos:

"La respuesta me parece débil, por tres razones principales. La primera, es que si Dios se esconde para dejarnos libres, si la ignorancia, para decirlo de otro modo, fuera la condición de nuestra libertad, seríamos más libres que Dios mismo, puesto que él no tiene elección, pobre, ¿de creer o no en su propia existencia! Seríamos también más libres que tal o cual de sus profetas o propagandistas, a los que él se habría, según la tradición, manifestado directamente. En fin, seríamos más libres en la Tierra que los bienaventurados en su Paraíso, los que ven a Dios "cara a cara", como el anuncio de la Primera Epístola a los Corintios, o en lo que los teólogos llaman deliciosamente la "visión beatífica" (138).

Esta objeción es fundamental, y se puede lamentar vivamente que el

Padre Capelle no la haya comprendido: "No he comprendido bien, sin duda por mi parte, lo que Vd. decía cuando Vd. evocaba la idea de que, si Dios se esconde, somos más libres que él, que disponemos de una libertad suplementaria, que es la de creer" (139).

Santo Tomás tiene, en cambio, bien apercebido el problema. Regresaremos a él.

El segundo argumento tiene acentos evangélicos: "La segunda razón, que me lleva a rechazar esta explicación, es que hay menos libertad en la ignorancia que en el conocimiento. Es el espíritu de las Luces, siempre viviente, siempre necesario, contra todo oscurantismo. (...) Es el conocimiento el que libera, no la ignorancia" (140).

¿Cómo negar que la verdad nos hace libres? Y este argumento se une al primero, pues si la ignorancia es una condición de la libertad, Dios es menos libre que nosotros y la promesa de la vida bienaventurada es una añagaza.

El tercer argumento hace referencia directa a la fe cristiana: "La tercera razón que me lleva a rechazar esta respuesta, es que me parece incompatible con la idea [tan bella y fuertemente anhelada en la tradición nuestra] de un Dios Padre. Yo tengo tres hijos. Su libertad, en el tiempo en que eran pequeños, era la de obedecerme o no, de respetarme o no, eventualmente de quererme o no. ¡Todavía faltaba que ellos supieran que yo existo! ¡Todavía faltaba que me ocupara bastante para que pudieran en efecto resultar libres! ¿Qué pensaría Vd. de un padre que se escondiera de sus hijos? No he hecho nada para manifestarles mi existencia, él explicaría, ellos no me han visto nunca, nunca me han encontrado: les he dejado creer que eran huérfanos o de padre desconocido, a fin de que permanezcan libres de creer o no en mí... Vd. pensaría que este padre es un enfermo, un loco, un monstruo. Vd. tendría razón, evidentemente. ¿Y qué Padre haría falta que fuera para esconderse en Auschwitz, en el Goulag, en Rwanda, cuando sus hijos son deportados, humillados, están hambrientos, son asesinados, torturados? La idea de un Dios que se esconde es inconciliable con la idea de un Dios Padre. Y convierte en contradictoria la idea misma de Dios: tal Dios no lo sería" (141).

*Comte-Sponville* no acepta la idea de un Dios que se esconde, o entonces, ¿porque los creyentes buscarían manifestarlo?

"Es siempre la primera objeción que se me ocurre, cuando un creyente trata de convertirme. «¿Porque te tomas tanta molestia?, tengo ganas de preguntarle. Si Dios quisiera que yo creyera, ¡ello estaría

rápido hecho! Si no lo quiere, ¿para qué obstinarse?»" (142).

Las cuestiones de los ateos citados a propósito de la cuestión del mal son:

1. ¿Cómo un Dios todopoderoso, omnisciente e infinitamente bueno puede existir en presencia del mal?
2. El argumento del orden de un mundo tan trastornado ¿puede utilizarse para demostrar la existencia de Dios?
3. El mal, sea físico sea moral, es atribuible a fin de cuentas a la responsabilidad del Creador.
4. Decir que el mal existe porque Dios nos deja libres da como resultado negar la libertad de Dios y de los bienaventurados, pone ignorancia por encima del conocimiento.
5. ¿Cómo un Dios Padre puede dejar sufrir a sus hijos?

Pretender dar una respuesta teórica completa a la cuestión del mal, tan profundo y existencial, expondría al ridículo. La respuesta más adecuada es la experiencia de la fe: "Por necesarias que sean estas aclaraciones, no bastarán para apaciguar el alma atormentada por la cuestión del mal. Aportan una respuesta parcial. La respuesta plena está en el cristianismo todo entero, acogido, penetrado, vivido sin reservas, que se presenta con un mensaje de alegría" (143).

Dicho esto, no sería justo ignorar simplemente las cuestiones planteadas por los filósofos ateos, y es un deber darles alguna respuesta.

*La primera cuestión* era la de la existencia de un Dios todopoderoso... en presencia del mal.

Señalemos primeramente que, si el problema del mal está directamente ligado a la cuestión de la existencia de Dios, es importante el orden en el que las dos cuestiones se abordan. Si la existencia de un mundo donde todo es contingente lleva a afirmar la existencia de Dios, y si la cuestión del mal se aborda a la luz de esta conclusión precedente, el mal es ciertamente misterioso, pero brilla una luz de esperanza(144). Si de entrada es el problema del mal el que se toma en

consideración, como previo a la reflexión sobre la existencia de Dios, hay peligro de hundirse.

O precisamente Santo Tomás, siguiendo a Boecio, invierte los términos de la cuestión relativa al mal: "Boecio presenta cierto filósofo que se pregunta: [Si Dios existe ¿de dónde viene el mal? Hace falta dar la vuelta a la argumentación: [Puesto que hay mal, Dios existe]. Suprimid el orden del bien, el mal no existirá porque él es la privación del bien. Luego, este orden no sería, si no hubiera Dios" (145).

Tomas remite a la cuestión de la existencia del mundo, apoyándose sobre la definición del mal como privación de un bien debido a una naturaleza dada: "El mal es la privación de un bien y no su simple negación. Toda falta no es un mal, sino solamente la falta de un bien que se debe tener por naturaleza. No es un mal para la piedra no tener la vista; lo es solamente para el animal; pues no es conforme a la naturaleza de la piedra poseer la vista. Igualmente, es contrario a la razón de criatura conservarse en el ser por sí misma; pues el mismo quien da el ser, lo conserva" (146).

Las criaturas son contingentes, no tienen el ser por ellas mismas: esto no es un mal, pues si no, Dios no podría crear más que a Dios, lo cual es imposible, como lo ha visto Comte-Sponville. Por otra parte, cada criatura es tal criatura, limitada a su naturaleza. Por esto, no tener la vista no es un mal para una piedra, pero lo es para un ser humano, cuya naturaleza implica la capacidad de ver. El mal, en este ejemplo, es, pues, que un hombre no vea. Pero tal mal no es posible más que cuando el hombre existe. La cuestión de este mal en este hombre remite a una cuestión precedente: ¿por qué existe este hombre? El mal tocaría siempre a las criaturas, de las cuales ninguna tiene por ella misma su existencia, la explicación de la existencia de las criaturas precede a la cuestión del mal. Y la existencia de tal mundo, y de un orden presupuesto por el descubrimiento de la ausencia de orden en ciertos casos, remite a Dios mismo como causa del mundo. Que esta respuesta sólo sea parcial, e insuficiente existencialmente, no impide una adquisición fundamental: dado que el mal no existe más que como ausencia relacionada con un ser, y que este ser no existiría sin Dios, la cuestión del mal debe plantearse sobre la base de la existencia de Dios. Esta posición de Santo Tomás lo ayuda por otra parte a situar el mal: todo lo que es, en tanto que es, es bueno. El mal es una ausencia, que ciertamente es bien perceptible en tanto que tal. Pero no hay nada totalmente malvado en el mundo (147), incluidos los demonios (148).

La segunda cuestión se fijaba en el argumento del orden del mundo, teniendo en cuenta el mal.

Es cierto que decir simplemente «ved el orden del mundo, el cual presupone una inteligencia ordenadora» tropieza inmediatamente con el argumento contrario: «en este mundo tan bien ordenado, hay niños que sufren y mueren». El contra-argumento tiene su fuerza, pero la cuestión del orden del mundo permanece tanto más cuanto todos pueden comprender la réplica, lo que presupone precisamente un cierto orden. Existe un orden bueno y bello, ¿cómo explicarlo? La cuestión es accesible a todos pues se refiere a la existencia cotidiana:

"Mostremos con un ejemplo simple la verdad de la proposición: Todas las cosas han sido creadas y hechas por Dios. Si alguien, al entrar en una casa, siente el calor, y penetrando enseguida más adentro, siente un calor más y más intenso a medida que avanza, creará evidentemente en la existencia de un fuego en esta morada, aunque no lo viera. Lo mismo ocurre con el que considera las cosas de este mundo. Encuentra en efecto todas las cosas dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza, y constata que tanto más ellas están próximas a Dios, son más bellas y buenas" (149).

En ello hay aún una excelente razón para empezar a plantear la existencia de Dios, a causa de un orden bien visible sin el cual incluso su negación sería imposible. Y es en un segundo momento cuando interviene la cuestión de la ausencia de orden, es decir del mal. Ciertamente ello no dispensa de responder a la cuestión del mal, pero da una buena razón para plantearla en presencia de Dios, y no en su ausencia.

Tercera cuestión: ¿Es atribuible el mal a la responsabilidad del Creador?

La respuesta bíblica es clara: *Dios no ha hecho la muerte, ni goza con la pérdida de los vivientes* (150). ¿De dónde procede pues? La respuesta de la fe cristiana es ciertamente misteriosa (en el plano del contenido teológico y de su enlace con la historia del mundo): *Por tanto, así como por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron...* (151). Pero el cristiano no puede jugar con su fe para simplificar las cuestiones (un interlocutor perspicaz no lo tomaría en serio), aunque haga falta evitar unir en principio la muerte a la falta inmediata del individuo (152). Retomemos la cuestión sobre la base de lo que se ha dicho antes: nosotros tenemos las mejores razones para afirmar la existencia de Dios, y sobre esta base le pedimos que nos ayude a penetrar el misterio del mal. Le preguntamos porque permite el mal, no solamente

en el punto de inicio de la historia, sino también en cada acto malo, imposible sin la acción de Dios como causa primera.

En efecto, Dios permite el mal. En ello hace falta en primer lugar señalar que él respeta el hecho de que sus criaturas tengan una verdadera causalidad. Dios puede hacerlo todo solo. Es su bondad la que le empuja a no hacerlo todo por sí mismo, sino a dar a sus criaturas la capacidad de causar:

"A pesar de esta extensión de la potencia divina a todos los efectos, no resulta tampoco vano que ellos sean producidos por ciertas otras causas. No es debido a la insuficiencia de la virtud de Dios, sino a su inmensa bondad que ha querido comunicar a las cosas un tal parecido con él que no solamente son, sino que son también causa de otras: de estas dos maneras todas las criaturas comulgan a semejanza de Dios, como se ha mostrado" (153).

Si Dios permite que su criatura pueda causar efectos, permite también que estos efectos puedan ser malos, pero tal permiso se acompaña de la capacidad de obtener un bien del mal: "A la objeción del mal, San Agustín responde: [Dios, soberanamente bueno, no permitiría de ningún modo que algún mal se introdujera en sus obras, si él no fuera tan potente y bueno que del mismo mal pudiera sacar el bien]. Es pues a la infinita bondad de Dios que se une su voluntad de permitir males para obtener bienes" (154).

Más todavía, *Dios permite que se produzcan ciertos males, para evitar que muchos bienes no resulten impedidos*(155). ¿Qué bienes? Santo Tomás da algunos ejemplos: "Si el pecado estuviera totalmente impedido, se suprimirían numerosos grados de bien: así se suprimiría la naturaleza que puede pecar o no pecar, así pues esta naturaleza sería buena; igualmente el hecho de ser capaz de salir del pecado, y de numerosas otras cosas del mismo género, se habrían suprimido, y su supresión restaría mucho a la bondad del universo; pertenece a la providencia divina permitir que el hombre sea tentado, y que peque si quiere" (156).

El sufrimiento es y resulta un mal igualmente desde el punto de vista de la fe, pero no lo es sin un corolario positivo (157). Volveremos a este preciso punto cuando hablemos de la libertad. El corazón de la respuesta de Santo Tomás a propósito de la relación entre Dios y la permisión del mal es que, una vez más, a una cuestión en apariencia insoluble debe dársele la vuelta. La cuestión aparentemente insoluble sería: ¿Es Dios incapaz de impedir el mal «existente»», lo que supone negar su omnipotencia, o quiere el mal, lo que supone negar su bondad? Tomás distingue:

"Que se hagan las cosas malas, y que ellas no se hagan, son dos proposiciones contradictorias; pero querer que las cosas malas se hagan y querer que no se hagan, no se oponen, pues se trata de dos proposiciones afirmativas. Dios, en efecto, no quiere ni que las cosas malas se hagan ni que ellas no se hagan, pero quiere permitir que sean hechas. Y ello es bueno" (158).

No se puede decir que Dios quiera el mal, pero ello no implica que él quiera evitar absolutamente todo mal, pues lo que el quiere es permitirlo, y por tanto quiere un bien. Y en el mal Dios nos deja tomar la iniciativa: "Cuando la gracia nos hace falta, es en nosotros que hace falta buscar la causa primera; cuando ella se nos da, su primera causa viene de Dios" (159).

En cuanto a la relación entre la presciencia divina y la responsabilidad del mal (cuestión de Sir Anthony Kenny), hemos visto ya que Dios ve las cosas no propiamente anticipadamente, sino más precisamente fuera del tiempo. El ve todo el tiempo simultáneamente. Ello no resuelve sin embargo la cuestión de saber si ello impone una necesidad a nuestras acciones, por el hecho que él las conoce eternamente. A este propósito Santo Tomás explica que el Creador ha querido precisamente que en su creación existan causas no necesarias:

"La providencia divina impone la necesidad de ciertas cosas; pero no de todas, como lo han creído ciertos filósofos. Pertenece en efecto a la providencia ordenar las cosas a su fin. Luego, después, la bondad divina que es el fin trascendente, el primero de los bienes inmanentes a las mismas cosas es la perfección del universo, perfección que no existiría si todos los grados del ser no se encontraran en las cosas. Pertenece, pues, a la providencia divina producir todos los grados de los que son. Es porque para ciertos efectos ha preparado causas necesarias a fin de que se produzcan necesariamente, y a ciertas otras causas contingentes para que se logren de manera contingente, según la condición de las causas próximas" (160).

Así, por ejemplo, nuestra oración es una verdadera causalidad, porque Dios ha querido obtener ciertas cosas por tal causa (161). Que Dios no cause todo con necesidad no permite negar ni la presciencia de Dios ni su omnipotencia, pues son precisamente su presciencia y su omnipotencia que le permiten poner las causas, y causas libres, en la Creación. Y ello no permite en absoluto negar su bondad, pues es por bondad que concede estas perfecciones a las criaturas.

En resumen, Dios no quiere ni causa el mal. Pero lo quiere permitir, en vista de un bien. Un primer aspecto de este bien, es que Dios da a las criaturas la capacidad de causar efectos, incluso si ello implica que los efectos puedan ser malos. Esto nos lleva a la cuestión de la

libertad, y deberemos volver sobre lo que significa la amplitud del mal.

Cuarta cuestión: ¿implica el mal la libertad? ¿Es la ignorancia requisito para la libertad?

*Comte-Sponville* tiene razón al decir que si la libertad implica el mal, Dios y los bienaventurados [por el hecho que ellos no hacen el mal] son menos libres que los pecadores de este mundo. Santo Tomás insiste en el hecho de que el libre albedrío (capacidad de elegir) existe igualmente cuando no se utiliza para el mal:

"Una segunda diversidad, que el libre albedrío puede abrazar, es a considerar según la diferencia del bien y del mal, pero esta diversidad no releva en sí del poder del libre albedrío, pero tiene una relación accidental con él, en tanto que se encuentra en una naturaleza que puede desfallecer. Como, en efecto, la voluntad se ordena de sí al bien como a su objeto propio, no puede ocurrir que ella tienda al mal sólo si este mal se entiende por la razón como un bien, lo cual revela una deficiencia del intelecto o de la razón, en la que el libre albedrío tiene su causa; pero no pertenece a la naturaleza de una potencia desfallecer en su acto propio, sólo si no pertenece a la naturaleza de la potencia visual ver confusamente; es por lo que nada se opone a que se encuentre un libre albedrío que tiende al bien al punto de no poder, de ninguna manera, tender al mal, sea por naturaleza, como en Dios, sea por una gracia perfecta, como en el caso de los hombres y los ángeles bienaventurados" (162).

El libre albedrío que elige el mal es un libre albedrío débil. La libertad divina es suprema, y elige siempre el bien. Cristo, lo mismo (163). Los bienaventurados (en el paraíso) eligen siempre el bien, pero ello no significa en absoluto que no elijan nada: "Si una criatura se adhiere a Dios de manera estable, no es tanto porque esté privada de libre albedrío, pues al adherirse puede hacer o no hacer muchas cosas" (164).

La libertad no implica, pues, la elección del mal. Pero resulta que la existencia de una criatura que puede elegir el mal es un bien, ciertamente no necesario: "La criatura sería ciertamente mejor si se adhiriera a Dios de manera estable, pero, sin embargo, esta criatura que puede o no adherirse a Dios es buena; y así resulta mejor un universo donde se hallan los dos tipos de criatura que un universo donde sólo hubiera uno de los dos" (165).

Si la existencia de tal criatura capaz de elegir es un bien, la

revelación cristiana da la razón más profunda: Dios nos ofrece que le amemos, y el amor no puede ser impuesto. Ciertamente el cristiano no será el último en quedar estupefacto por el impacto negativo que la libertad puede tener, y al preguntarse cuál pueda ser la relación entre la elección libre de rechazar a Dios y el mal físico (temblores de tierra, etc.)

Hemos así alcanzado la quinta cuestión: ¿cómo un Dios Padre puede dejar sufrir a sus hijos?

Pretender dar una respuesta completa sería ilusorio. Para comprender la permisión divina del sufrimiento de los inocentes, hace falta esperar a ver a Dios cara a cara. Entretanto, el cristiano plantea la cuestión al Padre, y sigue los preceptos del Evangelio ayudando a los pobres y obrando en la conversión del mundo. Puesto que es del interior del hombre de donde proceden sus decisiones y sus acciones, la conversión interior es la mejor contribución a la paz. La dimensión espiritual de la vida cristiana es una respuesta al mal:

"En la unidad de la voluntad de la que acabamos de hablar, se espera la más grande transformación del hombre que se pueda pensar, la que es al mismo tiempo la única cosa definitivamente deseable: su divinización. Se puede definir así como "laboratorio de la libertad" la plegaria que entra en la plegaria de Cristo, y que, en el cuerpo de Cristo, resulta plegaria de Jesu-Cristo. Es aquí, y en ningún otro lugar, que sobreviene este profundo cambio del hombre del que tenemos necesidad para que el mundo se vuelva mejor" (166).

El cristiano se compromete en esta vía de seguimiento a Cristo, Hijo de Dios venido a participar de nuestro sufrimiento, y *con la pasión de Cristo, todo sufrimiento humano se halla en una situación nueva* (167). Al unirse por amor al Cristo, víctima inocente, el cristiano puede superar el sentimiento deprimente de que el sufrimiento sea solamente un peso inútil (168). A pesar de la oscuridad que la distingue de la visión beatífica, la fe ofrece una respuesta profunda y alegre.

Dios nos ha creado para que podamos participar de su felicidad infinita, y el mundo creado es de todas maneras finito: "Si se pregunta ¿por qué razón Dios, que en su sabiduría infinita, podía igualmente crear o no crear, ha decidido crear? La única respuesta que se puede dar, y ella basta, es: para comunicar una participación finita de su infinito esplendor. Y si se pregunta: ¿por qué razón decidió crear tal mundo antes que tal otro, mejor o peor? La respuesta es parecida: para comunicar tal participación finita de su esplendor infinito, antes que tal otra, mejor o peor" (169).

Es en razón de la participación que se nos ofrece en su vida y en su obra, como Dios deja que nuestros actos tengan una consistencia real, de efectos verdaderos. Puede ciertamente empujarnos a usar bien de nuestra libertad: él puede hacer mucho más, escribe Santo Tomás, ir «contra lo que exige el orden de las cosas», derribando por su misericordia los mismos que le resisten; o como dice la Liturgia «forzar nuestras voluntades incluso rebeldes», [que, puesto que lo ha creado, él solo, desde el interior, puede moverlo, respetando la estructura metafísica de nuestro libre albedrío (170).

¿Por qué no lo hace siempre? nosotros no podemos sondear las intenciones de Dios, y la respuesta a esta cuestión nos sigue desconocida para nosotros (171). Sucede lo mismo con la relación tan misteriosa entre un pecado cometido cuando la vida humana aparece como tal sobre la tierra y los trastornos físicos de un universo bastante más viejo que el hombre: esta cuestión ciertamente importante para nuestro propósito pediría ser más ampliamente desarrollada en ella misma (172).

La respuesta del cristiano no puede ser exhaustiva en el plano teórico, pues no podemos conocer las intenciones de Dios si no las manifiesta. Una respuesta viene dada por la cruz y la resurrección de Cristo. El cristiano resulta testigo de la compasión y de la alegría en el dolor del mundo. Y cualesquiera que sean las terribles consecuencias que nuestra fe une al pecado original, podemos dar gracias al Creador por dar un efecto a nuestros actos. Es lo que nos permite amarle. Una mirada de fe sobre los dramas del mundo nos muestra también hasta qué punto la ruptura con Dios trastorna todas las dimensiones del universo, lo que en cierto modo no resulta muy sorprendente.

Si Dios y el mal parecen contradictorios, se puede de entrada señalar que el mal existe sólo como una carencia en el mundo, y que el mal reenvía a la cuestión de la existencia del mundo. ¿Porque el mundo existe, cuando nada en el mundo da cuenta de su propia existencia? Esta cuestión es previa a la del mal, y puede conducir a Dios. Se puede decir otro tanto del orden del mundo: que este orden sea trastornado no suprime el hecho de que hay un orden en el mundo, presupuesto por nuestras acciones cotidianas, por el hecho de nuestra reflexión e igualmente por el sentido del escándalo. ¿De donde viene este orden, que ningún elemento del mundo basta para explicarlo? Dios no quiere ni que el mal sea ni que no sea; lo que él quiere es permitirlo y tal es el precio de la libertad sin la cual no habría amor. Ciertamente la libertad no requiere una elección malvada, pues Dios es infinitamente más libre que nosotros, y la vida bienaventurada es la plena libertad sin pecado. Pero nos encontramos que Dios nos ha dado en un primer tiempo una existencia donde nos permite decir si o

no a su amor. La responsabilidad que el Padre da a sus hijos nos da vértigo, cuando vemos los efectos a la luz de la fe. Una plena comprensión de la actitud del Padre no es posible en esta vida. Los cristianos hallan una respuesta de alegría y de esperanza al unirse, incluso en el sufrimiento, con su Maestro, el Cristo muerto y resucitado, que impulsa la compasión hacia los pobres.

## Conclusión

Cuando Santo Tomás de Aquino, en su *Summa de théologia*, plantea la cuestión de la existencia de Dios, ve dos objeciones: el problema del mal (173) y la idea de que las causalidades internas al mundo puedan dar una explicación suficiente de él, haciendo a Dios superfluo (174) Estas dos objeciones fundamentales se hallan en los cuatro temas principales que hemos retenido de las obras de *André Comte-Sponville*, *Richard Dawkins*, *Robin Le Poidevin* y *Michel Onfray* (con una mirada a *Daniel Dennett* y *Sir Anthony Kenny*).

En cuanto al mal, estos autores [con diferencias muy importantes de tono y de contenido] plantean la cuestión de la inmoralidad de la religión y de la compatibilidad de la existencia de Dios con el mal en el mundo. Si numerosos actos inmorales de los creyentes empañan, sin duda, la imagen de la religión, esta cuestión no es una indicación decisiva en cuanto a la existencia de Dios mismo, en tanto que los creyentes son también bellas realizaciones en su activo. En cuanto a la cuestión más radical de saber si el mal del mundo es compatible con un Dios todopoderoso, omnisciente e infinitamente bueno, Santo Tomás da la vuelta a la cuestión. El mal existe como ausencia de un bien debido, y el hecho mismo de hablar del mal reenvía a cuestiones previas: ¿porque existen los seres a los que les falta algo? ¿porque existe un orden del mundo que nuestro mismo escándalo indica y presupone? En otros términos, el orden de las cuestiones es: 1. la existencia de Dios como causa presupuesta para el mundo enteramente contingente; 2. el mal, teniendo en cuenta la existencia de Dios. Ciertamente ello no suprime la cuestión existencial, pero le da un horizonte de esperanza. En cuanto a la libertad, no implica ciertamente en sí elecciones malas: si no Dios sería menos libre que nosotros. Pero por el momento nos da de hecho la posibilidad de responder si o no al amor de Dios: terrible responsabilidad, cuyos efectos buenos y malos son dramáticamente misteriosos, a la altura de lo que está en juego. Y los que han respondido favorablemente a la oferta divina de amor ponen la cuestión del mal directamente en el Dios que aman.

Por lo que se refiere a pedir una causa más allá de las causas internas del mundo, nuestros autores ateos plantean cuestiones de

importancia variable: 1. ¿la idea de una causa del universo tiene sentido? 2. ¿cuál es la causa de la religión? La religión corresponde a los deseos del hombre y atraviesa su historia. ¿Significa ello que la religión es una ilusión creada para apaciguar nuestra angustia frente a la muerte? El fenómeno religioso por sí solo, no permite afirmar ni la existencia ni la no existencia de Dios. Se puede sin embargo señalar que si Dios no existe, el deseo humano de infinito es absurdo, pero ello no es aún una prueba. En cuanto a explicar la religión por la evolución (para favorecer la supervivencia de la especie), no dispensa en absoluto de justificar la existencia de seres que evolucionan y del hecho de que su evolución tiende hacia cierto fin. La causa de la religión puede ser, entre otras (a cierto nivel), ¿una revelación divina? Excluirlo *a priori* sería irracional. Y mostrar con el dedo la parte humana en la redacción de los textos sagrados no sería decisivo más que si se demostrara de antemano que Dios no es capaz de actuar a través de acciones humanas. Luego Santo Tomás ve un signo clarísimo de la bondad divina en el hecho que él haya dado a sus criaturas la capacidad de tener su propia capacidad, en el interior de la cual puede actuar la causalidad divina.

Decir que el universo tiene una causa ¿reenvía simplemente a otra cuestión, a saber, quién causa la causa? El término «causa» puede ser tomado en el sentido de causa eficiente o de causa final, implicando en los dos casos una dependencia del Creador. ¿Quién ha hecho a Dios? ¿Cuál es la causa final de la acción creadora de Dios? ¿En qué momento antes del tiempo Dios decide crear? Santo Tomás ve el mundo como un gran conjunto donde nada es causa de su propia existencia. Por eso afirma la necesidad de una causa no causada, sin la cual el mundo resulta ininteligible. Y ser causado no es en sí una característica indispensable de todo lo que es, sino solamente de lo que es en el mundo. Preguntar quién hizo a Dios, es privarse de la comprensión del mundo no elevando la mirada hacia arriba; es pararse durante el camino en el razonamiento de Santo Tomás. Dios no es una parte del mundo. El mundo entero existe sólo como participación del Ser que no tiene necesidad de causa y que la existencia del mundo no modifica. Al crear el mundo Dios no busca algo que le faltaría y que sería la finalidad de su acción. Él mismo es la causa final de todo lo que existe. Por parte de la criatura humana, ello significa que nos ha creado para que podamos hallar nuestra felicidad al contemplarle, y nos salva para que podamos encontrar una felicidad infinita al participar de su vida. Y no es, propiamente hablando, «antes de la creación» que Dios decide crear, pues Dios está fuera del tiempo, sin sucesión de momentos. Es por nuestra parte que hay un comienzo.

Estas reflexiones no pretenden ser una presentación exhaustiva de todos los argumentos avanzados por los ateos estudiados, ni una respuesta completa. Hemos elegido los argumentos que nos parecían más

repetidos y más importantes. Hemos tratado de mostrar que estos argumentos no son nuevos, que Santo Tomás ya los ha reflexionado en el interior de un sistema sutil y coherente, en el que las cuestiones planteadas no llevan en absoluto a negar la existencia de Dios, y a veces dan la vuelta en su favor.

#### Notas

1. L. MAISONNEUVE, art. «Apologétique», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.I.2, Letouzey, Paris, 1909, col. 1519.

2. Joseph DORE, «L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995», *Gregorianum* 77,4, 1996, p.621 (esta frase indica la evolución de la teología fundamental en España, pero el artículo muestra una tendencia parecida en las otras áreas lingüísticas).

3. Cf. René LATOURELLE, «Nouvelle image de la fondamentale», en: R. LATOURELLE, y G. O'COLLINS, éd., *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Desclée-Bellarmin, Paris-Tournai-Montreal, 1982, p. 71-72: «Hasta bien avanzado el siglo XX, la apologética no ha cesado de batirse contra sus adversarios protestantes, deistas y racionalistas. En el contexto ecuménico actual, esta actitud no es defendible. No se trata en primer lugar de refutar, más bien de crear las condiciones de aproximación y escucha. Buscando defenderse, la antigua apologética se cerraba sobre sí misma y se cerraba a los demás. Felizmente, ha perdido este tono polémico y cortante que la ha desacreditado. En lugar de formularse en términos de oposición, lo hace en términos de posiciones y de proposiciones. Ha pasado del alegato a la exposición desapasionada, pero crítica. Por lo demás, el adversario de hoy no es menos el corazón del creyente que del incrédulo. El hombre del siglo XX quiere menos una refutación que una toma en consideración de sus problemas, acompañada de una exposición seria de las razones del cristianismo. Luego esta tarea debería asumirla la apologética, aunque no existiera ningún adversario».

4. «La Chiesa cattolica è ancora interessata al contenuto di verità della religione che pur proclama vera?... nel valore oggi sempre riaffermato del confronto con i non-credenti, Chiesa e cultura cattolica eludono ormai sistematicamente le obiezioni scettiche o atee elaborate dalla modernità» (Paolo FLORES D'ARCAIS, «Dio esiste?», *MicroMega* 2/2000, p.17).

5. Cf. Paolo FLORES D'ARCAIS, «Dio esiste?», p.20.

6. Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie*, Physique de la métaphysique,

Grasset, Paris, 2005.

7. Ciertamente, algunos católicos se han preocupado de responder. Nos referimos a poco más de dos libros, de calidades muy diferentes, que se han publicado para responder a Michel Onfray: Irène FERNANDEZ, *Dieu avec esprit, Réponse à Michel Onfray*, Philippe Rey, Paris, 2005; Matthieu BAUMIER, *L anti traité d athéologie, Le système Onfray mis a nu*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

8. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, Introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, Paris, 2006.

9. El debate se ha publicado: Philippe CAPELLE, André COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?* Cerf, Paris, 2006. En esta obra, Comte-Sponville repite los mismos argumentos que en *L esprit de l athéisme*, Nos contentaremos, en general, por citar la primera obra.

10. Su obra principal en la materia es: Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Bantam Press, London - Toronto - Sydney - Auckland - Johannesburg, 2006. Se pueden hallar en Internet reproducciones de las video-conferencias de Richard Dawkins, mostrando su habilidad dialéctica y la virulencia de sus palabras.

11. Cf. Alister McGRATH, *Dawkins God, Genes, Memes and the Meaning of Life*, Blackwell, Oxford, 2005.

12. Cf. en particular Anthony KENNY, *The Unknown God, Agnostic Essays*, Continuum, London - New York, 2005 (3). Esta obra fue preparada por *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

13. Daniel C. DENNET, *Breaking the Spell*, La Religión como un fenómeno natural, Penguin Books, London, 2006.

14. Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, Una introducción a la filosofía de la religión, Routledge, London - New York 1996 (reimpreso en 2004)

15. Cf. Daniel C. DENNET, *Breaking the Spell*, p. 14-15 «Es tiempo ya de que nosotros sometamos la religión como un fenómeno global a la investigación multidisciplinar intensiva que podamos conseguir, llamando a las mejores mentes del planeta. ¿Por qué? Porque la religión es demasiado importante para nosotros para permanecer ignorantes acerca de ella. Afecta no solamente a nuestros conflictos sociales, políticos y económicos, pero los mismos significados los encontramos en nuestras vidas. Para mucha gente, probablemente para la mayoría de la gente en la tierra, nada importa más que la religión. Por esta verdadera razón, es imperativo que aprendamos tanto como

podamos acerca de ella. Esto, en pocas palabras, es el argumento de este libro»

16. Cf. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 71: «El judeo-cristianismo deja detrás de sí un episteme, un zócalo sobre el que se efectúa todo intercambio mental y simbólico. Sin el sacerdote, ni su sombra, sin las religiones ni sus turiferarios, los sujetos permanecen sumisos, fabricados, formateados por dos milenios de historia y de dominación ideológica. De donde la permanencia y la actualidad de un combate contra esta fuerza, tanto más amenazante cuando da la impresión de estar caduca.»

17. Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 10: «Mi moral, después de mis años piadosos, no ha cambiado mucho. Mi sensibilidad tampoco. Igualmente mi manera de ser ateo queda marcada por esta fe de mi infancia y de mi adolescencia.»

18. Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 9: «El retorno de la religión, éstos últimos años, ha tomado una dimensión espectacular, a veces inquietante. Se piensa en primer lugar en los países musulmanes. Pero todo indica que el Occidente, en formas ciertamente diferentes, no está al abrigo del fenómeno. ¿Retorno de la espiritualidad? No se podría más que felicitarse de ello. ¿Retorno de la fe? No sería un problema. Pero el dogmatismo vuelve, demasiado a menudo, con el oscurantismo, y el integrista, y a veces el fanatismo. Nos equivocariamos abandonándoles el terreno. El combate por las Luces continúa, raramente ha sido tan urgente, y es un combate por la libertad».

19. Las obras de Santo Tomás se citan a partir de traducciones publicadas en las [Editions du Cerf] (*Somme de Théologie, Somme contre les Gentils...*) En muchos casos, hemos utilizado las traducciones reunidas en la página de Internet:

<http://docteurangelique.free.fr/index.html>. Cuando hemos traducido los textos nosotros mismos o hemos corregido las traducciones utilizadas, o cuando consideramos el original importante para la comprensión del contenido, citamos el texto latino en nota.

20. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes* (7 diciembre 1965), § 19.3

21. Cf. en particular Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 240-241

22. Retoma de forma acrítica las peores acusaciones de colaboración entre Pío XII y el nazismo, cf. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 202 («Pío XII y la Iglesia católica sucumben por otra parte a los encantos de estos paralogismos hitlerianos desde las primeras horas y

hasta hoy día, si se tiene por confesión de colaboración una incapacidad de confesar aún hoy el error que fue el sostén del Vaticano al nazismo»), 213 («Eichman huído de Europa gracias al Vaticano»), 220 («Pío XII y Adolf Hitler comparten cierto número de puntos de vista, especialmente el detestar a los judíos en todas sus formas»).

23. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 218-219. Cf. también la p. 69: «¡Que se deje de asociar el mal sobre la Tierra y el ateísmo! La existencia de Dios, me parece, ha generado en su nombre más batallas, masacres, conflictos y guerras en la historia, que paz, serenidad, amor al prójimo, perdón de los pecados o tolerancia. Que yo sepa los papas, los príncipes, los reyes, los califas, los emires, no han brillado mayoritariamente en la virtud y así ya Moisés, Pablo y Mahoma sobresalieron, respectivamente, por su parte en homicidios, en las vías de hecho o en las razzias [los biógrafos lo testimonian. Son otras tantas variantes sobre el tema del amor al prójimo»

24. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 28-30

25. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 96

26. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 113

27. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 134

28. Alusión al 7 de julio de 2005 en que fueron perpetrados atentados con bomba por islamistas en el metro de Londres.

29. Proyecto de atentado de católicos contra el parlamento y el rey, en Londres, en noviembre de 1605.

30. «Imagine, with John Lennon, a world with no religion. Imagine no suicide bombers, no 9/11, no 7/7, no Crusades, no witch-hunts, no Gunpowder Plot, no Indian partition, no Israeli/Palestinian wars, no Serb/Croat/Muslim massacres, no persecution of Jews as [Christ-killers], no Northern Ireland [troubles], no [honour killings], no shiny-suited bouffant-haired televangelists fleecing gullible people of their money ([God wants you to give till it hurts]). Imagine no Taliban to blow up ancient statues, no public beheading of blasphemers» (Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 1-2)

31. «The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, blood-thirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously

malevolent bully» (Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 31).

32. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 250.

33. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 317: «Una vez, en el tiempo de preguntas, después de una lectura en Dublín, fui preguntado sobre qué pensaba acerca de los casos ampliamente publicados de abusos sexuales por sacerdotes católicos en Irlanda. Repliqué que, no dudando que era horrible un abuso sexual, el daño era indiscutiblemente menor, en primer lugar, que el daño psicológico inflingido a largo plazo, por educar en católico a los niños. Fue una observación hecha de improviso en el calor del momento, y me sorprendí que mereciera una ronda de aplausos entusiásticos de la audiencia irlandesa (compuesta, debo admitirlo, por intelectuales de Dublín y presumiblemente no representativa del país en su conjunto). Pero, me acordé del incidente más tarde cuando recibí una carta de una mujer americana de unos cuarenta años que había sido educada en la religión católica. A la edad de siete años, me dijo, le habían ocurrido dos cosas desagradables. Fue abusada sexualmente por su párroco, en su coche. Y, por el mismo tiempo, un amiguito de la escuela de ella, que había muerto trágicamente, fue al infierno porque era protestante. O así había sido llevada a creer mi corresponsal por la entonces doctrina oficial de la iglesia de sus padres. Su opinión como un adulto maduro, era que, de estos dos ejemplos de la doctrina católica de abuso de niños, uno físico y el otro mental, el segundo era, con mucho, el peor.»

34 Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 229: «Estoy inclinado a sospechar (con alguna evidencia, aunque puede ser simplista para extraer conclusiones de ella) que hay muy pocos ateos en las prisiones. No estoy diciendo que necesariamente el ateísmo incrementa la moralidad, aunque el humanismo [el sistema ético que a menudo va con el ateísmo] probablemente lo hace. Otra buena posibilidad es que el ateísmo se correlaciona con algún tercer factor, tal como la educación, la inteligencia y la reflexión elevadas, que podrían contrarrestar los impulsos criminales. Tal investigación evidencia como no hay ciertamente base para el común punto de vista de que la religiosidad está correlacionada positivamente con la moralidad. La evidencia correlacional no es nunca conclusiva, pero los siguientes datos, descritos por Sam Harris en sus cartas a una nación cristiana, son, sin embargo, chocantes. Mientras que la afiliación a los partidos políticos en los Estados Unidos no es un indicador perfecto de religiosidad, no es ningún secreto que los [estados [republicanos] rojos] son primariamente rojos debido a la influencia política arrolladora de cristianos conservadores. Si hubiera una fuerte correlación entre conservadurismo cristiano y salud social, podríamos esperar ver algún signo de ello en los estados rojos de América. No lo

vemos. De veinticinco ciudades con las tasas más bajas de crímenes violentos, el 62 por ciento están en los [estados [democráticos] azules], y el 38 por ciento están en los [estados [republicanos] rojos]. De las veinticinco ciudades más peligrosas, el 76 por ciento están en estados rojos, y el 24 por ciento en estados azules. En efecto, tres de las cinco ciudades más peligrosas de los USA están en el pío estado de Texas. Los doce estados con la tasa más alta de robos son rojos. Veinticuatro de los veintinueve estados con las tasas más altas de hurtos son rojas. De los veintidós estados con las tasas más altas de asesinatos, diecisiete son rojas».

35 Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 190 «Parece no haber duda que muchos de los atributos de la religión están bien ajustados para ayudar a la supervivencia de la propia religión, y a la supervivencia de los atributos concernidos, en el puchero de la cultura humana. La cuestión aparece ahora de si el buen ajuste se consigue por el [diseño inteligente] o por la selección natural. La respuesta es que probablemente por ambas cosas. Por el lado del diseño, los líderes religiosos son completamente capaces de verbalizar los trucos que ayudan a la supervivencia de la religión. Martín Lutero fue bien consciente de que la razón era archienemiga de la religión, y frecuentemente avisó sobre sus peligros».

36. «Fundamentalists know they are right because they have read the truth in a holy book and they know, in advance, that nothing will budge them from their belief. The truth of the holy book is an axiom, not the end product of a process of reasoning» (Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 282)

37. McGrath comenta su lectura [durante sus propios estudios de biología] de la tesis doctoral de Dawkins: «El comportamiento de un gran número de pollitos fue examinado cuidadosamente y comparado críticamente con otros estudios publicados en la materia (tal como los famosos estudios de Impekhoven sobre pollitos de gaviota de cabeza negra). La tesis es un modelo objetivo de investigación científica basada en evidencias objetivas y separadas. Cuando esto lleva a tratar con la conducta de gente religiosa, Dawkins parece avanzar fuera de este enfoque empírico riguroso. El lenguaje cuidadoso, la investigación meticulosa y las normas rigurosas de justificación del laboratorio se cambian por las del orador callejero. En contraste con sus estudios etológicos de pollitos, Dawkins ofrece una [etiología de la gente religiosa] de la cual está necesitado algún detallado análisis empírico» (Alister McGRATH, *Dawkins God*, p. 110)

38 Cf. Alister McGRATH, *Dawkins God*, p. 83: «Tanto los sistemas de creencias religiosos como los antireligiosos son resistentes a menudo a cualquier cosa que amenace socavarles, ponerles en duda,

calificarles, o desconfirmarles. Supuestos profundamente asumidos rinden a menudo estas teorías implícitas [casi impermeables a los datos]. Algunos escritores cristianos e islámicos parecen no dispuestos a examinar sus creencias profundamente asumidas porque tienen miedo que esta clase de cosas resulten malas para la fe. Bien, puede que esto sea así para ideas intelectualmente deficientes y cocidas a medias. Pero no es preciso que sean como éstas. Intelectualmente hay formas robustas de fe, la clase de cosas que encontramos en escritores tales como Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y C. S. Lewis. No tuvieron miedo de pensar sobre su fe, y plantearse cuestiones duras acerca de su base evidencial, su consistencia interna, o lo aceptable de sus teorías».

39. «His tendency to misrepresent the views of his opponents is the least attractive aspect of his writings. It simply reinforces the perception that he inhabits a hermetically sealed conceptual world, impervious to a genuine engagement with religion» (Alister McGRATH, *Dawkins God*, p. 84). Dennet defiende a su amigo en este punto, cf. Daniel DENNET, «Il credente e la formica», *MicroMega* 2/2007, p. 27: «En tal caso pues tanto mejor si en algunos lectores del libro permanece impresa la irreverencia de Dawkins más que la eficacia de sus argumentos. Dawkins podría hasta añadir que, cuando las ideas no son dignas de respeto, ocultar el desprecio que suscitan sería deshonesto y porque él ha sido tan valiente al expresar y defender la idea científica que respeta, igualmente este contraste acabará quizás por actuar despertando la conciencia más que cualquier otro argumento. Quizás algunas afirmaciones van a ser recibidas simplemente con una carcajada »

40. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 282-283

41. «Fundamentalist religion is hell-bent on ruining the scientific education of countless thousands of innocent, well-meaning, eager young minds. Non fundamentalist, [sensible] religion may not be doing that. But it is making the world safe for fundamentalism by teaching children, from their earliest years, that unquestioning faith is a virtue» (Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 286)

42. «When we reflect that the coexistence of different moral values within a society may be preferable to an ideologically monolithic one, moral relativism becomes a plausible position. According to relativism, there are no absolute moral truths, which are the same from one context to another, but, rather, there is a given moral judgement that will only be true relative to a particular context, where [context] means a group of people sharing an outlook and culture. (...) If relativism is correct, then the theist faces an uncomfortable choice: either God has properties which are good with

respect to one society but not with respect to another, or God is morally neutral. Now pluralism does not entail relativism, but they are natural partners» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 83)

43. Etienne GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris, 1983, p. 189.

44. Irène FERNANDEZ, *Dieu avec esprit*, p. 15

45. Irène FERNANDEZ, *Dieu avec esprit*, p. 17.

46. Cf. Matthieu BAUMIER, *L'anti traité d'athéologie*, p. 14, 145-153, 198-199, 217-222.

47. Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 22-23: «Yo no quisiera hacer perder la fe a los que la necesitan, o simplemente que viven mejor gracias a ella. Son innumerables. Algunos son admirables (reconocemos que hay muchos más santos entre los creyentes que entre los ateos; ello no prueba nada en cuanto a la existencia de Dios, pero impide despreciar la religión), la mayor parte son estimables. Su fe no me molesta en absoluto. ¿Por qué debería combatirla? Yo no hago proselitismo ateo. Trato simplemente de explicar mi posición, de argumentarla, y más por amor a la filosofía que por odio a la religión. Hay espíritus libres en los dos campos. Es a ellos a los que me dirijo. Dejo a los otros, creyentes o ateos, en sus certidumbres.

48. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 88-89. En el mismo sentido, Alister McGrath hizo notar que la ciencia contemporánea puede también acarrear tragedias; los abusos no significan que la ciencia sea malvada, sino que es susceptible de abuso: ¿por qué no decir lo mismo de la religión? Cf. Alister McGRATH, *Dawkins God*, p.117; «Las creencias religiosas llevan algunas veces al mal, directamente o indirectamente. Pero la religión no tiene el monopolio en este aspecto, como si fuera distinguida como la única área de la vida humana y pienso que estuvo equivocada en este aspecto. Aún la propia ciencia puede haber abusado, como alguno de los más siniestros desarrollos médicos en la Alemania nazi, puestos bien en evidencia. Todavía Dawkins quisiera seguramente argüir que esto es un abuso de la ciencia, completamente atípico en cuanto a sus valores y enfoques normales. Y yo quisiera estar de acuerdo. Si esta estrategia defensiva puede ser permitida a la ciencia, ¿porque no también a la religión? ¿Porque no reconocer lo que la mayor parte de la gente ya reconoce; que esto es un abuso de la religión que es patológico y destructivo? La religión, como otras áreas de la actividad humana, pienso, necesita ser reformada, revisada y corregida, pero no abolida».

49.- Pío XII, Encíclica *Humani Generis* (12 agosto 1950), Denzinger 3875.

50. Allí todavía, el creyente bien intencionado Matthieu Baumier, queriendo defender el cristianismo, cae en lo más profundo del relativismo epistemológico: «Puede que todo sea al mismo tiempo lo que aparece y lo contrario de lo que aparece. El principio de no contradicción [o de complementariedad de los aparentes contradictorios] deviene una ley de la física. He aquí precisamente porque ciencia y religión se aproximan hoy en día» (Matthieu BAUMIER, *L anti traité d athéologie*, p. 107). Tal rechazo frontal del principio de no contradicción, reduciendo a la nada tanto la ciencia como la fe, no puede exponer más que al ridículo al creyente.

51. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 60-62.

52. Cf. por ejemplo André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 77, 145-147, 161-162, 179-188, 203-204, 207-208.

53. Cf. Richard DAWKINS, «Porque casi ciertamente Dios no existe», *MicroMega* 2/2007, p. 7: «Si por [Dios] entendemos el amor, la naturaleza, la bondad, el universo, las leyes de la física, el espíritu de humanidad, o la constante de Planck, ninguno de ellos le corresponde. Una estudiante americana preguntó a su profesor si tenía una opinión sobre ello. [Ciertamente] le respondió. Está convencido que la ciencia es incompatible con la religión, pero la naturaleza y el universo lo envían al éxtasis. ¡Para mí esto es religión! Pues bien, si es esto lo que escogéis para entender como [religión], de acuerdo, esto hace de mí un hombre religioso. Pero si vuestro Dios es un ser que proyecta los universos, escucha las plegarias, perdona los pecados, realiza milagros, lee el pensamiento, tiene en el corazón nuestro bienestar y resucita, es improbable que quede satisfecho. Como dijo el insigne físico americano Steven Weingberg: si queremos decir que [Dios es energía], entonces podemos encontrarlo en un pedazo de carbón. Pero no esperemos ver nuestras iglesias llenarse de fieles»

54. Daniel DENNET, «Il credente e la formica», *MicroMega* 2/2007, p. 21: «Estamos de acuerdo sobre la mayor parte de las cuestiones y hemos aprendido mucho uno del otro, pero sobre una cuestión central no estamos (todavía) con la misma idea: Dawkins está convencido que el mundo sería un poco mejor si la extinción de la religión viniese en algún modo acelerada mientras que yo soy todavía agnóstico al respecto. No sé que cosa se podría colocar en el lugar [o que cosa surgiría espontáneamente] y por ello estoy todavía dispuesto a explorar la hipótesis de reformar la religión, una tarea que reclama una comprensión mejor de los fenómenos y por consiguiente mucha más investigación de la que se ha emprendido hasta aquí».

55. Cf. Daniel C. DENNET, *Breaking the Spell*, p. 23: «Pese a las connotaciones religiosas del término, incluso los ateos y los agnósticos pueden tener valores sagrados, valores que son simplemente, no para evaluarlos en absoluto. Yo tengo valores sagrados en el sentido que me siento vagamente culpable aún pensando sobre si son defendibles y no debería considerar su abandono (¡Me gusta pensarlo!) en el curso de resolver un dilema moral. Mis valores sagrados son obvios y completamente ecuménicos: democracia, justicia, vida, amor, y verdad. Pero puesto que soy un filósofo, he aprendido como poner aparte el vértigo y la vergüenza y preguntarme a mi mismo qué los soporta, en el fin, qué daría cuando ellos están en conflicto, como trágicamente ocurre a menudo, y si hay mejores alternativas».

56. Cf Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 146: «Al principio de este libro, hemos probado de definir qué es la religión. Desde un punto de vista, es un modo de vida basado en una concepción metafísica del mundo. Desde otro punto de vista, está fuera de la vida que está soportada por una concepción ficticia del mundo. Los ateos, quiero concluir, pueden tener ambos modos. La clase de ateísmo que he defendido en este libro no es el rechazo de todo pensamiento y lenguaje religioso, pero es preferentemente el rechazo del realismo teológico. El ateo simplemente no cree que haya, independientemente de nosotros, una deidad responsable de la creación y del orden del mundo. Esto es completamente compatible con el compromiso de práctica religiosa como una forma peculiarmente valiosa de fantasear. Pero, además, el ateo puede tener una concepción metafísica del modo como el mundo es realmente, una concepción que no viene dada directamente por la experiencia, pero de la cual deriva su sentido de lo que importa. En este sentido, su metafísica es una religión».

57. Cf. CONCILIO VATICANO, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae* (7 diciembre 1965), § 11: «Dios llama ciertamente a los hombres a servirle en espíritu y en verdad. Por este llamamiento quedan ellos obligados en conciencia, pero no coaccionados. Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana, que El mismo ha creado, y que debe regirse por su propia determinación y usar de libertad. Esto se hizo patente sobre todo en Cristo Jesús, en quien Dios se manifestó perfectamente a sí mismo y descubrió sus caminos. En efecto, Cristo, que es Maestro y Señor nuestro, manso y humilde de corazón, atrajo e invitó pacientemente a los discípulos. Ciertamente que apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos. (...) Finalmente, al completar en la cruz la obra de la redención, con la que adquiriría para los hombres la salvación y la verdadera libertad, concluyó su revelación. Dio, en efecto, testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían. Porque su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio

de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres a Sí.»

58. Cf. Paolo FLORES D'ARCAIS, «Dio esiste?», *MicroMega* 2/2000, p.40.

59. «It would have been wholly inconsistent with my father's ideas of duty, to allow me to acquire impressions contrary to his convictions and feelings respecting religion: and he impressed upon me from the first, that the manner in which the world came into existence was a subject on which nothing was known: that the question, «Who made me?» cannot be answered, because we have no experience or authentic information from which to answer it; and that any answer only throws the difficulty a step further back, since the question immediately presents itself, Who made God?» (John Stuart MILL, *Autobiography*, chapitre 2). Este argumento de Mill ha jugado también un papel en la evolución personal de Bertrand Russell, cf. Bertrand RUSSELL, *Why I am not a Christian*, y otros ensayos sobre religión y temas relacionados, Unwin Books, London, 1967, p. 15.

60. «What is the difference between an atheist's saying that the existence of the universe is a mystery to which we do not know the answer, and a theist's saying that the answer to the question about the existence of the universe is a God about whom we cannot know anything?» (Anthony KENNY, *The Unknown God*, , p. 36).

61. Cf. Anthony KENNY, *The Unknown God*, p. 43: «Los teólogos parecen algunas veces peligrosamente próximos a la visión de que Dios puede ser descrito por otros atributos que los heurísticos. No es que no conozcamos las respuestas a las preguntas: «¿Qué clase de cosa es Dios?»; «¿Qué es el modo de la causalidad divina?». Es que no son posibles ningunas respuestas en principio».

62. André COMTE-SPONVILLE, en: PHILIPPE CAPELLE, ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?*, p. 48-49.

63. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 94.

64. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 98.

65. «Innanzitutto, la gran parte delle argomentazioni tradizionali a favore dell'esistenza di Dio, da Tommaso d'Aquino in poi, sono facilmente demolibili. Molte di esse, come l'argomento della prima causa, funzionano postulando un regresso all'infinito che Dio è chiamato a terminare. Ma non ci viene mai detto perché Dio sia magicamente in grado di terminare i regressi, senza aver bisogno di

alcuna spiegazione. Di certo, abbiamo bisogno di una qualche spiegazione per l'origine di tutte le cose. Fisici e cosmologi lavorano alacremente al problema. Ma qualunque sia la risposta [un'accidentale fluttuazione quantistica o una singolarità alla Hawking e Penrose, o comunque finiremo per chiamarla] essa sarà semplice. Le cose complesse, statisticamente improbabili per definizione non accadono così, semplicemente; esse esigono di diritto una spiegazione. Sono impotenti a terminare i regressi, diversamente dalle cose semplici. La prima causa non può essere stata un'intelligenza [non parliamo poi di una intelligenza che risponda alla preghiera e ami essere adorata. Le cose intelligenti, creative, complesse, statisticamente improbabili giungono tardi nell'universo e perciò non possono essere responsabili del suo disegno] (Richard DAWKINS, «Perché quasi certamente Dio non esiste», *Nicromega* 2/2007, p. 8).

66. «For the atheist, the universe is all that there is. There is nothing outside it. Consequently, there is nothing to point to as cause of the universe's existence. So why there is something rather than nothing, remains a mystery» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 3).

67. «Causation, then, is a temporal concept. (It is perhaps also a spatial concept, but I do not want to insist on that here.) It is this aspect of causation which threatens the inference from what we experience to a conclusion about everything which begins to exist» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 12).

68. «Why could the cause of the universe not be something like an eternal, immutable God, who needs no cause for his existence? Well, the mere existence of God, or of any other object, could not causally explain why the universe came into existence. It must be something about God which does the explaining such as his willing the universe to exist. But has he, for all time, willed the universe to exist? Why, then, did it not come into existence sooner? If there is a cause of the universe's coming into existence at precisely the moment it did, then it is something which obtained just before that event. We are then led to ask why that cause obtained when it did, and so, by similar reasoning, we are led back to the regress of causes which the temporal argument was supposed to avoid. So either the first premise is false, because there is something which begins to exist yet has no cause, and so cannot be either a piece of a priori knowledge or the result of a sound inductive inference, or there is no first cause» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 15)

69. «The universe cannot be said to have a cause in the ordinary sense of the word» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 15).

70. Cf. Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 40: «Por tanto, hechos necesarios, no pueden explicar hechos contingentes, y la explicación causal de cualquier fenómeno, debe enlazar con hechos contingentes. Esto es, tanto la causa como el efecto deben ser contingentes».

71. «If there was a reason for the laws which God gave, then God Himself was subject to law, and therefore you do not get any advantage by introducing God as an intermediary» (Bertrand RUSSELL, *Why i am not a Christian*, p. 17). Este texto se publicó por primera vez en 1927.

72. Esta argumentación podría tener raíces cartesianas, cf. Etienne GILSON, *Constantes philosophiques de l être*, Vrin, Paris 1983, p. 92-93: «Descartes admitía sin discusión la existencia y la validez del principio de causalidad, según el cual [todo tiene una causa]. Hacía igualmente de este principio la fuerza de su prueba de la existencia de Dios, concebido como la sola causa posible de la realidad objetiva de la idea que tenemos de él. Haciéndolo, tenía el sentimiento de seguir una tradición, si no buscando a Dios como causa de su idea de nosotros, al menos elevándose de la causa al efecto en virtud del principio de causalidad. Se sabe cuál fue la conclusión de su prueba: existe un Dios que es por sí mismo, no en el sentido de que sería absolutamente sin causa, más bien en el sentido de que él es, positivamente, como si él fuera para sí mismo su propia causa. Se pudo oír una protesta del lado de los filósofos y teólogos escolásticos. Más fieles a su tradición, recordaron que Dios es por sí, negativamente, como no teniendo absolutamente ninguna causa de su existencia, en cualquier sentido que fuere. Se ponían con ello en mala posición, pues si querían evitar la conclusión de Descartes, debían renunciar a hacer uso del principio de causalidad. Es lo que Descartes hizo observar pertinentemente. Si se argumenta en nombre del principio de causalidad, no se tiene derecho a despedirlo en el momento de la conclusión.».

73. Santo Tomás considera también seres «relativamente» necesarios, cuya existencia depende de Dios.

74. S. TOMAS DE AQUINO, *Somme de théologie*, Ia, q.2, a.3.

75. Ia, q.2, a.3.

76. S. TOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, libro 1, capítulo 3.

77. «Let's imagine a very simple universe consisting of just five existing things (all of them contingent), namely, A, B, C, D and E. Suppose we can explain the existence of E because E was created by D. And suppose we can explain the existence of D and C because both were

created by B. And suppose we can explain the existence of B because it was created by A. What, then, is the explanation of the existence of A? It seems that this very problem will exist no matter what sort of universe we envision, no matter how many contingent beings it contains. Something [the temporally or logically first member of the set] will remain unexplained» (Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, p. 75).

78. Ia, q.44, a.1, ad 1.

79. Cf. André COMTE-SPONVILLE, en: PHILIPPE CAPELLE, ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?*, p. 43: «Mis dos primeros argumentos serán sobre todo negativos (hay menos razones para ser ateo que razones para no ser creyente). El primero, no extrañará a nadie, es la debilidad de los argumentos opuestos. Debilidad de las [pruebas], en primer lugar, estas famosas pruebas tradicionales que encontraréis fácilmente en los manuales o las enciclopedias: la prueba ontológica, la prueba cosmológica, la prueba psico-teológica... Esperaba que el Padre Capelle consentiría en exponerlas, a fin de que cada uno de vosotros pudiera percibir su debilidad... El no ha usado su tiempo en ello, y vosotros me excusaréis, vistos los límites que tenemos impuestos, de no hacerlo yo tampoco.

80. En el sentido de objetivo.

81. «Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum» (Ia, q.6, a.3).

82. «Res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se» (In *De divinis Nominibus*, cap. 4, lectio 1).

83. Ia, q.19, a.5.

84. Ia, q.19, a.5.

85. Cf. Ia, q.44, a.4: «No pertenece al primer agente, que es puro agente, actuar para conseguir un fin; quiere comunicar solamente su perfección, que es su bondad. Y cada criatura entiende obtener su propia perfección, que es un parecido de la perfección y de la bondad divinas. Así pues la bondad divina es el fin de todas las cosas».

86. Cf. *Somme contre les Gentils*, libro I, capítulo 37: «La idea del bien, es la de ser deseable; es el fin, que empuja también a actuar al agente. He aquí porque se dice del bien que es difusivo de sí y del ser. Luego una tal difusión es el hecho de Dios ya que, lo hemos mostrado anteriormente, es la causa de ser para los otros, como

existiendo necesariamente por sí. Dios es pues verdaderamente bueno».

87. Ia, q.22, a.1.

88. Por ejemplo, el hombre es una especie del género animal. Es decir, que el hombre es un animal, pero distinguido de los otros animales por una diferencia específica: la racionalidad. Luego, si se puede distinguir entre animal y animal por la presencia de la razón en ciertos animales, distinguir entre ser y ser no podría hacerse más que por algo que es. Es porque el ser no puede ser género, y así Dios no forma parte del género «ser». Santo Tomás explica este punto y otros (por ejemplo la cuestión del género «sustancia») en Ia, q.3, a.5.

89. «My point is that what we call the world is intrinsically unintelligible, apart from the existence of God. You see, I don't believe that the infinity of the series of events [I mean a horizontal series, so to speak] if such infinity could be proved, would be in the slightest degree relevant to the situation. If you add up chocolates you get chocolates after all and not a sheep. If you add up chocolates to infinity, you presumably get an infinite number of chocolates. So if you add up contingent beings to infinity, you still get contingent beings, not a necessary being. An infinite series of contingent beings will be, to my way of thinking, as unable to cause itself as one contingent being» (F. C. COPLESTON, «A Debate Between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston, SJ», in Bertrand Russell, *Why I am not Christian*, p. 139).

90. Cf. Ia, q.3, a.3-4.

91. Ia, q.8, a.1.

92. Cf. Ia, q.8, a.1.

93. Ia, q.44, a.1. Cf. también SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De anima*, a.6, ad 2: «El ser mismo, es el acto último que puede ser participado por todos mientras que él mismo no participa en nada. Por consiguiente, supuesta alguna cosa que sea el ser mismo subsistente, como decimos de Dios, nosotros decimos que él no participa en nada. Pero la razón no quiere para las otras formas subsistentes, que participan necesariamente en el ser mismo y se refieren a él como la potencia al acto» («ipsum esse est actus ultimus

qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ad ipsum ut potentiam ad actum». A este propósito cf. también David B. BURRELL, *Knowing the Unknowable God*, Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, p. 17: «intentando distinguir a Dios del mundo. Nosotros no podemos ayudar. Parece, tratando esta distinción como si fuera uno en el universo, como hacemos en toda otra distinción. Y que la tendencia tiene dos efectos completamente opuestos. Tomando una dirección Platónica (o Asharite), puede resultar la denigración del mundo que conocemos, en favor de otro (o de Dios) que es verdadero. O en forma completamente inversa, se encontraría congeniando un sistema que busca comprender la totalidad incluyendo a Dios, y así evacuar el intento original. Por si la distinción de Dios del mundo se trata como uno en el mundo, entonces o Dios será exaltado a expensas del mundo de Dios, o Dios será visto como parte de un todo necesario, puesto que en cada caso el intento es comprender la totalidad: Dios-más mundo. La alternativa limpia es simplemente afirmar que Dios es distinto del mundo, sosteniendo de forma completamente firme la realidad del mundo en que vivimos. Esta puede ser considerada la posición de Maimónides (como se identifica en nuestro tiempo con Karl Barth), pero uno siempre siente en tales casos que la religión de uno se autosostiene cautiva en la mente de uno. Para esto toma una pequeña reflexión para realizar que Dios no puede ser claramente otro si nosotros estamos para usar el nombre de creador, o si la divinidad es para ser en alguna forma accesible a nuestro discurso. Si la primera tendencia falla en la búsqueda de coherencia global, esta táctica es internamente incoherente porque ello determina que su aserción básica en cualquier tiempo usa el término «Dios».

94. Cf. Ia, q.46, a.1, ad 8: «Dios es anterior al mundo en duración. Pero la palabra «anterior» no designa una prioridad de tiempo, sino la prioridad de la eternidad».

95. Es por razones de fe que Santo Tomás afirma un inicio del tiempo. Filosóficamente, el tiempo podría no tener un inicio, pero las realidades temporales no dependerían menos de Dios (cf. Ia, q.46, a. 1-2; *Somme contre les Gentils*, libro 2, capítulo 31). Y un tal tiempo sin inicio no sería una eternidad, pues la eternidad excluye una sucesión.

96. Cf. Ia, q.10, a.4.

97. Ia, q.14, a 13.

98. Ia, q.14, a 13, ad 3.

99. *De rationibus fidei*, capítulo 10 (traducción: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introducción, traducción del latín y anotación por Gilles Emery, Cerf, Paris, 1999, p. 135).

100. Cf. Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie*, p. 98-99: «Las religiones monoteístas viven de prescripciones e invitaciones: hacer y no hacer, decir y no decir, pensar y no pensar, actuar y no actuar. Prohibido y autorizado, lícito e ilícito, de acuerdo y en desacuerdo, los textos religiosos abundan en codificaciones existenciales, alimenticias, de comportamiento, rituales y de otras clases... Pues no se mide bien la obediencia si no es con las prohibiciones. Cuanto más pululan, mayores son las ocasiones de faltar, más disminuyen las probabilidades de perfección, más aumenta la culpabilidad. Y es una buena cosa para Dios ¡al menos del clero que lo reclama! poder jugar este potente resorte psicológico». Cf también Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie*, p. 64-65: «Enseñar el hecho del ateísmo supondría una arqueología del sentimiento religioso: el miedo, el temor, la incapacidad de mirar a la muerte de cara, la imposible conciencia de lo incompleto y de lo finito de los hombres, el papel mayor y motor de la angustia existencial. La religión, esta creación de ficciones, reclamaría un desmontaje en buena y debida forma de estos placebos ontológicos, como en filosofía se aborda la cuestión de la hechicería, de la locura y de los márgenes para producir y circunscribir una definición de la razón».

101. Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie*, p. 94.

102. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 167-168: «The American comedian Cathy Ladman observes that [All religions are the same: religion is basically guilt, with different holidays]».

103. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 19.

104. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 21

105. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 30-31. Cf. también *ibid*, p. 53: «¡No porque Vd. haya perdido la fe irá de repente a traicionar a sus amigos, a robar o violar, asesinar o torturar!».

106. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 62: «Perder la fe no cambia nada en el conocimiento y no gran cosa en lo moral. Pero cambia considerablemente la dimensión de la esperanza [o de la desesperación] de una existencia humana».

107. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 134-136

108. Cf. por ejemplo Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 172-177, 214-222

109. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 352: «El poder de la religión para consolar no hace que sea verdad. Incluso si hacemos una enorme concesión; incluso si fuera demostrado conclusivamente que creer en la existencia de Dios es completamente esencial para el bienestar psicológico y emocional humano; incluso si todos los ateos fueran desapareciendo como neuróticos llevados al suicidio por una angustia cósmica implacable [nada de esto contribuiría en la más pequeña pizca o título de evidencia a que la creencia religiosa sea verdad. Podría ser una evidencia en favor de lo deseable de convencerse uno mismo de que Dios existe, aunque él no sea.

110. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 105. «Finalmente, ¿es posible debatir por una especie de apuesta anti Pascal? Supongamos que nosotros admitimos que hay realmente alguna pequeña probabilidad de que Dios exista. No obstante, podría decirse que usted llevará una vida mejor, más llena si usted apuesta que él no existe, pues si usted apuesta que él existe y por consiguiente desperdicia su precioso tiempo adorándole, sacrificándose por él, luchando y muriendo por él, etc. No quiero proseguir la cuestión aquí, pero los lectores pueden desear tener esto en mente cuando llegemos a otros capítulos sobre las malas consecuencias que pueden fluir de la creencia y observancia religiosa.

111. Michel ONFRAY, *Traité d athéologie*, p. 107-108. Miguel Onfray duda de la fiabilidad de las fuentes históricas relativas a los detalles de la vida de Jesús, cf. *ibid*, p. 147-149.

112. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 97: «Aunque Jesús probablemente existió, expertos bíblicos de reputación no miran en general el Nuevo Testamento (y obviamente tampoco el Antiguo Testamento) como un registro fiable de lo que ocurrió realmente en la historia, y además yo no consideraré la Biblia como evidencia para cualquier clase de deidad. (...) La novela de Dan Brown *El código Da Vinci*, y la película basada en ella, están levantando enormes controversias en los círculos de la iglesia. A los cristianos se les anima a boicotear la película y a poner piquetes en los cines que la proyectan. Está verdaderamente fabricada del principio al final: inventada, pura ficción. A este respecto, es exactamente como los evangelios. La sola diferencia entre *El código Da Vinci* y los evangelios es que los evangelios son ficción antigua mientras que *El Código Da Vinci* es ficción moderna.

113. Cf. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, p. 3: «Si usted se siente atrapado en la religión de su educación, valdría la pena que se preguntase cómo ha ocurrido. La respuesta es usualmente alguna forma de adoctrinamiento infantil. Si usted es totalmente religioso es abrumadoramente probable que su religión sea la de sus padres. Si usted hubiera nacido en Arkansas y usted pensara que el cristianismo es verdadero y el Islam falso, sabiendo perfectamente bien que usted pensaría lo opuesto si usted hubiera nacido en Afganistán, usted es la víctima del adoctrinamiento infantil. *Mutatis mutandis* si usted hubiera nacido en Afganistán.

114. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 106.

115. Cf. Irène FERNANDEZ, *Dieu avec esprit*, p. 125: «Es muy tarde, hacia el siglo onceavo antes de Cristo, que la creencia en la resurrección de los muertos se impondrá poco a poco entre los judíos, como se verá, y todavía no en todos. En la época de Cristo, por ejemplo los saduceos no lo creían en absoluto. No se habría insistido demasiado en este hecho, que muestra con evidencia que la aparición de lo que se llama la [ruptura monoteista], cualesquiera que sean las causas, no es ciertamente debida al miedo a la muerte y al deseo de una supervivencia personal. La genealogía de Onfray no es históricamente verdadera, pero tampoco lo es desde un punto de vista fenomenológico. Se ha visto que la religión no consiste en un interés por la religión, porque ella tenga un objetivo. Pero este objetivo, el que el creyente ve en el acto religioso, no sería ante todo un interés apasionado por su propio destino. Este destino, en esta vida y puede ser en la de allá, viene por añadidura, y cuando uno no se ocupa de ello: ¿Buscad primeramente el reino de Dios [...] y todo lo demás se os dará de añadidura?»

116. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De veritate*, q. 14, a.1.

117. Cf. Ia, q.2, a.2, ad 1: «La existencia de Dios y de las otras verdades relativas a Dios, que la razón natural puede conocer, como dice el Apóstol (Rm 1, 19), no son artículos de fe, sino verdades preliminares que nos encaminan a ella [*non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos*]. En efecto, la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. No obstante, nada impide que lo que es, de sí, objeto de demostración y de ciencia no sea recibido como objeto de fe por el que no puede entender la demostración». Cf. también *Super Boethium de Trinitate*, q.2, a.3.

118. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, Libro 1, lección 2: «Es manifiesto, a partir de lo que precede, que un fin es

deseado en vista de otro. O bien, pues, se puede llegar a un fin que no es deseado en vista de otro, o bien no. Si sí, se tendrá el propósito. Pero si no se puede llegar a tal fin, se sigue que todo fin será deseado en vistas a otro fin. Y así hace falta ir, al infinito. Pero es imposible, que se vaya de fin en fin al infinito: pues, hay necesariamente un fin que no es deseado en vistas de otro fin. Que, por otra parte, sea imposible ir de fin en fin al infinito, se prueba también por un razonamiento que conduce al imposible, de la manera siguiente. Si se va al infinito en el deseo de los fines, de manera que siempre un fin se desee con vistas a otro, al infinito, nunca se podrá llegar a que el hombre alcance los fines deseados. Luego es inútilmente y en vano que alguno desee algo que no se puede alcanzar; el fin de los deseos sería pues inútil y vano. Luego este deseo es natural: se ha dicho más arriba, en efecto, que el bien es lo que todas [las cosas] desean naturalmente. Se sigue, pues, que un deseo natural sería vano y vacío. Pero esto es imposible. Porque el deseo natural no es otra cosa que una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, que no puede decepcionar. Es, pues, imposible que se vaya al infinito de fin en fin.».

119. CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la revelación divina, *Dei Verbum* (18 noviembre 1965), §11.

120. Cf. Agustín Cardenal BEA, *The Way to Unity after the Council*, Geoffrey Chapman, London 1967, p. 92: «La segunda categoría de consideraciones forman un punto de partida para esta doctrina de inspiración relativa a la manera en que Dios influencia a los profetas. Aquí nos dirigimos como guía al Antiguo Testamento, y estamos en deuda con Santo Tomás de Aquino por su afirmación, después de madura reflexión, de que los autores de los libros sagrados son en verdad instrumentos de Dios, pero instrumentos vivientes que, aún siendo usados por Dios, no cesan de ser completamente ellos mismos y por tanto actúan como agentes inteligentes y libres, no menos que cualquier otro autor humano. Este concepto de instrumentalidad como explicación del modo de inspiración de los libros sagrados fue expuesto por Pio XII en *Divino afflante Spiritu*, quien abrió a la exégesis católica nuevas avenidas de estudio e hizo posible investigaciones renovadas».

121. Cf. *Somme contre les Gentils*, Libro III, capítulo 70.

122. Cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus-Christ, Méditations sur Dieu-Trinité*, París, Fayard, 1977, p. 9: «El conocimiento de Dios, finalmente, no es una cuestión de pura teoría, es en primer lugar una cuestión práctica y de vida; depende de la relación que el hombre establece entre sí mismo y el mundo, entre sí mismo y su propia vida».

123. Charles JOURNET, *Le mal*, Desclée de Brouwer, París, 1961, p. 50.
124. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, 11 febrero 1984, § 2.
125. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, § 10.
126. Matthieu BAUMIER, *L anti traité d athéologie*, p.28. Cf. también p. 52: «Las tesis del *Traité d athéologie* se apoyan sobre un contrasentido que muestra un mal conocimiento de la Biblia y del cristianismo. ¿Quién es, pues, este Dios que reservaría un [destino] a los hombres? El cristiano se lo pregunta. ¡No el suyo, en todo caso!
127. Ia, q.32, a.1.
128. «It is an indisputable fact that the history of the world contains some of the most appalling suffering imaginable, suffering that is either the result of natural disaster, such as earthquakes, volcanic eruptions, disease and famine, or the result of human actions, such as wars, ecological disasters and religious persecution. Does this present a problem for theism? Certainly there is a case to answer if we believe in a deity who is all-knowing, all-powerful and perfectly good. If he is all-knowing, he will be aware of suffering; if he is all-powerful, he will be able to prevent suffering; and if he is perfectly good, he will desire to prevent suffering. But, clearly, he does not prevent suffering, so either there is not such deity, or, if there is, he is not all-knowing, all-powerful and perfectly good, though he may be one or two of these» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 88).
129. Cf. Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 91 y 97.
130. «El teísta que cree que la doctrina es intelectualmente defendible puede avanzar el argumento teleológico, si no como un argumento infalible contra el ateísmo, por lo menos como una consideración que hace al teísmo altamente atractivo. The argument might be put in terms of a challenge to the atheist: what explanation can you offer of the order in the world which is as simple and satisfying as an explanation in terms of a benevolent deity? The universe is indeed ordered, the atheist might reply, but it also contains evil, and if you are looking for the best explanation of the universe you must take into account the presence of evil no less than the presence of order. Esto hace más difícil inferir la existencia de una deidad benevolente. Una negativa a responder al problema del mal, entonces, debilita considerablemente la fuerza del reto puesto por el argumento teleológico» (Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism*, p. 102-103).

131. Philippe CAPELLE, en: Philippe CAPELLE, André COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?* p. 25-26.

132. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 50.

133. Cf. Ia, q.11, a.1; *Somme contre les Gentils*, libro 1, capítulo 42.

134. «Constant enim quod ultra omnem creaturam quam Deus de facto produxit in hoc universo, vel producet, posse facere alias species, et individua perfectiora, et ea quae fecit, in accidentibus meliorare sine termino, quia potentia ejus infinita est, et infinitis modis participabilis, et sic qualibet data, potest alia meliora fieri» (IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, In Summam theologicam D. Thomae, Nova editio, Tomus primus, in Primae Partis Quaestiones I-VII, Vivès, Paris, 1883; Tomus septimus, in Secundam Secundae..., 1886, in Ia, q.XIX, no. XI).

135. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 51.

136. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 50.

137. «If God is to have infallible knowledge of future human actions, then determinism must be true. If God is to escape responsibility for human wickedness, then determinism must be false. Hence, in the notion of a God who foresees all sins but is the author of none there lurks a contradiction: there cannot be an immutable, omniscient, omnipotent, all-good being» (Anthony KENNY, *The Unknown God*, p. 3).

138. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 108-109.

139. Philippe CAPELLE, en: Philippe CAPELLE, André COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?* p. 68-69.

140. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 109-110.

141. André COMTE-SPONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 110-111. Cf. también André COMTE-SPONVILLE, en: PHILIPPE CAPELLE, ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?*, p. 45: «Los humanos no se esconden, salvo para jugar, o cuando tienen miedo o vergüenza. ¿Pero Dios? La omnipotencia le dispensa del miedo; la perfección de la vergüenza. ¿Entonces? ¿Porque se esconde hasta tal punto? ¿Para divertirse? Esto sería jugar con nuestra angustia. ¿Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado? Este es verdaderamente nuestro hermano, que participa de nuestro sufrimiento, de nuestra debilidad, de nuestra soledad, de nuestra angustia, de nuestra desesperación. ¿Pero el que se esconde mientras se crucifica a su hijo? ¿A que Dios

podría ello divertirlo?»

142. André COMTE-SP ONVILLE, *L esprit de l athéisme*, p. 106. Cf. también André COMTE-SPONVILLE, en: PHILIPPE CAPELLE, ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?*, p. 44: «El Padre Capelle, después de muchos otros, se ha tomado la molestia de convencerme que Dios existe. Le estoy agradecido. Pero, en fin, ¿sería más sencillo y eficaz, que Dios consintiera en mostrarse!».

143. Charles JOURNET, *Le mal*, p. 16.

144. R. Douglas GEIVETT, *Evil and the Evidence for God, The Challenge of John Hick's Theodicy*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, p. 80: «Las [viejas escuelas de la teología natural] están sobre una base muy sólida (en términos de estrategia global) buscando justificar la creencia en Dios independientemente de la realidad del mal y dirigiendo por consiguiente el problema del mal a la luz de la creencia razonable en la existencia de Dios. Si Dios existe, entonces puede no ser lógico el problema del mal. Es solamente un problema para nuestro entendimiento y para la experiencia cuando el dolor ha de soportarse»

145. «Boetius, in I de Cons, introducit quendam philosophum quaerentem: [si Deus est, unde malum?] Est autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset» (*Somme contre les Gentils*, Libro III, capítulo 71).

146. Ia, q.48, a.5, ad 1. Cf. también Santo TOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata De Malo* 1.1, a.2: «Pues el mal no es otra cosa que la privación de una perfección debida» («Cum autem malum [...] nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis»).

147. Cf. Ia, q.103, a.7, ad1: «No hay nada en el mundo que sea totalmente malvado, pues el mal tiene siempre su fundamento en el bien, como lo hemos mostrado. Una cosa se dice mala en lo que ella se sale del orden que representa un bien particular. Pero, si ella se escapara totalmente del orden del gobierno divino, ella sería pura nada»

148. Cf. Ia, q.8, a.1 ad 4: «Cuando se habla de demonios, se piensa en su naturaleza, obra de Dios, y en la deformidad del pecado, que no viene de él. Es por lo que no se debe acordar sin reserva que Dios esté en los demonios, sino solamente que ellos existen».

149. Santo TOMAS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.

150. *Sabiduría* 1,13.

151. *Romanos* 5, 12.

152. Cf. JUAN-PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, § 15: «El mal, en efecto, está vinculado al pecado y a la muerte. Y aunque se debe juzgar con gran cautela el sufrimiento del hombre como consecuencia de pecados concretos (esto indica precisamente el ejemplo del justo Job), sin embargo, éste no puede separarse del pecado de origen, de lo que en San Juan se llama [el pecado del mundo], del *trasfondo pecaminoso* de las acciones personales y de los procesos sociales en la historia del hombre. Si no es lícito aplicar aquí el criterio restringido de la dependencia directa (como hacían los tres amigos de Job), sin embargo no se puede ni siquiera renunciar al criterio de que, en la base de los sufrimientos humanos, hay una implicación múltiple con el pecado».

153. *Somme contre les Gentils*, libro III, capítulo 70. El mismo texto explica que la acción de Dios y de la criatura es simultánea y no sucesiva o alternativa. Pero esta simultaneidad de dos causas de niveles diferentes no suprime el nivel propio de cada una. Alister McGrath estima que esta posición ha hecho posible el desarrollo de las ciencias modernas (cf. Alister MCGRATH, *Dawkins God*, p. 59); saber si tiene razón pediría un estudio detallado que no tiene su lugar ni en el libro de McGrath, ni en este artículo, pues su objeto es otro.

154. Ia, q.2, a.3, ad 1.

155. Ia, q.23, a.5, ad 3.

156. «Dico ergo quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare, quae quidem bona est; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam pertinet et hominem tentari permittere, et peccare si vellet» (*II Sent., dist. 23, q.1, a.2*). Cf. también Ia, q.22, a.2 ad 2: «Si se opusiera a todos los males, muchos de los bienes faltarían en su obra entera. Sin la muerte de muchos animales, la vida del león sería imposible, y la paciencia de los mártires no existiría sin la persecución de los tiranos».

157. Cf. la transcripción por Journet de una charla de Maritain: «El sufrimiento, por sí mismo, no es un bien. Es un mal. Sin embargo, en cuanto a su efecto, es ambivalente (...) Disminuye lo que en el hombre es biológico, pero puede fortificar y purificar lo que en él es moral. (...) Queda que el sufrimiento es un mal. Es un mal, de sí detestable,

en el orden natural; que se piense en los espantosos estragos de las enfermedades, de la vejez, de la muerte; puede obstaculizar el uso de la razón, oscurecer asimismo la plegaria, cambiar también los temperamentos. Es un mal [un mal físico] desde el punto de vista de la fe, puesto que el orden de la gracia no destruye el orden de la naturaleza» (Charles JOURNET, *El mal*, p. 266-268).

158. «Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque si affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum» (Ia, q.19, a.9, ad 3).

159. «Ad secundum dicendum quod defectus gratiae prima causa est es nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo» (Ia IIae, 112, 3, ad 2).

160. Ia, q.22, a.4.

161. Cf. IIa IIae, q.83, a.2: «Es preciso considerar que la providencia divina no se limita a establecer que tal o tal efecto se produzca; determina también en virtud de qué causas y en qué orden será. (...) No rogamos para cambiar el orden establecido por Dios, sino para obtener lo que Dios ha decidido realizar por medio de las oraciones de los santos».

162. Quaestio disputata *De malo*, q.16, a.5.

163. Cf. IIIa, q.18, a.4, ad. 3: «La voluntad de Cristo, bien que determinada al bien, no está sin embargo determinada a tal o cual bien. Es porque pertenece a Cristo hacer una elección, por su libre albedrío, como hacen los bienaventurados

164. «Si tamen aliqua creatura immobiliter adhaeret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhaerendo multa facere vel non facere» (Quaestio disputata *De veritate*, q.24, a.1, ad 16).

165. «Quamvis creatura esset melior si immobiliter deo adhaeret, tamen illa est bona quae potest deo adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur» (Quaestio disputata *De veritate*, q.24, a.1, ad 16).

166. Joseph RATZINGER, *Le Ressucité*, Retrato en el Vaticano, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 101.

167. JUAN-PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, § 19.

168. Cf. JUAN-PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, § 27; «De esta alegría habla el Apóstol en la carta a los Colosenses: [Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros]. Se convierte en fuente de alegría la superación del sentido de inutilidad del sufrimiento, sensación que a veces está arraigada muy profundamente en el sufrimiento humano. Este no sólo consume al hombre dentro de sí mismo, sino que parece convertirlo en una carga para los demás. El hombre se siente condenado a recibir ayuda y asistencia por parte de los demás y, a la vez, se considera a sí mismo inútil. El descubrimiento del sentido salvífico del sufrimiento en unión con Cristo transforma esta sensación deprimente. La fe en la participación en los sufrimientos de Cristo lleva consigo la certeza interior de que el hombre que sufre «completa lo que falta a los padecimientos de Cristo»; que en la dimensión espiritual de la obra de la redención sirve, como Cristo, para la salvación de sus hermanos y hermanas».

169. Charles JOURNET, *Le mal*, p. 124-125.

170. Charles JOURNET, *Le mal*, p. 172.

171. Cf. *Somme contre les Gentils*, Libro III, capítulo 161: «El que peca aporta un obstáculo a la gracia, y según el orden normal de las cosas, no debe recibirla. Sin embargo, Dios puede actuar fuera de este orden; así da la luz al ciego y resucita a los muertos. A veces en su superabundante bondad, él previene con su socorro a los mismos que ponen un obstáculo a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Pero no da la luz a todos los ciegos, ni cura a todos los enfermos de tal manera que en aquellos que cura, aparecen las obras de su poder, y en los otros se salva el orden natural. De la misma manera no previene de su socorro a los que se cierran a la gracia, apartándoles del mal y volviéndolos al bien, pero él previene a algunos en los que quiere manifestar su misericordia, de tal manera que a los demás revela el orden de su justicia. (...) De hombres retenidos en los mismos pecados, Dios en su providencia convierte a los unos, manteniendo o permitiendo en los otros el curso normal de las cosas; el porque de la conversión de unos y no de otros, no es necesario buscarlo. Depende únicamente de la libre voluntad de Dios, como depende de su simple voluntad, cuando todo está sacado de la nada, que tales seres sean superiores a otros».

172. Se ha ensayado explicar el mal que precede al hombre en el universo por la caída de los ángeles, cf. Louis BOUYER, *Cosmos, Le monde et la gloire de Dieu*, Cerf, Paris, 1982, en particular p. 334-347. Cualquiera que sea esta posición, queda evidente que no hace más que hacer retroceder la cuestión una etapa.

173. Cf. Ia, q.2, a.3, objeción 1: «De dos contrarios, si uno es

infinito, el otro queda totalmente abolido. Luego, cuando se pronuncia la palabra Dios, se entiende de un bien infinito. Luego, si Dios existiera, no habría mal. Ahora bien hay mal en el mundo. Por tanto Dios no existe».

174. Cf. Ia, q.2, a.3, objeción 2: «Lo que puede ser cumplido por los principios en pequeña cantidad no ocurre con los principios más numerosos. Luego, parece bien que todos los fenómenos observados en el mundo puedan cumplirse por otros principios, si se supone que Dios no existe; pues lo que es natural tiene por principio la naturaleza, y lo que es libre tiene por principio la razón humana o la voluntad. No hay pues ninguna necesidad de suponer que Dios existe.