

Introducción a la filosofía de la religión

BIBLIOTECA HERDER

Michael J. Murray y Michael Rea

Introducción a la filosofía de la religión

Traducción
de María Tabuyo y Agustín López

Herder

Esta traducción ha recibido la ayuda del proyecto de investigación del Centro Ian Ramsey, de la Facultad de Teología y Religión, de la Universidad de Oxford, titulado «Science, Philosophy, and Theology: Capability Building in Latin America». Este proyecto ha sido financiado por la Fundación John Templeton con el premio a la investigación, otorgado por la Universidad de Oxford. Las opiniones expresadas en esta publicación son las de los autores y no reflejan necesariamente las opiniones de la Fundación John Templeton.

Título original: An Introduction to the Philosophy of Religion

Traducción: María Tabuyo y Agustín López

Diseño de la cubierta: Purpleprint Creative

© 2008, Syndicate of the Press, Universidad de Cambridge

© 2017, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3911-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: xxx

Depósito legal: B-xxxxx-2017

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

<i>Prefacio</i>	13
PARTE I. LA NATURALEZA DE DIOS	19
1. Atributos de Dios: independencia, bondad y poder	21
El concepto de Dios	21
Teología del ser perfecto	27
Existencia autofundamentada y necesidad	34
Omnipotencia: poder perfecto	38
Bondad	54
Conclusión	64
Lecturas adicionales	64
2. Atributos de Dios: eternidad, conocimiento y providencia	67
Pasado, presente y futuro	69
¿Eterno o sin final?	74
Omnisciencia	85
Cuatro visiones de la providencia divina	95
Lecturas adicionales	107
3. Dios trino y encarnado	109
La Trinidad	112
La Encarnación	124

Conclusión	144
Lecturas adicionales	144
PARTE II. LA RACIONALIDAD DE LA CREENCIA RELIGIOSA ...	147
4. Fe y racionalidad	149
Las naturaleza de la fe	151
Fe y racionalidad	163
Discrepancia religiosa y pluralismo religioso.....	174
¿Es irracional el ateísmo?	186
Lecturas adicionales	190
5. Argumentos teístas	191
Argumentos ontológicos	192
Argumentos cosmológicos	208
Los argumentos del diseño	224
Conclusión	235
Lecturas adicionales	236
6. Argumentos antiteístas	239
El argumento del mal	241
El argumento de la ocultación	271
Conclusión	282
Lecturas adicionales	283
PARTE III. CIENCIA, MORAL E INMORTALIDAD	285
7. Religión y ciencia	287
Tres visiones ciencia y religión	289
La ciencia y la credibilidad de los milagros	297
Zonas contemporáneas de interacción entre ciencia y religión	311
Dos desafíos finales de la ciencia a la religión	326
Conclusión	334
Lecturas adicionales	334
8. Religión, moral y política	337
Objetivismo y subjetivismo éticos	338

Las dos preguntas fundamentales	345
Los fundamentos de la moral objetiva	348
Motivación moral y religión	358
Teorías del mandato divino de lo correcto y lo bueno	364
Religión y discurso público	369
Conclusión	379
Lecturas adicionales	380
9. Mente, cuerpo e inmortalidad	381
Lo que podría ser la vida después de la muerte ...	383
Materialismo frente a dualismo	387
Supervivencia e identidad	393
Argumentos a favor y en contra de la supervivencia	399
Conclusión	421
Lecturas adicionales	421
<i>Índice analítico</i>	423

*A nuestras familias
Kirsten, Samuel, Elise y Julia
y
Chris, Aaron y Kris*

Prefacio

Cualquiera que acuda a la biblioteca de una universidad importante en busca de libros sobre «filosofía de la religión» puede pensar que esta área de la filosofía es relativamente nueva. A juzgar por las apariencias, da la impresión de que la filosofía de la religión surgió en algún momento a mediados del siglo xx, para florecer luego rápidamente desde entonces hasta la actualidad. Sin embargo, esta apariencia sería engañosa. La reflexión filosófica sobre los temas religiosos ha sido una parte fundamental de la filosofía desde su origen hasta el presente. En la tradición filosófica occidental esto se debe, al menos en parte, al hecho de que la mayoría de los filósofos de Occidente han sido teístas o han desarrollado su actividad en ambientes intelectuales dominados por presupuestos teístas. Sin embargo, aunque la filosofía de la religión no sea nueva en sí misma, sí es nuevo el intento de desentrañar algunas de las preguntas que los filósofos plantean cuando hablan de religión, así como el propósito de tratarlas conjuntamente bajo un único encabezamiento. Eso es lo que hacen los filósofos contemporáneos de la religión y es lo que este libro pretende hacer también.

Algunas de las preguntas planteadas por los filósofos cuando hablan de religión son de interés perenne: ¿existe un Dios?, ¿cómo puede Dios permitir el mal?, ¿depende la moral de alguna manera

de Dios? y cuestiones semejantes. Otras preguntas alcanzan una importancia mayor o menor a medida que la propia disciplina de la filosofía cambia y, con ella, la cultura en la que esa reflexión filosófica se desarrolla. En este libro, tratamos de equilibrar el estudio de esas cuestiones centrales, perennes, con las que están empezando a aparecer en el horizonte. De esta manera, el texto pretende facilitar a los estudiantes el acceso a la larga tradición de la reflexión filosófica sobre la religión y, a la vez, familiarizarlos con la situación actual de la disciplina y los caminos que ahora parece estar siguiendo.

Este libro se inicia con una primera parte que analiza la naturaleza y los atributos de Dios. Luego pasamos a considerar las preguntas sobre la racionalidad de la creencia en tal Dios, así como una variedad de cuestiones sobre lo que han dicho (o deberían decir) los filósofos de las grandes tradiciones religiosas orientadas en torno a este concepto de Dios sobre la ciencia, la moral, la política, la mente y la inmortalidad. Los lectores advertirán que toda la obra se centra en la creencia teísta, es decir, en la creencia en el Dios de las tradiciones monoteístas occidentales. A quienes desconozcan la manera en que la filosofía contemporánea de la religión se ha desarrollado en el mundo de habla inglesa durante las últimas décadas puede que esto le parezca desconcertante o incluso censurable. Por tanto, no estarán de más unas palabras aclaratorias.

Las creencias y las prácticas religiosas han proliferado prácticamente en todas las culturas humanas; y las entidades sobrenaturales que forman parte de esas creencias religiosas (si las hay) presentan una enorme variedad. Algunas religiones no proponen hipótesis sobre ningún ser sobrenatural, bien porque aquellas cosas que son objeto de devoción, atención o temor religioso forman parte del orden natural mismo, bien porque se identifica a Dios con la totalidad del orden natural, visión esta última conocida como «panteísmo». Otras tradiciones religiosas, en cambio, proponen

que Dios es un todo mayor que consta de un cuerpo —el cosmos físico—, además de un alma divina que está íntimamente unida a ese cuerpo cósmico. Esta visión se conoce como «panenteísmo». Además, existen infinidad de versiones de politeísmo en la historia de la religión. Más familiares a los occidentales son, sin embargo, las religiones que sostienen que hay múltiples seres sobrenaturales (entre ellos, ángeles y demonios) de los que solo uno es realmente Dios, un ser sumamente perfecto o supremo que crea y controla todo lo que existe. Y hay todavía otras variantes. A la luz de todo ello, parece que cualquier intento de ofrecer, en el espacio de que disponemos, una introducción adecuadamente abarcante o comprensiva a los problemas filosóficos asociados al concepto de divinidad solo sería posible al precio de una superficialidad cuestionable.

La mejor manera de avanzar es, pues, limitar de algún modo nuestro enfoque. Dado que el objetivo principal de este libro es ofrecer una introducción que represente correctamente el ámbito de la filosofía de la religión tal como se ha desarrollado en los países de habla inglesa en los últimos cincuenta años, y puesto que ese ámbito ha estado dominado de manera abrumadora por cuestiones relacionadas con el teísmo en general y con las doctrinas particulares de las tres principales religiones teístas (judaísmo, cristianismo e islam), hemos decidido limitar nuestro estudio principalmente a estas cuestiones.

Acaso algunos puedan considerar que esta opción es desafortunada, pensando que se debería prestar más atención a las tradiciones religiosas no occidentales, no teístas. Estamos de acuerdo en que se debería dedicar una mayor reflexión a esas tradiciones y, en efecto, el trabajo filosófico sobre estos temas está en auge en los departamentos de filosofía en lengua inglesa. Pero las limitaciones de espacio nos impiden dar a dichas tradiciones el tratamiento detallado y atento que merecerían. Advuértase, no obstante, que a lo largo de este libro se hará referencia, en determi-

nadas ocasiones, a las alternativas religiosas no monoteístas cuando tengan una relación directa con alguna de las cuestiones que se tratan. Por ejemplo, los monoteístas han abogado a menudo por la verdad de su planteamiento argumentando que es la única manera de entender algún importante dato experimental o alguna creencia ampliamente sostenida. A veces, estos monoteístas parecen tomar en consideración únicamente dos alternativas: el monoteísmo y el naturalismo ateo. Pero habrá muchos casos en los que las tradiciones religiosas alternativas explicarían o entenderían igualmente bien, o incluso mejor, el sentido de los hechos o las creencias en cuestión. En esos casos, analizaremos las alternativas pertinentes a fin de que nos ayuden a evaluar las afirmaciones que formulan los teístas.

¿Cómo vamos a abordar las preguntas que nos proponemos tratar? Aquí son oportunas algunas consideraciones sobre las diferencias disciplinarias. A la hora de tratar las cuestiones relativas a la naturaleza de Dios, se pueden adoptar varios enfoques disciplinarios. Por ejemplo, se puede optar por un planteamiento estrictamente teológico. Algunos teólogos pretenden desarrollar teologías basadas enteramente en los datos de pretendidas revelaciones de las tradiciones religiosas particulares. Los teólogos islámicos, especialmente los que siguen la tradición asharí, tratan de construir así una concepción de Dios a partir de la forma en que se lo describe y caracteriza en el Corán. La teología de este tipo es conocida como revelada o sagrada. Otros teólogos tratan de ver lo que se puede conocer sobre Dios a partir de deducciones de diversos hechos relativos al mundo. Se invoca el hecho de que el mundo comenzara a ser, o que su existencia sea contingente, o que muestre tipos especiales de diseño, en un intento por demostrar que Dios existe y tiene ciertas características o propiedades. Se conoce ese razonamiento como teología natural.

Alternativamente, se pueden abordar las preguntas sobre la naturaleza de Dios desde las disciplinas de la religión o los estudios religiosos. Los expertos en estas disciplinas tratan normalmente de

explicar el concepto de Dios tal como se desarrolla y utiliza por parte de los diversos grupos que integran una tradición específica. Podrían de este modo elucidar y estudiar la aparición de tradiciones teológicas védicas innovadoras en el hinduismo del siglo XIII o las diferencias entre el cristianismo oriental y el occidental. Algunos adoptarán un enfoque más minucioso al tratar de describir el concepto de Dios tal como lo desarrollaron figuras teológicas particulares, como Agustín o Juan Calvino, o podrán también adoptar un enfoque más amplio, tratando de trazar el curso del desarrollo teológico a lo largo de periodos prolongados de tiempo. Los investigadores de estos campos examinan también la relación entre las diversas concepciones de Dios y su impacto en la conducta y en la práctica de los seguidores de dichas tradiciones.

Los filósofos abordan las cuestiones teológicas o religiosas con sus propios objetivos y preguntas. En la disciplina filosófica hay numerosas subdisciplinas, algunas de las cuales tratan de usar las herramientas y los métodos de la investigación filosófica para plantear preguntas característicamente filosóficas sobre otras disciplinas. Así, dentro de la propia filosofía, encontramos la filosofía del arte, la filosofía de la ciencia, la filosofía del derecho, la filosofía de la psicología... Existe también la filosofía de la religión. ¿Qué preguntas consideran los filósofos de la psicología, los filósofos del arte o los filósofos de la religión, diferentes de las consideradas por los psicólogos, los artistas o los teólogos? Cuando se hace filosofía de este tipo, los filósofos se dedican habitualmente a una de las dos actividades que podemos llamar «clarificación conceptual» y «justificación proposicional», o también a ambas. Estas dos actividades examinan las metodologías, los presupuestos y los resultados de las disciplinas en cuestión y plantean las dos preguntas siguientes: ¿qué quieren decir los que están dentro de la disciplina cuando hacen las afirmaciones que hacen? y ¿por qué piensan que esas afirmaciones son verdaderas? En cierto sentido, cada disciplina plantea estas pre-

guntas en su ámbito propio. Sin embargo, cuando las plantean los filósofos se dirigen normalmente hacia afirmaciones o prácticas que se consideran fundamentales o que, tal vez, meramente se presuponen en esa disciplina. Así, mientras los seguidores de una tradición religiosa darán normalmente por supuesto un cierto cuerpo de doctrinas como verdadero —las doctrinas sobre Dios, por ejemplo—, el filósofo de la religión quiere explorar lo que se quiere decir exactamente con la palabra *Dios*, si los significados son coherentes, y si, para empezar, se debe o no aceptar la realidad de Dios. Estas preguntas y otras relacionadas con ellas serán el tema de este libro.

Por último, nos gustaría expresar nuestra gratitud por sus comentarios a los borradores provisionales de varios capítulos a Robert Audi, Jeff Brower, Fred Crossan, Tom Flint, Dennis Monokroussos, Sam Ochstein, Dan Speak y Lea Schweitz. Tenemos una deuda especial de agradecimiento con Michael Bergmann, que nos proporcionó detallados comentarios y consejos sobre varios capítulos del penúltimo manuscrito. El capítulo 3 incluye material de «Understanding the Trinity» —*Logos* 8 (2005), pág. 145, núm. 57, de Jeffrey Brower y Michael Rea, y el capítulo 6 incluye material de «Theodicy», de Michael Rea, en Thomas Flint y Michael Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Damos las gracias a los editores respectivos por permitirnos la utilización de este material.

PARTE I

LA NATURALEZA DE DIOS

1. Atributos de Dios: independencia, bondad y poder

En el prólogo hemos explicado y argumentado nuestra decisión de centrar principalmente nuestra atención a lo largo de este libro en las tradiciones religiosas monoteístas occidentales. Estas tradiciones pretenden compartir, de modo aproximado, un concepto común de Dios, y una de las empresas más importantes de la filosofía teísta de la religión ha sido la tarea de analizar ese concepto y explorar algunos de sus aspectos más desconcertantes y problemáticos. En este y en los dos siguientes capítulos nos dedicaremos también a esta labor, prestando especial atención a aquellos atributos de Dios que han sido considerados tradicionalmente como los más importantes y de mayor interés filosófico.

Antes de empezar nuestro análisis de los atributos de Dios, será útil decir primero algunas palabras sobre lo que queremos expresar cuando hablamos sobre *el* concepto de Dios y sobre cómo podríamos clarificarlo.

EL CONCEPTO DE DIOS

Los teólogos de la tradición occidental han caracterizado «el concepto de Dios» de muchas formas diferentes. Para algunos,

es simplemente el concepto de la realidad suprema, o la fuente y el fundamento de todo lo demás; para otros, es el concepto de un ser perfecto en grado sumo. Sin embargo, otros dirían que Dios es el único ser digno de adoración, de manera que analizar el concepto de Dios implicaría llegar a una comprensión plena de lo que significa ser digno o merecedor de adoración. Alternativamente, se podría pensar que el concepto de Dios es solo el de aquel ser al que el texto sagrado preferido de cada cual revela o propone como regente supremo de todo. Y así con todos. ¿De qué concepto, pues, nos vamos a ocupar?

Antes de responder a esta pregunta, serán necesarias algunas aclaraciones preliminares. En primer lugar, téngase en cuenta que hay dos maneras diferentes de utilizar la palabra *Dios*. Se puede utilizar como nombre propio o como título. Para dejar clara la distinción, consideremos la diferencia entre el nombre «Ronald Reagan» y el título «presidente de Estados Unidos». El término «Ronald Reagan» nombra a un individuo específico, y ser Ronald Reagan implica solo identificarse con ese individuo específico. Uno no puede ser elegido para ser Ronald Reagan; nadie más, sino el hombre que era de hecho Ronald Reagan, podía haber sido o podía llegar a ser Ronald Reagan; y, si todo lo que supiéramos sobre ese hombre fuera que se llamaba Ronald Reagan, no seríamos capaces de sacar ninguna conclusión sobre cómo era o qué cargo desempeñaba. Referirse a Ronald Reagan por su nombre deja abiertas todas las preguntas sobre cómo era realmente Ronald Reagan. Por supuesto, la expresión «presidente de Estados Unidos» también se puede usar (y a menudo así se hace) para identificar a un individuo específico. Pero no siempre se utiliza de ese modo. Por ejemplo, sería perfectamente cierto decir que el presidente de Estados Unidos es el comandante en jefe del ejército estadounidense incluso en un momento en el que el cargo de presidente estuviera vacante, es decir, en un momento en el que no hubiera nadie que fuese presidente de Estados Unidos. A diferencia de lo

que se expresa con el término «Ronald Reagan», ser presidente implica el desempeño de un cierto cargo, no la identificación con un individuo específico. Uno puede ser elegido para el cargo de presidente; personas distintas al actual presidente han sido y serán presidentes; y, si todo lo que supiéramos de alguien fuera su condición de presidente de Estados Unidos, podríamos deducir bastantes cosas sobre esa persona: por ejemplo, que tiene más de treinta y cinco años, que tiene la ciudadanía estadounidense, que es comandante en jefe del ejército de Estados Unidos, etcétera. Referirse a una persona por su título nos dice (al menos a veces) bastante sobre esa persona.

Igualmente, cuando «Dios» se utiliza como nombre, se hace simplemente para referirse a un individuo específico, dejando abiertas las preguntas sobre cómo es ese individuo. Ser Dios implica solo ser ese individuo; y, para descubrir cómo es Dios, tenemos que adquirir información acerca de ese individuo específico. Por otra parte, siempre y cuando se utilice «Dios» como título, podemos llegar a saber bastante sobre cómo es o sería Dios simplemente analizando y clarificando nuestro concepto del papel asociado al término «Dios».

Por consiguiente, en función de esta diferencia en cuanto a los diversos modos de usar el término «Dios», hay que hacer una distinción entre las dos formas en que las tradiciones monoteístas han encarnado o desarrollado su concepto de Dios. Siguiendo una larga tradición, podemos designarlas como la forma a posteriori y la forma a priori. El planteamiento a posteriori parte de aquellos datos que las personas creen que las ponen en contacto directo con el individuo al que se refieren por el nombre «Dios» —datos que proceden de textos revelados, experiencias religiosas, médiums, profetas...— y construye luego el concepto de Dios a partir de esos datos (de manera análoga a como podríamos desarrollar nuestro concepto de Ronald Reagan a partir de los datos recogidos de una biografía escrita, material filmográfico de discursos y entrevistas,

etcétera) Cuando la gente habla del Dios de la Biblia, o del Dios que les habla en la experiencia mística, o del Dios de Abraham o de Muhámmad, se están refiriendo a algún individuo particular con el que están en contacto directo o indirecto a través de esos medios diferentes. Están usando también el término «Dios» y sus asociados (como «el Dios de este y aquel») como nombres propios.

La segunda forma, o forma a priori, parte de algunas características, propiedades o rasgos básicos que comúnmente se considera que pertenecen a alguien o algo que podría considerarse Dios. Quienes adoptan este planteamiento es probable que digan cosas de este orden: «Para considerar a algo como Dios, ese algo debe ser el creador de todo esto», o «para considerar algo como Dios, debe ser digno de adoración», o «para que algo sea Dios, debe ser el fundamento de la moral», etcétera. Quienes tratan el concepto de Dios de este modo parten de la idea de que para que algo sea *considerado* Dios debe desempeñar un cierto papel o satisfacer alguna condición. Luego se preguntan cómo debe ser un ser para desempeñar ese papel.

Hay razones para pensar que todos esos puntos de partida diversos no llegan a converger en la misma entidad. Un budista de la Tierra Pura y un protestante carismático podrían afirmar que han tenido repetidas experiencias religiosas de Dios. Pero los conceptos de Buddha Amida y Jesús son muy diferentes, y no parecen ajustarse a lo mismo. Además, quien piensa en Dios principalmente como el más grande de todos los seres posibles podría perfectamente llegar a un concepto de Dios muy diferente de quien tomase como idea rectora que Dios es la entidad que actúa como fundamento de la moral.

En la tradición teísta occidental, el concepto de Dios surgió de una cuidadosa negociación entre estos dos métodos. En muchos aspectos, este planteamiento dual tiene sentido. Tiene sentido pensar la palabra *Dios* como nombre propio, puesto que los teístas piensan que hay alguna entidad o persona individual

y única con la que están familiarizados, ya sea a través de la experiencia religiosa, la revelación, la mediación de los profetas, etcétera. Pero es también cierto que esa revelación o razón a veces describe a Dios como una entidad que desempeña un cierto papel. Por eso, cuando las Escrituras hebreas describen a Dios como el creador, o cuando alguien recurre al argumento de la «causa primera» para mostrar que el universo vino a la existencia por algo distinto de sí mismo, tenemos razones para pensar que estos dos planteamientos convergen, o al menos pueden converger, en la descripción de una misma realidad.

Las tradiciones teístas occidentales intensifican la relación entre estos dos enfoques, pues, a la vez que reconocen que el término «Dios» funciona a menudo como nombre propio y como título, también concuerdan habitualmente en que (a diferencia del cargo de presidente), sea quien sea la persona que desempeñe el «papel de Dios», no puede dejar de desempeñarlo. Es raro usar el término «presidente de Estados Unidos» como nombre (aunque se puede hacer: basta con imaginar que uno pone a su perro o a su hijo el nombre de «Presidente de Estados Unidos»). La razón es que, en el uso normal, el término está asociado con un papel que es desempeñado en distintos momentos por personas diferentes. Pero, si el término estuviera asociado a un papel que solo pudiera ser desempeñado por la persona que de hecho lo hace, sería muy natural utilizar el término como nombre. Por ejemplo, supongamos que decimos que Paul es el Emperador Galáctico y que, además (extrañamente), Paul ocupa necesariamente ese cargo. La palabra *Paul*, entonces, funciona como nombre propio; pero el título de Emperador Galáctico podría funcionar también del mismo modo. En otras palabras, puesto que Paul ocupa necesariamente el cargo de Emperador Galáctico —ya que nada puede ser Paul sin ser el Emperador Galáctico, y viceversa—, la expresión «Emperador Galáctico» puede funcionar bien como nombre, bien como título, según nuestras

preferencias. Y lo mismo ocurre, según muchos teístas, con el término «Dios».

Esto es importante porque ayuda a explicar por qué de manera natural vacilamos entre la forma *a priori* y la forma *a posteriori* de desarrollar nuestro concepto de Dios (mientras que no vacilamos entre estos planteamientos al definir los conceptos asociados a términos como «Ronald Reagan» o «presidente de Estados Unidos»). Así pues, si alguien nos pidiera que habláramos del Emperador Galáctico, podríamos hacerlo simplemente hablando de cualquier información —de reportajes periodísticos, observaciones telescópicas, apariciones en los medios de comunicación, correspondencia personal u otro medio cualquiera— que tuviéramos sobre Paul. De esta manera, desarrollamos nuestro concepto de Emperador Galáctico a través de la ruta *a posteriori*. Alternativamente, podríamos hacerlo hablando del papel del Emperador Galáctico, explicando lo que ese papel implica y qué tipo de seres podrían o no estar cualificados para desempeñarlo (ignorando por el momento el hecho de que Paul lo ocupa necesariamente). Al hacerlo, ofreceríamos algo así como un análisis *a priori* del concepto de Emperador Galáctico. Y lo mismo sucede en el caso de Dios.

Si pensamos en estas dos formas de abordar la cuestión, ¿qué concepto de Dios aparece? Podríamos primero tomar nota del hecho de que las tradiciones teístas coinciden casi todas en las siguientes afirmaciones básicas acerca de Dios:

- (C1) Nada creó a Dios, y Dios es el origen o fundamento de todo lo que no es Dios.
- (C2) Dios gobierna todo lo que no es Dios.
- (C3) Dios es el ser más perfecto.

Estos tres puntos de acuerdo corresponden a tres puntos de partida distintos para desarrollar un concepto más rico y deta-

llado de la divinidad. Podemos dar sendos nombres a estos tres puntos de partida: teología de la creación, teología providencial y teología del ser perfecto, respectivamente. Según la teología de la creación, Dios no es creado ni causado, sino que es causa o creador de todo lo demás. ¿Podemos aprender algo más sobre Dios concibiéndolo de esta manera? Sí. Podemos aprender, en primer lugar, que Dios es un ser con poder causal. Si el universo creado muestra signos de que su causa fue un agente racional, podemos aprender que Dios es un ser con inteligencia o racionalidad. Cuando, en el capítulo 5, consideremos diversos argumentos en favor de la existencia de Dios, veremos que algunos teístas afirman que, en realidad, se puede saber mucho más sobre el carácter de Dios pensando en Dios como el creador.

Igualmente, desde la teología providencial podemos deducir que Dios es supremo entre todas las cosas existentes porque las rige y supervisa. Si el universo muestra signos continuados de la actividad providencial divina, ya sea porque Dios deba continuar sosteniendo el mundo en la existencia o porque tengamos razones para pensar que Dios ha intervenido milagrosamente en el mundo, entonces podemos deducir aún más sobre el carácter de Dios a partir de esa actividad sostenedora o de la naturaleza de los pretendidos milagros. Consideraremos estas fuentes potenciales de información en el capítulo 5 y en el capítulo 7, cuando examinemos el tema de los milagros.

TEOLOGÍA DEL SER PERFECTO

El fundamento conceptual más importante para la noción monoteísta de Dios deriva del tercer punto de partida: la teología del ser perfecto. La teología del ser perfecto desempeña un importante papel en las tres principales tradiciones teístas occidentales: judaísmo, cristianismo e islam. En filosofía, la teología del

ser perfecto se remonta en sus raíces al menos hasta Platón, que identifica a Dios con la realidad suprema, a la que llama «el Bien», y Aristóteles, que define a Dios como «la mejor de las sustancias». Estas tradiciones convergieron de manera poderosa para informar los escritos de algunos de los teólogos más importantes de cada tradición: Filón de Alejandría y Maimónides en el judaísmo; Al-Kindi y Avicena en el islam; Agustín, Anselmo y santo Tomás de Aquino en el cristianismo.

Aunque la teología del ser perfecto tiene una historia muy larga, aparece primero como una consideración motriz explícita en los escritos del filósofo del siglo XI Anselmo de Canterbury. Anselmo define explícitamente a Dios como «aquello respecto de lo cual no se puede concebir nada más grande». Los teólogos contemporáneos del ser perfecto entienden que Anselmo está afirmando que Dios es el ser más grande posible, es decir, un individuo que muestra una perfección máxima. Esta concepción de la divinidad no nos proporciona muchos datos específicos, pero nos ofrece una regla o fórmula para desarrollar una idea de Dios más específica. La teología del ser perfecto es, por tanto, el intento de analizar y clarificar el concepto de Dios mediante esta fórmula.

Para empezar a explorar las implicaciones de la teología del ser perfecto más detalladamente necesitamos primero una descripción sucinta de ella. El núcleo de la teología del ser perfecto es la afirmación siguiente:

(DSP) Algo es Dios solo si tiene el mayor abanico posible de propiedades de engrandecer.¹

DSP nos invita a pensar en dos preguntas críticas: «¿cuáles son las propiedades de engrandecer? y ¿cómo se especifica el mayor

1 Th. Morris, *The Concept of God*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, pág. 35.

abánico posible de tales propiedades? Examinaremos estos problemas sucesivamente.

¿Cuáles son las propiedades de engrandecer? Una respuesta obvia es que las propiedades de engrandecer son aquellas que hacen algo grande. Pero esto genera inmediatamente algunos problemas. El primero es que algunas propiedades hacen grande en algunos contextos, pero no en otros. Ser alto es una propiedad de engrandecer para los jugadores de baloncesto, pero no para los yoqueis en una carrera de caballos. ¿Significa esto que la idea de la propiedad de engrandecer tiene sentido solo en relación a un cierto tipo o contexto; que, por ejemplo, deberíamos hablar solamente de propiedades engrandecedoras-para-un-yóquey o engrandecedoras-para-un-jugador-de-baloncesto en lugar de hablar de propiedades que son simplemente engrandecedoras sin más?

Thomas Morris argumenta que mientras algunas cualidades engrandecedoras deberían ser consideradas buenas solo con relación a un tipo de cosa, otras son buenas de una manera no relativa. Desde este punto de vista, hay dos tipos generales de lo bueno: intrínseco y extrínseco. Un objeto o propiedad es extrínsecamente bueno si es un medio para procurar algo distinto que sea bueno. Por ejemplo, ser alto es bueno para un jugador de baloncesto porque le permite lanzar el balón sin estorbos, entrar al rebote, etcétera. No hay nada que sea bueno por sí mismo en el hecho de ser alto. Lanzar el balón sin estorbos es un bien, pero es solamente un bien extrínseco: es bueno porque permite al jugador obtener más puntos, lo que a su vez permite al equipo ganar partidos, lo que a su vez le ayuda a él a asegurarse su medio de vida, etcétera.

Pero no todos los bienes tienen que ser (solamente) extrínsecos. En algún punto, las cosas extrínsecamente buenas deben ser buenas porque procuran algo que es bueno en sí mismo. Ganarse la vida es bueno porque es un medio, tal vez, para ser feliz. Y ¿por qué ser feliz es algo bueno? Se podría pensar que no

hay respuesta a esta pregunta: ser feliz no es bueno porque nos permita conseguir otra cosa; la felicidad es buena en sí misma. Es así. Los bienes de este tipo son bienes intrínsecos.

Morris evita la acusación de que la noción de las propiedades de engrandecimiento utilizadas en la teología del ser perfecto es incoherente afirmando que son propiedades intrínsecamente buenas para un ser. En consecuencia, podemos decir que Dios es personal, o que tiene sabiduría, conocimiento, poder causal, excelencia moral, etcétera, no porque tener estas propiedades sea bueno para alguna otra cosa, sino simplemente porque tenerlas es intrínsecamente bueno.

El segundo problema que surge cuando se piensa en las propiedades de engrandecimiento es que el proceso de decidir qué propiedades se consideran engrandecedoras parece en alguna medida subjetivo o culturalmente condicionado. ¿Hay fundamentos realmente objetivos para considerar que una propiedad u otra es intrínsecamente buena o engrandecedora? Los defensores de la teología del ser perfecto responden que esos juicios exigen apelar a nuestras intuiciones fundamentales acerca del valor. Hablando de manera general y aproximada, las intuiciones son juicios que no se basan en convenciones lingüísticas ni en otras pruebas, sino más bien en lo que a nosotros nos parece (aunque pueda no parecerlo a otros) obvia y necesariamente verdadero. Y, muy importante, las intuiciones filosóficas son diferentes de los meros presentimientos o corazonadas. Son, más bien, creencias sobre lo que nos parece que es evidente por sí mismo o necesario. Las creencias de que «dos objetos no pueden ocupar exactamente el mismo lugar del espacio al mismo tiempo» o de que «ningún ser humano podría sobrevivir transformado en roca» son ejemplos de creencias basadas en la intuición. Si alguien nos preguntara por qué mantenemos estas creencias, nos resultaría muy difícil contestar.

Las creencias basadas en intuiciones son, pues, creencias fundacionales o sólidas; y las utilizamos para que nos ayuden a juzgar