
Alvin PLANTINGA, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press USA, 2011, 376 pp., 14 x 21, ISBN 978-0-19-981209-7.

Por fin ha sido publicado el argumento que el autor concibió hace aproximadamente 20 años y que, incluso en su primera forma abreviada, ya mereció un libro completo de colaboraciones y discusiones (*Naturalism defeated?: essays on Plantinga's evolutionary argument against naturalism*, BEILBY, J. [ed.], Ithaca: Cornell University Press, 2002). Este filósofo ha conseguido con su trabajo una transformación radical del modo de hacer teología natural y una apologética de altura en inglés.

El punto de partida es una constatación: parece efectivamente que hay un cierto conflicto entre las ciencias positivas y la religión. En EE.UU. esta constatación ha llegado a ser una obviedad, a pesar de que no aparece en el plano intelectual hasta finales del s. XIX. Pero Plantinga se refiere preferentemente a los llamados nuevos ateos, en especial a Dawkins y a Dennett, con quien ha discutido públicamente (*Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford: Oxford University Press, 2010), a Draper y Kitcher. La cuestión entonces es precisa: dónde reside exactamente el supuesto conflicto que parece hacer incompatibles las ciencias y la religión. Saber dónde reside el conflicto nos pondrá en condiciones para saber si se trata de un conflicto real o supuesto, superficial o profundo. Si el conflicto es real y profundo habremos terminado, pues ciencia y religión serán incompatibles. En cambio, si es un conflicto aparente y superficial, entonces tendremos que intentar eliminar esa apariencia superficial para que se muestre en toda su grandeza la profunda y real coherencia entre religión y ciencia.

La cuestión de si se trata de un conflicto superficial se responde mostrando que no hay ningún argumento desde la misma teoría de la evolución que impida la providencia divina, que la evolución no implica la existencia de un mal que haga imposible la existencia de un Dios bueno y que la necesidad inherente a las leyes científicas no anula de ningún modo la libertad de la que gozan los hombres. Así pues la ciencia no implica de ningún modo la inexistencia de un Dios con los atributos con que ha sido pensado en la tradición cristiana: sabio, bueno y todopoderoso.

El conflicto profundo y real se da entre la ciencia y el naturalismo y entre el naturalismo y el teísmo. Por naturalismo se entiende aquella posi-

ción filosófica que niega la existencia de Dios. Según Plantinga, «el naturalismo cumple una de las principales funciones de una religión: ofrece una narrativa maestra que responde a las preguntas profundamente humanas y sumamente importantes. Kant identifica tres grandes cuestiones para los hombres: ¿Hay tal persona como Dios? ¿Tienen los seres humanos una libertad significativa? ¿Qué podemos esperar los hombres después de la muerte? El naturalismo ofrece una respuesta a estas preguntas: no hay Dios, no hay inmortalidad y la defensa de una libertad genuina es, como mucho, incierta o dudosa. El naturalismo nos dice lo que en definitiva es la realidad, dónde encajamos los seres humanos en el universo, cómo nos relacionamos con las demás criaturas y cómo ocurrirá lo que llegaremos a ser. El naturalismo entra, por tanto, en competición con las grandes religiones teístas: incluso si no es él mismo una religión, juega uno de sus principales papeles. De tal modo que podemos denominarlo como una “quasi-religion”» (p. 311).

A continuación analiza las supuestas demostraciones científicas de Dios: el ajuste fino de las constantes cosmológicas que permite la existencia de los hombres en la tierra supone una prueba de una inteligencia ordenadora del cosmos y el diseño inteligente, según el cual, la evolución supone necesariamente diseño e inteligencia, al menos para determinadas estructuras de los seres vivos. Pero el balance no es positivo: «¿no podría decir algo más definitivo y excitante? Bien, me gustaría mucho; pero mi trabajo aquí es decir la pura verdad, sea o no interesante. Esta obligación puede algunas veces interferir con el contar una buena historia; pero ¿qué puedo decir? Ésta es exactamente la vida de la filosofía... esto es lo que hay» (p. 264).

En cambio, Plantinga ve una profunda concordia entre la ciencia y el teísmo. «Con respecto a las leyes de la naturaleza, por tanto, hay al menos tres modos en los que el teísmo es hospitalario para la ciencia y su éxito, tres modos en los que hay una profunda concordia entre la religión teísta y la ciencia. Primero, la ciencia requiere regularidad, predictibilidad y constancia; requiere que nuestro mundo discurra conforme a leyes... Segundo, no sólo debe nuestro mundo de hecho manifestar un comportamiento regular y legalizado: para que la ciencia florezca, los científicos y también las demás personas deben creerlo... Tercero, el teísmo nos capacita para entender la necesidad o inevitabilidad o inviolabilidad de la ley natural: esta necesidad es explicada y entendida en término de la diferencia entre el poder divino y el poder de las criaturas finitas» (pp. 282-283). Pero no acaba ahí la relación mutuamente po-

sitiva entre teísmo y ciencia natural: «otra, y quizá menos obvia, condición para el éxito de la ciencia tiene que ver con el modo de aprender de la experiencia... De acuerdo al teísmo, Dios nos ha creado de tal modo que razonamos de modo inductivo; Él ha creado nuestro mundo de tal forma que el razonamiento inductivo sea exitoso. Ésta es una manifestación de la profunda concordia entre el teísmo y la ciencia» (pp. 292 y 296) Y finalmente, «el teísmo con su doctrina de la *imago dei*, por otro lado, es relevante... Dios nos ha creado a nosotros y a nuestro mundo de tal modo que se da la *adequatio intellectus ad rem*. Estamos así constituidos de modo que nuestro éxito intelectual exige que el mundo sea relativamente simple. Eso cuadra sólo con el teísmo» (pp. 298-299).

Y así llegamos al argumento fundamental: «Arguyo que hay un conflicto profundo e irremediable entre el naturalismo y la evolución –y por tanto entre el naturalismo y la ciencia moderna–... El conflicto en cuestión no es que ambos no puedan ser verdaderos (el conflicto no consiste en que haya una contradicción entre ellos); es más bien que uno no puede realmente aceptar ambos... Pretendo argüir que nadie puede realmente creer a la vez el naturalismo y la teoría científica de la evolución. Si mi argumento es bueno, de él se sigue que hay un profundo y serio conflicto entre el naturalismo y la evolución, y por tanto un conflicto profundo entre el naturalismo y la ciencia» (pp. 309-310). Y la prueba, formulada con lenguaje natural, se expresa del siguiente modo: «Mi argumento se centra en nuestras facultades cognoscitivas... Mi argumento concierne a la fiabilidad de estas facultades cognoscitivas... Ahora supón que eres naturalista, piensas que no hay tal persona como Dios, y que nosotros y nuestras facultades cognoscitivas han sido formadas en nosotros por medio de la selección natural. ¿Podrás, entonces, realmente pensar que nuestras facultades cognoscitivas son fiables en su gran mayoría? Yo digo que tú no puedes» (pp. 311-313).

El nervio de la argumentación reside en que el objetivo de la selección natural es estrictamente el florecimiento biológico de los organismos, pero no la verdad. Por tanto, la evolución puede explicar la aparición del hombre, pero no puede explicar la fiabilidad de nuestras facultades cognoscitivas. Hablar de conocimiento significa sencillamente abandonar el ámbito de la mera evolución biológica para adentrarnos en lo peculiar del hombre, donde reside la libertad, donde tiene sentido la normatividad de la lógica y de la ética, y en la que los demás seres humanos juegan un papel decisivo en la propia existencia.

De este modo el camino recorrido por estas páginas puede describirse como el esfuerzo del filósofo para desarrollar un argumento apologético relevante a la mentalidad contemporánea. Un esfuerzo por adentrarse en la intencionalidad del conocimiento y en la peculiaridad de la verdad que conduce a poder establecer las características del hombre que permitan hablar con sentido de un Dios personal desde el contexto cultural actual definido, en buena medida, por la presencia constante de diferentes desarrollos científicos. Por eso el esfuerzo por eliminar la tentación naturalista de explicar al hombre significa hacer sitio para la demostración de la existencia de Dios y se revela como la tarea apologética primordial en nuestros días.

Enrique MOROS

Xavier PIKAZA, *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca: Sígueme, 2013, 14 x 22, 447 pp., ISBN 978-84-301-1849-6.

La pregunta por la existencia de Dios, en el trasfondo de la experiencia universal del mal, es el punto de arranque del presente libro. Responde al fruto maduro de toda una experiencia personal y docente acumulada a lo largo de años por su autor: la que ahora ofrece, como estímulo, al lector para que haga suya en primera persona la ineludible cuestión de Dios, que no es algo postizo o añadido, sino que afecta a lo más profundo del alcance, del significado de la existencia humana. Junto a la ausencia creciente de Dios en nuestra sociedad, convive, con no menor vigor, una búsqueda inquieta que pregunta por su existencia. Los cuatro grandes bloques temáticos del libro nos introducen en diversos aspectos de esta realidad, desde perspectivas más fenomenológicas hasta otras estrictamente filosóficas, antropológicas y metafísicas.

La Primera Parte (*Dios, el despertar humano*) nos sitúa ante el despliegue de la idea de Dios en la conciencia del hombre: tan antigua como la propia humanidad, no parece ser unívoco, en cambio, ni su origen ni su desarrollo: si son millones los hombres que han creído en Dios, a partir de la Ilustración, sobre todo, no son pocos los que se encargan de ponerlo en cuestión. Mundo, sociedad y experiencia simbólica son como tres espacios que originan otros tantos modos de pensar a Dios, de cuestionarle e incluso de negarle. El mo-