

FE EN DIOS Y RAZON: UNA VERSION ACTUAL DEL TEMA

JOSE GOMEZ CAFFARENA
INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. MADRID

En un tema que tiene ya mucha historia, el título de la ponencia me pide centrarme en *la situación actual*. Mostraré cuál es hoy el mayor problema (2) y las *vías de salida* (3). Pero, para lograrlo, veo necesario dedicar un primer punto (1) a la *historia*.

1. PARA LA HISTORIA DE LA RELACION FE EN DIOS Y RAZON

Quizá puede afirmarse que, desde sus primeros comienzos históricos, la fe en Dios, entendido como *único* en el sentido de las religiones que llamamos monoteístas, tuvo una secreta alianza con la razón humana. Hacía en ello contraste con las estructuras complejas de los panteones politeísta que precedían: en los que lucía más la imaginación.

1.1. UNA “RAZON” RELIGIOSA

Por lo demás, esa presencia de la razón en el nacimiento de la fe monoteísta ocurrió de modos varios. Sólo en el mundo griego –en la medida en que efectivamente los filósofos clásicos hayan llegado a un reconocimiento de

Dios– el papel de la razón fue manifiesto. Pero, aunque de modo menos claro, algo importante puso la razón en la reforma de Zaratustra a través de su exigente base ética: aquella opción sin fisuras por el Bien –*Arta*–.

También pueden verse trazas suyas en el complejo avance bíblico desde el *henoteísmo de Yahvéh* (el dios de Israel, que se enfrenta ventajosamente a los dioses de los otros pueblos, según tantas expresiones que aún leemos en muchos pasajes bíblicos) hasta el *monoteísmo* estricto (“sólo Yahvéh es Dios”) inculcado por el movimiento “deuteronomista” y por los profetas del tiempo del exilio (Jeremías, Ezequiel, ”segundo Isafas”).

La “razón”, de la que mantengo que no está ausente de esos procesos, no se expresa (si dejamos los escritos de los filósofos) en razonamientos específicos: es, más bien, una profunda necesidad de unidad en lo último de la visión del mundo, en relación con su origen y su destino. Eso que así puede llamarse “razón” es muy cercano a lo religioso. Lo encuentro muy afín al movimiento del espíritu religioso que no se satisface con la multiplicidad de las “hierofanías” sino que busca, más allá, el “Ministerio”, ese Polo unitario de lo sagrado que permite que las hierofanías tan variadas tengan algo esencial en común.

De esta búsqueda “más allá” de las hierofanías tenemos el ejemplo más logrado en las tradiciones religiosas de la India: en las *Upanishads* y su supremo e inefable *Brahman*. Y creo que es ésta, la de Brahman, la figura religiosa más cercana al Dios monoteísta. Este es menos severo en su pureza, pues conserva rasgos de las figuras hierofánicas que son los “dioses”, por cuanto permite una religiosidad de la invocación.

1.2. EN EL MONOTEÍSMO CRISTIANO

Pero es seguramente en el nacimiento del específico monoteísmo cristiano donde encontramos una presencia más explícita de la razón como aliada. No precisamente en la experiencia de Jesús de Nazaret, más simplemente comprensible desde la tradición bíblica que heredaba. Sino en el esfuerzo que el Cristianismo hubo de hacer desde su mismo arranque por implantarse en el mundo cultural helenista.

Un artificio lingüístico, en sí frágil y no estrictamente correcto, la anteposición del artículo determinado al sustantivo común *theós* –“*ho theós*”–, hubo de ser el vehículo de la nueva fe. El contenido semántico que así se quería sugerir era tal que, para mantenerse, debía descalificar en parte lo en él preyacente (aquello en virtud de lo cual había sido seleccionado). Pues la fe que se dirigía a *Ho theós* proclamada implícitamente que no eran reales “*hoi theoi*”.

No resulta fácil la comprensión de aquella innovadora intención religiosa. Bien sabido es que los cristianos fueron, sin más, entendidos muchas veces como “*á-theoi*”. Y, en el reto vital que eso les suponía, fue donde tuvieron que buscar del modo más explícito la ayuda de la razón. No era procedente en ese contexto la apelación a tradiciones religiosas. El grupo cristiano era más obviamente percibido como una secta filosófica. Y no se desdeñó de ese estatuto. No faltaban, en un clima cultural bastante pluralista, filosofemas protectores a los que acogerse. Fueron los del ámbito estoico los que mejor prestaron en un primer momento el servicio que se les pedía. Más tarde tomarían el relevo los del Neoplatonismo.

En el fondo “razón” seguía siendo la intuición, cercana a lo religioso, de la precedencia radical de la Unidad sobre la multiplicidad, marcando origen y destino del variado cosmos. Pero ahora buscó expresarse en *razonamientos* lógicamente estructurados. Era en esto precursor, como es sabido, el libro que hacía el año 50 antes de nuestra era, escribió un piadoso judío alejandrino. La *Sabiduría* encontraba obvia la llegada racional a Dios Creador (“¿cómo no supieron –los gentiles– desde las obras remontarse al Creador?”). En su carta a los romanos recogió Pablo de Tarso con vigor esa argumentación para concluir que “*Hò theós*” es asequible igualmente a judíos y gentiles. Y la generación de los apologetas desarrolló el tema con todas las variaciones requeribles.

1.3. TENSION ENTRE FE Y RAZON EN LOS SIGLOS SIGUIENTES

Pero, naturalmente, no fue sólo apoyo lo que hubo. La reacción pagana contra el Cristianismo apeló también a la razón, de modo incluso más explícito. En su defensa, no pocos contenían doctrinas no fáciles de reconciliar con el uso habitual de la razón lógico-empírica. Tertuliano es el ejemplo sintomático –en expresión ya desmesurada (“*prorsus credibile, quia absurdum!*”)– de una estrategia que se vio necesaria: el reconocimiento sin complejos de que la fe no se atiene a las barreras racionales.

El desarrollo teológico cristiano en los siglos posteriores hasta la Modernidad y la Ilustración puede caracterizarse como esfuerzo por lograr una *armonía entre fe y razón*. La fe cristiana en su conjunto no es un simple producto de la razón natural humana. Pero la razón no es su adversaria: le prepara el camino y le proporciona moldes conceptuales e incluso argumentaciones en su favor. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino son los dos modelos característicos –con todas las diferencias que los separan– de esa voluntad de equilibrio.

Hay posturas discordantes, por uno y otro extremo. El lema agustiniano recogido por Anselmo de Canterbury, *fides quarens intellectum*, puede percibir

interpretaciones muy diversas. Y ya al final del período, en los siglos XIV y XV, el creciente espíritu crítico fue haciendo menos fácil la síntesis armónica. Al comienzo de la Edad Moderna se produjo una doble ruptura antagónica, que resultaría marcante. La Reforma rechazó en nombre de la fe la apoyatura racional, tal como la venía entendiendo la teología escolástica, mediante una apelación a una filosofía domesticada. Por otro lado, la Filosofía reclamó su autonomía. Al principio, manteniendo los vínculos de hecho con la visión de fe que heredaba como parte de su medio cultural. La emancipación filosófica había de ir, no obstante, más lejos.

1.4. LA CRISIS ILUSTRADA DE LA FE EN DIOS

En sus primeros estadios, más racionalistas, la filosofía moderna, heredando la noción de Dios, reforzó la llegada racional a su afirmación. Los medievales habían propuesto “vías” racionales, conscientes de que su fe no las necesitaba en sentido estricto. Ahora, la validez de la afirmación de Dios se jugaba más simplemente en la fuerza probativa que pudieran alcanzar las vías racionales. Subyacía quizá un secreto deseo de poder jubilar a la fe como innecesaria. Esto llevó a privilegiar entre las vías la ensayada por Anselmo, que ve a Dios como una evidencia racional primaria: así en Descartes y en Spinoza. Enseguida recordaré cómo este proceder fue desbancado por otra visión filosófica donde la “razón” quedaba como pura función del conocer empírico. Pero antes hay que ver cómo repercutió en la misma noción de Dios el tratamiento racionalista.

Para acomodarse al papel de Absoluto, centro de una visión filosófica racional, “Dios” ha de no insistir en su índole “personal”; la más relevante para la conciencia religiosa, pero tan propicia a particularismos y antropomorfismos. El “Dios de los filósofos” inicia así su carrera moderna. El resultado más neto se deja ver en Baruch Spinoza: Dios es la única Substancia. Sus dos “atributos”, Pensamiento y Extensión, no autorizan a imaginarlo como una persona inteligente con la que quepa entablar diálogo. Es, más bien, idéntico con la Naturaleza: “*Deus sive Natura*”. Eso sí, en cuanto principio: es “*Natura naturans*”.

Este giro no es sólo cuestión de filósofos. Ambiental se ha hecho la creciente conciencia de una amplitud de la Tierra y sus moradores que no resulta compatible con las restricciones que las doctrinas e instituciones vigentes imponen al Dios de los monoteísmos clásicos (judío, cristiano, islámico). Se busca una “religión natural”, sin las estrecheces institucionales. El “deísmo” de algunos autores ingleses (Toland, Tindal) va en esa dirección. Refleja también la fuerte incomodidad sentida ante los antropomorfismos del Dios de las tradiciones concretas.

Pero pronto, en ese mismo clima británico, lo que cambia es la concepción de la razón, haciéndose más crítica. En Descartes y en Spinoza conservaba el fondo religioso de búsqueda de la unidad radical. Para el empirismo radical de David Hume, lo único verdaderamente relevante son los hechos y el papel de la razón es sólo el de explorarlos y –en lo posible, quizá no mucho– organizarlos. Ante esta crítica más escéptica cae también incluso la vía “del designio” (Dios autor del orden natural), de entrada más cercana a los postulados empiristas.

La razón, pues, no conduce a Dios. No era un camino sólido el emprendido por la filosofía moderna anterior. En vez de ser jubilada, la fe queda ahora más solitaria. Para el escéptico Hume eso no es un triunfo para ella. Su crítica la deja como algo demasiado subjetivo, cosa del sentimiento; pues también sucumben a la crítica las fundamentaciones de tipo histórico a las que tradicionalmente apelaban las tradiciones religiosas que se deban por portadoras de mensajes revelados.

1.5. FE EN DIOS Y RAZON EN LOS DOS ULTIMOS SIGLOS

Esa situación de escisión marca los dos últimos siglos. Sólo en Hegel encontramos una concepción unitaria: la filosofía del “ser” que se despliega “dialécticamente” para constituir toda la realidad es, desde otro ángulo, la verdadera teología. Es razón, no fe. Pero no son muchos los filósofos dispuestos a verlo así. Más bien, se vive un desgarramiento entre fe en Dios y razón. La fe es, entonces, sólo algo del sentimiento o de la tradición.

Hubo, eso sí, posturas que intentaban una nueva síntesis. Su iniciador fue Kant. Severo contra todas las “pruebas teóricas de Dios”, sugirió en cambio una fundamentación racional de lo religioso en base a la conciencia moral. La obligación de actuar moralmente no depende para los humanos de un previo conocimiento religioso o filosófico de la existencia de Dios y de un mandato suyo. La actitud ética ha de ser autónoma para ser genuina. Pero quien la vive puede *postular la existencia de Dios* como Aquél que puede dar sentido último a la vida ética humana.

Llamó Kant “fe racional” a la certidumbre de tal postulado. Me parece acertada esa provocativa combinación de términos: sin salir del ámbito de la razón, el uso de “fe” señala que el acto entra en el ámbito religioso; no como quien conquista una conclusión sino como quien se abre a un Absoluto al que no se siente capaz de llegar conclusivamente. Es un estatuto modesto, que todavía hoy puede sugerir un camino de mediación.

No es aún, desde luego, la “fe” del creyente monoteísta: no es un obsequio a Dios, sino al *ser humano* cuyas aspiraciones profundas son tan valoradas que permiten una afirmación de realidad de lo Absoluto (que para

la razón teórica era sólo “Ideal”). Lo que en todo caso es aportación más universal de Kant es el destacar el valor de la “razón práctica” a la hora de afrontar los problemas más decisivos.

2. LA SITUACION ACTUAL

Hasta aquí mi apresurado recorrido histórico, en el que la filosofía ha sido el terreno donde he buscado a la razón. Nunca dejará la filosofía de ser relevante en el tema; pero hay que reconocer que hoy son las ciencias las que encarnan la figura más típica de la razón. Y es la *visión científica del mundo* la que crea problemas de compatibilidad a muchos creyentes.

2.1. CIENCIA, FILOSOFIA, FE EN DIOS

Veremos los puntos más problemáticos para la fe. Pero debe ir por delante una ponderación de “competencia” y métodos.

Del impacto innovador de las ciencias se comenzó a tomar fuerte consciencia ya en el siglo pasado. Baste evocar la bien conocida “ley de los tres estadios” enunciada repetidamente a partir de 1830 por Augusto Comte: la historia de la humanidad ha pasado por un primer estadio “teológico”, en que la ignorancia de las leyes naturales conducía a los humanos a imaginar figuras trascendentes; y su debilidad a intentar propiciárselas mediante rituales religiosos. El desarrollo de la razón llevó después a un segundo estadio, “metafísico”: en vez de figuras trascendentes se apeló a principios abstractos (el “ser”, las “causas”...); un remedio demasiado pobre, toda vez que no permite derivar, desde esos presuntos conocimientos, técnicas operativas.

Sólo en el tercer estadio, “positivo” –es decir, científico–, es posible convertir en técnicas operativas unos conocimientos científicos, que, dejando ambiciones de totalidad, buscan sólo aquilatar relaciones entre los fenómenos. La metafísica destronó a la religión, pero ahora es destronada por las ciencias.

Aunque no cabe dudar de que ha habido una sucesión cronológica como la descrita, es muy dudoso –por decir lo menos– que la sucesión haya implicado, como quería Comte, la sustitución simple de una etapa por la siguiente. Es cierto que son las ciencias las que marcan decisivamente nuestra época, pero siguen también vigentes la filosofía y la religión. El discurso de Comte es, en su estructura, filosófico; y él mismo no dudó en orientar todo su esfuerzo a la que llamó “Religión de la Humanidad”.

Conviven, pues, ciencias, filosofías y religiones. Lo importante es, entonces, *deslindar* sus respectivos *campos de competencia* para evitar

interferencias. Se trata de tres básicas actitudes humanas, cada una con su peculiaridad en el uso de la “razón”. La “razón científica” (si nos permitimos señalar los campos de ejercicio mediante calificativos) es más rigurosa: sus métodos “racional-empíricos” siempre dispuestos a contrastación, tienen su aplicación en el mundo de la percepción sensible y generan así las ciencias positivas; en favor de las cuales hablan sus resultados de operatividad tecnológica. La crítica de Comte a los estadios previos contenía algo válido aunque no bien expresado: que la religión y la metafísica pretendieron resolver inadecuadamente cuestiones que sólo el método racional-empírico está preparado para abordar.

La religión y la filosofía tienen otra meta: orientar a los humanos a lograr una visión unitaria del conjunto real. Nunca las ciencias podrán hacer una prestación así –aunque los científicos, que son humanos, lo añoran y por ello no pocas veces lanzan hipótesis de alcance filosófico–. Las condiciones de corrección de la que podemos llamar “razón globalizante” admiten un mayor margen de subjetividad, por cuanto no permiten controles netos de contrastación empírica.

Eso mismo hay que decir, *a fortiori*, de lo religioso. También en este campo, donde los humanos cifran sus supremas aspiraciones, lo que hoy solemos enunciar como “sentido de la vida”, hay un ejercicio de razón –¿“razón utópica”?–, cercana a la filosófica, pues también es globalizante pero más compleja, pues da más relieve a la intuición, a la imagen y al sentimiento. En lo religioso tiene también más relevancia la aportación de la autoridad histórica, ya que se articula en grandes tradiciones.

2.2. DESLINDE DE COMPETENCIAS

Ya se está viendo que la consigna que se impone para lograr una sana convivencia de ciencias, filosofía y religión es la que enuncio como “deslinde de competencias”. No habrá que entenderla como un irenista pacto de no agresión entre la ciencia y la fe (que se supondrían enemigas). Se trata de que los humanos, en una situación de madurez cultural, aborden los diversos problemas que se les presentan de modo diferenciado. Una falta del debido deslinde de competencias es el fallo metodológico que produjo muchas veces tensiones innecesarias, aún no siempre eliminadas. (Admitamos que el deslinde no podía establecerse correctamente cuando no estaban claras las posibilidades de las ciencias).

Aunque suene a tópico, no es eludible traer ante todo al recuerdo el “caso Galileo”. Me referiré después a los contenidos en disputa. Ahora lo tomo como ejemplo de un fallo metodológico que lo ha hecho emblemático de tantas actitudes “dogmatistas” de los creyentes, que han sacado ingenuamente

consecuencias de su fe pretendiendo desde ellas controlar lo que las ciencias debían decir. Del mismo fallo metodológico procedieron, a mi entender, intentos también ingenuos de elaborar “pruebas científicas” de la existencia de Dios. El creyente actual se va haciendo consciente de que su fe no necesita tales pruebas; y de que intentarlas es exponerse a hacer la fe más inverosímil. (Nótese que hablo de “demostraciones científicas”; algo más diré después sobre lo que quepa pensar hoy de pruebas de Dios filosóficas).

Por el otro lado, se ha dado también y se dan aún hoy el fallo inverso. Llamemos “*cientismo*” a ejercicios filosóficos precipitados, hechos a partir de las ciencias, por extrapolación de sus conclusiones, descuidando la regla de método que pide atenerse al campo empírico en la aplicación de la racionalidad científica. Desde ahí se han hecho y se hacen pronunciamientos contrarios a la existencia de Dios u otros contenidos religiosos.

2.3. “FE RAZONABLE”

Este es el adjetivo que se suele aplicar en teología a la fe, para expresar su exigible calidad humana: si no es “razonable” no es digna de Dios. Me parece que es un calificativo acertado también desde el ángulo de la filosofía de la religión. Alude a una necesaria presencia de “razón”; pero presencia menos estricta que la que expresaría el adjetivo “racional”.

Ya he recordado que Kant llamó “fe racional” a la postulación de Dios en fuerza de la vida moral humana; era algo que podía denominarse (y el mismo Kant denominó alguna vez) “prueba de Dios”, aunque de otro orden que las pruebas de la razón teórica. En la fe religiosa de las tradiciones monoteístas, al contrario que en la kantiana, es decisiva la voluntad de *obsequio a Dios*: es un paso más allá de lo racional, un cierto “salto” más audaz, que hace muy acertado el uso del más débil adjetivo “razonable”.

Pero ello deja aún abierto qué haya que entender exactamente por “razonable”. Encontraremos no pequeñas diferencias a la hora de aclarar lo que quieren decir los diversos autores que aplican el término a la fe. Pero quizá esa misma vaguedad es adecuada, ya que se trata de conjugar distancia y cercanía. Comenzando desde lo mínimo, “razonable” diría sólo: *es “humano” creer*. (¿No es eso lo que expresa el adjetivo en el habla cotidiana al aplicarse, por ejemplo, a la confianza dada a personas no del todo conocidas?). En reflexiones más exigentes, la aplicación de “razonable” a la fe supone más: la posibilidad del algún tipo de argumentación racional, aunque no concluyente. Quede el tema así.

2.4. CHOQUE DE DOS IMÁGENES DEL MUNDO: CIENTÍFICA Y CREYENTE

Tras esa aclaración de la clave metodológica, paso ya al que pienso ser hoy el *mayor problema en cuanto a contenidos*. No viene de uno u otro punto particular sino del perfil global que dibujan las teorías científicas hoy vigentes, la “imagen científica” del mundo, nada concorde a primera vista con la imagen creyente.

Cabe resumir en dos palabras el contencioso: *evolución versus creación*. Las teorías científicas conciben hoy toda la realidad cósmica como una *serie de procesos evolutivos*. Dan con ello el mejor nicho teórico a la teoría evolutiva de la vida en nuestro planeta Tierra. Las teorías astronómicas –que, ya en su momento (siglos XVI-XVII), adoptaron el modelo propuesto por Copérnico, Kepler y Galileo– piensan hoy tener indicios muy sólidos para concebir evolutivamente todo el Cosmos. Tal como se ha llegado a formular en los dos últimos tercios del siglo XX, la teoría standard asigna al Cosmos un comienzo unitario (datable hace unos quince mil millones de años) en un estado de máxima densidad energética y térmica, desde el cual y por deflagración (“*big Bang*”) han ido surgiendo las partículas y fuerzas básicas, las moléculas..., las galaxias y los astros..., en uno de los cuales, también evolutivamente, hemos surgido los humanos.

Es patente la inmensa diferencia que existe entre esa imagen del Cosmos y la que supone un básico enunciado de la fe en Dios: “*Dios, Creador de Cielo y Tierra*”. El lenguaje de los escritos bíblicos y del Credo cristiano está aún marcado por la Cosmología babilónica de los cuatro estratos (aguas subterráneas, tierra, bóveda celeste y aguas superiores). No fue difícil trasferir desde ahí la imagen creyente del Cosmos al modelo ptolomeico: en él la Tierra es central y las bóvedas celestes giran a su alrededor. Pero es, sin duda, más difícil compaginar tal imagen creyente con la actual científica.

Ya tuvo la fe un serio problema en el siglo XVII al deber renunciar a esa situación central de la Tierra que permite decir “Cielo y Tierra” para referirse a la totalidad. Porque tal situación central daba verosimilitud a la predilección divina que ha creado al ser humano como ápice de su obra y que extremó esa predilección al asumir lo humano en la Encarnación. Todo quedaba amenazado ya por sólo ese cambio al modelo “copernicano”. Pero, obviamente, el problema se agrava muchísimo cuando *son dinamismos materiales evolutivos los artífices de todo*. Dios ya no hace falta para explicar el Cosmos. Más aún, ¿qué puede significar ahora llamarlo “Creador”? ¿No resulta poco coherente mantener aún la “creación / de un Cosmos evolutivo”?

Se hace comprensible que, para muchos hoy, sea una concepción más plausible de “Dios” la ya antes recordada de Baruch Spinoza que lo

identificaba con la Naturaleza (no en cuanto resultado sino en cuanto que es también *principio*: algo para lo que Spinoza acudió a la expresión “Naturaleza naturante” (*Natura naturans*). Pienso, como en seguida diré, que es incorrecto hacerla sinónima con “Dios”. Pero insisto en que la candidatura de la “Naturaleza naturante” puede tener ventajas sobre la de Dios. Queda, en todo caso, planteada al creyente, que quiera ser coherente con la cultura actual, una seria *tarea hermenéutica*: la de *reinterpretar* las expresiones de su fe. Hacerlo le dará derecho a pedir mayor flexibilidad a aquellos que hoy declaran inviable la visión de fe desde otra visión filosófica que eleva a definitiva una versión literal de las teorías científicas.

3. LA FE EN DIOS EN HERMENEUTICA ACTUAL

Tras señalar lo que pienso ser *el mayor problema actual*, entiendo que es también de mi incumbencia reflexionar sobre él y explorar su vías de solución. Es lo que enuncio como “*hermenéutica de la fe*”. Es lo diametralmente opuesto al “fundamentalismo”, es decir, la adhesión literalista que crea y exacerba conflictos –de unos y otros creyentes (y colectivos de creyentes) entre sí y con la sociedad y la cultura a las que pertenecen–. Los fundamentalismos pueden dar, en ciertos momentos, una impresión de fortaleza en la fe; pero, a la larga, la perjudican y pueden acabar destruyéndola. No es raro que generen por contraste abandonos escépticos.

La actitud hermenéutica puede acogerse a su axioma, “La verdad no puede estar contra la verdad”, al que han apelado los dos últimos concilios (aunque derivando conclusiones de diverso espíritu). En la Constitución *Gaudium et Spes* (59,62; cotejar el contraste con Vat. I, Denz. 1797-1799), el Vaticano II derivó de ahí una generosa consigna de colaboración del teólogo con todos en la búsqueda de la verdad. Una actitud que rebosa confianza en la realidad, en lo humano y en Dios Creador. Y que responde a cómo han procedido los pensadores cristianos en los mejores momentos de su historia. La índole “razonable” de la fe se acredita sometiendo sus formulaciones a contraste con las nuevas averiguaciones y teorías científicas. Con confianza en que los matices nuevos que resulten no la destruyen sino la depuran.

3.1. ¿EN QUE AFECTA A LA FE LA IMAGEN CIENTIFICA?

Voy en lo que sigue a tratar de ser muy conciso. Me parece que es justo insistir, ante todo, en el *alcance limitado* de las elaboraciones científicas respecto al mismo Dios, último término de la fe, que es enteramente trascendente. Como no cabe esperar una “demostración científica de la existencia de Dios”, tampoco ha de temerse una “refutación” en sentido

propio. La “existencia de Dios” no es problema que pueda dirimirse científicamente.

Pero la fe en Dios sí puede “quedar afectada” por la nueva imagen científica del Cosmos. Ocurre, según antes insinué, por cuanto la imagen científica *erosiona el lenguaje en que la fe se expresaba*, entendiendo “lenguaje” en un sentido amplio, que abarca conceptos e imágenes recibidas de las teorías sobre el Cosmos vigentes en el ámbito cultural en que la fe surgió.

Concretamente, “*creación del mundo*” evoca una actuación de Dios que se deja comprender desde la analogía con el trabajo artesanal humano: un dar forma a una materia. Por eso, se vio necesario añadir: “*de la nada*”; rectificando lo que sería exceso de semejanza. No preexiste ninguna materia a la actuación divina. Pero no se rectificaban muchos supuestos que hoy, al aceptar la imagen científica del Cosmos, sí hay que rectificar. Según la actual *visión evolucionista*, todas las diversidades del Cosmos, incluso las de los vivientes en nuestro planeta, se explican suficientemente por los mismos *procesos evolutivos*. No es hoy coherente apelar a la actuación divina para explicar esa diversidad de efectos. Basta para aclararlos apelar a la misma Naturaleza, en cuanto *principio activo inmanente* de todas las realidades cósmicas. Es la antes referida hipótesis filosófica de Spinoza: la “Naturaleza naturante”, (*Natura naturans*).

Insisto en lo antes dicho: no es correcto hacer de esas hipótesis un sinónimo de Dios. Pues la Naturaleza no es personal ni invocable. Y “Dios” lo es de modo esencial. Pero añado ahora –inspirándome en el pensamiento de Xavier Zubiri, desarrollado en este punto con amplitud y coherencia por Pedro Laín Entralgo–: sí es correcto aceptar que la Naturaleza, además de serie de resultados (*Natura naturata*) es *principio activo inmanente* (Naturaleza “naturante”). Ello implica “descargar a Dios Creador” (valga la expresión) de cuanto sea encomendable a la Naturaleza; obliga, como contrapartida, a precisar la noción de “creación”.

3.2. ¿CÓMO ENTENDER LA “CREACION”?

En este punto se me hace indispensable recurrir a un mínimo de nociones metafísicas. Espero no resulten demasiado oscuras o problemáticas. Lo que más esencialmente afirma el creyente al usar el término “creación por Dios” es la *absoluta dependencia en el existir*, del Cosmos –y de la misma Naturaleza naturante– respecto de Dios. Ello es correlativo de afirmar a Dios como Absoluto, el único Absoluto que existe por sí mismo.

Para un paso ulterior, que puede aclarar lo dicho, tomaré en consideración dos posibles opciones. La primera se apoya en lo ya recordado: hoy se tiene por teoría muy confirmada la del “*big Bang*” inicial, aquella explosión gigantesca ocurrida hace unos quince mil millones de años. Pues

bien, “creación” sería la actuación de Dios originando el *big Bang*. Con su acción, Dios habría puesto en marcha los procesos dinámicos evolutivos en ese su primer momento de asombrosa densidad energética y térmica.

Esta interpretación tiene ventajas muy atractivas. Se apoya de modo muy expreso en una teoría científica vigente. Nos deja, por otra parte, muy cerca de la imagen clásica de la creación. Cuando, en nuestro recorrido mental desde hoy hacia el pasado, llegamos a lo que podemos llamar “*minuto cero*” del Cosmos y ya no podemos dar un paso atrás en el que las ciencias puedan ilustrarnos, la fe nos ilustraría con su apelación al Creador. El “*minuto cero*” del Cosmos es también, según la ciencia actual, *minuto cero* del mismo tiempo. No es correcto concebir el tiempo como un marco dentro del cual habría ocurrido el *big Bang*. Y no debe, pues, decirse “creación en el tiempo” sino “con el tiempo” –algo que, por otras razones, ya mantuvo hace mucho San Agustín–.

Pero esas ventajas tienen también su inconveniente. Al quedar implicada con una teoría científica, queda a merced de sus avatares. Las teorías científicas tienen siempre índole hipotética, incluso cuando están bien acreditadas. Hay que ser consciente de que interpretar así la creación es dejarla sometida a revisión y reinterpretación si cambia la teoría con la que se implica.

Personalmente prefiero otra interpretación de la “creación”, más metafísica y posiblemente menos atractiva, pero libre, en cambio, del inconveniente dicho. Lo decisivo está en *no concebir la actuación divina como ligada a momentos del tiempo* –tampoco a ese primer momento que pudo ser el *big Bang*–.

Dios, como Absoluto, está desligado del tiempo. (Decir que “es eterno” no es asignarle un tiempo sin comienzo ni final). Su “actuación” incide en el Cosmos temporal desde un “simplemente más allá del tiempo”. No es, por ello, privativa del primer momento sino que incide por igual en todos los momentos del proceso temporal. Quizá es mejor hablar desde el Cosmos y decir: la íntegra realidad de los procesos cósmicos evolutivos “*depende de Dios*” (en un orden de realidad esencialmente diverso).

Las interpretaciones expuestas (una y otra) acreditan la *compatibilidad* de la afirmación de fe de la creación por Dios con la visión científica del Cosmos. Cabe preguntar si proporcionan también una argumentación –¡no científica, sino filosófica!– en favor de la misma fe en Dios Creador. Creo que ese es el lugar que ocupaba el que en la tradición occidental se llamó “argumento cosmológico de la existencia de Dios”. Se ve mejor al hilo de la primera de las interpretaciones. Sería mantener que el *big Bang* no da una explicación suficientemente radical *de la existencia* del Cosmos. Todos los procesos cósmicos tienen en común, y como condición lógica, *el existir*. Y el

existir cósmico parece ser *contingente*. Por lo que requiere una explicación más radical. Es un razonamiento todavía hoy plausible, aunque sujeto a discusión.

Pero es aconsejable la máxima cautela. En concreto sería muy problemático el valor *ad hominem* que algún creyente pensara encontrar en la hipótesis “Dios Creador” como respuesta a una pregunta sobre el origen del *big Bang*. Es un hecho que muchos que filosofan desde las ciencias no piensan necesitarlo y proponen otras hipótesis alternativas.

3.3. HACIA LA MAS HONDA “RAZON” DEL CREYENTE

Tengo ya que terminar. Con lo dicho pienso haber asegurado la coherencia del creyente actual que, en su fe, pero sin abandonar la cultura científica en que vive, confiesa a Dios como *Creador* de un mundo *evolutivo*. Era lo más importante que se proponía. Pero quizá he dejado pendiente otra cuestión: ¿qué cabe pensar de las “razones” del creyente? (no las que le asigne una filosofía que lo objetiva, sino las que él mismo *vive*, sea que las formule o no).

Es tópico recordar que el creyente consciente ha de “estar dispuesto a dar razón de su esperanza” (como exhorta una carta del Nuevo Testamento). Es, por otra parte, patente que la pregunta que he planteado, tomada a la letra, sólo admitiría la respuesta que surgiera de una encuesta de población muy compleja. Pero no carece de sentido lanzar unas hipótesis (no tanto anticipo de resultados cuanto complemento de lo que llevo dicho).

En realidad, al tener que pensar el tema “fe/razón” de cara a la razón científica, todo ha podido quedar algo sesgado hacia usos “fríos” de la razón. No son esos los más cercanos al creyente, sino otros más “cálidos”, quizá no menor ejercicio de razón humana que los ejecutados con rigor por las ciencias. Ello ha repercutido, por lo pronto, en que he tratado de “creación” sin mencionar un rasgo decisivo. Para que sea completo lo dicho hay que añadir el calificativo *libre y amorosa* al sustantivo *dependencia de Dios* “en el existir... del Cosmos”. Esto es lo que distancia definitivamente a Dios de la Naturaleza naturante. Y es un factor que cuestionaría –y en cualquier caso dificultaría– el posible éxito del “argumento cosmológico” antes mencionado.

Yendo ya a la hipótesis sobre “la razón del creyente”, creo que va *implícita en su esencial experiencia religiosa* (pienso ante todo en la cristiana). Y voy simplemente a asumir –ya que cualquier desarrollo y argumentación necesitarían más tiempo del que ahora tengo– que esa experiencia une, a la fe, la esperanza y el amor; y que éste, el amor, es el elemento sustantivo.

El *amor (agápe)*, en la óptica cristina, es amor de Dios y del prójimo de modo indisoluble. Hay, sin duda, en la genuina experiencia cristiana gran

variedad de matices: concretamente, casos de prevalencia del sentido “descendente” (de Dios al prójimo) y también del “ascendente” (del prójimo a Dios). Me fijaré en estos últimos, porque es en ellos donde cabe suponer, aparece la “razón” que voy buscando. Y centraré la atención en un solo testimonio muy fehaciente: unas conocidas expresiones de la “primera carta de Juan” (4,7-8 y 12):

“Amémonos, porque el amor viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, puesto que Dios es amor... A Dios nunca lo ha visto nadie. Si nos amamos mutuamente, Dios está en nosotros y su amor se consume a través del nuestro”.

La “razón” del creyente, según esto, no se ejerce en “ver a Dios”, sino en “amar con Dios”. Es una “razón práctica”, más vivencial que la teorizada por Kant. No por ser hondamente religiosa deja de ser “razón”. (Y quizá puede, en un sentido muy amplio, llamarse “prueba filosófica”). No podrá nunca exonerarse de la tarea, a veces ardua, de dialogar con toda “razón” humana. Pero, una vez realizado el esfuerzo, podrá atreverse bien a brindar bien a todos los humanos esa “razón de su esperanza”. Los humanos buscan poder esperar. Y un mundo que venga del “Amor Originario” sería ciertamente un mundo más esperanzado.

José Gómez Caffarena