

LAS RELACIONES ENTRE RAZÓN Y FE: APUNTE HISTÓRICO-FILOSÓFICO

JUAN RAMÓN FUENTES JIMÉNEZ

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto mostrar cómo los conceptos fe y razón han tenido una enorme importancia a lo largo de la historia del pensamiento. Ambos, fe y razón, nos remiten a teología y filosofía, incluso la razón nos remite a la ciencia. El trabajo que se presenta pretende ser expositivo e histórico: exponer a través de la historia de la filosofía cómo esos conceptos han evolucionado, cómo se han encontrado, discutido y cómo ha habido épocas históricas donde uno se imponía al otro, hasta llegar a nuestros días, donde vemos que ambos son importantes para el conocimiento.

Abstract

The present work intends to show how the concepts faith and reason have had an enormous importance throughout the history of the thought. Both, faith and reason, send to theology and philosophy, the reason even sends us to science. The work that appears tries to be expose and historical: to expose through the history of the philosophy how those concepts have evolved, how they have been, discussed and how there have been historical times where one was dominated the other, until arriving at our days, where we see that both are important for the knowledge.

Introducción

A lo largo de la historia del pensamiento los conceptos fe y razón han estado en continuo encuentro, pero también en desencuentro. Cuestiones acerca de la posibilidad de una “filosofía cristiana” y otras similares han sido el eje de toda la controversia entre razón y fe. Los campos de ambos conceptos son opuestos, pero a veces, como veremos, convergentes, así la fe (que nos remite a la religión) presenta un mensaje, sobre todo el cristiano, que, en rigor, no es intelectual, sino más bien cordial, es un mensaje de amor centrado en el prójimo. Por su parte, la razón (que nos remite a la filosofía) no le da importancia ninguna a las respuestas humanas de tipo afectivo o emotivo, es una actividad puramente intelectual que considera en muchas ocasiones lo afectivo como irracional. Nos adentramos a continuación en ambos conceptos.

1. La razón

Cuando hablamos del concepto razón, parece oportuno indicar que puede haber dos sentidos del mentado término: por una parte está el sentido de razón entendida como facultad del pensamiento discursivo y del juicio; por otro lado, está el sentido de razón como fundamento real de las cosas¹.

Si acudimos a la etimología, acerca del concepto razón, hemos de acudir a la raíz del latín *ratio*, el cual nos apunta a la idea de “cálculo” o de “proporción”. Esta idea fue tomada por Cicerón con objeto de traducir el término griego λογισμός. Desde aquí podemos afirmar que en torno al concepto de razón giró la idea de facultad de conocer la realidad de modo discursivo, alejándose así del modo sensitivo. Así, la razón irá tomando cuerpo como lo específico del hombre².

Más arriba hemos citado dos sentidos del término razón, pero a la hora de discursar en torno a ella es difícil sustraerse a la aportación de Immanuel Kant en el siglo XVIII, época en la que hay dos sentidos del concepto razón: un sentido general, siendo razón todo tipo de conocimiento que se distingue del sensitivo, y así cuanto realiza el intelecto es racional, dejándolo Kant claro al afirmar: “Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior”.³ Pero existiría también un sentido restringido del concepto razón, opuesto a entendimiento, es decir opuesto a los actos cognitivos superiores. Aquí Kant afirmará: “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón”.⁴

Dado que la razón es lo propio del hombre, colegimos que todo lo humano está empapado de racionalidad, y, por lo tanto podríamos distinguir tantos tipos de razón como facetas de lo humano. Así, es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía se ha hablado de razón especulativa y razón práctica; razón discursiva y razón intuitiva; razón analítica y razón sintética; también se ha hablado de razón crítica, dialéctica, histórica, vital, instrumental, técnica. Pero ¿qué es lo propio de la razón?. Sencillamente que ella tiene capacidad para hacerse cargo de qué son realmente las cosas. Lo que queremos decir es que la razón es capaz de descender hasta la esencia de las cosas; que la razón es capaz de “dar razón” de los principios y causas de las cosas.

1.1. Evolución del concepto de razón

A la hora de discursar de este concepto tenemos que trasladarnos a la filosofía griega, etapa clásica, porque será allí, en torno a los siglos V y IV a. C. cuando el concepto razón haga su entrada en el discurso griego, coincidiendo con el paso del mito al logos. De entre los distintos vocablos del concepto razón aquí tendremos presentes tres: φρονεσις, νοῦς y λογος.

Con el concepto de φρονεσις entramos en una idea de razón entendida como pensar, pensar razonable, según una sabiduría. Si preferimos νοῦς nos moveremos en un concepto de razón como facultad pensante y sagaz de la cual se elimina todo lo que sea absurdo e irrazonable; quien posee νοῦς es el ser inteligente. Finalmente si entendemos la razón como λογος entonces la significación primera será la de recoger, o reunir, de donde elegir y contar algo como perteneciente a una clase de objetos y de donde también enunciar algo o nombrar algo⁶.

En la Filosofía Medieval el concepto de razón está en permanente contraposición con el de fe. Esto nos da una idea de que en la filosofía medieval la cuestión de la razón es el principal problema de la filosofía en tanto que posibilidad de comprensión del contenido de la fe. Durante esta etapa existía una superioridad de la fe, explicitada en las Sagradas Escrituras, frente a la razón, y en esta situación cuando se daba un conflicto entre ambas el árbitro siempre era la fe: si se producía ese conflicto era por una errónea interpretación de la razón con respecto a los textos sagrados, o por un uso inadecuado de la misma. Esta situación irá provocando esa ruptura entre ambas, que culmina cuando se propone la denominada "doctrina de la doble verdad". Con objeto de combatirla se confeccionan una serie de doctrinas, desde las que se proclaman la subordinación total de la razón a la fe.

Curiosamente cuando se manifestó en algunos autores una ruptura contundente entre fe y razón lo que sucedió es que la razón terminó por cobrar una completa autonomía. Esa autonomía está avalada en los avances que la ciencia llevó a cabo durante los siglos XIII y XIV, avances que estaban sostenidos en la experiencia, otro concepto fundamental que jugó un papel relevante en pro de la autonomía de la razón. En la experiencia lo realmente importante son dos cosas: por una parte, el sentido gnoseológico, es decir las facilidades o dificultades que la razón tiene para aprehender lo que es verdaderamente real; por otro lado lo importante es el sentido metafísico, esto es, el que sea posible o imposible decir que la realidad es en último caso de carácter racional.

Acabada la etapa de la filosofía medieval, el Renacimiento, primero, y después la Revolución Científica ayudarán notablemente a que el concepto de razón cobre sus cotas más altas, que culminan en la etapa de la Ilustración, donde la razón llega a ser elevada a la categoría de diosa, y donde los ilustrados no consienten que en lo concerniente al orden natural y hasta el moral y de sus vidas privadas se inmiscuya para nada la fe o lo religioso institucional.

Hay que indicar que desde el punto de vista gnoseológico, la razón ha sido siempre comparada con la experiencia, pero ésta no designa en la mayoría de los casos un contacto afectivo con lo exterior, sino otro modo de usar la razón. Desde este presupuesto, cierto es que la razón ha sido uno de los grandes ejes en torno a los que giró la filosofía moderna.

2. La fe

2.1. La Fe

En la antigüedad clásica, la fe es un valor fundamental para la vida que el latín tradujo por *fides*. Tal es la importancia que tenía para los griegos clásicos que en Atenas, luego en Roma, se construyeron sendos templos en torno a la fe. En unas sociedades en las que el comercio era fundamental para subsistir, las relaciones de este tenor estaban fundamentadas en la fidelidad a la palabra dada; pero no sólo en lo comercial, también en lo social y en las relaciones políticas era importante la fe. Tras los griegos, los romanos daban capital importancia a la fe del pueblo y no entendían el Estado sin ella. La fe era un elemento que humanizaba y liberaba las relaciones entre los individuos, y por lo tanto tenía una importante carga ética. Destaca al respecto la descripción que Platón da del tirano en el Libro IX de la *República*, al definirlo como “un esclavo presa del miedo, porque no puede fiarse de nadie”⁷.

Pero, al margen del sentido clásico de fe, hemos de citar la vertiente bíblica de la misma. En la Biblia, con el término fe, nos referimos a la confianza, a la seguridad que está fundada en la fidelidad del que me dirige su palabra. Por lo tanto, en la fe bíblica, tenemos un importante elemento: la palabra, la cual me lleva a otro concepto importante: verdad, cuya raíz hebrea me lleva a los términos *emet*, *âman*, *emûnâh*. Se trata de aquello de lo que me puedo fiar. Con todo esto podemos decir que aquí la fe es la respuesta a esta palabra y la aceptación de la alianza.

Empero, el término *fides* poco a poco abandonó su matiz fiducial para ir más al aspecto cognoscitivo. Esta evolución tiene como máximo exponente en la modernidad a Immanuel Kant. El de Königsberg entiende que la ética queda coja sin la afirmación de la libertad, de la vida eterna y de la existencia de Dios⁸. Pero estas verdades son realmente verdades no conocidas directamente, pero que hay que postular, para explicar lo que experimentamos. Pero entonces nos encontramos ante unos postulados carentes de razón objetiva, cuyo descanso está en el convencimiento del individuo; a esa convicción Kant la llama fe: “Tuve que desplazar la razón, para dejar lugar a la fe”⁹.

Empero retrocediendo en el tiempo, será en San Pablo, en concreto en su carta a los Hebreos, 11, 1 donde se atisbe el fundamento último para concebir la fe. En ese pasaje el de Tarso concibe la fe como la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Posteriormente, en el siglo XIII, cuando Santo Tomás comenta el pasaje de San Pablo defenderá que la fe es un hábito de la mente a través del que la vida eterna comienza en nosotros en tanto que posibilita que la inteligencia asiente a cosas que no aparecen. La fe, es así evidencia. Ahora bien, conviene apuntar que en santo Tomás partimos siempre de una concepción circular que va de Dios providente al hombre, creado a imagen de Dios y causa de sí mismo por el ejercicio de su libertad. En Santo Tomás, en el debate que se suscita entre ciencia y fe hay un elemento, el entendimiento, que es más cierto que la ciencia, y por ello no puede haber ciencia y fe sobre una misma cosa¹⁰.

3. El enfrentamiento fe-razón desde el cristianismo a la Edad Media

Desde sus inicios, la religión cristiana se fundamenta en la fe en la persona y doctrina de Jesús. El cristianismo quiere aliviar la miseria de la humanidad, y así aparece como doctrina de salvación, por ello es una religión y dentro de ella todo queda subordinado a Dios, con lo cual la filosofía, esto es, la razón queda en plano inferior. Partiendo de la idea de este Dios que es Padre, Juan se vuelve hacia los filósofos para decirles que lo que ellos llamaban λογος era Jesús hecho carne y ha habitado entre nosotros, de modo que nosotros lo hemos visto (Jn. 1, 14). En la misma dirección parece ir San Pablo cuando escribe a la comunidad de Corinto:

Los judíos exigen milagros y los griegos buscan la sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, pero para aquellos que han sido llamados, sean judío o griegos, poder de Dios y Sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de los hombres. (1Cor. 1, 22-25).

El texto del de Tarso es toda una andanada contra la sabiduría griega, pero no por ello una anatematización de la razón, San Pablo lo que viene a decir es que a la razón le es posible, por medio de la inteligencia y partiendo del espectáculo de las obras divinas, llegar al conocimiento de la existencia de Dios. Admitir que es posible para la razón humana adquirir un determinado conocimiento de Dios, a partir del mundo sensible, va a formar parte del código deontológico del filósofo cristiano.

Hay que indicar que el cristianismo en tanto que se fue afianzando como religión oficial, y se fue extendiendo, al principio no preocupó demasiado a los filósofos, puesto que prendía en las capas sociales menos alfabetizadas y más ignorantes. Esto cambia cuando esa extensión se hace más cualitativa y el cristianismo elabora sus doctrinas más refinadas, haciendo uso de nociones de la filosofía griega, entonces fue cuando la tranquilidad de los filósofos no cristianos se vio rota y hubieron de enfrentarse a esas construcciones doctrinales: Dios uno y trino, la creación *ex nihilo*, la resurrección.

La reacción de los filósofos cristianos al ser acusados de irracionalismo se movió en dos polos: por un lado estaban los favorables a la fe, que reconocían la incompatibilidad con la razón, como Tertuliano, que en el siglo III llega a afirmar:

¿Qué tienen en verdad que ver Atenas con Jerusalén?. ¿Qué concordia puede haber entre la Academia y la Iglesia...? fuera de todo intento de producir un cristianismo abigarrado de compuestos estoicos, platónicos y dialécticos.(...). El Hijo de Dios fue crucificado, no me avergüenzo de ello, porque es vergonzoso; ha muerto el Hijo de Dios, completamente creíble, ya que es absurdo; fue sepultado y resucitó; cierto, porque es imposible.¹¹

Por otro lado, dentro de este tema, la mayor parte de los filósofos cristianos ven que entre razón y fe hay complementariedad. El distanciamiento se dará en la valoración de la razón filosófica sola propia de los griegos, es decir una razón dejada de la

mano de Dios. Por ello, los Padres de la Iglesia despreciarán la tradición filosófica griega, porque para ellos la verdad absoluta está en la Escritura. Para otros, el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ divino no es exclusivo del cristianismo, y ha podido estar presente en Heráclito, Sócrates o Platón, es lo que parece desprenderse del pensamiento de San Justino:

Cuanto han dicho los filósofos y los poetas acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, lo han tomado de los profetas. Nosotros, en cambio, hemos recibido la enseñanza de Cristo, que es el Logos de quien participa todo el género humano. Así, quienes vivieron en conformidad con el Logos, son cristianos, aún cuando fueran tenido por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito... Y del Logos que habló por los profetas tomó Platón cuanto dijo acerca de que Dios creó el mundo transformando una materia informe.¹²

3.1. La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

Clemente de Alejandría pretende demostrar que existe armonía entre fe y razón. Entiende que la fe es el principio y fundamento de la filosofía; la filosofía es fundamental para el cristiano que quiere ahondar en el contenido de la fe por medio de la razón. Clemente entiende que la fe es el criterio de la ciencia y la ciencia es ayuda instrumental para la fe. Su reflexión gira en torno a la noción de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (eje principal de toda su reflexión en torno a esta cuestión) desde una triple vertiente: el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ es principio creador del mundo; principio de cualquier forma de sabiduría y ha inspirado a los profetas y filósofos; es principio de salvación. El $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ es principio y fin de todo, es la auténtica sabiduría y el verdadero conocimiento, al que trata de llegar la dialéctica junto con la filosofía auténtica. Y toda este pensamiento Clemente lo contrapone a lo que él llama filosofía mosaica:

Frente a la filosofía mosaica, la verdadera dialéctica, mezclada con la verdadera filosofía, al examinar la realidad, sabe distinguir las dominaciones y potestades, luego trasciende poco a poco junto a la Esencia suprema, con ánimo de esta más allá, junto al Dios de los cielos; da a entender no un conocimiento empírico de las cosas mortales, sino una ciencia de las realidades divinas y celestes. De este modo la Sagrada Escritura aconseja: “sed banqueros de buena reputación”. De ahí que ella sola conduce de la mano hacia la verdadera sabiduría, que es una facultad divina concedora de los seres en cuanto tal, poseedora de la perfección y desprovista de toda pasión; todo ello no se hace sin la ayuda del Salvador quien con la Palabra divina ha hecho sucumbir la ignorancia¹³

Por otro lado está Orígenes, cuyo pensamiento es el primer intento de síntesis entre filosofía y fe cristiana. Usó para ello conceptos griegos que le permitieran explicar racionalmente las verdades reveladas. El propósito que tenía queda claro en la siguiente aseveración que hace:

Los Apóstoles nos han transmitido con la mayor claridad todo lo que han juzgado necesario a todos los fieles, aún a los más lentos en cultivar la ciencia

divina. Pero han dejado a los dotados de dones superiores del espíritu y especialmente de la palabra, de la prudencia y de la ciencia, el cuidado de buscar las razones de sus afirmaciones.¹⁴

Orígenes distingue aquí las doctrinas esenciales y las accesorias del cristianismo. El cristiano debe interpretar las primeras y explicar las segundas. También Orígenes a nivel práctico contraponen el significado literal con el alegórico de la Escritura. Para él, el paso del significado literal al alegórico de la Escritura es el de la fe al conocimiento. Por lo tanto, podemos decir que la fe, gracias a una exigencia intrínseca busca sus razones y se convierte en conocimiento, pero en lo concerniente al asunto del conocimiento hay que señalar que para Orígenes sobre el nivel más elevado de conocimiento, la Escritura resulta insuficiente. Pero entonces ¿qué nivel de conocimiento comporta la Escritura? Se trata de elementos mínimos de conocimiento completo y constituyen la introducción al mismo.

3.2. San Agustín

En el tema de la fe y la razón, Agustín hace una defensa de la fe católica y la sustenta en el profundo deseo del alma humana de felicidad. Para Agustín todos los hombres quieren ser felices, pero sucede que no alcanzamos esa felicidad plena en esta vida terrenal, por ello aparece la idea de Dios como la representativa de la felicidad plena y a la vez como algo íntimo de nuestro ser, por eso Agustín insiste en que para conocernos hemos de mirar en nuestro interior y no fuera de nosotros, y con ello está haciendo una afirmación sustentada en su experiencia personal de vida. Por tanto, en Agustín, toda la acción humana, en cuanto buscar la felicidad, es un caminar hacia Dios, pero Dios nos remite también a la idea de amor, de caridad, y por eso la verdadera filosofía en cuanto búsqueda de la verdad es amor de la sabiduría.

La fe es así en el de Tagaste, la puerta de entrada y camino de vuelta a Dios por parte del hombre, por tanto el acto de fe es la cúspide de toda actividad humana. Para Agustín los hombres buscan la verdad, pero la Verdad está en Dios, Dios Verbo. El conocimiento que no termina en contemplación que supone el descanso del espíritu en la Verdad eterna, es conocimiento inútil. No hay, por tanto, antítesis en Agustín entre razón y fe, aunque para él la fe es superior a la razón porque consigue descubrir la Verdad suma que no engaña, pero también el obispo de Hipona entiende que la razón nos diferencia de las bestias y afirma:

La superioridad del hombre no consiste en tener sensaciones, sino en la capacidad de juzgarlas. La capacidad de juzgar los cuerpos no es propia de la vida simplemente sensible, sino de la vida racional. La razón no sólo juzga de los objetos sensibles, sino también de los sentidos¹⁵.

Así en las cosas que Dios revela, la autoridad es total y no hay más que cuestionar, ello supone contraponer autoridad y razón, pero la autoridad exige fe y prepara al hombre para usar la razón, en tanto que la razón guía el conocimiento y la inteligencia¹⁶. Agustín así entiende que la vida racional propia del individuo es algo sujeto a cambio, y ello hace necesario que Dios aparezca como ley suprema de nuestra razón y

por ello afirma que “Dios es la inmutable naturaleza, que está por encima del alma racional, es la Verdad soberana”¹⁷. Ese Dios tan ponderado por Agustín es el que, cuando el hombre alcanza la verdad, hace que éste juzgue todo desde Dios mismo y lo entienda todo, es el que logra el auténtico conocimiento del hombre:

El hombre espiritual juzga todo, porque él está por encima de todo desde el momento en que está con Dios. Está con Dios cuando su inteligencia es completamente pura y ama con plena caridad lo que entiende¹⁸.

Finalmente Agustín con objeto de dejar claro la utilidad que comporta la fe, ofrece un argumento en el cual entiende que si alguien afirma que no se debe creer nada que no conozcamos directamente por experiencia propia, entonces aspectos tan vitales como el de la amistad tampoco se les debería conceder el crédito de la creencia. Y también entiende que en toda relación existe una petición de principio que implica que una de las personas crea a la otra, entonces si no se cree ¿cómo pueden tener solidez nuestras relaciones?:

En lo que a mí respecta, encuentro este razonamiento irresistible. ¿Cómo puedo afirmar que no se debe creer nada sin conocerlo directamente, si, en caso de no creer algo que no puede ser demostrado con seguridad por la razón, no existiría la amistad?. Y en materia de religión, ¿hay algo más injusto que pedir a quienes tienen autoridad que tengan fe en nosotros asegurándonos nuestra sinceridad y rehusar creerles cuando nos instruyen?¹⁹

3.3. Anselmo de Cantorbery

Entiende que los hombres para el conocimiento tienen dos vías: fe y razón, pero afirma que la fe es más segura ya que se cree para entender. Anselmo no confunde fe y razón, ya que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, sí la necesidad de creerlo²⁰. Anselmo entiende que la razón jamás llegará a comprender el misterio²¹.

En el Prólogo al *Proslogion* escribe: “Señor, no trato de profundizar en tus misterios porque mi inteligencia no es la adecuada para ello, pero deseo comprender un poco de tu verdad, que mi corazón ya creen y ama. No busco comprenderte para creer, sino que creo para poderte comprender”²².

San Anselmo lo que pretende es que la razón del individuo aclare lo que éste ya posee por medio de la fe. Él apuesta por la razón, porque entiende que puede iluminar los misterios de la fe cristiana. En Anselmo, la fe es también punto de inicio para construcciones racionales; y la razón descubre las verdades de la fe para aclararlas por vía dialéctica. Por tanto, en él, hay acuerdo razón-fe.

3.4. Pedro Abelardo

Se esforzará en mostrar el acuerdo que hay entre la doctrina cristiana y la filosofía pagana, que es de tipo sustancial. Existe así una relación entre filosofía y religión,

si bien los misterios no pueden demostrarse y conocerse experimentalmente, lo único que podemos hacer es entenderlos desde la analogía y semejanza²³. Considera que los filósofos paganos, Platón entre otros, han conocido la Trinidad, puesto que han admitido que la Inteligencia divina o Nous ha nacido de Dios y es coeterna con El.

El esfuerzo de Abelardo trata de convertir el misterio cristiano, de difícil acceso de momento para la razón, en algo más comprensible, sin degradar dicho misterio. Es importante tener presente su epistemología porque aclara bastante en lo concerniente al uso de la razón, el intelecto y el conocimiento: entiende así Abelardo que el conocimiento que puede alcanzar el individuo de las cosas es sólo el de lo particular²⁴. Así, Abelardo es consciente de los límites que tiene la razón, pero cree necesaria la indagación de tipo crítico-racional para lograr que los enunciados cristianos sean accesibles de alguna manera a la inteligencia humana. Así, distinguirá *intelligere* de *comprender*, y afirma que la *ratio* resulta básica para el entendimiento, no así para la comprensión de las verdades cristianas. El *intelligere* es una acción conjunta de la *ratio* y de la *fides*, el intelecto aprehende las semejanzas de los individuos mediante la abstracción, siendo el resultado de todo este conocimiento, desde el particular, el universal, no siendo éste conocimiento cierto, sino sólo opinión. En tanto que el *comprender* es don de Dios concedido a los hombres que son dóciles a la gracia suya²⁵. Por lo tanto la *ratio* cumple una función mediadora en el mundo de la fe: es un puente entre el pensamiento humano y el Λογος revelado.

3.5. Los victorinos

En el debate que nos ocupa, fe-razón o religión-ciencia, Hugo de San Víctor será muy claro respecto a la ciencia y el conocimiento, entendiendo que el saber de todo es algo que no ocupa lugar, y por ello recomienda que el individuo se lance al conocimiento de las ciencias tanto sagradas como profanas²⁶. Él cree que todas las ciencias se apoyan y fortalecen mutuamente en busca del conocimiento y por ello no tiene que haber exclusiones de unas con otras. Así, distinguirá cuatro ciencias: la teórica, que busca la verdad; la práctica o también moral; la mecánica, sobre actividades humanas y la lógica que versa sobre la expresión y la discusión²⁷.

Para nuestro autor, lejos de un desencuentro entre ambas ciencias (filosofía y teología), cree y procura establecer entre ambas un equilibrio armónico. Considera que el hombre desconoce a Dios por una cuestión emocional y que ambas ciencias tienen una doble vía para que el hombre puede acceder a Dios. Hugo de San Víctor hace un esfuerzo por coordinar a ambas ciencias en un único sistema, y lo hace mostrando la historia del mundo como ordenada en torno a dos momentos capitales: la creación del mundo y su restauración mediante Cristo encarnado y los sacramentos; la obra de la restauración es objeto de la Sagrada Escritura, mientras que la creación es estudiada por las ciencias profanas. De este modo se unen para Hugo las dos clases de ciencias, filosofía y teología²⁸.

Para Ricardo de San Víctor la fe es un estímulo para investigar, y así se ocupa de las pruebas de la existencia de Dios, concediendo en este sentido importancia a la base sensible y a la observación. De este modo, la fe pertenece a lo místico y lo sensible y observable a lo racional, dándose unión en su pensamiento lo místico y lo racional²⁹.

La fe es la puerta de entrada al conocimiento y seguidamente nos servimos de la inteligencia para profundizar lo más posible en el conocimiento de la verdad.

El conocimiento de Dios y el del hombre se esclarecen mutuamente: al hombre lo conocemos mediante la experiencia, y lo que en él hallamos nos sirve de punto de apoyo para inferir algunas determinaciones del ente divino; y a la inversa, lo que el raciocinio nos enseña acerca de la Divinidad se aplica a conocer en su ser más profundo el hombre, imagen suya³⁰.

3.6. La polémica en la filosofía árabe: Averroes y Maimónides

Para Averroes filosofía y religión no deben contraponerse. Él valora la investigación filosófica, llegando a aseverar que la verdadera religión de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de todo lo que existe, así como que el mejor culto a Dios es conocer sus obras³¹. Con todo, entiende que el acceso a la investigación filosófica no es algo al alcance de todos, ya que entiende que existe una religión del filósofo distinta a la del vulgo. La razón de esa limitación en el acceso a la investigación filosófica estriba en que si los filósofos explican todo al pueblo, de entre éste los menos competentes plantearían dudas y caerían en errores. Por ello, la religión debe seguir un camino distinto que ilumine y dirija la acción, quedando aquí circunscrito el dominio de la religión, siendo la especulación el dominio de la filosofía.

Averroes admite el principio de que el entendimiento material es eterno, pero existen dos tipos de entendimiento en los hombres: el del vulgo, que no puede percibir más que la imagen sensible singularizada, y el de los privilegiados que perciben lo universal de la imagen, es decir, lo inmaterial; es de este modo como se puede explicar la carencia de potencia en la adquisición de conocimientos nuevos³².

Por su parte Maimónides en su *Guía de perplejos* trata de armonizar fe y razón desde una reinterpretación del aristotelismo. Para Maimónides fe y razón no se oponen, sino que convergen; pero para dejar esto claro es necesaria una exégesis de los textos sagrados desde la alegoría³³. Es desde la alegoría desde donde se eliminan las contradicciones a las que la literalidad nos lleva; la alegoría permite armonizar racionalidad y creencia.

3.7. San Buenaventura

Para San Buenaventura el conocimiento filosófico no aporta nada si no está sustentado en la fe, el bonaventuriano parte del hecho que la existencia de Dios es una verdad indubitable y ello por tres razones: la primera porque toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indubitable; la segunda, porque toda verdad que proclama toda criatura es verdad indudable y la tercera porque toda verdad certísima y evidentísima en sí misma, es verdad indudable³⁴.

Para San Buenaventura existe en el hombre un deseo de conocer a Dios sobre la base de nuestro deseo de saber, y a partir de aquí nuestro autor entiende que dado que la existencia de Dios es algo evidente y cognoscible es contradictorio que el hombre no alcance dicho conocimiento, por ello el conocimiento de Dios está presente en nosotros, y todo ello argumentado desde la posición de la filosofía:

Además, el Filósofo dice que “sería inconveniente que tuviéramos hábitos muy excelentes y los ignoráramos”; luego siendo una verdad excelentísima la existencia de Dios y a la vez sumamente presente a nosotros, es inconveniente que esta verdad permanezca oculta a la mente humana³⁵.

Para San Buenaventura partiendo del deseo natural al hombre de querer tener conocimientos, entiende que en ese ansia de conocimientos el hombre desee los más excelsos, siendo el conocimiento más importante el de las cosas de Dios, y ese conocimiento le lleva a amar, es decir el hombre ama lo que conoce, pero entonces Dios de algún modo estará en el hombre, y por ello existirá, para que el hombre tienda a amarle y respetarle:

Además está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: “Todos los hombres naturalmente desean saber”; ahora bien, la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama sino lo que de alguna manera es conocido; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe³⁶.

Por tanto, en San Buenaventura la fe es la base del conocimiento, y éste no es nada sin ella, de modo que una verdad tan evidente y cierta como es la existencia de Dios, sólo es inteligible desde la fe. Incluso carga contra la filosofía al tratar el tema de las ideas, negándolas Aristóteles e ignorando Platón lo que San Agustín sí vio: la generación del Verbo divino. E ahí la piedra angular, es el Verbo encarnado la raíz de la inteligencia de todas las cosas, quien no posee este acceso, no puede entrar.

3.8. El debate en el siglo XIII

A fines del siglo XII y comienzos del XIII se empieza a difundir la obra de Averroes en Occidente. Averroes distinguía religión, teología y filosofía: la primera es el nivel inferior de conocimiento, para el vulgo, sustentado en lo sensible y lo alegórico; la segunda es un nivel intermedio, para individuos de inteligencia superior al vulgo; la tercera es el nivel supremo, para una minoría selecta que alcanza el conocimiento científico de la divinidad. Es fácil colegir que la filosofía estaba inserta en la razón humana, facultad que define al hombre como tal. Por tanto, sólo el filósofo es hombre como tal y la mayoría de la humanidad vive en un nivel infrahumano.

Dado que Aristóteles entra en Occidente vía Averroes y Avicena, con lo antes expuesto, es evidente que las reticencias eclesíásticas se suceden una tras otra: así en 1210 un concilio provincial en París³⁷ prohíbe la lectura de los libros naturales de Aristóteles, *Física* y *Metafísica* y también el *De ánima*. Además en 1215 la Facultad de Teología impone a la Facultad de Artes esa prohibición, pero en 1255 la Facultad de Artes obliga a sus estudiantes a leer todo Aristóteles y sus comentaristas. Estas disputas entre filosofía y teología concluirán el 7 de marzo de 1277: el obispo Etienne Tempier condena como contrarias a la Escritura y a la religión cristiana 219 proposi-

ciones, excomulgando a quienes las sostuvieran, acusándoles de defensores de la doctrina de la doble verdad. En medio de todas estas luchas intelectuales, sobresale en el siglo XIII la figura de Santo Tomás de Aquino en un intento de síntesis filosófico-teológica, apoyándose en Aristóteles.

3.8.1.- Santo Tomás de Aquino

En el aquinatense se aprecia una colaboración razón-fe, entendiendo que la razón pertenece al ámbito de la ciencia o filosofía, siendo esa ciencia la que inicia la fe en nuestro conocimiento, pero esa ciencia los conocimientos que alumbra en nuestra mente no son del todo perfectos:

Parece que Dios no haya infundido en el hombre la fe; pues dice San Agustín (De Trin. 1, 14, c.1) que por la ciencia se engendra en nosotros la fe, se nutre, se robustece. Pero las cosas que por la ciencia se engendran en nosotros, parece que son más bien adquiridas. Luego no parece que la fe exista en nosotros por infusión divina³⁸.

Santo Tomás afirma la existencia de zonas comunes entre fe y razón por dos argumentos: el primero, por las circunstancias, resulta conveniente que ciertas verdades asequibles a la razón sean también impuestas por la autoridad de la fe, dado que muchos hombres al carecer de tiempo y preparación filosófica, sino fuera por la fe no podrían acceder al conocimiento de las mismas; en segundo lugar conviene que exista esa zona de confluencia porque la razón está siempre amenazada de error, ahí entra en juego la fe para salvaguardar la posibilidad de error humano. En suma, esta intersección lo que nos manifiesta es que razón y fe, filosofía y teología, son dos fuentes de conocimiento distintas, pero no enemistadas³⁹.

Razón y fe, por tanto, son dos fuentes de información autónomas e independientes, pero para Santo Tomás, la razón puede prestar, y de hecho presta, una estimable ayuda a la fe⁴⁰, y este servicio se deja ver en la justificación de la Teología como ciencia. Ésta toma sus principios de la fe, pero toma a su vez de la razón los procedimientos de ordenación científica, formando así un sistema de proposiciones y además toma armas dialécticas que le sirven para enfrentarse a los filósofos que tratan de desautorizar los artículos de fe. Esa razón, esa ciencia es para el doctor angélico un don que le otorga al hombre certeza y juicio y le permite discernir, en el ámbito fiducial, lo que se debe y no se debe creer:

La ciencia es un don por el que el hombre posee un juicio cierto y recto acerca de las cosas divinas, discerniendo las que deben creerse de las que no deben creerse⁴¹

Pero lo importante en Tomás no es sólo que la razón ayude a la fe, sino que ésta también puede ayudar a aquélla. Para Tomás, la fe sirve a la razón de norma o criterio extrínseco y así caso que la razón concluya en incompatibilidades con la fe, éstas serán necesariamente falsas y el filósofo habrá de revisarlas. La fe es un criterio extrínseco y negativo para la razón: extrínseco, porque se trata de fuentes de conocimiento distintas; negativo, porque el filósofo no puede apoyarse positivamente en los

datos de la revelación utilizándolos como punto de partida para sus conclusiones. Digamos, que parece que Santo Tomás adopta, ante la razón, una actitud de moderado optimismo.

3.8.2.- *Duns Scoto y Guillermo de Ockham*

Para el natural de Duns (Escocia), la filosofía se ocupa del ente como tal; su proceder es de tipo demostrativo; la filosofía se ocupa de lo universal; es esencialmente especulativa y versa sobre cuestiones que tienen que ver con el mundo natural y todo lo que pueda reducirse a él. Por el contrario, la teología trata de los artículos de fe, su procedimiento es persuasivo; se mueve dentro del campo de la lógica de lo sobrenatural; profundiza y sistematiza todo lo que Dios nos ha querido revelar acerca de su naturaleza personal; la teología es esencialmente práctica. Scoto es iniciador de una separación entre filosofía y teología, que será más exacerbado en Ockham.

El doctor sutil defiende, frente a la filosofía, que la teología está sustentada en la autoridad de la Sagrada Escritura, ya que en su época esta cuestión suscitó acusaciones contra los autores de las Escrituras a quienes se tachó de mentirosos. Para Scoto esto es claro: no hay tales mentiras y sí verdad cierta en ellas:

¿Cómo pueden mentir los autores diciendo: Esto dice el Señor, si es que de hecho no es Dios el que habla?. Y si dices que no engañaron, pero se engañaron, o que quisieron mentir por el lucro, te digo, por el contrario, primeramente que no se engañaron. Y valga como respuesta lo que dice el apóstol San Pablo: Sé de un hombre en Cristo hace catorce años, etc., y añade allí mismo que oyó palabras inefables que el hombre no puede decir. No parece que afirmaciones semejantes puedan subsistir sin mentira, si el que las hace no las hace con certeza, pues afirmar lo dudoso como cosa cierta o es mentira o cosa rayana con la mentira. A cuya causa así por esta revelación paulina como por las revelaciones hechas a otros santos, concluyo que sus inteligencias no fueron llevadas a asentir tan firmemente como asintieron a verdades incognoscibles por medios naturales, sino siendo movidas por agente sobrenatural⁴³.

En fin, para Scoto la teología es ciencia y además ciencia práctica, y ello en virtud de tratar sobre conocimientos ciertos, sin dudas; porque trata sobre objetos conocidos de modo necesario y, al fin, porque procede de principios evidentes y ciertos, si bien la teología no cumple con el requisito, sí la ciencia, de que la conclusión se infiera por silogismos o discursos silogísticos⁴⁴.

Por su parte, Guillermo de Ockham no hace sino extremar la posición de Scoto en lo referente a la separación entre teología y filosofía, y ello siempre desde una posición de nominalismo empirista. Es importante subrayar ese carácter empirista en el franciscano de Oxford puesto que desde ahí es desde donde para él todo cuanto tiene que ver con la religión, la fe, la teología, no es más que un nombre o nombres, palabras vacías de contenido. Así cuanto se contiene en la fe es imposible demostrarlo desde una razón natural que es la propia de los sabios y la teología, si bien tiene una extensión mayor que la ciencia, no es ciencia racional, ya que sus verdades son inaccesibles a la razón, por ello nada tiene que hacer la filosofía con ellas⁴⁵.

Es evidente, tras lo anterior, que para un empirista como Ockham sólo existe realmente lo individual y sólo aquello que es objeto de la razón, y Dios no es razón; ésta es algo que sólo tiene valor de puertas adentro del hombre. Dios es omnipotencia, libre albedrío, voluntad sin trabas, ni siquiera las de la razón⁴⁶. Con esta visión de Ockham se produce un hecho relevante en torno a este debate en el siglo XIII, y es que paulatinamente va desapareciendo Dios del horizonte intelectual, y deja de ser objeto de la mente humana como lo había sido en la Edad Media. En ese momento se puede decir que comienza el proceso de pérdida de Dios que tendrá más forma y perfil en la Edad Moderna.

Según lo anterior ¿cuál es entonces el ámbito de las verdades reveladas?. Es un ámbito ajeno a la razón natural y la filosofía no tiene un papel ancilar frente a la teología. Desde el empirismo ockhamista en el que sólo es real lo individual, no tiene cabida la Trinidad y niega la posibilidad de cualquier interpretación racional de esta suprema verdad de la fe cristiana. Para Ockham no es de recibo revestir de racionalidad unas verdades que trascienden la esfera humana. Fe y razón poseen ámbitos radicalmente distintos.

Pero si bien es reconocido en la historia del pensamiento al franciscano estudiante en Oxford y allí lector de la Biblia, como uno de los máximos exponentes del empirismo, incluso precursor de Hume, hemos de afirmar que en un empirismo radical se encuentra otro coetáneo suyo: Nicolás de Autrecourt, el cual en este debate fe-razón llega a firmar que son absolutamente lo mismo las proposiciones "*Dios existe*" o "*Dios no existe*". Estas y otras proposiciones por él defendidas le valieron la condena en 1347⁴⁷.

Posteriormente al siglo XIII, citamos brevemente, en este debate fe-razón a los denominados místicos. La mayoría de ellos niega que la razón profana y la lógica humana no pueden ser de ninguna ayuda en la cuestión humana de la unión con Dios y el conocimiento de Él. Otros místicos, como Eckhart, hablan de una facultad cognoscitiva superior, a saber la razón o intelecto, que permite discernir la infinitud divina y que se guía por principios propios opuestos a las normas de la lógica común. Los místicos eran conscientes de que el conocimiento sobre Dios está más allá de la capacidad del lenguaje, incluso Eckhart llega a reconocer el carácter autocontradictorio del discurso teológico, lo cual le valió la condena del Papa Juan XXII en 1327, muerto ya Eckhart⁴⁸.

4.- Del Renacimiento a Kant

4.1. La contienda fe-razón en los siglos XVI-XVII: Reforma y Revolución Científica

El máximo exponente de la Reforma es el monje agustino Martín Lutero. Él mostró una gran desconfianza en las posibilidades de la naturaleza humana para salvarse por sí sola, si no es con el concurso de la gracia divina. Lutero verá al hombre bajo el peso del pecado, necesitado, desde lo más profundo de su ser, de la gracia y la salvación de Cristo⁴⁹, siendo san Agustín la fuente de inspiración de él y otros reformadores. Para Lutero, la filosofía no es más que un sofisma y lo único que salva es la fe y

afirma que el hombre entero ha de ser referenciado a la fe, a Dios mismo⁵⁰ y no al λογος, a la razón. Desde ahí se entiende que llegue a defender la abolición de las obras de Aristóteles, *Physicae, Metaphysicae, De anima* y *Ethica*, con todas las demás que hablan de cosas naturales. En suma, Lutero, separa filosofía y teología porque son enemigas, y la fe es la única lógica de la criatura y además exhibe un argumento a favor de la infravaloración de la razón: la caída ha corrompido nuestro entendimiento y nuestra voluntad, somos incapaces de conocer el bien; y seríamos incapaces de hacerlo aún conociéndolo de no ser por la gracia divina⁵¹.

Ya en el siglo XVII digamos que el problema de Galileo surge por dos razones: la afirmación del heliocentrismo y la denominada “nueva ciencia”. La aseveración del heliocentrismo no era del todo novedosa, ya databa de Copérnico e incluso antes, lo que sucedía es que no se había demostrado. Resultó que el Santo Oficio lo que deseaba era que Galileo se mostrase más prudente en su afirmación, es decir que lo demostrase, además el Santo Oficio defiende la tesis de que la ciencia, aún la nueva, no tiene derecho a juzgar la Sagrada Escritura, que no es un conjunto de libros científicos, pero contiene la verdad revelada que Dios ha querido comunicar al hombre.

Con Galileo lo que se produce es un enfrentamiento entre Sagrada Escritura y métodos de la nueva ciencia, en concreto pone en entredicho un pasaje del Libro de Los Salmos y de Josué⁵². Ese enfrentamiento fue el que llevó a Galileo a posicionarse contra la Iglesia debido a la interpretación literal de las Escrituras que hacía ésta, la cual era contraria al sistema copernicano, y el paradigma oficial –aristotelismo- no lo era menos. Así, en 1615 Galileo escribe a la duquesa de Toscana una carta en la que ataca el punto de vista teológico afirmando en ella la separación de poderes entre Iglesia y ciencia, con sus ámbitos propios; afirma también que el milagro de Josué encaja mejor en el sistema copernicano y que en teología no puede ser considerado herético aquello que antes no se demuestre ser imposible y falso, por ello pide una demostración de la falsedad de su sistema⁵³. La respuesta no se hace esperar y en 1616 era colocado en el Índice de Libros prohibidos el *De revolutionibus*, y Galileo es intimado por el cardenal Belarmino a no defender públicamente el sistema copernicano. Pero su respuesta fue publicar en 1632 los *Diálogos sobre los dos grandes sistemas del mundo*, donde la opinión aristotélica era puesta en boca de Simplicio (una especie de payaso), rebatido por Salviati (portavoz de Galileo). Incluso un argumento del papa Urbano VIII es puesto en boca de Simplicio. Todo ello hizo que se prohibieran sus Diálogos y se le obligase a abjurar⁵⁴.

La elaboración teórica que formula el de Pisa con respecto a la frontera entre proposiciones científicas y de fe reclama la autonomía de los conocimientos científicos. Nuestro estudiante de medicina en Padua entiende que no es intención de la Escritura enseñarnos que el cielo se mueva o no, ni concretarnos su figura, ni si la Tierra está en el centro del universo o no. Galileo llega a afirmar que:

Me parece que en las disputas de problemas naturales no habría que comenzar por la autoridad de los pasajes de las Escrituras, sino por las experiencias sensatas y las demostraciones necesarias.⁵⁵

Lo que está haciendo es reclamar la autonomía de la ciencia: todo aquello de lo que podamos tener noticia por medio de esas experiencias sensatas y de demostracio-

nes necesarias queda sustraído a la autoridad de las Escrituras. Pero, si éstas no son un tratado de astronomía, ¿cuál es su finalidad?:

Tienen como propósito enseñar a los hombres aquellos artículos y proposiciones que, superando cualquier razonamiento humano, no podían hacérsenos creíbles mediante otra ciencia o por ningún otro medio, que no fuese por boca del Espíritu Santo.⁵⁶

Viendo su defensa del conocimiento sobre la base de demostraciones necesarias y experiencias sensatas, y viendo el fin de la Escritura, se sigue en él que ciencia y fe son imposibles de comparar, pero son compatibles. El discurso científico es un discurso empíricamente controlable, que nos dice cómo funciona este mundo y el razonamiento religioso es mensaje salvífico que le preocupa el sentido de nuestra vida. En suma, la ciencia nos dice cómo va el cielo, la fe cómo se va al cielo⁵⁷.

4.2. El debate razón-fe en el racionalismo: Descartes, Spinoza, Leibniz

La cuestión fe-razón (filosofía-teología) en el siglo XVII, en concreto durante el racionalismo toma un enfoque muy concreto: la razón es el elemento fundamental, pero Dios no va a quedar olvidado ni negado. René Descartes parte, al hacer el análisis del conocimiento, de que todo es falso, sin embargo en esa dinámica de falsedad ve que hay algo que no puede ser falso: su existencia, por este detalle afirma en el *Discurso del método*:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba.⁵⁸

Este primer principio de la filosofía que él buscaba es el que le da seguridad de que las ideas existen en mi pensamiento como actos del mismo porque forman parte de mí, como sujeto pensante, sin asegurar que los objetos representados existan en la realidad. Para Descartes no hay nada cierto, sino yo, siendo yo una cosa que piensa, por lo tanto, el hombre es sólo razón. La filosofía se va a fundar en mí como razón, y en medio de este panorama en el que la razón cobra tanto relieve, ¿dónde queda Dios?. Parece que Dios había quedado fuera por quedar fuera de la razón, esto era básico, así extraña que se encuentre en la razón el único punto firme en que apoyarse, y ello porque la razón es un asunto totalmente humano; por eso la filosofía no es simplemente racionalismo, sino también idealismo⁵⁹.

¿Dónde queda, pues Dios?. En Descartes, y dado que hemos hablado de un primer principio filosófico del que no dudar, para probar que las ideas representan algo real necesitamos un criterio de certeza superior, esto es, la existencia de Dios. Es necesario

demostrar que Dios existe y Descartes exhibe diversas pruebas de tal existencia: primero, Descartes afirma que la idea de Dios está presente en su mente y aparece como ente infinito, perfectísimo, omnipotente. Pero esta idea no puede proceder de la nada, ni de mí mismo, por lo tanto la idea de Dios tiene que haber sido puesta en mí por algún ente superior que alcance la perfección de esa idea, esto es, por Dios mismo⁶⁰. Otra prueba es aquella en la que Descartes afirma tener la idea de un ente perfectísimo que es Dios, pero la existencia es una perfección, y la encuentro incluida esencialmente en la idea de ese ente, por lo tanto es necesario que Dios exista⁶¹.

En Descartes observamos como por la contraposición entre la finitud e imperfección de la criatura y la infinitud y perfección de Dios, cuya idea encuentro en mí, Dios existe. El hombre viene a ser la imagen de Dios que permite alcanzar el conocimiento de éste. Esto se deja ver con claridad en el final de la Meditación III cuando Descartes afirma:

Esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su orden; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza.⁶²

Al final lo que se muestra en Descartes es que, como el resto de racionalistas, no pueden obviar a Dios, a pesar de la importancia que dan a la razón. Descartes ha de pasar por Dios para llegar al mundo y él lo único que hace es probar que Dios existe, sin hacer teología, por vía ontológica.

Por su parte, Baruch Spinoza desde un enfoque panteísta define a Dios como ente absolutamente infinito, es una sustancia que es en sí y se concibe por sí, no precisa de otra cosa para formarse⁶³, y posee múltiples atributos; el Dios de Spinoza es naturaleza que se desdobra en su famosa *natura naturans* y *natura naturata*⁶⁴. En Spinoza toda su idea de Dios nos remite al hombre, a la creación.

La antropología spinoziana que se vislumbra en *Ética* es la de un individuo esclavizado por las pasiones y que se guía por ésta y no por la razón. El objetivo de Spinoza es lograr la inversión epistemológica: que el hombre se guíe por la razón y no por el apetito porque la razón hará al hombre libre y no esclavo como lo hace el apetito. Por tanto, podemos afirmar en Spinoza que sólo hay un modo de libertad: el conocimiento, y así cuando el hombre sabe lo que es, sabe que no es libre y que está determinado por su esencia; por esto la razón es libertad. Así, curiosamente, el ser del hombre consiste en no ser libre y en saberlo, en vivir en la naturaleza, en Dios⁶⁵.

La fe en Spinoza también juega su papel, y dado que Dios es una sustancia que tiene múltiples atributos, desde este monismo panteísta es fácil colegir los contenidos fiduciales de Spinoza: para el descendiente de judíos españoles emigrados a Holanda Dios existe como ente supremo; es único; es omnipotente; tiene el dominio sobre todo; nos pide el amor al prójimo; es camino de salvación; perdona a los arrepentidos. Por otro lado, en Spinoza, la filosofía –saber acerca del ser– es un saber de Dios; es en la filosofía, como saber supremo, donde reside la libertad y la felicidad; la filosofía es el amor intelectual a Dios, en que se encuentran la filosofía y la vida humana⁶⁶.

Finalmente presentamos ahora el pensamiento de Wilhelm Gottfried Leibniz, en quien puede decirse que existe una conexión entre epistemología y teología. Leibniz distingue dentro del conocimiento la existencia de las verdades de hecho y verdades de razón: las primeras no son analíticas, no se fundamentan en el principio de contradicción sino en el de razón suficiente; las segundas son verdades analíticas y se basan exclusivamente en el principio de contradicción. Pero además hay que notar una diferencia radical entre ambos tipos de verdades: las verdades de razón se refieren a esencias, mientras que las verdades de hecho se refieren a existencias. Al afirmar que las verdades de razón se refieren a esencias queremos decir que son verdades independientemente de que existan o no los objetos a que se refieren. Con esta distinción podemos afirmar que el problema queda ahora en el ámbito divino, ahora la cuestión es Dios. Leibniz entiende que las verdades de razón tienen su base en el entendimiento divino y las de hecho en la voluntad divina. Sobre Dios, Leibniz entiende que algo tan etéreo como los milagros “están tan dentro del orden como las operaciones naturales”⁶⁷; baste el ejemplo de los milagros como cosa natural para explicar que el de Lepizig entiende que todo sucede conforme a la voluntad de Dios, una voluntad general que va conforme con el orden más perfecto que ha escogido, y que las acciones divinas se distinguen de las de las criaturas en función de la idea de sustancia individual⁶⁸.

Podemos observar una conexión entre teología y epistemología en Leibniz cuando éste afirma que “sólo Dios es el objeto inmediato de nuestras percepciones que existe fuera de nosotros, y sólo él es nuestra luz”. Es decir, para Leibniz la única causa que de verdad actúa sobre nosotros es Dios, si poseemos en nuestro interior la idea de determinadas cosas ello es por la continua acción de Dios en nosotros, por eso llega a afirmar Leibniz:

Quando vemos el sol y los astros es Dios quien nos ha dado y nos conserva sus ideas y quien determina a pensar en ellos efectivamente por su concurso ordinario, en el tiempo que nuestros sentidos están dispuestos de cierta manera, según las leyes que ha establecido.

Aparece Dios en Leibniz como el ser que otorga gratuitamente a sus criaturas las gracias que estima oportuno, lo cual nos lleva al tema de la fe y a las buenas obras. Sobre esto señalar que Leibniz apunta una y otra vez en su *Discurso de metafísica* la idea de que Dios escoge siempre lo mejor ya que Dios es el ser supremamente racional y sería contradictorio e imposible que obrase contra los principios racionales. Así se explica la gratuidad de la fe, la sobreabundancia de misericordia frente al problema del mal. Pero esto que resulta a los hombres difícil de admitir y de comprender, y que les sume en perplejidad, a veces, y otras en escepticismo e incluso ateísmo, Leibniz señala que es Jesucristo quien lo descubre, por eso él dirá, no sin razón:

Los filósofos antiguos han conocido muy poco estas importantes verdades: sólo Jesucristo las ha expresado divinamente, y de un modo tan claro y familiar, que los espíritus más toscos las han comprendido: por eso su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas; nos ha dado a conocer el Reino de los cielos o esa perfecta República de los Espíritus que merece el título de ciudad de Dios; sólo él ha mostrado cuánto nos ama Dios y con qué exactitud

ha provisto a todo lo que nos concierne... Dios atiende más a la menor de las almas inteligentes que a toda la máquina del mundo⁷¹.

En Leibniz está claro que al hombre le están vedadas por la vía sensitiva las verdades sagradas, haciendo bueno aquella sentencia de la Sagrada Escritura en la que se nos dice que ni ojo vio, ni oído oyó ni la mente pensó lo que Dios tiene preparado para los que le aman.

4.3. La tradición empirista en el asunto fe-razón: Locke y Hume

La filosofía empirista se desarrolla fundamentalmente en Inglaterra del siglo XVI al XVIII y en paralelo al desarrollo del racionalismo. La corriente que va desde Francis Bacon hasta David Hume va a presentarse como opuesta a los preceptos racionalistas. Al empirismo le va a preocupar muy poco la metafísica y mucho lo relativo a epistemología, así como la filosofía política. Así mismo se distancian del racionalismo también desde la metodología, ya que los racionalistas aplican el método matemático, y los empiristas el método de la observación experimental y sensitiva, lo cual lleva a subrayar de modo clave el mundo natural y cuanto lo rodea.

Para John Locke en el debate fe-razón es básico el aclarar ambos conceptos si queremos ponernos de acuerdo sobre asuntos de religión. En su definición de fe y razón Locke afirma:

[...] entiendo por razón, distinguida de la fe, el descubrimiento de la certidumbre y de la probabilidad de las proposiciones o de las verdades que la mente logra alcanzar por medio de la deducción, partiendo de aquellas ideas que adquiere por el uso de sus facultades, a saber: la sensación o la reflexión. La fe, en cambio, es el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en deducción racional, sino sobre el crédito del proponente, que viniera de Dios por alguna manera extraordinaria de comunicación. Esta manera de descubrir verdades a los hombres es lo que llamamos la revelación⁷².

Vista la definición que nos ofrece Locke sobre ambos conceptos parece oportuno colegir que la razón deviene fundamental en el campo del conocimiento y es la instancia que tiene la última palabra en todas las cuestiones, y, por lo tanto, también en asuntos religiosos, los cuales no deben ser consultados ni confiados a la razón. Aunque el propio Locke nota la excesiva tendencia del individuo a prestar oídos a los asuntos religiosos:

La razón tiene que ser nuestro juez en última instancia y nuestro guía en todo. [...]. Habiendo sido imbuidos los hombres en la opinión de que no deben consultar a la razón en materias religiosas... han dado rienda suelta a su fantasía y a sus naturales inclinaciones supersticiosas⁷³.

Con ello parece quedar muy claro que para el natural de Bristol la religión es algo que ha de circunscribirse en el interior del individuo, algo personal. Por ello la reli-

gión es algo que pertenece al individuo, a las personas, con lo cual la religión es una nota cualitativa que es propia del hombre, y con ello parece que nos diferencia de los animales. Por tanto, al ser la religión algo que pertenece al hombre y ser éste racional, la religión es también de fuste racional. Por ello Locke afirmará:

La religión es lo que más debería distinguirnos de las bestias y lo que más peculiarmente debería elevarnos, como criaturas racionales, sobre los brutos⁷⁴.

Nótese como en la época de Locke hay un interés ya por ir evacuando a la humanidad del analfabetismo, de la ignorancia en que estaban sumidos, y también de la superstición que era en la mayor parte de los casos el argumento explicativo de los fenómenos. Aquí, la religión juega un papel fundamental puesto que al ser también racional, como indicamos arriba, ayudará desde un naturalismo a traer luz sobre la naturaleza de la religión. Por ello Locke, asevera:

Es preciso que la verdadera religión sea racional: mientras no nos guíemos por la razón disputaremos en vano, y en vano intentaremos convencernos mutuamente en asuntos de la religión⁷⁵.

Por lo tanto, podemos afirmar que la religión es para Locke, racional, y lo es desde dos vertientes: por una vertiente, es racional en tanto que su contenido permite ser comprendido por medio de la razón. Es decir, que la racionalidad de la religión haría aquí referencia al modo de su conocimiento, a la certeza que podemos tener respecto a la religión, habiendo de estar sometida la religión a las exigencias que impone la razón. Pero por otra vertiente, la religión decimos que es racional en cuanto que pertenece al ser interno del hombre y además porque por medio de ella Dios se comunica con el hombre en su interior. A eso parece referirse cuando afirma:

La razón es la revelación natural, por donde el eterno Padre de la luz y manantial de todo conocimiento les comunica a los hombres esa porción de verdad que ha puesto al alcance de sus facultades naturales⁷⁶.

En suma, en Locke podemos ver como la razón se convierte en el criterio de la revelación y cómo la religión pertenece a la naturaleza del hombre. Además afirma que Dios existe, siendo Dios una especie de causa. Por todo ello esta religión natural se opondrá a dogmas, milagros, profecías y ritos.

El punto álgido del empirismo lo tenemos en David Hume, para quien en el ámbito epistemológico sólo hay impresiones e ideas. A partir de ahí la crítica que realiza a la metafísica es demoledora, entrando dentro de este terreno la religión: dado que en la experiencia sólo adquirimos el conocimiento por vía de impresiones e ideas que es cuanto ofrece el mundo natural, y dado que Dios ni pertenece al ámbito natural, ni tengo experiencia de Él en dicho ámbito, se sigue que no podemos decir nada de Él.

Posiblemente el escocés es el primero que, entendiendo que razón y fe tienen relación conflictiva, opta racionalmente contra la religión. Hay en él un núcleo de intersección entre razón y fe, pero las aserciones de la fe son increíbles para la razón

dada la evidencia disponible. Los argumentos de la teología natural son todos falaces y la religión, por ello, ha de ser descartada y la fe no puede seguir en pie ante la razón. Hume se opone a la razonabilidad del cristianismo lockeano y lo presenta como nada razonable y llega a afirmar que la razón natural apunta en el mejor de los casos a que:

Este mundo... sólo fue el primer ensayo tosco de alguna divinidad menor de edad que lo abandonó, avergonzado de su imperfecta obra; sólo es la obra de alguna divinidad dependiente e inferior, y constituye un objeto de risa para sus superiores; es el producto de la vejez y la chochez de alguna divinidad cargada de años y, desde su muerte, ha corrido a la aventura tras el primer impulso y la fuerza activa que recibió de ella⁷⁷.

La crítica de Hume a la idea de Dios está sustentada en la crítica que hace al principio de causalidad, y es de paso una crítica a la justificación de la existencia de Dios que Locke hacía fundamentándola en dicho principio. Para Hume, la causalidad es una idea compleja de relación basada en la asociación de ideas simples, él admite que a lo que llamamos “causa” le siguen siempre lo que llamamos “efecto”, habiendo en la naturaleza causas y efectos, pero lo que no nos aporta la experiencia es la relación causal que existe entre ambos, explicando la ocurrencia de fenómenos naturales sobre la base de lo que él llama la “creencia”. Pero la creencia no tiene base científica, es simplemente una intuición. Con todo ello, Hume concluye que no hay fundamento empírico alguno para postular la existencia de un principio de causalidad, y, por tanto, de Dios, como afirmaba Locke. Así, Dios no sería más que una proyección imaginaria:

La idea de Dios, que significa la idea de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, nace de reflexionar sobre las operaciones de nuestro propio pensamiento y de aumentar sin límites nuestras cualidades de bondad y sabiduría⁷⁸.

Podemos colegir finalmente que David Hume representará una postura que será posteriormente común en el período de la Ilustración francesa: la Iglesia es una institución impresentable, el teísmo es filosóficamente insostenible, a lo sumo podemos quedarnos en el deísmo o, si damos un paso más, en el panteísmo o el agnosticismo.

4.4. Immanuel Kant: la fe racional práctica

En Kant se observa un intento de separar definitivamente los ámbitos de la razón y la fe, pero de la razón teórica (es decir la de la ciencia y filosofía especulativa), ya que también hay una razón práctica donde sí va a haber lugar para la fe. En su *Crítica de la razón pura*, Kant establece que es imposible cualquier demostración ontológica, cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios. Supuesto que Kant en su obra divide mundo fenoménico y nouménico, de modo que en el segundo el individuo nada puede conocer, entonces se sigue que cualquier especulación de corte metafísico-teológico es absurda. Por lo tanto, la razón teórica nada puede ayudar a la fe, pero precisamente por ello tampoco puede criticarla:

Los mismos motivos en virtud de los cuales se demuestra la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de ese ser [Dios], tienen que ser suficientes para probar lo inadecuado de toda afirmación en sentido contrario⁷⁹.

Empero, el propio Kant, en el prólogo de la misma obra afirma algo que ya hemos citado más arriba: su necesidad de abandonar el saber para dejar que la fe se abriese paso. La afirmación es relevante, puesto que aún siendo imposible la teología racional en cuanto teología trascendental, sí es posible en cuanto teología moral:

Esta teología moral tiene la ventaja peculiar, frente a la teología especulativa, de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario, uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia⁸⁰.

Por lo tanto, la razón, en su uso práctico, nos permitirá postular aquellas verdades de la fe sobre las que la razón teórica nos dejaba en completo suspenso: la existencia de Dios como legislador moral supremo, y asimismo la de la libertad humana y la de la inmortalidad del alma. Kant, afirma que los casos de la libertad humana y la inmortalidad del alma no son un dogma demostrado, son más bien supuestos absolutamente necesarios:

Es ésta una exigencia en sentido absolutamente necesario, y justifica su presuposición, no sólo como hipótesis permitida, sino como postulado en sentido práctico⁸¹.

De donde se sigue el hecho de que Kant llegue a hablar de una fe que, según él, sería fe racional pura práctica. Así se expresa en la *Crítica de la Razón Práctica*:

Como la promoción del mismo (supremo bien) y, por ende, la presuposición de su posibilidad son objetivamente necesarias (pero sólo en virtud de la razón práctica), pero al mismo tiempo la manera en que queramos pensárnoslo como posible queda a nuestra elección, resulta que es un libre interés de la razón pura práctica el que opta por la conjetura de un sabio autor del mundo; así, el principio que aquí determina nuestro juicio es ciertamente subjetivo en cuanto exigencia, más en cuanto medio para propiciar aquello que es objetivamente (prácticamente) necesario también constituye, al mismo tiempo, el fundamento de una máxima del asentimiento con un propósito moral, es decir, una pura creencia o fe práctica de la razón. Esta creencia, por lo tanto, no es ordenada, sino que, en cuanto espontánea determinación de nuestro juicio a conjeturar aquella existencia y colocarla ulteriormente como fundamento del uso de la razón, lo cual le conviene simultáneamente tanto al propósito moral (ordenado) como por lo demás a la exigencia teórica de la razón, dicha creencia emana de la intención moral misma; por lo tanto, aún cuando ésta pueda llegar a tambalearse (la fe) con frecuencia, incluso entre los bienintencionados, nunca puede llegar a caer en la falta de fe, incredulidad⁸².

Al fin, la fe que Kant considera racional y razonable es la fe cristiana, eso sí, depurada de dogmas y mitos. Así, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, el de Koenigsberg elabora una reconstrucción racional de la religión cristiana en la que a veces se perfila un Dios más próximo al del deísmo que al del teísmo, y en la que lo básico de la religión queda reducido a sus componentes morales. Pero la moral es un producto de la razón práctica, por lo tanto también habrá de serlo la religión.

5. Fe y razón en la filosofía contemporánea

5.1. El debate entre Hegel y Kierkegaard: racionalidad y arracionalidad

En Hegel, religión y filosofía coinciden en cuanto a su objeto, lo Absoluto. Recordemos que el Espíritu Absoluto se manifiesta a través del arte, la religión y la filosofía. Bien, pues con respecto a la religión hemos de señalar que ya en la *Enciclopedia*, Hegel nos muestra el desarrollo de la Idea en su realidad espiritual. Al tratar de la religión revelada se advierte una distinción fundamental que hay que considerar para comprender lo religioso en el marco del Espíritu Absoluto⁸³.

Podemos observar que la religión nos proporciona una representación de la realidad por imágenes, en tanto que la filosofía lo hace por medio de conceptos; así, ambas nos remiten a un conocer el Absoluto. Y además hemos de citar otro elemento importante: el culto, cuya misión es reconstruir la unidad del sujeto y de su conciencia de sí al nivel de su sentimiento de participación en el Absoluto. Por ello Hegel llegará a afirmar que Dios es Dios sólo en la medida que Él se conoce a sí mismo, pero este conocimiento de sí mismo es la autoconciencia de Dios en el hombre⁸⁴. Por lo tanto, podemos afirmar que el culto para Hegel supone el conocimiento de Dios y de la relación que la conciencia finita tiene con él. A su vez el culto posee una dimensión de ofrecimiento y penitencia que es la que fundamenta la fe. Desde aquí, es desde donde se entiende que la religión cristiana sea el espíritu absoluto, resultando que el mundo no es algo ajeno al cristianismo, y, por tanto, religión cristiana y secularización coinciden⁸⁵. En Hegel lo que se aprecia es que religión y filosofía se complementan una a la otra, conectando así con la tradición de San Agustín –si bien Hegel es más heterodoxo- y tiene una visión racional de la religión.

Por el contrario, Sören Kierkegaard nos ofrece un total divorcio entre fe y razón. Para él, la razón es imposición de lo universal y ello hace que el danés reclame la existencia individual, su afirmación frente al carácter universal que tiene la moral. Ante esta situación parece que no puede haber acuerdo entre el principio religioso y el moral, esto nos lleva a una situación en la que el hombre ha de elegir: obedecer a Dios u obedecer a la conciencia moral general de la humanidad. En esta disyuntiva, la fe para Kierkegaard es algo privado, interior, solitario. Así, la vida religiosa es para el de Copenhague el salto a la trascendencia, y la fe es el elemento que nos permite suprimir el tiempo y conectar con lo eterno. La fe se mueve en el reino del absurdo, de la paradoja, y en esta paradoja Cristo aparece como símbolo de la misma: sufre y muere como hombre, pero habla y procede como Dios. Así, ante esto el hombre queda ante

un dilema: creer o no creer, e ahí la angustiada existencia humana, y en la medida en que la opción por la fe es un salto a ciegas, volvemos a encontrarnos con una oposición entre fe y razón.

5.2. Freud: religión es ilusión

La antropología freudiana parte del presupuesto que el hombre es un ser instintivo y que necesita, para vivir, satisfacer dichos instintos, lo cual a veces le aleja de los parámetros más humanos. Para evitar este peligro, aparece la cultura, siendo su función defendernos contra la naturaleza, esto es, la cultura reprime la satisfacción de nuestros instintos y nos impone obligaciones. Empero, esta represión e imposición, al ser antinaturales, provocan en el individuo insatisfacciones y neurosis. Ante esta situación aparece como elemento legitimador de estas imposiciones la teoría del origen divino de las mismas.

Para Freud, las representaciones religiosas surgen por dos motivos: para defendernos contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza y por el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización⁸⁶. Esas representaciones religiosas suponen afirmaciones sobre hechos de la realidad no descubiertos por nosotros y que aspiran a ser aceptados como ciertos. Precisamente, quienes defienden esta postura argumentan tres razones: debemos aceptarlas porque nuestros antepasados las creyeron ciertas; las generaciones anteriores nos adujeron pruebas y hay que aceptarlas; no ha lugar plantear dudas sobre ellas. Ante esto, Freud entiende que ninguna de las tres razones anteriores es robusta: para Freud nuestros antepasados eran más ignorantes que nosotros, con lo que aceptarlo en base a ello no procede y algo similar ofrece para negar el segundo argumento. En cuanto a la no necesidad de plantear dudas tampoco es partidario de esta actitud dogmática y llega a afirmar finalmente:

Llegamos al resultado singular de que precisamente aquellas tesis de nuestro patrimonio cultural que mayor importancia podían entrañar para nosotros, y a las que corresponde la labor de aclararnos los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor de la vida, son las que menos garantías nos ofrecen. Si un hecho tan indiferente para nosotros como el de que las ballenas sean animales vivíparos, y no ovíparos, fuera igualmente difícil de demostrar, no nos decidiríamos nunca a creerlo⁸⁷.

Igualmente Freud entiende las creencias religiosas como ficciones que debemos creer porque es mejor creer en ellas que no creer. Según él, las ideas religiosas son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad, y el secreto de su fuerza radica en la fuerza de estos deseos.

5.3.- Wittgenstein: religión sin teología

En el *Tractatus*, nuestro autor rechaza como carente de sentido todas las proposiciones que no versen sobre cuestiones de hecho o sobre lógica y matemáticas, pero

igualmente hay que señalar que Wittgenstein aún reconociendo la imposibilidad de la teología como disciplina, asume que la religión es algo defendible y valioso, por eso afirmará: “lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico⁸⁸. En esta obra nuestro autor determina los terrenos de lógica y metafísica-epistemología y conducen a nuestro autor a los límites de ambos territorios, a lo místico. Igualmente, Wittgenstein aborda el sentido de las proposiciones del lenguaje ético, religioso y filosófico, frente al científico, entendiendo que el valor de las primeras queda reducido al silencio. Para nuestro autor, como le sucediera a Kant, la tarea de la filosofía teórica consiste en identificar cuáles son los límites del discurso teórico, y por ello sólo podemos hablar de verdad o falsedad dentro de los límites del discurso científico. Así, para el vienés afincado en Londres las proposiciones sobre ética y religión carecen de sentido y ambas vienen a ser una y la misma cosa, por ello en *Conferencia en torno a la ética y el valor* afirmará:

La ética, si es algo, es algo sobrenatural, o si algo es bueno es también divino. En ello, curiosamente, se resume mi ética, o si hay una frase que expresa claramente lo que pienso es esto: Bueno es lo que Dios ordena, y Dios padre ha creado el mundo, Dios hijo (o la palabra que proviene de Dios) es lo ético⁸⁹.

De este modo rechaza la posibilidad misma de una teoría ética, considerada como ciencia, porque si lo fuera no podría aspirar más que a la descripción de hechos de valor, pero no a una explicación esencialista.

Por otro lado, cuando Wittgenstein afirma en el *Tractatus* que existe lo inexpresable, entiende por ello aquello que no tiene sentido al no poder expresarse en proposiciones genuinas. Más adelante, desde un enfoque positivo, se equipara a lo inefable, siendo lo inexpresable lo que tan sólo se muestra; lo inexpresable para él se convierte en el símbolo de lo trascendente. Pero si existe lo inexpresable y está fuera de nuestro alcance entonces pertenecerá a la esfera privada del individuo, y aquí llegamos al solipsismo. Esta idea está también presente en la *Conferencia*, donde Wittgenstein defiende que el individuo religioso y el ateo hablan entre sí sin comunicarse: no es que el creyente haga una afirmación y el ateo sostenga la negación de ésta, sino que el discurso religioso es de alguna manera inconmensurable⁹⁰.

Para Wittgenstein el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a que pertenece. Lo que caracteriza a esta forma de vida no son las expresiones de creencia que la acompañan, sino una manera de amar la propia vida, de regular todas las decisiones que se toman.

5.4.- El panorama actual: epistemología reformada

Una de las tesis básicas de la epistemología reformada es que “creer en Dios puede ser racional aunque ningún argumento teísta lo pruebe”. Bien, apuntaremos que hay dos enfoques de esta epistemología: el destructivo y el constructivo. El enfoque destructivo, según Plantinga, supone que esta epistemología es una crítica a los conceptos de “racionalidad” y “justificación”, que suelen ser la base de bastantes argu-

mentos ateológicos. En el enfoque constructivo esta epistemología defiende que la creencia en Dios es adecuada.

La propuesta de Plantinga parte de la crítica al evidencialismo (doctrina que dice que nuestras creencias son racionales si se apoyan en evidencias). Esta evidencia suele ser en Plantinga un deber, y así Plantinga está de acuerdo en principio con esta concepción deontológica de las creencias, pero no acepta el criterio de que sólo es racional lo que sea evidente. Desde el evidencialismo se puede criticar la creencia en la existencia de Dios de acuerdo con el argumento que sigue: la estructura noética de la persona que cree en Dios padece alguna deficiencia; quien acepta una proposición (por ejemplo "Dios existe") sin evidencia suficiente, padece entonces alguna deficiencia cognitiva. El creyente sería una especie de tullido intelectual, según esto, ya que se crea creencias sin evidencias suficientes.

Por otro lado, el modo más común de presentar el evidencialismo es el enfoque fundacionalista del conocimiento. El fundacionalismo sostiene que en la base de la estructura cognoscitiva de la persona existen unas creencias que no son aceptadas sobre la base de otras creencias; se trata de "creencias básicas". El fundacionalismo entiende que la estructura noética de la persona debe sustentarse en unas creencias que se llamen adecuadas. Ante todo esto, la posición de Plantinga es de no aceptar la versión fundacionalista clásica, esto es la evidencia es el único criterio de base de las creencias. Plantinga distingue dos versiones del fundacionalismo: la antiguo-medieval con Santo Tomás de referente; y la moderna, con Locke y Descartes. Según la primera versión, las creencias adecuadamente básicas deben ser autoevidentes o evidentes a los sentidos; según la segunda versión se considera que son creencias básicas las autoevidentes o que son incorregibles. Este criterio de evidencia le parece aceptable, en principio, a Plantinga, pero lo que no acepta es que sólo esas proposiciones lo sean, ya que creemos muchas proposiciones que no comprobamos ni podríamos hacerlo; además no hay ninguna evidencia que apoye el criterio de que sólo es adecuadamente básico aquello que es evidente. Con todo ello, Plantinga concluye que el fundacionalismo está en bancarota y en tanto en cuanto la objeción evidencialista se apoyen en el fundacionalismo clásico está muy pobremente apoyada⁹¹.

Plantinga no se conforma con rechazar la crítica evidencialista a la creencia en Dios. Según la epistemología reformada tal creencia es adecuadamente básica, lo que implica que creer en Dios está justificado aunque no podamos aportar pruebas a favor de su existencia. Esto le lleva a un rechazo de la teología natural. Plantinga interpreta el pensamiento reformado como un rechazo implícito del fundacionalismo clásico y su exigencia evidencialista; se admite que hay unas creencias básicas y lo que no se admite es que el principio evidencialista sea el único criterio para establecer lo que es básico. Desde la epistemología reformada la creencia en Dios forma parte de los fundamentos de una estructura noética perfectamente racional. El pensamiento reformado lo que sostiene es que la creencia en Dios no depende del éxito que tengan tales argumentos ni es más racional por el hecho de contar con pruebas:

Al rechazar la teología natural, estos reformadores quieren subrayar ante todo que la propiedad o rectitud de la creencia en Dios no depende de ninguna forma del éxito o eficacia del tipo de argumentos teístas que forman parte del inventario profesional del teólogo natural⁹².

Junto a esto Plantinga presenta una “objección moral” a la teología natural. El núcleo de esta objeción es que argumentar a favor de la existencia de Dios a partir de la teología natural sería un insulto a Dios pues indicaría una desconfianza en Él:

Crear en la existencia de Dios en base a un argumento racional es como creer en la existencia de tu esposa en base al argumento analógico de que hay otras mentes; sería sumamente extraño y probablemente no agradaría a la persona a la que se refiere⁹³.

Por lo tanto doble conclusión: por un lado no hay una crítica válida a la creencia en la existencia de Dios y, por otro, no es necesario aducir pruebas para fundamentar esta creencia. Y con ello llegamos a la tesis básica de la epistemología reformada:

La evidencia no es el único criterio para establecer qué creencias son básicas. Existen creencias que son adecuadamente básicas sin ser evidentes. Así sucede con nuestras creencias acerca de la percepción o sobre los sentimientos o pensamientos de otra persona. Del mismo modo que tenemos una tendencia natural a formar creencias sobre la percepción, en determinadas circunstancias también tenemos una tendencia natural a formar creencias como “Dios me habla” o “Dios ha creado todo” o “Dios no aprueba lo que he hecho”⁹⁴.

Por lo tanto, Plantinga defiende una paridad epistemológica entre las creencias sobre la percepción o la memoria y la creencia en Dios que sería adecuadamente básica. Pero ¿cuál es el criterio para establecer qué es básico?. Dice Plantinga que ciertas proposiciones en determinadas circunstancias son básicas, y en general, el modo de establecer el criterio no es reductivo sino inductivo: debemos ir coleccionando ejemplos y estableciendo hipótesis. Y lo mismo sucede con la creencia en Dios, su fundamento es la disposición a creer en Dios en determinadas circunstancias. La fuente de creencia teísta es esa tendencia, costumbre, que Dios ha implantado en nosotros y que nos hace formar creencias acerca de la relación de Dios con el mundo, creencias que implican la creencia de que Dios existe. Así, creer en Dios es adecuadamente básico.

¿Qué sucede con la teología natural?. Decir que creer en Dios es adecuadamente básico no implica negar toda la teología natural, pero sí se rechaza que ella sea la base sobre la que se afirma que Dios existe. La teología natural es válida, ya que la justificación a que se llega al considerar la creencia en Dios como básica es sólo una justificación *prima facie*. La teología natural puede ayudar a una posterior justificación de esta creencia y puede servir al cristiano para confirmar la existencia de Dios.

NOTAS

¹ Ferrater Mora, J., (1982): *Diccionario de Filosofía*, t. IV, p. 2775.

² Ibid. p. 2776.

³ Kant, I., (2003): *Crítica de la Razón Pura*, p. 27.

- 4 Ibid. p. 41.
- 5 Ferrater Mora, J., (1982): *Diccionario de Filosofía*, p. 2775.
- 6 Ibid. p. 2775.
- 7 Platón, (1962): *La República*, p.280.
- 8 Kant, I., (2003): *Crítica de la Razón Pura*, p. 27.
- 9 Ibid. p. 27.
- 10 San Tomás de Aquino, (1882): *Summa Theologica*, t. III, cuest. VIII, p. 54.
- 11 Tertuliano, (1997): *El Apologético*, pp. 167-ss.
- 12 San Justino, (1950): *Apologías*, pp. 142-143.
- 13 Clemente de Alejandría, (1996): *Strómata I*, p. 397.
- 14 Orígenes, (1992): *Homilías sobre el Éxodo*, p. 143.
- 15 San Agustín de Hipona, (1977): *¿Por qué creer?*, p. 165. Para San Agustín en este debate fe-razón, aunque él entiende que no hay disputa hostil entre ambas sí que afirma que en el ámbito del conocimiento y de la instrucción es necesario no anteponer la razón a la fe, véase p. 271 de la misma obra.
- 16 Ibid. p. 155.
- 17 Ibid. p. 171.
- 18 Ibid. p. 172.
- 19 Ibid. p. 277.
- 20 San Anselmo de Cantorbery, (1952): *Obras completas de San Anselmo*, p. 307.
- 21 Ibid. p. 318
- 22 Ibid. p. 329.
- 23 Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*. Revista de Occidente, p. 144.
- 24 Ibid. pp. 144-145. Para Abelardo la verdad no puede ser alcanzada por ningún mortal, lo que se pretende entonces es proponer algo verosímil, a lo que la razón pueda llegar, todo ello sin contradecir a la Sagrada Escritura.
- 25 Ibid. p. 144.
- 26 Ibid. p. 145.
- 27 Ibid. p. 145.
- 28 Ibid. p. 145.
- 29 Ibid. p. 146.
- 30 Ibid. p. 146.
- 31 Averroes, (1985): *Averrois opera. Epítome de Anima*, p. 31.
- 32 Ibid. p. 31.
- 33 Maimónides, (1984): *Guía de perplejos*, p. 72.
- 34 San Buenaventura, (1948): *Obras de San Buenaventura*, p. 96.
- 35 Ibid. p. 97.
- 36 Ibid. p. 97.
- 37 Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, p. 154.
- 38 Santo Tomás de Aquino, (1882): *Summa Theologica*, cuest. VI, p. 46.
- 39 Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T., (1987): *Historia de la Filosofía*, pp. 110-111.

- 40 Ibid. p. 111.
- 41 Santo Tomás de Aquino, (1882): *Summa Theologica*, cuest. IX, p. 58.
- 42 Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T., (1987): *Historia de la Filosofía*, p. 112.
- 43 Scoto, J.D., (1950): *Obras del Doctor sutil Juan Duns Scoto*, pp. 80-81.
- 44 Ibid. p. 161.
- 45 Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*, p. 174.
- 46 Ibid. p. 174.
- 47 Denzinger, E., (1963): *El Magisterio de la Iglesia*, pp. 185-186.
- 48 Ibid. p. 178.
- 49 Ladaria, L.F., (1993): *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 95.
- 50 Ibid. p. 96.
- 51 Ibid. p. 97.
- 52 Sal 103, 5: "Sobre sus bases asentaste la tierra, inconvencible para siempre jamás". Josué 10, 12: "Entonces habló Josué a Yahvé, el día que Yahvé entregó al amorreo en manos de los israelitas, a los ojos de Israel y dijo: DETENTE SOL EN GABAÓN".
- 53 Navarro Cordón, J.M., y Calvo Martínez, T., (1987): *Historia de la Filosofía*, p. 198.
- 54 Ibid. p. 199.
- 55 Brandmüller, W., (1987): *Galileo y la Iglesia*, p. 172.
- 56 Ibid. p. 173.
- 57 Ibid. p. 176.
- 58 Descartes, R., (2002): *Discurso del Método*, p. 68.
- 59 Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*, p.208.
- 60 Descartes, R., (2002): *Meditaciones Metafísicas*, p. 155.
- 61 Ibid. p. 155.
- 62 Ibid. p. 161.
- 63 Spinoza, B., (1975): *Ética*, p. 50.
- 64 La natura naturans haría referencia a que ese Dios que es naturaleza, por una parte de Él proceden todas las cosas, pero por otro lado Dios no engendra nada distinto de Él, son las cosas mismas que emergen o brotan
- 65 Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*, p. 226.
- 66 Spinoza, B., (1975): *Ética*, p. 86.
- 67 Leibniz, G.W., (1982): *Discurso de metafísica*, p.63.
- 68 Ibid. p. 64.
- 69 Ibid. p. 91.
- 70 Ibid. p. 92.
- 71 Ibid. p. 105.
- 72 Locke, J., (1956): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 689.
- 73 Ibid. p. 711.
- 74 Ibid. p. 702.
- 75 Ibid. p. 694.
- 76 Ibid. p. 704.

- 77 Hume, D., (1974): *Diálogos sobre la religión natural*, p. 71.
78 Ibid. p. 92.
79 Kant, I., (2003): *Crítica de la Razón Pura*, p. 529.
80 Ibid. p.636.
81 Kant, I., (2000): *Crítica de la Razón Práctica*, p. 271.
82 Ibid. p. 272.
83 Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T., (1987): *Historia de la Filosofía*, p. 341.
84 Ibid. p. 341.
85 Ibid. p. 341.
86 Freud, S., (1988): "El porvenir de una ilusión", *Obras Completas*, p. 2921.
87 Ibid. p. 2975.
88 Wittgenstein, L., (1973): *Tractatus Lógico-philosophicus*, p. 203.
89 Wittgenstein, L., (1992): *Conferencia en torno a la ética y el valor*, p. 31.
90 Ibid. p. 59.
91 Plantinga, A. & Wolterstoff, N., (1983): "Reason an Belief in God", *Faith and Rationality*, p. 62.
92 Ibid. p. 72.
93 Ibid. p. 68.
94 Ibid. p. 76.

BIBLIOGRAFÍA

- Averroes, (1985): Averrois Opera. *Epítome de Anima*, Ediciones Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- Brandmüller, W., (1987): *Galileo y la Iglesia*, Ediciones Rialp, Madrid .
- Clemente de Alejandría, (1996): *Strómata*, Ediciones Ciudad Nueva, Madrid.
- Denzinger, E., (1963): *El Magisterio de la Iglesia*, Ediciones Herder, Barcelona.
- Descartes, R., (2002): *Discurso del Método, y Meditaciones Metafísicas*. Ediciones Espasa-Calpe, Madrid.
- Freud, S., (1988): "El porvenir de una ilusión", en Freud, S., *Obras completas*, Ediciones Orbi, Barcelona.
- Hume, D., (1974): *Diálogos sobre la religión natural*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Kant, I., (2000): *Crítica de la Razón Práctica*, Ediciones Alianza, Madrid.
- Kant, I., (2003): *Crítica de la Razón Pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid.
- Ladaria, L.F., (1993): *Teología del pecado original y de la gracia*, Ediciones BAC, Madrid.
- Leibniz, W.G., (1982): *Discurso de la Metafísica*, Ediciones Alianza, Madrid.

- Locke, J., (1956): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- Maimónides, (1984): *Guía de perplejos*, Editorial Nacional, Madrid.
- Marías, J., (1980): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid.
- Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T., (1987): *Historia de la Filosofía*, Ediciones Anaya, Madrid.
- Orígenes, (1992): *Homilías sobre el Éxodo*, Ediciones Ciudad Nueva, Madrid.
- Plantinga, A., & Wolterstorff, N., (1983): *Faith and Ratiocality*, Notre Dame University, Press, París.
- Platón (1962): *La República*, Ediciones Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- San Agustín de Hipona, (1977): *¿Por qué creer?*, Ediciones EUNSA, Navarra.
- San Anselmo de Cantorbery, (1952): *Obras Completas*, Ediciones BAC, Madrid.
- San Buenaventura, (1948): *Obras de San Buenaventura*, Ediciones BAC, Madrid.
- San Justino, (1950): *Apologías*, Ediciones Aspas, Madrid.
- Santo Tomás de Aquino, (1882): *Summa Theologica*, t. III, Ediciones Moya y Plaza, Madrid.
- Scoto, J. D., (1960): *Obras del doctor sutil Juan Duns Scoto*. Ediciones BAC, Madrid.
- Spinoza, B., (1973): *Ética*, Ediciones Aguilar, Madrid.
- Tertuliano, (1997): *El Apologético*, Ediciones Ciudad Nueva, Madrid.
- Wittgenstein, L., (1992): *Conferencias sobre estética, psicología y la creencia religiosa*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Wittgenstein, L., (1973): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ediciones Alianza, Madrid.

