

Racionalidad científica y racionalidad teológica

FERNANDO J. JOVEN ÁLVAREZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN: El artículo plantea el problema de la racionalidad de las creencias religiosas en comparación con los enunciados científicos. Se estudia la relación entre ciencia y la fe en el modelo clásico y en el postconciliar indicando algunas debilidades de este último. Finaliza el trabajo con un análisis epistemológico de las creencias cristianas.

PALABRAS CLAVE: Ciencia y fe; enunciados teológicos; epistemología religiosa; teología fundamental.

ABSTRACT: This lecture raises the question of the rationality of religious beliefs compared to scientific statements. It examines the relation between science and Christian faith in the classical and post-Vatican II model indicating some weaknesses of later. The paper ends with an epistemological analysis of Christian belief.

KEY WORDS: Faith and science; theological statements; religious beliefs; religious epistemology; fundamental theology.

1. INTRODUCCIÓN

¿Es una decisión racional, hoy en día, aceptar creencias cristianas? Esta pregunta, cuya respuesta es obvia para los aquí presentes, resulta también de rápida contestación para muchos científicos y filósofos contemporáneos pero justo en sentido contrario.

Hay una serie de científicos y filósofos –sobre todo pertenecientes a los grupos que podríamos denominar “filósofos científicos” y “científicos filósofos”– que, junto a buena parte de la opinión pública, considera que acep-

tar creencias cristianas en la actualidad, en el plano teórico, constituiría una antigualla del pasado pues el valor epistemológico de las mismas es nulo. Así mismo, mantener un comportamiento cristiano sería algo sin sentido a esta altura de los tiempos. Creer en el cristianismo no sería racional¹.

Todos los aquí presentes, pienso, consideramos una decisión perfectamente racional creer en la verdad del enunciado “Jesucristo resucitó de entre los muertos”; doy por sentado que ninguno de los presentes cree que es racional admitir la verdad del enunciado “Drácula se levanta de entre los muertos a las doce de la noche” y, mejor, no preguntemos por la racionalidad de creer en el enunciado “Satán actúa en el mundo por odio contra Dios”². Sin embargo, para los autores citados no hay mayor diferencia entre creer en uno u otro de tales enunciados. El valor epistemológico de los mismos sería idéntico. Y lo malo no es que lo sea para un grupo de profesores universitarios, sino que lo es para gran parte de nuestra sociedad³.

Cuando aquí hablamos de racionalidad no entendemos una facultad o capacidad humana. En dicho sentido, y llevado al extremo, es evidente que todo lo que hacen los seres humanos es racional en cuanto que los definimos como seres racionales; sino que entendemos que la racionalidad se predica, por un lado, de algunas de nuestras creencias y opiniones sobre la realidad y,

¹ Con la expresión “filósofos científicos” me refiero a autores tales como Jesús Mosterín, Mario Bunge o Quentin Smith. Como “científicos filósofos” a Richard Dawkins o Stephen Hawking entre otros. Algunos de los citados han hecho del ateísmo, consecuencia de la visión científica del mundo, una señal de identidad. Hay que distinguirlos de otra corriente actual de filósofos ateos para quienes el comportarse “como si” se fuera cristiano sí sería racional, incluso lo más racional desde el punto de vista socio-político, aunque no encuentren justificadas las creencias teóricas. Podríamos encuadrar aquí los últimos trabajos de Gustavo Bueno o, incluso, de Jürgen Habermas.

² Véase (Catecismo de la Iglesia Católica 1992: n. 395).

³ En opinión de Mosterín: “Además de las dificultades genéricas de las religiones monoteístas, el cristianismo (a diferencia del judaísmo y el islam) presenta a sus creyentes sapos peculiares especialmente difíciles de tragar, como el dogma de la Santísima Trinidad, la doctrina del pecado original o la transustanciación eucarística. Una línea tenebrosa de pensamiento cristiano, que pasa por Pablo, Agustín y Lutero, añade las tesis de la condena eterna de los no bautizados, la salvación por la sola fe o la predestinación. El último capítulo, el 20, dedicado al cristianismo contemporáneo, es somero y escueto en comparación con los demás y se centra en los aspectos sociales e institucionales más que en los intelectuales, dado que la religión cristiana lleva dos siglos desacoplada del pensamiento vivo (filosófico, científico, antropológico, político y económico), de nuestro tiempo y ya no genera ideas interesantes” (Mosterín 2010: 8). Amén. Y sigue: “Al llegar al siglo XIX y XX, el cristianismo y sus nociones de Dios y pecado había desaparecido del pensamiento vivo” (Mosterín 2010: 479). Por cierto, de todos los autores que caricaturiza la palma, creo, se la lleva San Agustín.

por otro, de algunas de nuestras decisiones y acciones. Tenemos creencias sobre la realidad y tomamos decisiones pero, dentro del conjunto de creencias, habría creencias racionales y creencias irracionales; comportamientos racionales y comportamientos irracionales. El conjunto de nuestras creencias racionales constituiría nuestra racionalidad teórica individual⁴.

Ahora bien, en virtud de qué consideramos unas creencias como racionales y otras no. La racionalidad caracterizaría a algunas de nuestras creencias sobre la realidad en función del modo como las adquirimos y mantenemos. En este sentido podríamos hablar de la racionalidad como un método. Las creencias adquiridas mediante el método racional serían nuestras creencias racionales.

Podemos decir que el sujeto x cree racionalmente el enunciado p , si:

1. x cree que p es un enunciado verdadero
- y 2. x está justificado en creer que p es un enunciado verdadero

De momento sólo unas consideraciones previas en cuanto a la terminología. Doy por sentado que tanto las ciencias como las religiones construyen enunciados, es decir, oraciones del lenguaje de las que se puede predicar la verdad o la falsedad en virtud de su relación con la realidad. “La Tierra es redonda” y “Dios ha creado el mundo” son enunciados, como también lo son los antes citados. Suponen la existencia de algo real, de realidad a la que se refieren. Para los filósofos y científicos mencionados sólo existiría la realidad empírica (RE) y la ciencia constituiría el conjunto de enunciados racionalmente justificados sobre dicha realidad –no entro ahora en mayores disquisiciones, no vamos a definir la ciencia, la tomamos en su sentido ordinario–. Para las religiones la realidad empírica de la que se ocupan las ciencias no agota la realidad, existiría además una, vamos a denominar, realidad religiosa propia (RR) que cada una de las religiones describe. Realidad empírica más realidad religiosa constituirían la realidad en su totalidad según cada religión concreta⁵.

⁴ Seguiré, en muchas ocasiones, a lo largo del artículo a (Mosterín 2008), libro que recomiendo leer vivamente. Esta segunda versión del libro amplía lo ya dicho en (Mosterín 1978). En mi opinión muestra mayor interés por la ética y tiene un carácter más “apologético” que la primera edición.

⁵ No entro ahora en las discusiones sobre el “carácter enunciativo” de los enunciados religiosos. Ni tampoco en la posibilidad de una definición de ciencia o del método científico, es curioso que no exista la entrada “ciencia” en el diccionario de (Mosterín y Torretti 2002). Tampoco conlleva lo expuesto asumir un realismo “clásico”, perfectamente es viable un realismo dependiente del modelo: “la idea de que una teoría física o una imagen del mundo es

Tenemos realidad, conocimiento y lenguaje. Ante los enunciados que proferimos sobre la realidad caben distintas actitudes epistémicas⁶. Creer en su verdad o falsedad en virtud de determinadas razones es una de ellas. El contenido expresado por medio de enunciados son nuestras creencias⁷. Podríamos decir algunas veces que sabemos que son verdaderos o falsos pero no necesitamos tanto. Los enunciados científicos en la mayoría de los casos sólo nos dan creencias justificadas. Nuestra racionalidad teórica individual tendría su anclaje privilegiado en lo que llamamos ciencia, es decir, la racionalidad teórica colectiva. La ciencia vendría constituida por el conjunto de creencias logradas por aplicación de la racionalidad científica, del método científico –o métodos, que tampoco definimos y que tomamos en su sentido ordinario intuitivo–. Bien, para tales autores creer en la verdad de la teoría del big bang o de la evolución serían creencias racionales. Creer en la creación del mundo por un Dios o en la resurrección de los muertos serían también creencias, pero no racionales, pues no estaría justificada su admisión.

Es importante señalar que hablaremos de creencias cristianas. Nos vamos a referir a la realidad religiosa que el cristianismo dice que hay (RRC). No se trata de si es racional ser religioso en general, en abstracto. Nadie es creyente en abstracto. Se profesa una religión concreta y, por tanto, se admite la verdad de unos enunciados determinados. El problema que nos ocupa es cómo encajamos las creencias cristianas. ¿Son meras creencias, son creencias racionales, son algo intermedio, no son nada de lo anterior? No nos ocupamos de si es racional mantener creencias hindúes. Perfectamente pudiera ser racional aceptar unas creencias religiosas y no otras, que profesar el cristianismo fuera racional y no sucediera lo mismo con el animismo o el hinduismo.

Que conste, y termino con los prolegómenos, que tampoco es tan difícil ponerse en el lugar de estos filósofos científicos –y por extensión de media sociedad occidental– y captar su consideración del cristianismo. ¿Qué piensan del cristianismo? Pues exactamente lo mismo que todos, o casi todos, los aquí sentados pensamos del animismo de los bosquimanos –suponiendo que los bosquimanos sean animistas–. Será muy curioso y desempeñará un papel

un modelo (generalmente de naturaleza matemática) y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones” (Hawking y Mlodinow 2010: 51-52).

⁶ Reflejadas en el lenguaje en actitudes proposicionales.

⁷ Podemos definir “proposición” como el “contenido de pensamiento”, la “idea” expresada en un enunciado. Para el caso que nos ocupa utilizo indistintamente ambos.

social relevante en la sociedad bosquimana, pero... que no tiene ni pies ni cabeza⁸.

2. LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y FE

Veamos, al hilo de un caso concreto, los problemas que se plantean a la hora de encajar creencias científicas con creencias cristianas.

2.1. Modelo clásico

En 1950 el Papa Pío XII afirmaba en la encíclica *Humani generis* que:

“Algunos admiten de hecho, sin discreción y sin prudencia, el *sistema evolucionista*, aunque ni en el mismo campo de las ciencias naturales ha sido probado como indiscutible y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con temeridad sostienen la hipótesis *monista* y *panteísta* de un mundo sujeto a perpetua evolución. Hipótesis de que se valen bien los comunistas para defender y propagar su *materialismo dialéctico* y arrancar de las almas toda idea de Dios”⁹.

A pesar de la primera impresión que pueda producir el texto, es claro que el Papa distingue entre la teoría científica en sentido estricto, el evolucionismo, y las cosmovisiones o teorías filosóficas que pudieran construirse inspiradas en dicha teoría científica. Del evolucionismo, en cuanto teoría estrictamente científica, afirma que no ha sido probado como indiscutible, pero no indica, ni mucho menos, que no sea admisible. Otra cosa es la elaboración de un sistema materialista a partir de dicha teoría.

Más adelante da un criterio metodológico:

⁸ Lo último no es ya meterse con la religión, se da por hecho: “...nos hemos hecho siempre una multitud de preguntas. ¿Cómo podemos comprender el mundo en que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ¿Necesitó el universo un Creador? (...) Tradicionalmente, éstas son cuestiones para la filosofía, pero la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento” (Hawking y Mlodinow 2010: 11). Estas afirmaciones, en la primera página del último bestseller de Stephen Hawking, se veían venir. Tras la teología, a por la filosofía.

⁹ Véase (Pío XII: 3).

“Resta ahora decir algo sobre determinadas cuestiones que, aun perteneciendo a las ciencias llamadas *positivas*, se entrelazan, sin embargo, más o menos con las verdades de la fe cristiana. No pocos ruegan con insistencia que la religión católica tenga muy en cuenta a tales ciencias; y ello, ciertamente, es digno de alabanza siempre que se trate de hechos realmente demostrados; pero es necesario andar con suma cautela cuando más bien se trate sólo de *hipótesis* que, aun apoyadas en la ciencia humana, rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la *tradición*. Si tales hipótesis se oponen directa o indirectamente a la doctrina revelada por Dios, entonces sus postulados no pueden admitirse en modo alguno”¹⁰

Fíjense que aquí el Papa está hablando de las ciencias, como tales ciencias positivas, no de cosmovisiones o sistemas filosóficos inspirados en las teorías científicas. ¿No podría admitirse un resultado científico porque no estuviera en consonancia con la fe cristiana? Literalmente dice *hipótesis* y da por supuesto que la contradicción con la fe conllevaría que esa hipótesis es científicamente falsa.

Es más, lo recalca el Papa:

“Por todas estas razones, el Magisterio de la Iglesia no prohíbe que –según el estado actual de las ciencias y de la teología– en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente –pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios–. Mas todo ello ha de hacerse de modo que las razones de una y otra opinión –es decir, la defensora y la contraria al evolucionismo– sean examinadas y juzgadas seria, moderada y templadamente; y con tal que todos se muestren dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe. Pero algunos traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia”¹¹.

Fíjense en ese *todos*. El evolucionismo es una hipótesis a discutir, una *hipótesis muy hipotética* me atrevería a decir según el texto. El Papa se di-

¹⁰ Véase (Pío XII: 28).

¹¹ Véase (Pío XII: 29).

rige a católicos y otra vez aparece la afirmación sobre quién tiene la última palabra.

“Mas, cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo *protoparente* por natural generación, o bien de que *Adán* significa el conjunto de muchos primeros padres, pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original, que procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio”¹².

Estamos ante una afirmación científica, positiva, el poligenismo, que dada su contradicción con el pensamiento cristiano –según la interpretación del momento–, debería ser rechazada como falsa.

Resumamos:

1. El evolucionismo es una hipótesis científica, no demostrada fehacientemente todavía. No es rechazada como tal hipótesis. A tenor del texto, diría que no se le da una probabilidad mayor del cincuenta por ciento. Casi da la impresión de que hay que discutir sobre ella porque no queda más remedio. En mi opinión, en 1950 ya no era sólo una hipótesis entre otras. Pero bueno... dejémoslo ahí. Por supuesto los sistemas filosóficos materialistas, inspirados en el evolucionismo, son rechazados. Lo relevante es que se considera el evolucionismo en cuanto hipótesis científica como susceptible de discusión y sometida al juicio teológico, pues las cuestiones *se entrelazan*.

2. El texto refleja la presunción de que la Iglesia –el Magisterio– tiene la última palabra sobre lo que se puede decir sobre la realidad, entendiendo por realidad el conjunto formado por la realidad empírica más la realidad religiosa. Es decir, los resultados científicos no pueden entrar en contradicción con lo que dicen las verdades de fe. No puede haber una doble verdad. Tenemos la realidad, enunciados científicos y enunciados religiosos sobre la realidad. Si hay oposición, la ciencia está equivocada.

3. Y hay algo más que subyace. Se exige que exista correlación entre la verdad de fe y la afirmación científica, entre el mundo conceptual –filosó-

¹² Véase (Pío XII: 30).

fico-teológico digámoslo así– y la realidad física. Que puedan compaginarse. ¿Por qué? Pues porque no se ve qué plausibilidad racional puede mantener la afirmación de fe si no hay correlación con las afirmaciones científicas que están en relación con el tema. ¿Qué plausibilidad tendrá, qué razonabilidad, qué credibilidad, decir que hay un pecado original si no tengo una primera pareja humana en su sentido más literal? Estaríamos haciendo propuestas de fe para ser aceptadas ciegamente, fideístamente, pues los hechos científicos les quitarían toda plausibilidad racional.

Esta forma de pensar tiene sus raíces en los orígenes de la teología cristiana. En el siglo II todos, casi todos, pensaban que la realidad se componía de realidad empírica y realidad religiosa. Creer en dioses, espíritus, almas... era obvio. En el Imperio Romano existía un pluralismo religioso apabullante de cultos y creencias que nadie ponía en cuestión. Los apolo-gistas comienzan a hacer algo que resulta revolucionario dentro de la historia de las religiones. Para defender su fe utilizan algo que es común a todos, universal, la razón –en los parámetros que había fijado la filosofía griega–. Así pueden discernir entre las diferentes creencias. No es que defiendan su religión como verdadera, es que demuestran que la del vecino es falsa por ser racionalmente contradictoria:

“si son dioses, ¿cómo no existían desde el principio?”¹³

¿Crees en dioses que nacen? El concepto de Dios conlleva que un Dios no pueda nacer ni morir. Tu creencia es falsa. ¿Qué religión resulta más plausible en un mundo en el que se daba por descontado que alguna había que tener? Y, además, se usa de manera explícita esa misma razón para conceptualizar y hacer plausibles las propias creencias. Las creencias cristianas adquieren su credibilidad para el que las profesa dentro del marco de la razón griega y se presentan como las más plausibles a quien no las profesa. Buena muestra de ello es, por ejemplo, la insistencia de los apolo-gistas en hacer de la resurrección –sin duda una creencia muy chocante– algo plausible para la razón.

Uno y otro texto, separados por siglos, muestran la misma confianza en una sola razón que juzga de lo humano y lo divino. La distancia entre ambos

¹³ Véase (Atenágoras 1954: #17, pp. 670–671). Es sólo un ejemplo entre muchos que podemos encontrar en los escritos del siglo II. El politeísmo es falso por ser contradictorio con las notas que conlleva el concepto de Dios: omnipotencia, etc. La introducción de la razón en el marco de la religión, tal y como hacen los apolo-gistas, será algo revolucionario y marcará la historia de occidente.

viene marcada por un contexto muy diferente. De encontrarse la realidad compuesta de elementos empíricos y religiosos entremezclados, se ha pasado, a partir de la Revolución Científica, a una separación entre RE y RR en cuanto la RE viene constituida por aquello que establece la ciencia con su método racional. La RR se encuentra fuera de su alcance. Si la razón intenta conectar ambas realidades se produce el conflicto: el *pecado original* (RR) implica *una primera pareja* (RE)¹⁴.

El modelo clásico que propugna una sola racionalidad, ya sea en el marco de una realidad con elementos empíricos y religiosos entremezclados, ya sea en planos superpuestos, desemboca en enfrentamientos entre ciencia y fe en los que la fe lleva todas las de perder. ¿Solución? Dado que el evolucionismo parece intocable, reinterpretemos lo del pecado original y asunto resuelto. Así se hizo.

2.2. Modelo estándar postconciliar

En octubre de 1996, en un discurso a la Academia Pontificia de Ciencias, el Papa Juan Pablo II retoma el tema de la evolución.

“En su encíclica *Humani generis* (1950), mi predecesor Pío XII ya había afirmado que no había oposición entre la evolución y la doctrina de la fe sobre el hombre y su vocación, con tal de no perder de vista algunos puntos firmes. (...) Teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del evolucionismo como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta¹⁵.

Tras esta cuidada introducción continúa:

“Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada

¹⁴ Enfrentamiento que no ocurre tampoco en la concepción medieval en la que los planos de realidad se superponen en armonía. La Teología es admitida como reina de las ciencias porque forma parte de las ciencias. El conjunto de las ciencias habla sobre la realidad en su totalidad.

¹⁵ Véase (Juan Pablo II: 3-4).

o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría”¹⁶.

El Papa reconoce que la teoría de la evolución *es más que una hipótesis*. Es una teoría científica asentada frente a la cual hoy no hay alternativa seria. La teoría de la evolución, junto con la teoría del big bang, constituyen, en sus respectivos modelos estándar, el paradigma dentro del cuál se desenvuelve la investigación científica sobre el origen y desarrollo del universo en sus aspectos físicos y biológicos.

Continuemos:

“Además, la elaboración de una teoría como la de la evolución, que obedece a la exigencia de homogeneidad con los datos de la observación, toma ciertas nociones de la filosofía de la naturaleza. Y, a decir verdad, más que de la teoría de la evolución, conviene hablar de las teorías de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución y, por otra, a las diversas filosofías a las que se refiere. Existen también lecturas materialistas y reduccionistas, al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete propiamente a la filosofía y, luego, a la teología¹⁷”.

Podemos hablar de teoría de la evolución en un primer nivel en cuanto estricta teoría científica. Existen además distintas formas de ver el mundo, diferentes filosofías de la naturaleza. La teoría científica más una filosofía de la naturaleza, una concepción del mundo, hace que se constituyan diferentes teorías de la evolución consideradas ahora en un segundo nivel, que ya no es exclusivamente científico, sino que acoge los datos científicos y los engloba en una determinada visión filosófica de las cosas. Estamos con distintas formas de ver la misma realidad, de interpretación de la realidad. Una de dichas cosmovisiones, de esas filosofías de la naturaleza, es la concepción cristiana.

¿Y qué conlleva la concepción cristiana? ¿Qué es lo irrenunciable para el cristianismo?

“El Magisterio de la Iglesia está interesado directamente en la cuestión de la evolución, porque influye en la concepción del hombre, acerca del cual la Revelación nos enseña que fue creado a imagen y semejanza de Dios. La constitución conciliar *Gaudium et spes*...”¹⁸

¹⁶ Véase (Juan Pablo II: 4).

¹⁷ Véase (Juan Pablo II: 4).

¹⁸ Véase (Juan Pablo II: 5).

A partir de este momento el texto hace un resumen de las afirmaciones que la *Gaudium et spes* realiza en su capítulo primero titulado *La dignidad de la persona humana*, apartados 14 a 17. El hombre es cualitativamente diferente a todo lo demás por su autoconciencia, racionalidad, conciencia moral, responsabilidad y libertad. El ser humano es persona, es decir sujeto, imagen de Dios, capaz de entrar en relación con el mismo Dios. Juan Pablo II recapitula del siguiente modo:

“Así pues, refiriéndonos al hombre, podríamos decir que nos encontramos ante una diferencia de orden ontológico, ante un salto ontológico”¹⁹

Por ello:

“En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona”²⁰

Si a la teoría de la evolución, en el primer nivel que decíamos antes, le asociamos una visión del mundo materialista, es obvio que esa teoría de la evolución –en un segundo nivel– no es compatible con la fe cristiana. Finaliza el Papa:

“Pero, plantear esta discontinuidad ontológica, ¿no significa afrontar [oponerse a]²¹ la continuidad física, que parece ser el hilo conductor de las investigaciones sobre la evolución, y esto en el plano de la física y la química? La consideración del método utilizado en los diversos campos del saber permite poner de acuerdo dos puntos de vista, que parecerían irreconciliables. Las ciencias de la observación describen y miden cada vez con mayor precisión las múltiples manifestaciones de la vida y las inscriben en la línea del tiempo. El momento del paso a lo espiritual no es objeto de una observación de este tipo que, sin embargo, a nivel experimental, puede descubrir una serie de signos muy valiosos del carácter específico del ser humano. Pero la experiencia del saber metafísico, la de la conciencia de sí y de su índole reflexiva, la de la conciencia moral, la de la libertad o, incluso, la experiencia estética y religiosa, competen al análisis y la reflexión filosóficas, mientras que la teología deduce el sentido último según los designios del Creador”²²

¹⁹ Véase (Juan Pablo II: 6).

²⁰ Véase (Juan Pablo II: 5).

²¹ El original francés es “n’est pas aller à l’encontre de cette continuité physique...?” y la traducción oficial italiana utiliza *opporsi*.

²² Véase (Juan Pablo II: 6).

¿Cómo compaginamos las afirmaciones científicas positivas y las consideraciones filosóficas o teológicas? ¿No se oponen? No. Estamos en distintos planos explicativos, con diferentes métodos y disciplinas. No hay problema en aceptar lo que la ciencia, la teoría de la evolución en su primer nivel, dice del hombre. Hablará del hombre concreto, espacio-temporalmente delimitado. La filosofía, la teología en su caso, se sale de las ciencias positivas y hace una abstracción. Considera “el ser humano” en cuanto concepto, en abstracto, más allá de la positividad científica, reflexionando sobre una serie de notas distintivas que sólo a él le pertenecen y que permiten elaborar una antropología filosófica –o teológica– que dé cuenta de las peculiaridades antes expuestas. No cabe duda que, para la descripción y delimitación de dichas notas distintivas, le es imprescindible el concurso de las ciencias positivas; pero dichas ciencias son sólo auxiliares, le dan datos, no dicen qué es el hombre. No *definen* al hombre. La razón humana realiza una síntesis conceptual de los datos enmarcándolos en una totalidad que, como tal totalidad, se sitúa en un nivel superior de abstracción. Sólo así *define* qué es el hombre. Hace así filosofía y, en el caso creyente, teología. Estamos en un segundo nivel, el de interpretación de la realidad descrita por el primer nivel.

La raíz de esta forma de ver las cosas está en el Concilio Vaticano II. El Papa no hace sino explicitar las enseñanzas conciliares. Ya la *Gaudium et Spes* había formulado que, por principio, no puede existir oposición entre conocimiento científico y fe cristiana:

“Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios”²³.

Respecto a las ciencias se respeta su legítima autonomía:

“la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias”²⁴

²³ Véase (GS: 36).

²⁴ Véase (GS: 59).

La *Gaudium et Spes* no se preocupa mucho más del problema, toda ella se enfoca a partir de la cuestión sobre el sentido de la existencia humana²⁵.

“... pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”²⁶

Sólo el mensaje cristiano da la plenitud de sentido que el hombre anhela:

“...la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano”²⁷

La preocupación central es el ser humano, el sentido de su vida y su salvación:

“Es la persona del hombre la que hay que salvar”²⁸

Con esta forma de ver las cosas, con esta separación de niveles, existe plena convergencia por parte de conocidos científicos, unos creyentes, otros no. Por ceñirnos al tema del evolucionismo, científicos como Ayala y Gould, o filósofos de la biología como Ruse, coinciden plenamente con la formulación anterior. El mismo Gould creó el acrónimo NOMA (*non overlapping magisteria*), magisterios que no se entremezclan²⁹.

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS Y SOCIOLÓGICAS DEL MODELO ESTÁNDAR

Tenemos la realidad, identificada por la ciencia como RE, y la cosmovisión o interpretación de la realidad, el sentido de la RE –de modo especial de esa parte de la RE que es el ser humano–. Es evidente que la cosmovisión contiene elementos de RR, pero su función primordial es dar

²⁵ “En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad” (GS: 3).

²⁶ Véase (GS: 4)

²⁷ Véase (GS: 41).

²⁸ Véase (GS: 3).

²⁹ Véanse las obras (Ayala 2007), (Gould 2000) y (Ruse 2007).

sentido a la RE a partir de una consideración en abstracto de la RE. Estamos en planos diversos de reflexión y de conocimiento: el plano de la realidad y el de la interpretación o sentido de la realidad. En cada uno la razón sigue su propio juego. ¿Hay dos racionalidades diferentes? Veamos algunas consecuencias que, en mi opinión, ha tenido esta forma de ver las cosas.

1. La primera consecuencia ha sido un proceso de simplificación de la realidad religiosa cristiana. En la teología postconciliar se ha desarrollado todo un trabajo de reinterpretación no realista de la RRC y se ha puesto el acento en dar sentido a la RE.

Pongamos un ejemplo. Quizá sea exagerado, pero es conocido por todos. El biblista Gerd Lüdemann publicó en 1994 un libro sobre la resurrección de Jesús³⁰. En palabras suyas:

“Una perspectiva de cosmovisión moderna consecuente debe decir adiós a la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico. (...) Digámoslo, por tanto, de forma totalmente concreta: la tumba de Jesús no estaba vacía, sino llena, y su cadáver no se esfumó, sino que se descompuso. (...) Con la revolución de la cosmovisión de las ciencias de la naturaleza, las afirmaciones de la resurrección de Jesús han perdido definitivamente su sentido literal”³¹.

Estamos en la página 152 del libro, a lo largo de él Lüdemann se ha esforzado en eliminar cualquier vestigio de RRC. Le quedan tres páginas. Casi lo consigue. Pero no:

“Creo que la unión con Dios experimentada en la fe perdura más allá de la muerte. (...). Así entendida, la fe cristiana parece, en comparación con épocas anteriores, reducida casi al mínimo, pero de ese modo se hace esencial”³²

³⁰ Lüdemann hizo una versión más divulgativa de su libro de 1994 al año siguiente. Es la que sigo en su traducción española (Lüdemann y Özen 2001). Lüdemann es protestante pero, para poner un ejemplo, vale igual.

³¹ Véase (Lüdemann y Özen 2001: 147 y 153).

³² Véase (Lüdemann y Özen 2001: 156). Benedicto XVI se refiere al libro de Lüdemann en su obra sobre Jesús (Benedicto XVI 2011: 287). Más adelante el Papa afirma: “Naturalmente, el sepulcro vacío en cuanto tal no puede ser una prueba de la resurrección. (...) El sepulcro vacío no puede, de por sí, demostrar la resurrección; esto es cierto. Pero cabe también la pregunta inversa: ¿Es compatible la resurrección con la permanencia del cuerpo en el sepulcro? ¿Puede haber resucitado Jesús si yace en el sepulcro? ¿Qué tipo de resurrección sería ésta? Hoy se han desarrollado ideas de resurrección para las que la suerte del cadáver es irrelevante. En dicha hipótesis, sin embargo, también el sentido de resurrección queda tan vago que obliga a preguntarse con qué género de realidad se enfrenta un cristianismo así” (Benedicto XVI 2011: 296). Puede verse también el comentario de (Torres Queiruga 2011: 35-37).

Vaya, Lüdemann cree en Dios. Admite RRC, en mínimos, pero RRC. La pregunta que le podemos hacer a Lüdemann es ¿y por qué ahí el corte entre RE y RRC? ¿Cuál es el mínimo real admisible? ¿Cómo se delimita ese mínimo? ¿Sirve para algo realmente fijar un mínimo? Usualmente un criterio para distinguir entre teologías más “conservadoras” y más “progresistas” suele ser que las primeras admiten más RRC que las segundas. El hecho es que todas admiten RRC. Por mucho que su papel sea dar sentido a los anhelos de salvación del ser humano no pueden por menos que hablar de realidades: Dios, resurrección, cielo, infierno, sacramentos, ángeles, etc. Basta con abrir el catecismo. Siempre el cristianismo dirá que hay más realidad que la que la ciencia dice que hay. La teología postconciliar ha intentado, con mayor o menor fortuna, reducir la RRC a mínimos en un intento de mostrarse compatible con el naturalismo científico. Al final siempre nos encontramos con un tope que no se puede pasar. Visto de otra forma: ¿cuál es el mínimo de realidad empírica con la que hay que correlacionar la realidad religiosa?

2. Respecto a la relación entre creyentes y no creyentes, el testimonio se convierte en categoría clave y la razón pierde relevancia. El testimonio de la propia experiencia de fe. A mayor experiencia, mejor testimonio. Ahora bien, por muy convencido que esté uno de algo, no por eso lo hace más creíble. El islam no es más creíble porque haya islamistas. Por cierto, no deja de ser curiosa la intención –mala– que aparece en la obra de Dawkins y de otros autores –a partir del 11S– de emparejar cristianismo e islam. La religión, toda religión, como fanatismo irracional. Bien, el cristiano del futuro será místico o no será. Si no le dejan ser otra cosa o no queda más remedio...³³

3. Tenemos realidad y sentido de la realidad, cosmovisión. ¿Y cómo discrimino entre cosmovisiones? Porque claro, hay cosmovisiones en plural. No sólo la cristiana. ¿Da igual una cosmovisión que otra? ¿Evalúo la validez de una cosmovisión por su eficacia práctica? ¿Por su capacidad de dar

³³ “El cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo o no será cristiano” (Rahner 1969: 25). Es curiosa, en este famoso artículo de Rahner, la preocupación que subyace por el ateísmo existencial, la forma de referirse en varias ocasiones al tema de la propia muerte, la obsesión por encarnar el cristianismo en el mundo en respuesta al marxismo. Son temas, creo, implícitos. Es un artículo que, en mi opinión, para entenderlo, hay que ponerlo en el contexto del ateísmo existencialista y marxista. Algo, que en la fecha en que se publicó, en 1966, era problema de una élite muy reducida en la sociedad occidental. Basta con ver las cifras de práctica religiosa por entonces en toda la Europa central.

de la realidad. Sólo hay realidad empírica. Es inútil discutir de sentidos porque te niegan la mayor. No hay que dar sentido a nada porque no hay sentido de nada. La discusión hoy no es cuál es el sentido de la realidad, sino si tiene sentido hablar de sentido de la realidad. Si intentamos hablar más allá de la realidad empírica caemos en fundamentalismos sin sentido. Estamos fuera del campo de la racionalidad. Esta línea de pensamiento se extiende y, lo que es peor, se hace militante³⁸.

4. LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Volvamos al principio: x cree que p . Tenemos p , un enunciado, susceptible de ser verdadero o falso; la proposición contenida en p constituye la creencia que x tiene.

4.1. Creencias

Podemos distinguir entre creencias implícitas, preconscientes si no hemos pensado sobre ellas. Doy al interruptor con la creencia de que se encenderá la luz, pero no pienso conscientemente en ello. Lo hago mecánicamente. Por otro lado tengo creencias explícitas o conscientes, “Juan cree en la teoría del big bang”, “Juan cree que lloverá mañana”. En las creencias explícitas parece que hay tres elementos³⁹:

x cree [explícitamente] que p :

1. x ha considerado p
2. x ha aceptado p
3. x tiene la disposición a actuar como si p fuera verdad.

³⁸ “No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. (...) Ni el mundo ni la vida tienen sentido: menos aún, “sentido último”. (...) Lo que sí podemos preguntarnos es “¿cuál (si es que alguno) es el sentido que queremos dar a nuestra vida?” (...) Nuestra vida (biográfica), que de por sí carece de sentido, como la vida en general, es susceptible, sin embargo, de recibir –de nosotros mismos– un sentido: el que queramos darle” (Mosterín 2008: 46). Véase sobre el ateísmo científico (Joven 2010).

³⁹ Para lo que sigue asumo (Mosterín 2008: cap. 8) con alguna modificación. Si nos fijamos desde fuera en lo que alguien cree, el orden sería: el sujeto actúa como si p fuera verdad, por ello parece que ha considerado p y que acepta p . Si lo vemos desde la perspectiva del propio sujeto parece que el orden lógico es: considerar, aceptar, actuar.

Hablamos de creencias explícitas, por ello el sujeto ha considerado el tema y se comporta de un modo coherente con su creencia, de lo contrario diríamos que sólo aparenta creer. El punto decisivo es el segundo. Si x cree que p es porque x ha llegado a la conclusión de que p es aceptable. Es decir, x acepta que p . Ahora bien, esa aceptación ¿depende de la voluntad? En algunos casos parece que sí, en otros no. En realidad hay una gradación que va desde el no depender prácticamente en nada de la voluntad a depender en su totalidad. El aceptar va de lo más inmediato a lo más mediado por el razonamiento y la decisión. En el primer caso habría certeza absoluta para el creyente, p sería algo plenamente evidente para él, sin intervenir su voluntad. Si uno se enamora, por ejemplo, esa creencia de estar enamorado en muy poco podemos decir que ha nacido de la decisión libre del sujeto. Incluso lo refleja el lenguaje “creo que me he enamorado” y lo dice –a veces– casi como con una resignación, como si se le hubiera impuesto esa creencia sin haberlo decidido él. Son un tipo de creencias que se nos presentan tan evidentes que casi tienen un sentido de obligatoriedad. “Creo que tengo frío”: no puedo no creerlo.

En el otro extremo no es así, la aceptación de la creencia depende de la voluntad del sujeto que encuentra motivos que justifican el contenido de la creencia en una gradación, también, que va de la certeza a la duda: “creo que la Tierra es redonda”, “creo que la materia se compone de átomos”, “creo que los átomos se componen de quarks”, “creo que los quarks son...”, “creo que mañana lloverá”... según que dichas creencias sean más o menos evidentes para él. Estaríamos hablando de las creencias asertivas. Dentro del conjunto de creencias asertivas se encontrarían las creencias racionales, aquellas que aceptamos porque consideramos que estamos justificados para hacerlo:

x cree [racionalmente] que p si y sólo si:

1. x cree [explícitamente] que p
 - 1.1. x ha considerado p
 - 1.2. x ha aceptado [asertivamente] p pues
 - 1.2.1. p es analítico, o
 - 1.2.2. x puede comprobar directamente que p , o
 - 1.2.3. p es una opinión científica vigente en el tiempo de x , o
 - 1.2.4. hay testimonios fiables de que p , o
 - 1.2.5. p es deducible de otras creencias q y x está justificado en creer que q
 - 1.3. x tiene la disposición a actuar como si p fuera verdad.
2. x no es consciente de que p esté en contradicción con ninguna otra de sus creencias⁴⁰.

⁴⁰ Véase (Mosterín 2008: cap. 8). He introducido alguna modificación personal.

La creencia racional no exige que p sea verdadera⁴¹. El análisis anterior ha sido hecho desde el punto de vista del sujeto, pero podríamos hablar en abstracto: el conjunto de las creencias racionales teóricas, adquiridas por medio de los métodos científicos, constituiría la ciencia. Hay que indicar que la aceptación, no implica de por sí, aceptación para siempre. La aceptación depende del contexto. Una creencia racional puede serlo ahora y no mañana. Que el Sol se mueve alrededor de la Tierra era una creencia racional en el siglo X, ahora no lo es. Las teorías científicas son amplios conjuntos de creencias racionales entrelazadas que van cambiando con el paso del tiempo. La cosmología del big bang o la teoría de la evolución son ejemplos de ello.

¿Cómo surgen las creencias racionales? Dicho de modo abstracto para las creencias científicas: ¿cómo se producen los descubrimientos científicos? ¿Por qué se le ocurrió a Copérnico creer que la Tierra se movía o a Galileo las leyes de la cinemática? Estamos ante un problema entrelazado con el anterior. La filosofía de la ciencia clásica utilizaba una distinción, introducida por Reichenbach en 1938, que diferenciaba entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación⁴².

Una cosa es explicar cómo se descubre una nueva teoría, por qué se descubre. Nos encontramos en un contexto empírico que intentamos describir. La historia de la ciencia pertenece a ese contexto empírico. En él entran en juego las circunstancias personales y sociales, motivaciones de todo tipo, incluso irracionales. Es decir, todo lo que pasa por la cabeza del científico y lo que se encuentra en su entorno social, su carrera, su afán de poder, etc. Conociendo todo ello, quizás podamos explicar por qué descubrió algo. Basta leer cualquier historia de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII para ver lo complicado del asunto. Muy distinto es el contexto de justificación en el cual nos ocupamos de las relaciones lógicas entre lo nuevo que se afirma y el resto del conocimiento científico establecido.

4.2. Creencias cristianas

¿Qué ocurre con las creencias cristianas? Supongamos una situación ideal en la que un no creyente se convierte en creyente cristiano. Comienza a creer. Antes no creía, ahora cree. Surge la chispa de la fe. Se da cuenta de

⁴¹ Si además p es verdadera, entonces decimos que sabemos que p .

⁴² Véase la obra de (Marcos 2000) para un estudio detallado de ambos contextos.

que cree. Siente la experiencia cristiana. Tiene certeza de Cristo salvador para él. Lo considera evidente.

Estamos en el contexto de descubrimiento. ¿Qué le ha llevado a la fe? Ese ejemplo de vida de una persona..., el testimonio aquel..., la impresión causada por una música al entrar en una catedral... Quien sabe, en realidad se trata de circunstancias en las que ha comenzado su fe, pero que no han causado la fe. ¿Por qué comienza uno a creer? Se nos escapa. San Agustín insistirá, hasta el aburrimiento, por activa y por pasiva, que la fe es un don de Dios. Por más que se empeñe el hombre, este no creará si Dios no le da el don de la fe. No se llega al convencimiento de la fe como se alcanza la demostración de un teorema matemático. No tiene ningún sentido afirmar “a partir de mañana a las doce comienzo a creer en el cristianismo”, como si uno fuera a dejar de fumar. Podré aparentar que creo, pero el que surja de hecho la fe no depende de mí. En realidad, uno se da cuenta de que ha comenzado a creer⁴³.

Surge la fe, que no es sólo una actitud epistémica, una *fides qua*, sino que simultáneamente conlleva un contenido, una *fides quae*. No hay acto de creer al margen de un contenido que se cree. El contenido inmediato que capta el sujeto, por medio de esa experiencia vital que le invade, es un sentido nuevo a su vida. Es un momento único en el que el acontecimiento salvador universal de Cristo se concretiza para cada uno de los creyentes como experiencia única, individual e inasible. Cristo me salva. La experiencia se tiene o no se tiene. Aquí sí que podemos decir que estamos ante una creencia básica en el sentido que da Plantinga. En cierto modo podríamos decir que el sujeto asume que Dios le revela un nuevo mundo para su vida (x considera que p) y dispone la vida en función de ello (x tiene la disposición a actuar como si p fuera verdad)⁴⁴.

Pero de inmediato que comienza la fe se abre la consideración de una realidad nueva, puesto que la fe introduce a una realidad referenciada por la comunidad de los que tienen la misma experiencia. Realidad asumida, en principio, como mero depósito de la fe que posee la Iglesia. Uno no se inventa el contenido de la fe, sino que, desde el momento en que cree, queda ante modelos que conceptualizan esa realidad. Modelos fijados a lo largo de los siglos en credos y teologías para dar cuenta de esa realidad. Entonces brota la pregunta: ¿Pero qué sentido tiene esto? ¿Es creíble lo que creo? Se inicia de inmediato el proceso de aceptación de la fe. Comienza el “ x

⁴³ Véase (Agustín 1949).

⁴⁴ *Credere Deo y credere in Deum*.

acepta que *p*". Así el creer se transforma en un pensar con el asentimiento de la voluntad. Proceso en el que se requiere la decisión del sujeto para aceptar los enunciados en los que dicho depósito de la fe se explicita (credos), o que hacen creíbles dichos enunciados en función del contexto espacial, temporal, social... en el que el sujeto se desenvuelve (teologías). Estamos en un proceso de aceptación que conlleva hacer creíble la fe, la credibilidad. Ello implica una relación dialéctica entre creer y entender: lo que se conceptualiza (se entiende), se asume como nueva base (se cree) para entender de nuevo; relación que tan bien supo captar San Agustín⁴⁵. Estamos en el contexto de justificación.

Es ahí, en ese proceso, donde el creyente relaciona los enunciados cristianos con el resto de creencias de todo tipo que posee. En relación a ellas trata de hacer creíble su fe, su *credere Deum*. Algo que, en el caso de un sujeto individual, puede fallar y desembocar en el abandono de la fe. Lo que creía no era creíble. La fe sí es falsable. Además, es claro que el proceso de hacer creíble la fe, de credibilidad, depende del contexto. Nos preguntábamos a propósito del caso de Lüdemann dónde estaba el corte. Depende. No es lo mismo creer con veinte años que con ochenta, en una sociedad occidental que en la India, en el siglo XV que en el XXI. A la hora de formalizar un enunciado en lógica, uno puede hacerlo en el lenguaje de la lógica proposicional o en lenguaje de primer orden. Si un argumento se resuelve en lógica de enunciados para qué lo voy a formalizar en lógica de primer orden. Uno formaliza según necesita. Lo mismo ocurre aquí.

Para el descubrimiento es vital el testimonio, para la justificación la credibilidad. Sin duda para el que cree es razonable creer su fe cristiana en el mismo plano de racionalidad que creer sus otras creencias.

Hemos expresado todo lo anterior en función del sujeto pero podríamos haberlo hecho, exactamente igual, en abstracto, hablando de la teología como tal y de su evolución a lo largo de la historia. A partir de la experiencia de fe, contexto de descubrimiento, comienza a funcionar la razón, contexto de justificación. En el contexto de justificación se produce la creación de modelos racionales que conceptualizan el depósito de la fe y que son susceptibles de discusión racional. Si consideramos a la teología como ciencia, le podemos aplicar los mismos análisis que hace la filosofía de la ciencia.

La razón trabaja de la misma forma en el marco de la realidad empírica (ciencia) como en el de la realidad religiosa (teología). No hay dos racionalidades. Hay una sola racionalidad. Hay creencias racionales dentro

⁴⁵ Véase (Agustín 1986).

del marco de la RE y creencias racionales exactamente igual dentro del marco fijado por la RRC. Sólo hay una diferencia, y gorda. El descubrimiento científico lo hace uno y vale para todos, el resultado científico lo falsa uno y queda falsado para todos. En la fe no es así. La fe la descubre o la falsa uno y el resultado sólo vale para él aunque, eso sí, tengamos modelos conceptuales compartidos por grandes comunidades y susceptibles de discusión en ellas.

El método con el que trabaja la razón dentro de cada campo, teología y ciencia, es el mismo. Es la misma razón humana la que hace física y la que hace cristología. No hay dos racionalidades contrapuestas, la del científico y la del teólogo. Está funcionando la racionalidad en el mismo modo en los dos niveles, científico y teológico⁴⁶. Algo que tampoco es de extrañar. No voy a entrar en ello, pero es obvio que el mundo que primero inventó la teología cristiana, es el que después inventó la ciencia moderna. Hoy la ciencia, la racionalidad científica, es universal, transversal a toda cultura y sociedad. En su origen sabemos que no fue así. La civilización cristiana fue la que dio origen a la ciencia en su sentido actual⁴⁷.

5. PLAUSIBILIDAD

Cuando tenemos al creyente, a la teología constituida, a la ciencia constituida, estamos ante “*x* cree racionalmente que *p*”. Creencias científicas y realidad empírica, creencias religiosas y realidad religiosa. Parece como si estuviéramos ante dos mundos en paralelo y una sola racionalidad que opera igual dentro de cada uno de ellos. ¿Es el único punto de contacto la chispa de la fe? ¿Chispa que, para Dawkins o Hawking, quizá sea fruto de un cortocircuito neuronal y, para San Agustín, resultado de la acción de Dios? ¿Podemos conectar ambos mundos o debemos resignarnos a reconocer que la distancia es insalvable? Veamos desde cada uno de los lados.

Desde la ciencia. Ella nos descubre, y nos establece, la realidad empírica. Hoy tenemos teorías científicas bien asentadas. La cosmología en su modelo estándar del big bang, la teoría de la evolución como explicación del

⁴⁶ Vista la racionalidad creyente desde fuera de ella puede dar la impresión de que estamos frente a un conjunto de dogmas, mientras que en el caso de la ciencia estamos ante conjunto de hipótesis. Uno sometido a una constante revisión conforme al método racional; el otro, objeto de un constante esfuerzo apologético, véase (Mosterín 2008: 28-29). Visto desde dentro no es así.

⁴⁷ Véase (Gauchet 2005).

origen y desarrollo de la vida y de la conciencia. Esto no significa que no cambien en el futuro. Seguro que cambiarán.

Fijémonos en la cosmología que explica nuestro universo. Según se acerca al origen, al límite, se ramifica en una pluralidad de teorías, se diluye su carácter empírico y quedan reducidas a una serie de modelos matemáticos, puede que consistentes, quizá correctos –no lo sabemos–, pero incompletos por definición⁴⁸. Hawking, en su último libro, expone una de esas versiones⁴⁹. Él cree que, quizá, sea la definitiva. No voy a entrar ahora en la discusión sobre tal modelo. Se ha dicho de Hawking que abandona la física y se mete a teólogo. Personalmente pienso que no, sigue haciendo ciencia, pero ciencia natural que, en el límite, se reduce a ciencia formal. Se evapora la experiencia y sólo queda la construcción formal hecha por la razón. Construcción plausible en función de su consistencia⁵⁰.

¿Y qué ocurre desde la teología? Podríamos clasificar los enunciados teológicos en tres clases: aquellos que sólo tienen como referencia realidad religiosa (“creo en Dios Padre Todopoderoso”, “creo en Jesucristo, su único Hijo”), son mayoría. En segundo lugar aquellos que van de la RE a la RRC. Su acento está en la referencia a la RRC, quizá marcada por el predicado, aunque haya vinculación a una RE que actúa de sujeto: “Jesucristo resucitó”, “El hombre pecó”. Tres: los que incluyen RRC y RE, pero van de la RRC a la RE, con el acento puesto en la RE en cuanto que esta queda constituida: “Dios creó el mundo”, “Dios creó al hombre”. Hay un cuarto tipo, que sólo incluye RE, en el que no entro ahora⁵¹.

⁴⁸ Véase (Joven 2010).

⁴⁹ Véase (Hawking y Mlodinow 2010).

⁵⁰ Si nos fijáramos en el límite de lo humano, en la filosofía y ciencia de la mente, en la explicación de la libertad frente al determinismo y, por lo tanto, en el problema de la conciencia del bien y del mal, nos encontraríamos con los mismos límites.

⁵¹ Enunciados cuyo sujeto y predicado conciernen a realidad empírica: los que hace la Historia de la Iglesia por ejemplo. ¿Y los que hacen los exégetas? Los estudios bíblicos están empeñados exclusivamente en formular enunciados sobre realidad empírica por medio de ciencias positivas: filología, sociología, etc. Al no introducir ninguna RRC, para el tema que nos ocupa –la discusión con el ateísmo científico–, los enunciados exegéticos son, o bien inofensivos –no introducen RRC–, o bien irrelevantes –no defienden RRC–. Me da la impresión que la percepción que tienen muchos estudiantes de teología de las asignaturas bíblicas es la de que sólo proporcionan mera erudición. Es interesante la apreciación que hace el Papa: “Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico” (Benedicto XVI 2011: 6-7).

La clave está, en mi opinión, en la tercera clase. No sólo hablamos de credibilidad de dichos enunciados, sino que, desde el momento en que conectamos RE con RRC y ponemos el acento en la RE, deberían tener también plausibilidad. La teología aquí, con estos enunciados, no habla sobre ningún sentido de la realidad, sino sobre una realidad empírica que se constituye. De la RRC pasa a la RE: “Dios crea el mundo”, algo que automáticamente conlleva el paso de la RE a la RRC: “el mundo ha sido creado por Dios”. Pues bien, antes de volver a la RRC como tal, tenemos formas –el concepto “Dios”, el concepto “creación”–, conceptos formales con los que se enfrenta la sola razón.

En el terreno en el que se diluye lo real-empírico de la realidad empírica y lo real-religioso de la realidad religiosa y sólo quedan formas y conceptos que la razón construye, ahí está el campo de la plausibilidad. ¿Es creer “eso” algo plausible para la razón? Alguien dirá que es pura teología filosófica. Si lo entendemos como que de lo empírico nos acercamos a lo religioso, quizá sea así; pero si lo entendemos como que de lo religioso nos acercamos a lo empírico entonces quizá sea teología fundamental.

En el límite de la ciencia –gracias a la ciencia–, y en el límite de la fe –gracias a la fe–, hay una tierra de nadie, pienso, donde sólo juega la razón que hace plausibles distintas opciones, entre ellas la fe cristiana, y en la que el sujeto se puede preguntar –a la luz de la mera razón–, cuál de ellas es más plausible. No estoy diciendo que una teoría científica –supongamos la cosmología del big bang– demuestre la existencia de Dios. No lo puede hacer. Sino que en el límite de las opciones cosmológicas que desembocan en meras construcciones formales, matemáticas, allí también como opción formal está la posibilidad de la creación y de Dios porque ambos son conceptos, en su formalidad, igual de plausibles. ¿O quizá más?

El demostrar que la cosmología en el límite sea una ciencia formal es un asunto de la filosofía de la religión, es decir, de la filosofía de la ciencia y de la lógica que es en lo que se convierte ahí la epistemología religiosa. Pero el presentar la creación cristiana como plausible es opción de la teología, puesto que sólo la puede presentar el que cree y desde lo concreto que cree. Aceptarla ya como realidad, asumirla como realidad religiosa conllevará el don de la fe.

La razón creyente tiene que recuperar un espacio que haga plausible la fe como opción razonable también para el que no cree. No se garantiza que surja la fe, sino sólo que es plausible para la razón la fe. Hablábamos antes de contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Hoy esa discusión está pasada. Descubrimos algo porque buscamos descubrirlo. Todo contexto de descubrimiento presupone uno de justificación⁵². En el

⁵² Véase (Marcos 2000).

mundo romano estaba justificado tener alguna fe, era plausible. Había una concepción de la realidad que abarcaba lo religioso y que nadie discutía. Mediante la razón sólo se intentó mostrar que lo más razonable era la fe cristiana. Dicho esfuerzo posibilitó que brotara la fe en muchos.

Insistía San Agustín en que la fe no procede de nosotros⁵³. Dios da la fe. Pero el don de la fe sólo puede surgir en el ser que tiene capacidad de pensar, “¿quién no ve que primero es pensar que creer?”⁵⁴ En ese sentido “aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y ésta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado”. Si uno no oye hablar de Cristo, no piensa en ello, será difícil que crea. La fe presupone el pensamiento, no se da sin pensamiento “aunque no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando”. San Agustín afirma rotundo “nadie cree si antes no piensa que se debe creer”. Daba por hecho, era lógico entonces, que la gente pensaba que alguna fe había que tener. No quería decir que la fe brotase a partir de la conclusión racional de que se debía creer en ella, tal idea iría en contra de su concepción de la fe como don, sino que quería hacer ver que si uno no piensa que se debe, o se puede, creer en algo, difícilmente creará.

Hoy en día, para muchos de nuestros contemporáneos la fe no es una opción razonable, no resulta evidente que haya que tener alguna fe. Nuestro desafío está ahí en la calle, pero la secularización no es una batalla perdida. No me cabe duda que sigue siendo verdad “todo el que cree, piensa; piensa creyendo”. Puesto que piensa creyendo, al que piensa que no es razonable creer, intenta hacerle plausible creer. ¿Surgirá la fe? Eso sólo Dios lo sabe. Al creyente le basta con saber que su razón y la del que le escucha sin creer son iguales y, ambas, don de Dios. Por ello tiene la certeza de que su interlocutor tiene la posibilidad de llegar a creer racionalmente que es plausible creer la fe cristiana. Pensemos la fe y busquemos la forma de jugar con la racionalidad científica como antaño se hizo con la racionalidad griega. Tengamos presente que nadie cree si antes no piensa que es plausible creer⁵⁵.

⁵³ Frente a los semipelagianos que decían que el comienzo de la fe depende de nosotros y el aumento de la misma de Dios. No hay ningún mérito en nosotros que comience la fe (Agustín 1949: 2,3). La *fides qua*, siempre personal, brota como don.

⁵⁴ Los entrecomillados que siguen pertenecen a (Agustín 1949: 2,5).

⁵⁵ En este sentido la *fides quae*, entendida en su mera plausibilidad, es previa a la *fides qua*.

Referencias

- AGUSTÍN, S. 1949. *De la Predestinación de los Santos*, en *Obras de San Agustín* (Vol. VI, pp. 472-561). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, S. 1986. *Carta 120*, en *Obras de San Agustín* (Vol. VIII, pp. 889-911). Madrid: BAC.
- ATENÁGORAS. 1954. *Legación en favor de los cristianos*, en D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apologistas Griegos*. Madrid: BAC.
- AYALA, F. J. 2007. *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*. Madrid: Alianza.
- BENEDICTO XVI. 2011. *Jesús de Nazaret. Segunda parte: desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. 1992. Madrid: Coeditores litúrgicos.
- FERNÁNDEZ, C. 1979. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. (Vol. I). Madrid: BAC.
- GAUCHET, M. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Documentos del Vaticano II*. Madrid: BAC.
- GOULD, S. J. 2000. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Crítica: Barcelona.
- HAWKING, S., Mlodinow, L. 2010. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- JOVEN ÁLVAREZ, F. J. 1997. La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología. *Estudio Agustiniano*, 32: 431-498.
- JOVEN ÁLVAREZ, F. J. 2010. Propuestas recientes de ateísmo científico. *Estudios Trinitarios*, 44: 417-448. También en R. Berzosa y otros, *Dios-Trinidad y Ateísmo* (Semanas de Estudios Trinitarios, 44). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, pp. 187-217.
- JUAN PABLO II. 1996. Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias reunidos en Roma para su asamblea plenaria. *Ecclesia*, n. 2815: 25-26.
- LÜDEMANN, G., ÖZEN, A. 2001. *La resurrección de Jesús*. Madrid: Trotta.
- MARCOS, A. 2000. *Hacia una Filosofía de la Ciencia amplia*. Madrid: Tecnos.
- MOSTERÍN, J., TORRETTI, R. 2002. *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 1978. *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 2008. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 2010. *Los cristianos. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza.

- PÍO XII. 1991. *Humani generis*, en F. Guerrero (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo* (Vol. I, pp. 228-238). Madrid: BAC.
- RAHNER, K. 1969. *Espiritualidad antigua y actual*, en K. Rahner, *Escritos de Teología* (Vol. VII, pp. 13-35). Madrid: Taurus.
- RAHNER, K. 1979. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- RUSE, M. 2007. *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre Ciencia y Religión*. Madrid: Siglo XXI.
- TORRES QUEIRUGA, A. 2011. Descontento y malestar en la Iglesia. *Iglesia Viva*, n. 245: 19-47.