

EL HOMBRE, EL UNIVERSO Y LA PREGUNTA POR DIOS

JUAN A. ESTRADA
Universidad de Granada

RESUMEN: La ciencia, la filosofía y la religión ofrecen distintas interpretaciones del universo, cada una con un objetivo diferente (conocer las leyes naturales, preguntar por el fundamento y significado del mundo, ofrecer una guía para una vida humana con sentido). El presente estudio analiza las interacciones e influencias que se han dado entre las tres hermenéuticas a lo largo de la historia, el concepto filosófico y teológico de la nada, y el papel del creacionismo en el contexto de una cultura científica.

PALABRAS CLAVE: Dios, ontología griega, ontología hebrea, Heidegger, cosmología, teísmo, ateísmo.

Man, Universe and the Quest for God

ABSTRACT: Science, Philosophy and religion offer different interpretations of the universe, each one with a very distinct objective (to know the natural laws, to ask for the world's fundament and signification, to provide a guide with meaning for a human life with sense). The present article analyse the interactions and influences of the three hermeneutics along the history, the philosophical and theological concept of nothing, and the role of the theory of creation in the context of a scientific culture.

KEY WORDS: God, Greek Ontology, Hebrew Ontology, Heidegger, cosmology, theism, atheism.

La pregunta por Dios recorre la historia de la filosofía y remite a los orígenes del animal humano. Desde la admiración ante el mundo se plantea una cuestión ontológica fundamental, ¿por qué hay algo y no nada? La búsqueda de leyes deja irresuelto el significado y el fundamento último del ser y la observación del universo lleva a la ciencia y a la filosofía¹. El hombre cobra un valor singular a la luz de la inmensidad casi infinita del universo y la singularidad excepcional de la vida en nuestro planeta es objeto de reflexión filosófica y de interrogantes religiosos. El hombre es el animal que se pregunta por el origen, futuro y significado del universo. Según comprendamos el mundo, así el hombre, que es el animal que se cuestiona su existencia.

Ciencia, filosofía y religión, cada una de forma distinta, intentan dar respuestas a esas preguntas, aunque sus teorías, propuestas y afirmaciones son siempre provisionales y parciales. La forma de comprender el universo y, dentro de él, la vida terrestre, que culmina en la humana, es cambiante. Los conocimientos científicos y cosmológicos, así como los sistemas filosóficos, llevan a definir de formas diversas lo que entendemos por el ser y cuál es la realidad última. Ambos enfoques, científico y filosófico, son distintos porque responden a diferentes niveles de comprensión, aunque no independientes, ya que se rela-

¹ «Crítica de la razón práctica»: «Dos cosas llenan el ánimo con siempre nuevas y crecientes admiración y respeto, cuanto con más frecuencia y aplicación se reflexiona sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» (*Kantswerke* V, 288-289). La teología filosófica, la moral y la teodicea están vinculadas a la búsqueda de fundamentos, orientación y sentido.

cionan entre sí. A su vez, la comprensión religiosa del universo se mueve en otro horizonte y tiene otros interrogantes. La misma realidad, el universo, se abre a plurales perspectivas, sin que ninguna englobe las otras.

1. EL MUNDO, LA NADA Y DIOS

La pregunta por el significado del mundo está marcada en Occidente por la convergencia entre la filosofía griega y la teología judeo cristiana². Desde la constatación del carácter infundamentado, cambiante y contingente del mundo, se buscó una causa última que lo fundamentara. Aristóteles la concretó en el motor inmóvil que, como causa eficiente y final, explica cuanto hay. El cosmos, en cuanto ser ordenado, necesita un principio fundante y la metafísica se ocupó del ser y de su causa última³. La filosofía griega hizo converger los niveles científicos, filosóficos y teológicos, fusionándolos en un horizonte último racional de explicación. De ahí la coherencia, estabilidad y firmeza de la metafísica, que hizo de Dios un referente imprescindible, accesible a la razón. Los frutos de esta sistematización unificadora se prolongaron hasta la época moderna.

La filosofía griega racionalizó la experiencia original de asombro ante la existencia del mundo y del hombre, y buscó las leyes de la naturaleza y los principios racionales de los fenómenos, desarrollando la ciencia y la filosofía. El principio de razón suficiente es la versión moderna de esta hermenéutica griega de la causalidad, que busca el porqué y para qué de los fenómenos, sin conformarse con la mera facticidad. Apelar al mero azar para explicar los hechos, es incompatible con la búsqueda científica de leyes y con la racionalidad filosófica que pregunta por las causas. Lo que ocurre tiene un porqué, siendo la ciencia, la filosofía y la teología los tres saberes convergentes que explican por qué hay algo y no nada.

De ahí deriva una visión del hombre y un código cultural en el que se integran los tres saberes. Si el universo y Dios son racionales, también, el ser humano. El ámbito ontológico y epistemológico superior es el de las ideas, de la que deriva una visión dualista, en la que se encuadra la inmortalidad del alma y la valoración de la actividad intelectual como la forma superior de vida. En un segundo plano queda la corporeidad, el mundo de los afectos y las emociones, la sensibilidad y la imaginación. Dios es inmutable, ya que el cambio implicaría imperfección, y le corresponde el dominio racional en el hombre, a costa de la inteligencia emocional. Dado que el hombre es el animal racional, hay que

² ESTRADA, JUAN A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao, 2005.

³ «Hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado* (...) Si, entre las cosas que son, existe una naturaleza tal, allí estará seguramente lo divino, y ella será principio primero y supremo» (*Metafísica* XI, 1064a30-38). La teología estudia lo que es y en cuanto que es separado, es la ciencia universal y primera, ontología general y logos de lo divino. Cf. CALVO, T., «Introducción» a Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1994, 34-52.

proceder a una crítica de los mitos y de la religión popular, sustituyendo sus divinidades por la suprema razón divina, pensamiento de pensamiento, según Aristóteles. El orden y la existencia del mundo remiten a una causa eficiente y final divinas, objeto de la reflexión filosófica y de la indagación teológica. Surge así una religión y un dios de los filósofos, contrapuesto a la religión mítica y política del pueblo, que es tanto una divinización de la razón, como una racionalización de lo divino. La posterior afirmación de la Ilustración de que el que tiene filosofía no necesita religión, tiene sus raíces en esta concepción, que ha marcado el código cultural occidental. Filosofía y teología convergen, mucho antes del cristianismo, con el saber filosófico.

No hay una pregunta específica por el origen del mundo («Siempre estuvo ahí y siempre estará»: Heráclito, VS 32 B 30), ya que el ser no puede originarse del no ser (Parménides), como tampoco puede destruirse. Desde lo fáctico del mundo se lleva a plantear el porqué y para qué del orden existente, el mundo en cuanto cosmos, pero no el porqué mismo de su existencia. El ser es eterno, sin origen ni fin, a pesar de la contingencia de los hechos mundanos cambiantes e inestables. Hay una dependencia del mundo respecto de la suprema razón divina, pero no en el orden de la existencia, sino en el de la esencia. La materia primera, la «*chôra*» platónica, de la que deriva todo, necesita un ordenador supremo, cuya inteligencia domine la necesidad inmanente de la naturaleza (Timeo 48a). El universo ordenado y armónico no se puede explicar sólo desde el azar y la inmanencia física, como sostienen los que niegan los dioses, sino que remite a una inteligencia suprema (Leyes X, 886c-910d). Por tanto, la búsqueda de los fundamentos del ser parte de la contingencia del universo existente, que no se explica sin una causa divina que lo haga inteligible y ordenada. La filosofía converge con la religión, a la que desmitifica y transforma, generando un saber total y universal acerca de Dios, el mundo y el hombre. Es una hermenéutica filosófica y teológica al mismo tiempo. Desde el mundo hay que ascender al nivel ontológico superior, el divino, que sirve de modelo, referencia ejemplar y causa última.

El punto de partida de la tradición judía, asumida por el cristianismo, es muy diferente. El código cultural que define al hombre no es el cosmos, sino la historia. No se entiende el hombre desde el mundo (como en la filosofía griega), sino a la inversa. No se parte de la razón y el asombro filosófico ante el cosmos, para buscar una divinidad que lo explique, sino de los acontecimientos históricos, que plantean el problema del sentido de la vida. La tradición judía participa y se desmarca del entorno del Oriente próximo. El saber primero no es el filosófico, sino el de los mitos, como con Homero y Hesíodo en la tradición griega. Son relatos ejemplares que sirven de referencia identitaria y dan el origen y significado del mundo, del hombre y de los dioses. No son tradiciones interesadas por el porqué y para qué del ser, sino en el sentido de la existencia y el porqué de los acontecimientos. La hermenéutica filosófica griega contrasta con la teológica hebrea. Ésta no parte la pregunta por el origen del hombre y del mundo para construir su idea de Dios, sino de los eventos históricos de un pueblo nómada y esclavizado, que experimenta la divinidad en su proceso de libe-

ración. Busca un dios salvador que libere de la esclavitud y de la carencia de tierra propia, en el contexto del paso del nomadismo a la agricultura. La idea fundamental que vincula a Dios y al hombre es la de la alianza entre Dios y el pueblo, que se concreta en una ley religiosa y en la idea de ser un pueblo elegido por Dios. En este marco hermenéutico, se pone el énfasis en la libertad, más que en la razón.

En la Biblia confluyen varias tradiciones que, retrospectivamente, resaltan la alianza de Dios con los Patriarcas hebreos, de Abrahán a Moisés. Hay una memoria histórica marcada por la constitución de un pueblo, a partir de etnias y tribus diferentes. El proceso de su liberación de la esclavitud es el paradigma fundamental de su visión de Dios. El Génesis se integra en este marco interpretativo y reflexiona sobre el carácter universal y creador del Dios de Israel. Israel asume la mitología mesopotámica y se deja influir por los relatos sobre los orígenes que proliferan en el Oriente próximo. La creación no interesa desde una perspectiva cosmológica o filosófica, aparte de los libros tardíos de la época helenística (Sab 1,7.14; 7,22; Eclo 17,1; 24,8; 36,14; 38,6-8; 39,20-22), sino que es una parte integrante de la actividad histórica de Dios⁴. Se establece una separación entre la divinidad y el cosmos desde un Dios trascendente y libre en la historia. Israel cuenta los orígenes de la humanidad (de Adán a Noé) desde la perspectiva del pueblo judío y la actividad creadora de Dios es el prólogo de la histórica.

La «creación de la nada» no está en el Génesis, es una interpretación posterior. Inicialmente hay dos relatos de la creación, el sacerdotal (Gen 1,1-2,4) y el jahvista (Gen 2,4-25), que es el más antiguo y antropocéntrico. El primero es el más cósmico, con muchos elementos comunes a los mitos del Oriente próximo. La acción divina es demiúrgica, es decir, Dios pone orden en una materia informe y caótica (Gen 1,2), el sustrato inicial, y genera el cosmos. Dios crea en cuanto parte de un caos material informe, ya existente, y con su palabra creadora establece jerarquía y orden. Ambos culminan en el ser humano, varón y mujer, imagen y semejanza de Dios, al que le está sometido el mundo. Este relato simbólico, sin pretensiones algunas de científicidad, resalta la importancia de la palabra creadora y la armonía de la creación resultante. Se utiliza el código mítico sapiencial para resaltar que Dios descansa tras la creación, dejando espacio a la actividad humana. La corporeidad forma parte del mundo y hay una jerarquía que culmina en el hombre.

El segundo mito es más antropocéntrico (Gen 2,1-25), parte de Dios que hizo el cielo y la tierra, es decir, cuanto existe, y que creó al hombre como un artesano que infunde vida en el barro para producir un ser viviente. La significación del relato se desplaza al paraíso natural en que vivía el hombre, a la prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y al pecado

⁴ ALBERTZ, R., «Schöpfung», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Basel, 1992, 1389-1994; RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, 1972, 184-217; WESTERMANN, C., *Genesis*, Neukirchen, 1974, 24-65; SPEISER, E. A., *Genesis*, Nueva York, 1964, 3-28. También, KRATZ, R. G. - SPIECKERMANN, H. - BREYTENBACH, C., *Schöpfer-Schöpfung*: Theologische Realenzyklopädie 30, Berlín, 1999, 258-292.

humano. El interés de la narración es claramente antropológico y está vinculado a una visión moral del mundo, resaltando la acción perturbadora del hombre, en contraposición a la bondad de la creación, que desarrolla el capítulo primero. A partir del capítulo cuarto del Génesis, tras contar el pecado y la expulsión del paraíso, confluyen ambos relatos para explicar el proceso de la civilización, marcada por el pecado. Se considera la sociedad, en su doble dimensión cultural y científica, como el resultado del agente humano, vinculando lo positivo del progreso y el desarrollo técnico con lo negativo del pecado y la injusticia. Se ponen las bases de una filosofía de la historia, cuyo agente es el hombre y no Dios, y se resalta la ambigüedad del primero.

El significado de la nada

El mito da que pensar a la filosofía, en cuanto plantea una interpretación del mundo, el papel del hombre y la acción divina. Los problemas de la metafísica hebrea surgieron por la necesidad de unificar los principios racionales divinos, desde los que los griegos explicaban el mundo, con la concepción personal de Dios en la historia, el creador del universo. La tardía teología hebrea criticó las especulaciones helenistas sobre el fuego, el viento, el aire, etc., como principios últimos de constitución del universo (Sab 13,1-9)⁵. Resalta un texto helenista (2Mac 7.22-23.28), en el que se alude a que Dios creó de la nada («Te ruego, que mires al cielo y a la tierra, y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios, y que también el género humano ha llegado así a la existencia»). Esta cita aislada se enmarca en el contexto de exhortación a resistir la persecución y prepararse para el martirio, que caracterizó a la época de los macabeos. Es una llamada a la resistencia y a mantenerse fieles a la religión judía, que no favorece la interpretación ontológica de esta afirmación, que no se dio hasta la segunda mitad del siglo II. El texto alude al poder de Dios, que lo hizo todo. La lucha de Israel por su independencia, en la época de los Macabeos, favorecía una confrontación entre la filosofía cósmica griega y la hermenéutica de un Dios creador y salvador. Sólo con la incorporación de Israel al imperio romano y la difusión de la cultura helenista, como referente universal, hubo un proceso de acercamiento entre la hermenéutica judía y la filosofía griega.

Lo importante era asumir que Dios ha creado el mundo y que éste no se debía a ningún principio cósmico. En lo que concierne al cómo de la creación, los relatos simplemente recogieron las ideas difundidas en el Oriente próximo. La teología hebrea utiliza las mediaciones culturales de su época y cuando éstas cambiaron, se mantuvo la concepción de un Dios creador, aunque el origen del mundo se explicara de otra forma científica y filosófica. No era difícil encontrar correspondencias entre los mitos populares y las afirmaciones de los grandes sistemas filosóficos griegos acerca de un mundo de ideas divinas y de un motor inmóvil, como causa eficiente y final del mundo. Esta convergencia fue

⁵ SCHMIDT, J., *Zum Begriff der Schöpfung-theologisch, philosophisch*: Zeitschrift für Katholische Theologie 123 (2001) 129-42.

utilizada por los judíos para defender a su religión en el imperio romano, como luego hicieron los cristianos. Pronto surgió la idea, de que los grandes filósofos griegos se inspiraron en las tradiciones judías para construir sus sistemas metafísicos. Este planteamiento, apologético y no histórico, favorecía la integración de la religión judía en la cultura grecorromana y mostraba que no había oposición entre la racionalidad filosófica y científica de la época, y la concepción religiosa judía.

En este contexto se pusieron las bases de la doctrina filosófico teológica de la creación de la nada, interpretando metafísicamente textos de la Biblia (Gen 1; 2Mac 7,28; Rom 4,17). La nada tiene un contenido ontológico, apunta a lo inexistente y a la directa intervención divina, sin mediación material alguna. No es una afirmación científica, ya que no hay ninguna materia inicial a estudiar, cuyas leyes podrían buscarse, como ocurrió posteriormente con el «big bang». La nada es una radicalización de la contingencia, pasando de la infundamentación del orden cósmico, al porqué del cosmos, en cuanto existente. La pregunta filosófica posterior de ¿por qué hay algo y no nada?, se responde aquí implícitamente, apelando a Dios. A mediados del siglo II, la apologética presentaba al cristianismo como la «verdadera filosofía» y había comenzado el proceso de fusión con las corrientes griegas, sobre todo, la estoa y el platonismo. El teísmo platónico (Tim 28b; 30a), se equiparó al Dios creador de la tradición hebrea, ya desde Filón de Alejandría⁶, de la misma forma que el logos divino se personalizó luego en el judío Jesús de Nazaret. Hasta el siglo II hubo un amplio consenso en torno a la eternidad de la materia: La discusión se centró en el origen temporal o no de un cosmos ordenado por Dios. Judíos, cristianos y filósofos griegos atribuyeron a la divinidad el paso de una materia caótica a un cosmos ordenado. Esta fue la postura de Filón, el primero en desarrollar la convergencia entre el teísmo griego y hebreo. Tanto el judaísmo como el cristianismo resaltaron la convergencia entre filosofía y religión. De esta mezcla surgieron los gnosticismos, que mezclaban una religión filosófica (la judía y la cristiana) con una filosofía religiosa (heleñista e impregnada de elementos míticos).

El problema ontológico surgió de la confrontación entre la gnosis y el cristianismo, que rechazaba cualquier emanación de la divinidad⁷. La gnosis cambió el esquema platónico y contrapuso lo divino a lo mundano. La salvación por el conocimiento llevaba a desligarse del mundo, sustituyendo la praxis mundana por una mística. De esta forma, la gnosis radicalizó el racionalismo, haciendo del saber la clave de la religión, y negó el valor del cuerpo y la materia, en contra de la comprensión unitaria judeo cristiana. Marción (85-159) opuso el dios superior al creador del Antiguo Testamento, porque veía la materia como

⁶ STAROBINSKI-SAFRAN, E., «Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie», en *Dieu et l'être*, París, 1978, 47-55. También, BLAQUART, J. L., *Dieu boluversé*, París, 1999, 51-94.

⁷ MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlín, 1978; COLLIER, C., *Face of the Deep*, Londres-Nueva York, 2003, 43-64; FANTINO, J., *L'origin de la doctrine de la création ex nihilo*: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996) 589-602.

la causa del mal. Basílides (120-145) postuló un dios supremo creador de todo desde la nada, que puso la semilla del mundo, el cual sufrió luego un proceso de degeneración. Buscaba evitar el dualismo maniqueo y fue el primero en hablar de la creación desde la nada.

Los filósofos y teólogos cristianos del siglo II (Arístides, Justino, Atenágoras, Hermógenes, Clemente de Alejandría) habían defendido la creación como ordenación de una materia informe y caótica, en analogía con los planteamientos filosóficos. La idea un dios que trabaja sobre una materia sin forma es congruente con el primer capítulo del libro del Génesis que habla de la creación en siete días. Taciano no menciona la nada, pero afirma que Dios creó la materia. Justino de Antioquía e Ireneo de Lyon, en el último cuarto del siglo II, sistematizaron el «ex nihilo» como parte del plan creador de Dios. «Creación de la nada» es fruto de una teología y una filosofía inicialmente gnósticas, que acentuaban la diferencia entre la divinidad y el mundo. Lo que se buscaba era contraponer la «nada» ontológica del mundo a la actividad divina, que hacía surgir lo inexistente. No interesaba el cómo de la acción divina, sino su significado, la contraposición entre la no fundamentación radical del cosmos y el absoluto divino. La nada no es algo, una entidad de la que se parte, sino que expresa la inconsistencia última del mundo. El simbolismo bíblico de crear por la palabra, no define una entidad sino una acción. Dios actúa como la mente, creando por la palabra. «Creación» no es una acción instrumental, sino comunicación creativa de un Dios que procede por amor. «Ex nihilo» designa simbólicamente la creatividad plena, sin apoyarse en ninguna realidad fuera de sí.

La palabra remite a la subjetividad y la racionalidad, más allá de lo físico, corresponde a una concepción personalista. Se rechazó el dios artesano y demiurgo, cercano a la tradición platónica y objeto de polémica para los gnósticos, en favor del origen, ontológico y muchas veces temporal, del mundo y de la materia. Se impuso la idea de la nada inicial (Tertuliano, Hipólito y Orígenes), que remite a Dios como único principio originador. La «nada» marcó una diferencia radical entre el creador y lo creado, rechazando los emanacionismos y panteísmos de la mayoría de los gnósticos, a diferencia de Basílides. De la misma forma que la idea de «teo-logía» remite a la tradición filosófica platónica, la «creación de la nada», en su sentido fuerte, se refiere a la interpretación del mito bíblico, que ha fecundado a la filosofía. El cristianismo asumió los códigos culturales de su época, transformándolos, sin establecer oposición entre la concepción filosófica de Dios y la teológica. Si la Biblia es palabra de Dios, como pretenden las religiones monoteístas, hay que asumir los condicionamientos históricos y culturales de la presunta inspiración divina. Si en la época en que se escribieron los relatos del Génesis hubiera habido una teoría de la evolución, como la actual, en lugar de las cosmogonías y antropogonías míticas, se hubiera hablado de la creación de forma distinta a la del Génesis. No pretendían explicar el cómo de la creación, sino que partían de los códigos culturales de la época. El acento lo ponían en la radical dependencia del universo físico y la trascendencia absoluta del creador, que no era causa ni parte del mundo.

La diferencia ontológica entre Dios y el hombre hacía inviable la apropiación conceptual de Dios. Había un salto ontológico desde el universo existente a una entidad misteriosa, que no participaba de las características del mundo físico. La síntesis creacionista se creó en el ámbito de la filosofía griega, que defendía una divinidad racional e impersonal, separada del mundo. Fue asimilada por el cristianismo, en tensión con su idea de un dios personal y de la teología negativa, que impide afirmar nada positivo sobre Dios. No se puede definir su esencia y la analogía entre el hablar de Dios y del mundo, está limitada por la diferencia ontológica. Desde «la nada» hay que criticar todo lenguaje sobre Dios. Subsiste la pregunta sobre si el referente divino que explica el mundo, no es una mera construcción racional, que sólo nominalmente resuelve el problema de la infundamentación del universo físico.

El problema del origen no es cronológico, el de si la materia tuvo un origen temporal, sino ontológico. Dios no es el ser máximo, sino el totalmente otro, el diferente, que rompe las características del universo físico. Esta comprensión preparó el camino a la posterior diferencia ontológica de Heidegger sobre el ser y los entes. La radicalización de la trascendencia divina imposibilitaba hablar racionalmente de Dios. Sólo una comunicación divina, la revelación, podía clarificar quién era y cómo actuaba. Además, había que explicar su presencia en un mundo totalmente diferente de él. Los cristianos buscaron el puente en Jesús de Nazaret, cuya forma de vida se convirtió en el criterio para discernir cómo actuaba Dios en el mundo. Esta «nueva» doctrina tenía un interés teológico, aunque tuviera implicaciones cosmológicas. El gran enemigo no era el ateísmo, casi inexistente en esta época, sino la idolatría, el divinizar elementos del mundo. No había dos principios primeros, la materia preexistente y el dios creador, sino sólo uno. Favorecía la doctrina del dios escondido y misterioso, luego radicalizada y transformada por el nominalismo.

Además, si Dios había creado un mundo imperfecto, surgía el problema de la teodicea, el origen y significado del mal. Marción criticaba a un Dios que tenía que redimir el mundo creado. El mundo de las cosas, de los entes, se caracteriza por una insuficiencia total, infundamentado y condenado a perecer. Puede no ser y dejar de existir porque vivimos en una contingencia radical y cuando apelamos a Dios, con distintos nombres, buscamos una referencia absoluta (el ser necesario, sin fundamento ni contingencia alguna). Preguntamos si ese ser absoluto, que necesitamos lógicamente, es una realidad trascendente al mundo, en la doble línea de la filosofía griega y cristiana, o sí hay que proseguir la búsqueda en otra dirección, como la del panteísmo. Tomás de Aquino concluye sus conocidas pruebas, que más bien son vías teológico-filosóficas, con que esa causa última final y eficiente del universo, «es a lo que llamamos dios»⁸. Leibniz transformó el principio de causalidad en el

⁸ «Por consiguiente es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios» (ST I, q.2, a.3); «es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios» (ST I, q.2, a.3); «es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa

de razón suficiente⁹. Es decir, todo, Dios y mundo, tiene una razón suficiente de existir. Duns Scoto unificó a Dios y el mundo bajo la categoría de ser, cayendo en la ontoteología. En realidad, si Dios existe, estaría por encima del ser. La correspondencia no se daría entre Dios y el cosmos, sino entre el hombre y Dios, mediante la creación de seres libres semejantes a él.

Si el universo se explicara por sí mismo, daría pie a los panteísmos que identifican lo último con el cosmos. Pero si el universo es contingente, entonces es comprensible que se busque una fundamentación última que lo trascienda. En la filosofía cristiana, bajo influjo griego, se impuso la caracterización racional de un Dios impassible, apático, incambiable e inalterable, atemporal y omnipresente. La idea griega del *fato* y del destino fue sustituida por un Dios solipartista, estrictamente separado del mundo, omnipotente y omnisciente, sempiterno y con designios eternos. La concepción agustiniana y protestante le añadió, además, el predestinacionismo, es decir, Dios determina a unos a salvarse y a otros a condenarse, sin que la libertad humana pueda cambiar sus designios. Todo el imaginario cristiano, tanto el católico como el protestante, está impregnado de esta concepción, mezcla del personalismo judeocristiano y del principio de necesidad de la filosofía griega. Históricamente ha llevado a la idea de que Dios lo puede, lo sabe y lo decide todo, a costa de limitar el papel del hombre como agente de la historia y de minusvalorar la casualidad y el azar en la naturaleza.

Al cambiar la comprensión del universo, se modificó la idea mítica y filosófica del tiempo, y la de la vida humana. El mito responde a la necesidad de dar significado al tiempo, que no se reduce al cronológico del reloj. La hermenéutica judía superó la idea mítica del tiempo cíclico y de una edad de oro inicial, con sucesivas decadencias a lo largo de la historia. Se partía de un tiempo sagrado y arquetípico, que se actualizaba ritualmente. Se desacralizó el universo, el espacio y el tiempo, a cambio de sacralizar a personas, vistas como inspiradas por Dios. Se pasó del cosmos a la historia sagrada, que culminó en Jesús, aunque se mantuvieron elementos sacralizantes temporales (el sábado, el domingo cristiano) y espaciales (los templos). La libertad rompió el determinismo del tiempo cíclico. Los rituales míticos respondían al terror a la historia, al miedo que genera la fluidez del tiempo, al que había que dar sentido y significación. El hombre del mito sacralizó el tiempo profano con rituales que remitían al tiempo sagrado arquetípico, desde el que la vida cobraba sentido¹⁰. El judeocristianismo elaboró el culto como memoria y actualización mítica de una expe-

de la necesidad de los demás, a la cual todos llaman Dios» (ST I, q.2, a.3); «existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin y a éste le llamamos Dios» (ST I, q.2, a.3).

⁹ Leibniz transformó el principio de causalidad, tomado de la naturaleza, en el principio de razón suficiente. Mantiene que «esta última razón de las cosas se llama Dios» (LEIBNIZ, G. W., *Opera Omnia II: Logica et metaphysica*, Hirschberg, 1989, 35).

¹⁰ ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1973, 63-100; *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972; DUX, G., «Struktur und Semantik der Zeit im Mythos», en KAMPER, D. - WULF, C. (eds.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Francfort, 1987, 528-547.

riencia histórica de Dios, remitiendo al tiempo profano y a la exigencia de vivir de acuerdo con el sentido celebrado. Había que descubrir la presencia divina en la historia, inspirando al hombre, y colaborar con ella. El centro de la historia era el agente humano y Dios actuaba mediante personas motivadas e inspiradas por él. Se abrió paso a una libertad autónoma compatible con el teocentrismo. La relación entre la gracia divina y la libertad humana se convirtió en un problema clave de la teología de la historia.

Para la filosofía griega¹¹, el mundo físico es eterno y mudable, mientras que la divinidad es atemporal, sempiterna. Por eso, lo divino no podía crear el mundo, iniciar algo no existente. La temporalidad es una imperfección de las entidades existentes, aunque el mundo no tuviera comienzo alguno porque no había una divinidad que lo originara. La eternidad platónica no conoce la sucesión temporal es presente permanente. El tiempo y el cosmos son obra del dios demiurgo y dependen ontológicamente de la eternidad divina, a la que copian. Aristóteles defiende un tiempo infinito, marcado por el cambio, en el que los momentos son átomos y no partes de una entidad. La idea de un tiempo continuo, infinitamente extendido y divisible influyó en los estoicos, que resaltaban la limitación y brevedad de la vida (Séneca). El carácter continuo y permanente del tiempo posibilita un ahora y un después. El modelo del cambio es el movimiento local y el tiempo mide el movimiento. La espacialidad del tiempo fue un antecedente para la física de Newton.

El cristianismo creó un nuevo código cultural. Al combinar la creación de la nada con una concepción escatológica de la historia, radicalizó la linealidad del tiempo, y puso las bases de un universo con comienzo y fin. La referencia a Dios permitió establecer etapas secuenciales en el tiempo, poniendo a Cristo como eje de la historia. Los griegos tendían a naturalizar la historia, en base a los ciclos de la naturaleza, los cristianos historificaron la naturaleza. El universo pasó a tener una historia, combinando la idea griega de la divinidad y la de temporalidad del cosmos. Dios es sempiterno, sin pasado ni futuro, presente y actual en cada momento de la historia. La historia no le afectaba, según la concepción griega, a pesar de ser, paradójicamente, el Dios de la historia. La idea cristiana de un dios encarnado agudizó la paradoja de la atemporalidad divina.

San Agustín fue decisivo al tratar el tiempo, que es lo más familiar y lo más indefinible. La creación de la nada marcó la contingencia radical, espacial y temporal¹². La memoria es recuerdo, presencia de una ausencia y viceversa, mientras que el futuro es imprevisible, sólo Dios lo conoce porque no hay un determinismo que permita predecirlo. Todo proyecto de futuro es una proyección, excepto para el profeta por revelación divina. El presente se desvanece, no es. Si fuera siempre lo mismo, se confundiría con lo eterno, que es lo que propuso Nietzsche. La conciencia del sujeto genera la secuencialidad de pasado

¹¹ Remito a la síntesis que ofrecen ASSMANN, J. - THEUNISSEN, M. - WESTERMANN, H. - SCHMITT, H. CH., *Zeit: Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, Berlín, 2004, 1186-1209.

¹² GUITTON, J., «Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin», en *Oeuvres complètes. Philosophie*, París, 1978, 268-316.

(memoria), del futuro (expectación) y del presente (intuición de ahora). De esta forma contrasta la contingencia radical del hombre con la absolutez divina, atemporal, sin época alguna. La temporalidad forma parte de la creación del mundo, y no hay un tiempo anterior. El acto creador es ontológico, no temporal. Como Dios está fuera del tiempo conoce todo lo que ocurre temporalmente. Boecio subrayó la atemporalidad divina, para la cual todo es presente, para subrayar la omnisciencia de Dios.

La omnisciencia divina, combinada con su omnipotencia, llevó a llevó a especulaciones irracionales. En el siglo XI, el tratado sobre la omnipotencia divina de S. Pedro Damiano exoneró a Dios de las reglas de la lógica. Afirmó que Dios puede determinar lo que ocurrirá en el futuro y cambiar el pasado, haciendo que no exista. Dios podría quebrantar las leyes naturales, como si no existieran. Esta teoría fue precursora del nominalismo, que contrapuso el universo contingente al poder absoluto divino. El orden del mundo era garantizado por Dios y cuestionado, en cuanto podía ser alterado. El universo se subordinó al determinismo divino, garante de su racionalidad, y libertad suprema, que puede cambiar el orden cósmico. Comenzaba a plantearse la ficción cartesiana del «genio maligno», contrapuesta al Dios garante del buen funcionamiento de la mente humana. La filosofía trascendental integró a Dios en el horizonte de la autoconstitución del sujeto cognoscente y moral, mientras que el dios nominalista llevaba a impugnar el conocimiento y la praxis del hombre. La ley natural estoica (Cicerón: «Lex est ratio summa, insita in natura») fue suplida por la voluntad arbitraria divina. Ya no había un orden cósmico en el que integrar al hombre, todo dependía de un Dios arbitrario y predestinacionista, que se escapaba a las leyes de la racionalidad. Al no haber un orden absoluto del que fiarse, aumentaba la inseguridad racional. Spinoza, conjugó la libertad humana y la necesidad de la naturaleza. «Lo que es, siempre es en Dios y nada puede ser sin Dios ni ser pensado»¹³. Hay una única sustancia divina y de su infinitud surge el universo. La libertad y la necesidad son una misma, «por lo cual no hay que temer que quien actúa según la necesidad de la naturaleza, no actúe libremente». La libertad y la necesidad absolutas coinciden, los extremos se tocan, y el teísmo y el panteísmo tienden a converger en una línea que anuncia al «panenteísmo» posterior.

El postulado creacionista corrige, sin embargo, a la misma teología negativa, que critica hablar de Dios, y a las filosofías cercanas¹⁴. Si Dios fuera absolutamente heterogéneo al hombre, no podríamos hablar de él. La absoluta inconmensurabilidad, que sería la versión radical de la filosofía y teología negativa, llevaría a sacrificar el intelecto. Dios podría pedirlo todo, también lo irracional

¹³ SPINOZA, B. DE, *Ethica I*, prop. 15.

¹⁴ No se puede hablar sobre Dios, porque no es parte del mundo, sólo podemos mostrarlo (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-filosófico*, § 4.1212). Lo que sabemos sobre Dios es que el mundo existe y que Dios es el sentido de la vida, pero no se puede hablar sobre él (*Diario filosófico 1914-1916*, §11.6.16; 8.7.16). Dios se muestra como lo místico e inexpressable, como no decible (*Tractatus*, §6.41; 6.432; 6.44; 6.522).

e imposible, y el ser humano tendría que asumirlo, sin más, invalidando cualquier discernimiento y crítica racional. El planteamiento de Dostovieski, «si Dios no existe, todo es posible», se cambiaría, «si Dios existe, todo es posible», desde la perspectiva del Dios absoluto, escondido a la razón. Cualquier fanatismo religioso podría justificarse porque Dios lo pide, como en el sacrificio de Isaac, que lleva a Kierkegaard a dar prioridad a la religión sobre la ética, o en los terroristas que apelan a un mandato divino¹⁵. El absolutismo irracional fideísta, «todo está permitido si lo exige Dios», sería otra forma de terrorismo intelectual, propicio, a su vez, al fundamentalismo del inspirado por Dios que impone sus criterios. La creencia en un creador del mundo ha llevado a interpretar todo lo que acontece como voluntad divina, a costa de la libertad humana y la autonomía de la creación.

La contingencia del universo exige compaginar el misterio de Dios, del que no podemos hablar adecuadamente, con la dialéctica de la fe que pregunta al intelecto, aunque lo cuestiona. El dualismo ontológico y epistemológico de lo natural y lo sobrenatural subordinó la razón a la fe, y la filosofía a la teología, pero dejó espacio a la razón para evaluar las verdades de la fe. Anselmo de Canterbury, el padre de la escolástica, pretendía demostrar racionalmente los misterios cristianos, comenzando por los más difíciles, el porqué de la encarnación de Dios. La escolástica asumió el planteamiento griego de que la razón puede indagar en la divinidad y la filosofía criticar la teología. Por otra parte, la revelación supera lo que podemos alcanzar por la razón. San Anselmo de Canterbury define a Dios como «el ser mayor que el cual nada puede pensarse». Pero Dios es más que lo que podamos pensar, es impensable. La razón está capacitada para criticar todas las representaciones y conceptualizaciones de Dios, como fruto inadecuado de las especulaciones. Pensar y afirmar a Dios fue la prueba ontológica, en el marco de la tradición platónica, que hacía de las esencias divinas las formas supremas del ser. Dios es el ser por antonomasia y, si pudiéramos pensarlo, tendríamos que afirmar su existencia porque no se distingue de su esencia. Si Dios existe, existe necesariamente, porque no se fundamenta en algo ajeno a él mismo. El problema es que la mente no puede categorizarlo ni podemos pasar del concepto a la existencia.

El creacionismo cristiano transformó el teísmo cosmológico griego. Tomás de Aquino rechazó la inmediatez de Dios a la mente humana y ofreció otra definición de Dios, la del ser subsistente, el que existe por sí mismo, al que llega racionalmente como fundamento del universo contingente. Asumió el camino griego, tras la radicalización que generó la idea de la nada, que cuestionaba la facticidad existencial del universo. Esta síntesis favoreció a la ciencia, contribuyendo a la intervencionismo en el mundo y a la inteligibilidad de éste, aunque inicialmente, no tenía pretensiones científicas. El problema surgió al romperse la alianza entre la filosofía y la teología, con el comienzo de la crisis de la metafísica. El proceso de separación acabó en confrontación contra la teología

¹⁵ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Madrid, ²1995, 59; 19-44.

natural y el dios de los filósofos, que arrastró a la fe en el dios creador de la religión. La crisis de la filosofía clásica llevó no sólo a cuestionar al dios de los filósofos, sino también al dios de las religiones judía y cristiana, que se había identificado con el primero.

2. LA CRISIS DEL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

La confianza en la razón y la fe en Dios, fundamento racional último de lo que existe, cobró un nuevo significado en la modernidad. De Descartes a Kant hubo un proceso de autoafirmación del hombre y una racionalidad autónoma, en el marco de la crisis de las certezas medievales. La crisis generada por Galileo, las guerras de religión, el fideísmo protestante y los avisos de la mística católica sobre las trampas de la experiencia de Dios, hicieron que se debilitase la confianza en Dios y en la racionalidad de la religión. El deísmo (el dios que puso en marcha el mundo en la creación y se retiró posteriormente), la religión filosófica natural (la fe racional en Dios de Descartes a Kant) y la crítica ilustrada fueron las alternativas a la religión cristiana. Newton y Clarke defendieron un universo mecánico e inteligible, la absolutez del espacio y del tiempo, y su origen divino. Dios quedaba, cada vez más, reducido a la creación inicial e intervenciones posteriores para corregir la maquinaria universal y ajustarla mejor. Este papel fue haciéndose cada vez más innecesario y Dios se convirtió en un referente innecesario e inútil (Laplace), reducido a tapa agujeros que cubría los vacíos que no podía llenar la ciencia. Se preparaba así, la alternativa filosófica y científica del humanismo ateo¹⁶.

Inicialmente se mantuvo el principio de causalidad para llegar al creador. El dios de los filósofos, matemático y arquitecto, sumo hacedor del mundo, se identificaba con el de los cristianos. Pero los principios racionales no podían aplicarse fuera del mundo ni dar el salto al creador. La infundamentación del mundo exige un principio fundante y ordenador, pero no podemos afirmar que sea Dios, mucho menos que sea absoluto, omnipotente y perfecto. La equiparación del dios de los filósofos, concebido como principio racional, con el dios personal de la religión se hizo inviable. La metafísica tradicional entró en crisis y, con ella, la religión que la había sustentado. Lo que no se podía prever es que la impugnación de Dios arrastraría a la misma razón y sus construcciones, abriendo espacio al escepticismo y al nihilismo. La idea agustiniana del espacio y tiempo en la conciencia llevó a Kant a impugnar la objetividad y verdad del conocimiento. A partir de ahí, el conocimiento pasaba a ser interpretación fenomenológica, relativizando el conocimiento científico del mundo. Dios fue desplazado del ámbito del saber al de la fe, pero ésta, como la religión, tenía que ser racional.

Hegel hizo converger Dios y la razón, naturaleza e historia, creacionismo y acción histórica. Fue la última gran síntesis de ciencia, filosofía y religión. La

¹⁶ BUCKLEY, M., *At the origins of modern atheism*, New Haven-Londres, 1987, 99-144.

racionalidad de Dios correspondía a la del universo, en antítesis al nominalismo y el fideísmo. Hegel transformó el creacionismo desde la relación entre lo finito y lo infinito, pasando del dios creador al pan-enteísmo del espíritu absoluto. El devenir de la creación era del mismo Dios y el encarnacionismo se transformó en la idea del Espíritu absoluto presente en la humanidad y sujeto último de los avances históricos. La idea de Spinoza de una esencia única monista, de la que derivan el mundo y el hombre, fue asumida y transformada. Esta hermenéutica filosófica, cercana a la gnosis como saber total, cambió el creacionismo.

Sólo quedaba la vía alternativa de la subjetividad y del salto de la fe, ya que la razón no puede llegar a Dios y el dios de los filósofos es una construcción especulativa. Pascal y Kierkegaard reivindicaron al dios creador, en nombre de las verdades del corazón y la fe subjetiva. Había que dejar la razón para hacer un lugar a la fe, trascender lo finito y abrirse al infinito divino. Este enfoque se ha revalorizado con la postmodernidad. Dado que no hay verdad única y objetiva habría que abrirse a las verdades subjetivas de cada uno. La yuxtaposición pragmática de creencias y convicciones dejaría espacio a las verdades religiosas, a costa de su cognitividad y racionalidad. El fideísmo de Kierkegaard encajaría con el racionalismo científico, a costa de degradar las verdades religiosas a meras preferencias subjetivas. Sería imposible distinguir entre verdad y falsedad en una religión y entre las pretensiones de verdad de las religiones¹⁷. El aspecto positivo de Pascal y Kierkegaard estriba en su crítica a un dios demostrado, al que llegaría la razón, y en su valoración de la inteligencia emocional, contra un racionalismo puro y cerrado. Ambos remiten a una forma de vida y una interpretación del mundo indemostrable, porque se basa en convicciones de fe. En lugar de apoyarse en un racionalismo cósmico, apelan a la experiencia de Jesús como la clave en la que basan su hermenéutica. No intentan que sea demostrable, a lo más, que ciencia y fe sean compatibles, respetando la diferencia de discursos.

La última fase del rechazo al dios de los filósofos la inauguró Heidegger con su oposición a la ontoteología. Por un lado, impugnó la filosofía cristiana y su fusión del creacionismo con la metafísica griega. Por otro, descalificó la concepción de Dios como principio racional o razón suficiente de lo que hay¹⁸. Heidegger distinguió entre el carácter óntico de la teología y la dimensión ontológica de la filosofía. La teología es la ciencia positiva de la existencia cristiana y tiene su raíz en el crucificado. Es decir, se origina con un evento histórico, no desde una consideración sobre el mundo. Reivindica una hermenéutica que parte de una historia concreta, en contra de la especulación abstracta de la razón sobre el fundamento del universo. Por su parte, la filosofía es ciencia del ser, que no hay que confundir con una reflexión sobre los entes. Por eso es imposi-

¹⁷ Es una postura cercana a MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, 2004.

¹⁸ ESTRADA, JUAN A., *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Madrid, 1994, 141-68; *La pregunta por Dios*, Bilbao, 2005, 355-73.

ble una filosofía cristiana, sería como hierro de madera o un círculo cuadrado, ya que la pregunta por el ser no podría plantearse, porque se parte de una respuesta dada, la del dios creador¹⁹. Según Heidegger, el cristianismo no parte del por qué hay algo y no nada, ni de la pregunta por los principios constituyentes, sino de un modo de vida y una experiencia religiosa que ofrecen una comprensión del mundo. El punto de partida es una hermenéutica sin neutralidad ni objetividad, desde el crucificado. Es un planteamiento que no está lejano al mismo Kierkegaard, aunque difiera radicalmente de éste, al negar valor cognitivo a la fe.

La filosofía es, ante todo, pregunta por el ser, que pone en cuestión todas las respuestas, explicitando lo que es implícito, al someterlo a un análisis crítico. Las ciencias son ónticas, abarcan una región especializada del ser, mientras que la filosofía es ontológica, en cuanto se abre a la pregunta global. Por eso sería incompatible con el cuestionamiento óntico teológico. Según Heidegger, es la teología la que necesita a la filosofía, para que, desde la perspectiva ontológica, se clarifique la forma óntica cristiana. El filósofo estaría en un plano superior al teólogo, el cual no puede filosofar porque ya tiene las respuestas. Heidegger siguió la línea de la ilustración kantiana y hegeliana, en la que el saber filosófico se impuso al teológico, determinando el lugar y el modo para hacer teología. La convergencia de la filosofía y la teología sería imposible, y la cristianización del dios de los filósofos sería una trampa y una desviación. La metafísica del ser divino desplaza la pregunta fundamental por el ser y falsificaría al dios cristiano. En resumen, buscar a Dios desde la cosmología es un error metafísico y teológico.

Esta postura radical de Heidegger contradice afirmaciones suyas anteriores, en las que no sólo no criticaba la filosofía cristiana, sino que intentaba desarrollarla²⁰. Vinculaba el modo de vida cristiano y la forma auténtica de hacer filosofía²¹, porque nadie parte de la neutralidad, como ser en el mundo, ya que es imposible obviar convicciones y prejuicios adquiridos biográficamente. No puede haber filosofía que no parta de un horizonte dado, en el que hay presupuestos, creencias y valores explícitos e implícitos. La filosofía no surge de la neutralidad e imparcialidad, sino que se caracteriza por la crítica reflexiva («fides quaerens intellectum»), que lleva a revisar el propio código cultural. Para abrirse a la filosofía desde la fe, se exige autenticidad y capacidad de análisis, que

¹⁹ HEIDEGGER, M., *Fenomenología y teología (1927)*: Gesamtausgabe 9, Francfort, 1976, 45-67. Hay una contradicción existencial entre la fe y la autonomía de la filosofía (*Einführung in die Metaphysik: Gesamtausgabe 40*, Francfort, 1983, 8-9).

²⁰ «No me comporto religiosamente filosofando, aunque, como filósofo, puedo ser un hombre religioso. El arte está en filosofar y, sin embargo, ser genuinamente religioso». La filosofía puede ser atea, pero no implica que lo sea el filósofo (HEIDEGGER, M., *Lecciones en el semestre de invierno de 1921-22 en Friburgo*: Gesamtausgabe 61, Francfort, 1985, 197).

²¹ En su fase tardía rechazó que la teología sea ciencia positiva, para aproximarla a la poesía (HEIDEGGER, M., *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über «Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechen in der heutigen Theologie»* (1964): Archives de Philosophie 32 (1969), 396-415.

pueden llevar, en caso dado, a revisar los mismos preámbulos de la fe y acabar rechazandola. Pero no hay ninguna mediación para el ser, desenraizada de una forma de vida.

El filósofo Heidegger tomó distancia de la fe, precisamente cuando su analítica del ser humano impactó en el cristianismo y se convirtió en la piedra angular de la desmitologización de Bultmann. Se distanció de su primera filosofía, buscando eliminar cualquier residuo de una filosofía del sujeto. La proveniencia teológica de Heidegger, que nunca negó sus orígenes y que se mantuvo en sus proyectos de futuro²², sufrió un cambio radical y se plasmó en su estudio de 1927, «Fenomenología y teología», en el que denunciaba la imposibilidad de la filosofía cristiana. En la década de los treinta se produjo su «giro», el intento de desobjetivar y desantropologizar la apertura al ser de «Ser y tiempo». Heidegger consumó su ruptura con el catolicismo, contraponiendo razón y fe, y se distanció de su ontología anterior. Surge así una nueva metafísica, que desplaza a la anterior, y que, paradójicamente, tiene presupuestos y contenidos afines a la teología cristiana, a la que se rechaza.

La crítica al dios de los filósofos está vinculada al rechazo de la metafísica y ambas forman parte de la civilización científica, que se apropia de los entes, los manipula y se olvida del ser. Heidegger contrapuso la manifestación del ser presocrática al antropocentrismo, que atribuyó a Sócrates, Platón y el creacionismo. La revolución tecnológica fue favorecida por el cristianismo, que legitimó el dominio sobre la naturaleza y la apropiación práctica del mundo. San Agustín hablaba de la caída del hombre en el mundo de las cosas y de una mundanización, en la que se perdía la relación con Dios. Heidegger, por su parte, veía la historia de la metafísica como una reflexión sobre el ser de los entes, y su consiguiente manipulación, olvidando el ser. El cristianismo se desvió buscando al Dios del mundo, a costa de cosificar a Dios. El olvido del horizonte del ser y la concentración en las cosas, llevó a objetivar el mundo. Se perdió el horizonte contemplativo, gratuito y no utilitarista del ser, para concentrarse en la manipulación cosificante de toda la realidad. La voluntad de poder nietzscheana sería la última etapa de la metafísica de la subjetividad y la violencia conceptual, ejercida por el sujeto pensante, una forma de auto-afirmación del sujeto. Por eso, es necesaria una superación y transformación de la metafísica, alejándose del mundo entificado y abriéndose a la pregunta por el ser²³.

²² En 1921 afirmaba, «debo decir que no soy un filósofo ni pretendo serlo», aunque actualmente trabaje fuera de mi origen intelectual y personal. Y añade que «a mi facticidad pertenece lo que yo llamo el hecho de ser un teólogo cristiano» («Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, II, Francfort, 1990, 28). Cf. LÖWITH, K., *The political implications of Heidegger's existentialism*: New German Critique 45 (1988) 121-22. En 1953 confesó que sin su origen teológico no habría alcanzado nunca el camino del pensar. «Pero el origen permanece constantemente como futuro» (HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 12: Unterwegs zur Sprache (1953-54)*, Francfort, 1985, 91).

²³ «No se trata de destruir, ni de renegar de la metafísica. Sería una pretensión pueril, una denigración de la historia». Hay que diferenciar entre ser de lo existente y en cuanto tal. HEIDEGGER, M., *Del camino al habla*, Barcelona, 1987, 100.

Al metafísico le está oculta la verdad del ser porque se aferra a la especulación²⁴. Heidegger desautoriza la búsqueda racional de Dios desde la búsqueda de fundamentos para un mundo inteligible a la razón. Critica la convergencia tradicional entre la filosofía que busca los principios últimos y la teología que busca a Dios. La metafísica es ciencia de los principios y del ser supremo, ambos captados por la razón²⁵ y su crítica incluye la de conceptos como causalidad y fundamento²⁶, las categorías que utiliza la subjetividad en su cosificación de la realidad. La crítica del teísmo se centra en la crítica al Dios «causa sui»²⁷ y como el valor supremo²⁸. Renueva, a su manera, la crítica de Pascal y de Kierkegaard a la equiparación entre el dios cristiano y el principio racional divino griego. Dios, causa primera y originaria del mundo de los entes, se transforma en el Ser supremo, parte del sistema filosófico. Es un dios cosificado, al que no se podría rezar, que actúa como legitimador de los enunciados del entendimiento²⁹.

Según Heidegger, la nada, ha dejado de generar una diferencia ontológica fundamental entre el creador y lo creado, y se habla de Dios al modo mundano, aplicándole los predicados de las cosas y las funciones de causa, fundamento, principio de razón, etc. Heidegger ve más respetuosos con Dios a los ateos, que rechazan ese fundamento especulativo, que a los creyentes, que defienden la fusión entre la metafísica griega y el creacionismo. Su conclusión es que la teología tiene que apartarse de la metafísica, acercarse a la poesía y prepararse para un ser que pueda mostrarse directamente, no desde el mundo de las cosas. La actitud contemplativa del poeta debería ser la del filósofo, abierto al ser sin enredarse en los porqués. La crisis de la filosofía y la teología ha llevado en la época actual a la carencia de Dios, sin que haya nombres santos, no filosóficos, para designarlo³⁰. El dios de los filósofos sería una mala construcción y la muerte de la teología filosófica posibilitaría abrirse al dios «divino», que se escapa a la metafísica y a la conceptualización. Anuncia la posibilidad de ese dios por venir,

²⁴ «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, §67; 71. «El acabamiento de la metafísica lleva la voluntad de poder de Nietzsche y al positivismo del siglo XIX» (Íd., *Ibidem*, §75) para culminar en la técnica (*Ibidem*, §77).

²⁵ «Toda metafísica es fundamental desde un fundamento buscado y cuestionado. (...) La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teo-lógica. Con esto estaríamos capacitados para explicar cómo entra el dios en la filosofía» (HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 127; 129).

²⁶ «En la medida en que el ser es fundar, no tiene fundamento» (HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, 175-76).

²⁷ «Ésta es la causa, en tanto que *causa sui*. Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía» (HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, 152-53).

²⁸ «Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo». Los creyentes y los teólogos hablan del ente supremo, que es «la blasfemia por excelencia». *Caminos de bosque*, Madrid, 1998, 193.

²⁹ HEIDEGGER, M., «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, 2000, 105-106.

³⁰ HEIDEGGER, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1943)*: Gesamtausgabe 4, Frankfurt, 1981, 27-28.

que ocupe el lugar vacío dejado por el judeocristiano³¹. Al hablar de los dioses posibles, una vez consumada la muerte del dios metafísico, ya no se inspira en la hermenéutica cristiana, sino en los símbolos griegos y germanos de Hölderlin. La poesía, no la filosofía especulativa, es la que permitiría rastrear la huella «de los dioses que han huido», «decir lo santo en la época de la noche del mundo», «nombrar a los dioses y a las cosas desde lo que son»³².

Sin mencionarla, resurge en su obra la teología y la concepción religiosa de los orígenes, porque ofrecen respuestas a un problema fundamental del último Heidegger. ¿Cómo hablar del ser, sin caer en una subjetivización y entificación de éste? Es una pregunta parecida a la de la tradición teológica. ¿Cómo hablar de Dios que está más allá del ser, que excede a todos los conceptos y nombres, al que no podemos alcanzar y que se escapa a toda referencia?. La mística y la teología negativa resaltan la diferencia ontológica entre Dios, mundo y hombre. El desfondamiento último del sujeto es el contrapunto para el dios trascendente, que está más allá del ser y de cualquier predicado. Heidegger se apropia de esa tradición mística, en concreto de Eckhart, al que se refiere en sus escritos³³. Es conocida la referencia mística a la rosa de Angelus Silesius, que es para Heidegger, el prototipo de un ser sin porqués ni fundamentos, que ejemplariza el juego del ser en sus manifestaciones³⁴. El Maestro Eckhart parte de que Dios es más que el ser, porque el ser de los entes es causado. El hombre no tiene acceso a Dios, sino que sólo puede predisponerse a su revelación, desde el despojo y abandono, desde el dejar ser las cosas sin por qué, sin mezclar el ámbito de lo creado y lo divino. No hay acceso racional a Dios, ni el mundo es la mediación para acceder a él. Hay que dejar a Dios ser el mismo, detrás de cuanto decimos y pensamos sobre él, más allá de la conceptualización metafísica y de la causalidad. Eckhart afirma que hay que liberarse de Dios (de buscarlo, de hacer

³¹ Indica que la esencia de lo sagrado sólo se puede pensar desde la verdad del ser y la de la divinidad remite a lo sagrado (HEIDEGGER, M., *Hitos: Carta sobre el humanismo* (1947), Madrid, 2000, 287). Remite a Hölderlin y afirma que: «El pensador dice el ser y el poeta nombra lo sagrado» [HEIDEGGER, M., «Epílogo a qué es metafísica (1943)», en *Hitos*, Madrid, 2000, 257-258].

³² HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 5: Holzwege*, Francfort, 1977, 269-75; 295-96. Se trata del escrito, «¿Para qué poetas?» de 1946, que está cargado de metáforas y tópicos de Hölderlin.

³³ Cita a Eckhart en siete ocasiones, en los escritos posteriores a 1930, y afirma que «a la mística grande y auténtica le convienen la nitidez y la profundidad extremas del pensar» (HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, 73). Cf. CAPUTO, J. D., *The mystical element in Heidegger's Thought*, Nueva York, 1986, 153-54; HELMIN, H., «Heidegger und Meister Eckhart», en CORIANDO, P. L. (Hrsg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, Francfort, 1998, 83-100; SCHÜRMAN, R., *Heidegger and Meister Eckhart on releasement: Research in Phänomenology 3* (1973) 95-119.

³⁴ «La rosa es sin porqué, florece porque florece, no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve». La rosa ilumina la proposición del fundamento, no a la inversa. Compara el juego del niño con el del ser, que juega porque juega, sin porqués, sin un plan. La historia del ser es como una fuente de la que surgen muchos ríos (HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, 79; 99-100; 146-147; 175-178). Las palabras juegan con nosotros el juego del ser. Son formulaciones de la mística, siendo Dios, no el ser, el que juega y crea sus criaturas.

méritos para obtenerlo), para dejar espacio su revelación gratuita. El contraste radical entre el ser absoluto divino y la nidad de las criaturas, hace inviable la mediación del mundo que pretendía la teología natural.

La filosofía del Heidegger crítico de la metafísica cristiana tiene muchos elementos teológicos, en clave de mística y no de especulación racional cosmológica. Rechaza el misticismo en cuanto «fuga mundi», pero se apoya en la visión de Eckhart. El paralelismo de su planteamiento con el de la teología mística se muestra en que la esencia del hombre pertenece a la del ser y que hay una caída del hombre en lo cotidiano, cuando olvida el ser en favor de los entes. Eckhart exige dejar obrar a Dios en el alma y el ser demanda del hombre apertura y despojamiento. El peligro místico de la mundanización corresponde el de la evaporación y olvido del ser, en un mundo entificado y tecnificado. Lo que para el teólogo es Dios, lo es el ser para el filósofo, aunque formalmente Heidegger rechaza la identificación de Dios y el ser. Pero su lenguaje es cripto-teológico, el de la teología negativa en su sentido más radical. La única solución es la «me-ontología», es decir, que Dios esté más allá del ser, del concepto, del fundamento, de la causalidad, de cualquier mediación humana. Es la línea de Nicolás de Cusa, de Eckhart, de S. Juan de la Cruz y de gran parte de la mística. En este contexto, sólo se puede hablar de Dios cuando se comunica, la razón cede para que surja la fe.

El paralelismo entre la problemática cristiana de Dios y la heideggeriana sobre el ser, muestra que la filosofía sigue apropiándose de planteamientos teológicos, secularizándolos y utilizándolos con un enfoque distinto del propio. Aunque haya retrocedido la hermenéutica cristiana sobre la creación, en paralelo a la crisis de plausibilidad y de irradiación de la religión, sus aportaciones siguen siendo básicas para la filosofía, porque forman parte constitutiva de nuestro código cultural. El éxito de la teología estriba en que sus aportaciones sobre el mundo y el hombre han pasado a formar parte del imaginario social y perviven, aunque hayamos perdido conciencia sobre sus orígenes religiosos. El éxito de una religión es que la cultura asimile sus contenidos y que participen de ellos las personas que no son religiosas. Esta inculturación exitosa, sin embargo, diluye la identidad específica religiosa, en un proceso de homologación entre cultura y religión que haría innecesaria la segunda. Esto es lo que ocurre con la síntesis global hegeliana y luego con la heideggeriana. Heidegger utiliza contenidos teológicos para hablar del ser, tanto en su primera etapa como en la segunda, al mismo tiempo que se distancia de los contenidos del cristianismo y se acerca a la mitología pagana y germana de Hölderlin. Pero no es difícil captar el paralelismo entre su forma de abordar el problema del ser, diferenciado de los entes, y el de la mística y la teología negativa al hablar de Dios.

3. LAS TEORÍAS SOBRE EL UNIVERSO Y EL CREACIONISMO

De la creación al creador, ha sido la intuición fundamental de la teología filosófica. Más allá de sus diversas versiones hay un punto de partida común, que

el mundo no se explica por sí mismo y necesita un referente que dé razón de su existencia. La contrapropuesta a este planteamiento es que no hay nada que buscar ni que explicar, porque es imposible superar los condicionamientos del ser en el mundo o porque cualquier explicación es mera respuesta proyectiva, al margen de la realidad. Según esta postura, el mundo es como es y no hay más que preguntar porque la razón no puede ofrecer respuestas a cuestiones que la desbordan. El preguntar por lo que no tiene respuestas posibles sería una enfermedad del hombre, como animal inconsistente e infundamentado, una mala propensión a preguntar más allá de los límites. La pregunta por Dios se mueve en el marco de las preguntas últimas, entre la metafísica, el nihilismo y la religión. El ateísmo y el agnosticismo son alternativas permanentes a la fe teísta. La atracción del creyente por la increencia es la otra cara de su irrenunciable e inalcanzable búsqueda de fundamentos últimos. La persistencia en esa indagación caracteriza al creyente, a diferencia del agnóstico y del ateo. No es mera decisión voluntarista, sino algo que se impone, a veces, en contra del propio deseo. Se podría hablar de una exigencia metafísica y un ansia religiosa, que lleva a chocar con los límites del hombre. También a esto apunta la paradoja heideggeriana sobre el ser que se muestra al ocultarse, abriendo espacio a una búsqueda permanente.

En lo que concierne a la interpretación cristiana, la creación de la nada, hay que establecer su papel en el contexto de la teoría científica predominante sobre el origen del universo. No conocemos el origen ontológico del cosmos, pero sí el punto científico de partida, el «big bang». Las preguntas más allá de esa proveniencia cósmica, como la de si el núcleo de energía inicial tiene un antecedente ontológico o temporal, no tienen respuestas. La ciencia sólo puede explicar las leyes del universo existente y no puede extrapolar más allá de la singularidad inicial. Cada descubrimiento genera nuevas preguntas sobre un universo que nos desborda y cuanto más avanzamos, mayor es el horizonte de problemas³⁵. Cuanto más sabemos, más conocemos nuestra ignorancia. El universo aparece como algo casi infinito y el progreso es la otra cara de la fragmentariedad de la ciencia como sistema abierto, revisable y en constante transformación.

Pero la hermenéutica científica no es la única, ni anula las preguntas filosóficas y tampoco la interpretación religiosa. Hay que eliminar las interferencias entre la ciencia, la filosofía y la religión, sin reducir las diversas perspectivas. La teoría de la evolución del universo a partir de la singularidad inicial, así como la posterior de la vida en la tierra, no puede ser completada ni corregida por una hermenéutica religiosa. Dios no puede ser el recurso ficticio al que acudir cuando se da un problema para el que la ciencia no tenga respuestas. Metodológicamente, la ciencia tiene que ser indiferente a la problemática religiosa. No puede recurrir a Dios para compensar su no saber y tiene que resolver los problemas irresueltos desde el estudio de los fenómenos y de sus causas inmanen-

³⁵ Hay preguntas que la razón tiene que plantear, «pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» (KANT, I., *Crítica de la razón pura*, AVII).

tes. Todo lo demás se escapa a su campo de percepción aunque, con facilidad, los científicos entran en la problemática filosófica y religiosa, confundiendo su capacidad científica con la competencia filosófica y teológica³⁶.

Desde esta perspectiva, no tiene sentido la teoría del «diseño inteligente», que pretendería ser una teoría científica, cuando, en realidad, sólo es una derivación, con pretensiones científicas, de la teoría teológica del creacionismo. La idea de un plan creador es teológica y la alusión a las intervenciones divinas en la evolución, que harían posible los saltos cualitativos, se escapa a cualquier consideración científica. Es paradójico que una enseñanza religiosa, de origen mítico y de lenguaje simbólico, se defienda como una teoría con pretensiones de científicidad, alternativa a las hipótesis de las ciencias. Las enseñanzas de la discusión sobre el heliocentrismo, con Galileo, desautorizan la defensa de los planteamientos cosmológicos y antropológicos de la Biblia, como si fueran parte de la revelación religiosa y no del contexto cultural de su época. No hay que mezclar la ciencia con enseñanzas que hablan del sentido y el significado religioso del mundo. El dios creador tapagujeros sería un postulado innecesario para la ciencia y un referente meramente formal, sin contenido.

Tampoco podemos independizar las teorías metafísicas y religiosas de las aportaciones científicas. La filosofía tiene una función crítica respecto de las representaciones religiosas, además de asumir los contenidos de las ciencias, que la obligan a una reformulación de sus sistemas cosmológicos. No hay saberes independientes y estancados, mucho menos cuando se plantea el sentido de la vida, en el que confluyen los conocimientos científicos, las aportaciones de la filosofía y las convicciones religiosas. En nuestra era científica hay que mostrar las limitaciones de las ciencias, pero nadie puede prescindir de sus aportaciones. Aunque conozcamos las leyes científicas del origen del universo, siempre resta la pregunta metafísica acerca del por qué del «big bang», de dónde viene y en qué se fundamenta. No se trata sólo de explicar las leyes sobre el origen del universo, sino de resolver la pregunta acerca de por qué existe ese universo y cómo se explica, dada su contingencia e infundamentación últimas. Ahí comienza la reflexión filosófica y este es el marco de las preguntas sobre Dios. No es la ciencia la que origina las preguntas filosóficas y religiosas, pero éstas no pueden prescindir de sus aportaciones.

La discusión actual excede el marco científico, aunque está condicionada por él. Plantea si hay que entender la evolución del universo en términos exclusivamente de azar, de casualidad, o desde una dinámica inherente al universo en una línea determinista como Spinoza. Éste ve a Dios como una esencia generadora del universo, la sustancia última de la que deriva todo, personas y cosas. Por eso,

³⁶ Hawkings busca una teoría del universo sin recurrir a la singularidad inicial. Piensa que, de lograrlo, ya no haría falta de recurrir a un Dios creador (HAWKINGS, S. W., *Historia del tiempo*, Barcelona, 1988, 78; 223). El problema filosófico de por qué hay algo y no nada, no se resuelve aunque no hubiera el big bang. La física puede explicar las leyes y orígenes del universo, pero no por qué existen el universo y esas leyes, que permiten que surja y se conserve la evolución cósmica (DAVIES, P., *Dios y la nueva física*, Barcelona, 1988, 258).

no hay opción libre creadora, sino necesidad y determinismo que revelan a una divinidad cósmica, sustrato último del ser. La idea cristiana de la creación continúa se radicaliza desde una necesidad que excluye el azar como explicación última. La libertad divina sería la concreción de su necesidad esencial, distinguiendo entre lo que es el mundo en sí (óptica divina) y lo que captamos humanamente. Esta perspectiva encaja bien con una religión filosófica (en la que Dios es deducido de forma racional), ya que la complejidad estructural del mundo remite a buscar a la divinidad en la misma naturaleza, de la que forma parte el hombre mismo. No hay lugar para los antropomorfismos de una divinidad personal, ni para una dualidad radical entre el hombre y el cosmos. Spinoza se acerca a los gnósticos, que ponen la salvación en el conocimiento, en cuanto apela a un amor intelectual de Dios, al que contribuyen la ciencia, la filosofía y la religión. Es una teología que lleva a la fusión cognitiva del hombre con la divinidad cósmica a la que pertenece, integrándose en el curso evolutivo del universo. El carácter sistemático, total y racional del sistema hegeliano tiene aquí una alternativa que seduce por su simplicidad y armonía, muy atractiva para la indagación científica. Si el budismo es una religión filosófica, la alternativa sería una comprensión religiosa del universo en la línea a la que apunta Spinoza.

Por su parte, Einstein afirma que «Dios no juega a los dados» y propone la hipótesis de un universo inteligible y un plan cósmico inmanente y emergentista. Einstein cree en un principio divino, no en el ser personal de la tradición judeo cristiana. Está cercano a Spinoza, pero rehúsa ser calificado de ateo, porque rechaza que el azar explique el universo, y excluye el panteísmo, porque no diviniza la naturaleza. Está cercano a la «Natura naturans» de Spinoza y su rechazo de una concatenación prolongada de situaciones fortuitas, pero no equipara a Dios y la naturaleza³⁷. El problema no es sólo si hay un azar inicial que posibilite el universo emergente, sino por qué se prolonga indefinidamente la cadena de «casualidades» que dan perdurabilidad al universo que conocemos. Einstein cree que hay una dinámica o fuerza creativa en el universo que tiende al surgimiento del orden actual. La inteligibilidad del mundo produce una vivencia cósmica, casi religiosa, que exige descifrar los enigmas de la evolución desde la ley de la causalidad universal. Ese absoluto cósmico, desde el cual se podría comprender la historificación de la naturaleza, sería compatible con la sensibi-

³⁷ Einstein afirma que es difícil encontrar a un talento científico, sin sentimiento religioso propio («El sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y más noble de la investigación científica»). La armonía de las leyes naturales revela una inteligencia superior, aunque rechaza los antropomorfismos del Dios personal que premia y castiga. Pero afirma taxativamente «No soy ateo y no pienso que me pueda llamar ateo». Cree en el dios spinoziano, en cuanto postula un determinismo cósmico y «una fuerza misteriosa que mueve las constelaciones», pero no lo equipara a la naturaleza ni a los antropomorfismos religiosos. Su rechazo de un dios personal no equivale a negar a Dios y subraya su enfado porque «gente que dice que no hay dios, se refieren a mí para apoyar sus puntos de vista». Cf. EINSTEIN, A., *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, 1981, 35-36; *Mi visión del mundo*, Barcelona, ³1981, 19-24; *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid, 1983, 69-72. Una buena selección de textos poco conocidos ofrece JAMMER, M., *Einstein and Religion*, Princeton (N.J.), 1999, 47-52; 93; 97; 148-150.

lidad científica y es una hipótesis tan racional, válida y convincente como la del mero azar continuado y permanente.

Si se rechaza una teleología, teleonomía o determinismo en el universo, desde la que explicar la vida, no es porque sea una hipótesis que contradiga a los datos científicos, que son básicamente los mismos para todos, sino porque tiene implicaciones filosóficas y religiosas que se quieren evitar. Las creencias personales de los científicos actúan como elementos decisivos al asumir una hipótesis. El universo complejo y emergente con dinámicas deterministas es el marco de la discusión en torno al principio antrópico³⁸. La cuestión está en si el surgimiento de la conciencia humana, la forma superior y más compleja de vida que conocemos, obedece a la dinámica misma del universo, en su tendencia a la complejidad emergente, o si es otro azar más. La evolución por selección natural hace surgir la pregunta, de si ésta no se explica mejor desde una finalidad, sea que la achaquemos a la dinámica autónoma del universo o que recurramos a un plan como el del creacionismo. La selección se daría en función de algo, por ensayo y error, seleccionando los medios que mejor se orienten a la meta compleja a la que se tiende. No estaría establecido el cómo de la evolución, que admitiría múltiples avances y regresiones, pero sí que ésta tendiera a producir seres vivientes, entre ellos, el hombre. Son preguntas meta-físicas para las que la ciencia, en cuanto tal, no tiene respuestas, porque se limita a estudiar cómo es el universo y sus leyes, no el porqué último de que haya algo y no nada.

Ambas discusiones, el plan del universo y el surgimiento de la vida humana, desbordan el marco de la ciencia, aunque haya que contar con las leyes del cosmos. Son extrapolaciones filosóficas y no pueden ser demostradas, porque las teorías científicas aportan datos a tener en cuenta para las hermenéuticas filosóficas, pero no las suplen. Las hipótesis científicas condicionan las teorías filosóficas y las teológicas, y pueden servir para invalidarlas cuando contradicen sus datos, pero no pueden desplazarlas ni eliminarlas, ya que responden a intereses y problemas diferentes. El ajuste selectivo, el «fine tuning», que preserva la vida en el universo, da pie a pensar que hay algo más que el azar. Éste no sólo tendría que explicar el origen del cosmos, sino su perseverancia y el mantenimiento constante de las condiciones que posibilitan la emergencia. Desde las leyes naturales que conocemos, lo más probable es que el orden que ha hecho posible la existencia de la vida en nuestro planeta no hubiera surgido, y de surgir, que no se hubieran mantenido las condiciones que favorecerían el universo vivo en el que vivimos³⁹. La admiración por este hecho lleva a buscar principios dinámicos inherentes a la naturaleza del universo, a postulados trascendentes últimos, o a asumir una cadena de casualidades favorables como explicación última.

Esta dinámica recuerda la vieja discusión filosófica acerca del ordenamiento y teleología del cosmos. Como hay elementos de azar y deterministas en la

³⁸ BARROW, J. D. - TIPLER, F. J., *The antropic cosmological principle*, Oxford, 1986.

³⁹ KANITSCHIEDER, B., «Die Feinabstimmung des Universums-Ein neues Metaphysisches Rätsel?», en *Metaphysics in the post-Metaphysical Age*, Viena, 2001, 207-17; DAVIES, P., *Der Plan Gottes*, Francfort, 1996, 233-68.

evolución, es posible inclinarse por una y otra teoría exclusiva, aunque siempre hay una extrapolación al hablar del todo cósmico y darle un significado. En la filosofía y en la ciencia siempre habrá un choque de interpretaciones, unas más finalistas y otras propensas al azar, y ambas tienen base empírica parcial en la que apoyarse, aunque van mucho más allá de ellas. Para muchos, la constatación empírica favorece más la intuición determinista, en la que también juega un papel el azar. Este enfoque permite utilizar la metáfora de «ensayo y error» sobre la evolución de la naturaleza, más que defender una cadena de casualidades, siempre repetidas, de las que depende la pervivencia de nuestro universo. Este énfasis en lo improbable de un equilibrio del universo por mero azar, tiene mucho que ver con la intuición kantiana sobre el cielo estrellado y la fe en un ordenador supremo, sin que esta hermenéutica se pueda demostrar. Kant habla de Dios como idea regulativa que surge en la mente al contemplar el universo, pero no intenta demostrar su existencia.

De la nada no surge nada, afirma Anaxágoras. Por eso surgen teorías físicas sobre el caos o el vacío cuántico como origen del cosmos, sin que esta explicación científica resuelva el problema ontológico. Se puede preguntar siempre por el significado y origen de ese caos inicial, del que derivan la materia y el proceso organizativo y evolutivo final. Por otro lado, el caos abre espacios a un universo emergente y menos determinista que los modelos mecanicistas del pasado⁴⁰. Si las leyes de la naturaleza limitan las posibilidades de acción, el indeterminismo inicial abriría espacios de libertad en el devenir cosmogónico, como ha mostrado la mecánica cuántica. Lo impredecible de la evolución, mezcla de azar y determinismo, tendría su base en el origen mismo y haría inviable cualquier teoría total del universo con pretensiones de explicación última y definitiva. Son inevitables las extrapolaciones que buscan explicar el todo y su significado para el hombre, pero ningún sistema deja de ser interpretación subjetiva y fragmentaria. Ninguna explicación, física, científica o matemática puede integrar la complejidad total del universo y la pluralidad de perspectivas y niveles. No partimos del ser, ni del universo o la realidad, sino que tenemos una pre comprensión y preguntas culturales que hacen inviable la objetividad científica y la neutralidad hermenéutica.

Una teoría científica puede explicar el universo sin necesidad de recurrir a ninguna teleología ni intervención divina en el proceso evolutivo. Una cosa es afirmar teológicamente un Dios creador y otra muy distinta explicar el cómo de la evolución en base a una intervención divina. Desde una perspectiva creacionista, incluso se podrían aceptar los múltiples acontecimientos que ocurren por azar, sin que se vislumbrara ningún plan en que se integren, y, sin embargo, afirmar que esta es la manera en que se cumplió el plan divino de la creación. El sentido teológico que ofrece el creacionismo, Dios como origen y término, no se identifica con la hermenéutica que ofrece la ciencia sobre cómo se dio la evolución. Lo fáctico es que surgió el universo ordenado en que vivimos y la vida

⁴⁰ PRIGOGINE, I., *¿Tan sólo una ilusión?: una exploración del caos al orden*, Barcelona, 1993; GANOCZY, A., *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, Mainz, 1995.

humana; la problemática científica es sí hay ahí un tipo de determinismo, combinado con el azar, o no; la discusión filosófica se centra en el significado que tendría para el hombre el azar o una dinámica finalista del universo. Finalmente, el planteamiento teológico consiste en que, aunque hubiera múltiples contingencias imprevisibles, Dios es la referencia última desde la que cobra sentido la emergencia del universo y del hombre.

La pretensión de un saber total, último y universal sería, desde la perspectiva teológica cristiana, una nueva forma secularizada de la tentación del árbol del conocimiento del paraíso o de la torre de Babel, de las que hablan los mitos del Génesis. Sería el saber absoluto hegeliano en el que se integraría la teología, la filosofía y la ciencia. La misma afirmación de que el azar es la única explicación última del universo, cae en la paradoja de afirmar una contingencia ilimitada, la del universo, y, sin embargo, hacer de ella una afirmación absoluta. Se hace del azar el principio último de explicación de la totalidad e, inconsecuentemente, se acusa a los teístas de que todo lo refieren a Dios como principio último. El azar dejaría de ser una afirmación sobre la contingencia y se convertiría en el fundamento o principio que siempre han buscado los sistemas metafísicos anti teístas. Las posibilidades que ofrece un universo abierto, explican las distintas hermenéuticas científicas y filosóficas, pero no son una objeción para un dios creador, si es que se entiende la creación como evolutiva y autónoma. El respeto a las causas segundas, empleando un lenguaje teológico, no obsta para combinar la acción divina (ver todas las cosas del mundo en relación con Dios), la libertad del hombre y la indeterminación de la naturaleza. La teología no tiene que entrar a resolver problemas científicos porque el saber teológico no ofrece explicaciones de cómo es el universo, sino de lo que significa el mundo para el hombre desde la perspectiva de la creación.

La gran explosión inicial es una teoría científica, una interpretación más que una mera descripción del proceso del universo. No hay teorías científicas que no tengan presupuestos cognitivos, filosóficos y culturales indemostrados. Conocer e interpretar van unidos, por eso la ciencia experimenta revoluciones constantes. El éxito de esas teorías, que nos permiten conocer y aprovechar las leyes de la naturaleza, es un motivo para la reflexión filosófica. Una evolución originada por azar, acaba en un ser que tiene capacidad para conocer las leyes del universo, aunque siempre tenga un conocimiento fragmentario, abierto y reformable. La pregunta de por qué hay algo y no nada, hay que completarla con la de por qué se mantiene el proceso que lleva al hombre y por qué ese resultado final imprevisto concluye en un ser inteligente, que puede captar la estructura del universo. Este proceso evolutivo es un sistema irreversible, lo que Prigogine llama la flecha del tiempo, aunque el vacío cuántico inicial posibilitara un universo inestable y constantemente amenazado de un «eterno retorno»⁴¹. Esta constatación científica no avala ninguna demostración filosófica ni teológica.

⁴¹ PRIGOGINE, I. - STENGER, I., *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, 1990, 210; *La nueva alianza*, Madrid, ²1990; PRIGOGINE, I., *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, ²1993; *El final de las certidumbres*, Madrid, 1997.

Pero no puede haber contradicción lógica entre los hechos científicos y las interpretaciones filosóficas y teológicas sobre el universo.

El sin sentido último de la evolución se contraponen a la hermenéutica teológica sobre la creación, que sólo afirma que este universo no es Dios y que depende totalmente de él, sin que podamos explicar cómo, cuándo y por qué Dios creó. El universo es cómo es, y la ciencia nos ayuda a descubrirlo. La teología no ofrece explicaciones acerca de cómo es el mundo, sino que utiliza las que hay en cada época. Tampoco tiene respuestas para decir por qué Dios ha hecho la creación de esta manera, si podría haberlo hecho de otra forma o si hay elementos que faltan y que lo harían mejor de lo que es. Son preguntas de la racionalidad humana sin respuestas posibles, porque presuponen un saber de la totalidad, que nos falta. Desde un punto de vista teológico, no podemos confundir las especulaciones de nuestra racionalidad finita, con lo que Dios haya decidido. No podemos hablar del mundo desde la perspectiva divina, porque confundiríamos lo que especulamos con una presunta actuación divina.

Dios surge como un postulado de la razón, en la línea kantiana, y no sólo como el resultado de una revelación religiosa. Es un referente, cuya existencia no está demostrada, aunque sea compatible con las leyes de la naturaleza, descubiertas por la ciencia, y responda a la pregunta por el fundamento del universo. La dinámica determinista es más compatible con la hipótesis creacionista del cristianismo, pero tampoco le repugnaría absolutamente la del azar, porque la providencia creadora estaría en que el proceso culminara en la creación del universo y del hombre⁴². Somos «polvo de estrellas» e hijos del universo, como propugna el panteísmo cósmico, pero si la fuerza creativa última trascendiera la naturaleza, a diferencia de Spinoza, podría explicarse con rasgos personales. Todo el proceso habría que explicarlo desde un ser espiritual y racional, cuya imagen más apropiada para mencionarlo es el hombre, la forma suprema de vida conocida. Todo el universo dependería de un ser personal y el significado de la dignidad humana cobraría pleno sentido. Sin embargo, tanto desde una perspectiva filosófica como teológica, Dios es más que el ser y más que la persona. Todo lenguaje que utilicemos para hablar de él, cósmico, esencialista o antropomórfico resulta inadecuado.

Si asumimos el significado simbólico y la referencia a un Dios trascendente del mito bíblico de la creación, podríamos aceptar una cosmogonía en la línea de la evolución autónoma del universo. La creación no exigiría intervenciones externas de un agente, en la línea pseudocientífica que defienden los representantes del designio inteligente, sino que el universo y la naturaleza seguirían sus propias leyes, sin intervenciones divinas externas. La creación del universo no

⁴² CARREIRA, M., *El hombre en el cosmos*, Santander, 1997; PÉREZ DE LABORDA, A., *¿Hablar de Dios un filósofo? Sí, claro*: *Communio* 20 (1999) 40-59; *La razón y las razones*, Madrid, 1991; GANOCZY, A., *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, Mainz, 1995, 132-232; SCHMITZ-MOORMANN, K., *Materie-Leben-Geist*, Mainz, 1997, 52-87; GRUBER, F., *Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott*: *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 302-12; LADRIÈRE, J., *Avant-Propos: la tradition philosophique et l'idée de création*: *MSR* 55 (1998) 5-14.

excluye la autonomía de éste ni que sean las leyes inmanentes de la física y la química las que dirijan el proceso. El «big bang» no es una teoría cosmogónica sobre una materia inicial caótica, de la que derivaría el universo ordenado, pero esa teoría científica no está en contradicción con las cosmogonías míticas, si se atiende al carácter simbólico y pre científico de éstas, que sólo quieren resaltar la contingencia radical del universo y su origen último en Dios.

Hay que mantener el salto ontológico de la creación de la nada. Toda la realidad la referimos a Dios, manteniendo la total distinción de Dios con cualquier afirmación sobre el ser. No partimos de Dios, sino del ser óntico total, sin que haya una correlación entre ambas referencias, ya que la relación del mundo con Dios es unilateral, la de lo contingente con lo absoluto, lo creado con el creador. Esta formulación teológica de la nidad, es una afirmación de fe y la hermenéutica de la creación es una de sus expresiones, mientras que la razón sólo afirma el carácter infundamentado del ser experimentado. La contingencia no equivale a ser creado, en cuanto esto es ya formulación teológica que remite a un creador, pero corresponde al planteamiento teológico que subraya la «nidad del mundo» y su radical dependencia de Dios⁴³. Se trata de una ontología teológica «relacional», sin que el ser divino determine la realidad óntica del mundo, que se explica por sí mismo. Pero su indigencia óntica posibilita la pregunta por Dios. No es que partamos del ser divino, para luego mostrar que existe, en base a la contingencia del mundo. El punto de partida es la experiencia que tenemos del mundo, como contingente, cambiante e infundamentado. Luego hay que explicarlo desde sí mismo, como ocurre en el panteísmo, o refiriéndolo a un referente que lo trasciende, como el creacionismo. Cuando hablamos de una trascendencia substantivizada, como si fuera una entidad que conocemos, fácilmente caemos en una abstracción vacía de contenido o en una exhortación transformada en referencia trascendente. Por eso el mundo plantea un problema, para el que Dios puede ser una buena respuesta, no la única, pero siempre permanece la cuestión de qué decimos cuando hablamos de Dios y cómo lo expresamos.

La pregunta por Dios surge en un contexto histórico dado, el occidental impregnado del creacionismo judeo cristiano. La búsqueda de un fundamento corresponde a la visión de un universo contingente y hay un salto desde el planteamiento filosófico, que plantea un problema irresoluble especulativamente (¿por qué hay algo y no nada?), a la postulación de un Dios creador, como el cristiano. Esta identificación implica un salto cualitativo, que resolvió expeditamente Tomás de Aquino al afirmar que el resultado de las vías es «lo que llamamos Dios». Pero apela a Dios desde la hermenéutica de las tradiciones cristianas, por eso hablar de creación presupone ya una interpretación teológica. El salto desde la impersonalidad y neutralidad de lo divino en la fenomenolo-

⁴³ Knauer capta bien la ontología de la creación, pero no el significado interpretativo de hablar en términos teológicos. Cf. KNAUER, P., *Der Glaube kommt von Hören*, Graz, 1978, 19-29; *Eine alternative zu der Begriffsbildung Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit: Zeitschrift für katholische Theologie* 124 (2002) 312-25.

gía de la religión (lo sagrado) al Dios personal cristiano, se basa también en la hermenéutica de la revelación. No hay neutralidad interpretativa, en cuanto que se parte de un contexto particular histórico, para dar nombre simbólico al fundamento buscado. No hay demostrabilidad, sólo correspondencia entre preguntas espontáneas del hombre y una hermenéutica concreta⁴⁴.

Esto no implica que «Dios» sea un concepto o término vacío de significado, porque nunca podamos alcanzar al referente que lo validaría. Dios es un nombre simbólico con pretensiones de verdad y realidad, en el marco de la cultura en la que se utiliza. En el lenguaje teológico hay una pretensión de conocimiento y de realidad. La alteridad total del Dios divino (Heidegger) sería inalcanzable e incomprensible, y el significante final buscado se alejaría indefinidamente. Por eso, al negar absolutamente a Dios y afirmar que Dios no significa nada, caemos en una onto-teología a la inversa⁴⁵. Presupondría un saber absoluto, que nos permitiría afirmar lo que puede o no ser. De ahí, la inevitable fragmentariedad de experiencias que dan razones para creer y esperar, sin seguridad última sobre la existencia del Dios. Metáforas filosóficas y teológicas como las de la ausencia en la presencia, el no saber de la vivencia religiosa, y la desesperanza de una espera indefinida (como en las parábolas filosóficas del jardinero invisible), indican que la disconformidad y la resistencia son elementos constitutivos de la búsqueda de Dios. Mantienen abierta la pregunta contra las certezas absolutas de muchos ateos y creyentes. La muerte de Dios, hecho sociocultural europeo, hace más difícil la pregunta, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad tradicional. Además, posibilita que las trascendencias intrahistóricas, como el progreso, ocupen el lugar dejado por el viejo referente judeo-cristiano. Son una muestra de la constitutiva y ambivalente necesidad humana de un proyecto que dé significado a la vida. Pero no hay razones apodícticas en favor o en contra de la existencia de Dios, sino deseo, compromiso e intencionalidad, que posibilitan críticamente afirmar al dios creador, pero también negarlo.

Estamos condenados a relatos fundacionales e imaginarios culturales sobre los que edificamos nuestra identidad cultural y los proyectos de vida. Pero toda imagen del mundo es el resultado de una interpretación con convicciones no demostrables. La pretensión de fundamentar macro-hipótesis, especialmente cosmovisiones con pretensiones universales, en base a pruebas empíricas, deductivas o intuitivas, ha fracasado, incluso en el campo de las ciencias naturales. Somos conscientes del carácter fragmentario y selectivo de las hipótesis y de los inevitables presupuestos metafísicos básicos integrados en las grandes interpretaciones del mundo. En este sentido, podemos hablar de una época post-metafísica, ya que los sistemas unitarios, universales y de principios últimos

⁴⁴ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, Friburgo, 1978, 45-115. Cf. BRITO, E., *La différence phénoménologique du Mystère absolu et de Dieu divin selon B. Welte*: Revue théologique de Louvain 32 (2001) 353-373.

⁴⁵ Crítica a Derrida de MACKAY, J. P., «Transcendent immanence and evolutionary creation», en CAPUTO, J. - SCANLON, M., *Transcendence and beyond. A postmodern enquiry*, Bloomington, 2007, 82-108.

han fracasado. Las pretensiones de fundamentación última han dejado paso a la pluralidad de imágenes del mundo y a la relatividad de cualquier cosmovisión. La crisis de las metafísicas, en cuanto sistemas últimos, universales y unitarios, no ha eliminado la validez de las preguntas, que se radicalizan por el carácter contingente y sorprendente de la vida. Pero esta vigencia de preguntas últimas, desde el inicio del proceso de hominización del animal, implica la toma de conciencia del carácter interpretativo, contextual y fragmentario de nuestras interpretaciones del mundo. No todo está justificado, exista Dios o no, y la pregunta por Dios sigue planteándose, al contemplar el universo y tomar conciencia de su indigencia ontológica. Desde esta perspectiva hermenéutica hay que replantear la teoría teológica de la creación.

La pregunta por Dios sigue vigente porque el mundo es y aunque hayamos resuelto todos los problemas científicos, su existencia sigue abriendo espacio a la filosofía y a la religión. La doble línea a la que apuntan Wittgenstein, lo místico es que el mundo es, y W. James, la voluntad de creer, lleva a las comprensiones religiosas del mundo. Contra el escepticismo que rechaza la búsqueda de principios últimos, subsiste una valoración global del mundo en una línea teísta. Es una cosmovisión consciente de su carácter de extrapolación, que rechaza apelar a la casualidad para demostrar a Dios. Hay que dar la razón al Kant de la *Crítica a la razón pura* («Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe»), en contra de la pretensión hegeliana de un saber último absoluto.

A la acusación de que la cosmovisión cristiana es una hipótesis subjetiva y una construcción cultural indemostrable, se puede responder que esta especificidad es inevitable. La hipótesis teísta no es la única válida, pero también se puede impugnar cualquier otra cosmovisión global. Si hay que elegir entre imágenes universales del mundo, la decisión depende de la inteligencia emocional y no de una imposible razón pura. Siempre intervienen intereses y presupuestos personales y culturales, que van más allá de la racionalidad científica. La época de la razón «pura», de la ontología objetiva y sin premisas, y de una interpretación científica del mundo con pretensiones de neutralidad y de carencia de presupuestos metafísicos, están tan superada como la de la metafísica clásica. Estamos condenados a la razón «impura», a mediaciones socioculturales y a convicciones que se mezclan con los intereses científicos e intervienen en la elección de cosmovisiones.

Universidad de Granada
Dpto. de Filosofía
jestrada@ugr.es

JUAN A. ESTRADA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

