

LA RAZÓN Y LO SAGRADO. Respuesta a Jacinto Choza

Juan Arana. Universidad de Sevilla

Resumen: En respuesta a un trabajo precedente del Prof. Jacinto Choza, este artículo intenta determinar si la razón es o no un instrumento adecuado para tratar el tema de lo sagrado. En primer lugar procede a clarificar el concepto de razón, defiende a continuación una concepción formalista de la misma y, por último, reivindica su valor en la investigación teológica.

Abstract: As a reply to a former paper by Prof. Jacinto Choza, this one tries to establish whether reason is, or is not, a sufficient instrument to deal with such a topic as «the sacred» or «the holy». After discussing the very idea of reason, a formalistic conception of it will be asserted, and a vindication of its value for theological research will be finally avanced.

Hace dos años el profesor Jacinto Choza tuvo la gentileza de consagrar un artículo¹ a un libro que yo había escrito por aquellas fechas. Los editores a quienes ofrecí el original lo trataron con menor benevolencia y (tal vez) con mayor justicia, de forma que su destino final fue el de los barcos que no se consideran aptos para navegar: el desguace. Las partes que lo integraban han encontrado hoy asilo en las hospitalarias páginas de varias revistas², de modo

¹ «Ilustración y religión. Observaciones a Juan Arana», *Thémata* 11 (1993), pp. 277-299.

² Traducción e introducción a: P.L.M. MAUPERTUIS, «Examen filosófico de la prueba de la existencia de Dios (1758)», *Thémata*, núm. 7, 1990, pp. 179-212; Traducción e introducción a: LEONHARD EULER, «Defensa de la revelación divina contra las objeciones del librepensador», *Thémata*, núm. 8, 1991, pp. 195-219; Traducción e introducción a: JEAN LE ROND, D'ALEMBERT, «Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios», *Thémata*, núm. 12, 1994, pp. 249-282; «La religión natural en la época de la Ilustración», *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 64, 1994, pp. 37-57; «Los científicos de la Ilustración como apologistas del Cristianismo: Albrecht von Haller y Leonhard Euler», *Fragmentos de Filosofía*, núm. 3, 1993 (1994), pp. 7-21; «El debate sobre la teología física en el siglo XVIII», *Pensamiento* (en prensa).

que el libro mismo, *Ilustración y religión*, únicamente subsiste en el elogioso trabajo del profesor Choza. Casi todos los que tienen la osadía de ofrecer al público sus composiciones saben bien que es mucho más fácil conseguir ser editado que ser leído, así que no seré yo quien me queje, puesto que he logrado lo más difícil. Podría quizás objetarse que la atención que he recibido es debida a la amistad y no al valor intrínseco de mi trabajo, a lo cual contestaría que no es poco haber inspirado una amistad capaz de tal sacrificio. Sea de ello lo que sea, el caso es que estoy dispuesto a pagar con la misma moneda y expresar por escrito las reflexiones que he ido haciendo al hilo de la lectura de la recensión del inexistente libro. También lo hago porque, más que una recensión, lo que el profesor Choza hace es incidir en un tema que a ambos preocupa desde largo tiempo atrás. Muchas veces, en efecto, hemos discutido sobre el valor de los medios que los hombres emplean para hablar de Dios, sobre las a veces conflictivas relaciones entre la razón y la fe, sobre la conveniencia o no de poner la filosofía bajo el patronazgo de lo científico y cosas así. Lo cierto es que nunca hemos podido acabar de ponernos de acuerdo, a pesar de lo cual nos hacemos la ilusión de que ello no se debe a *una mera falta de entendimiento*, ya que hemos pasado muy buenos ratos porfiando denodadamente por hacer valer nuestras respectivas posiciones y no nos haría mucha gracia descubrir que nuestros desacuerdos se basaban únicamente en cuestiones terminológicas. Bien se podría decir que en este caso la amistad está cimentada en el disenso y que, cada vez que discuto con Jacinto, lo hago con la secreta esperanza de no convencerle y de que, por supuesto, él tampoco me convenza a mí. Y es que, en el fondo, las únicas discrepancias que merecen la pena son las que no se ventilan con distingos y matizaciones, sino que exigen en los discrepantes la resolución de problemas genuinos, o al menos el firme empeño por conseguirlo. En esa confianza expongo lo que sigue a continuación.

* * *

El propósito que tenía al escribir *Ilustración y Religión* era mostrar que entre los científicos del siglo XVIII se dan actitudes religiosas muy diversas. Me fijé en tres autores, d'Alembert, Maupertuis y Euler, y me basé en ellos para estudiar tres de las manifestaciones

más notables de los esfuerzos aplicados en esta crucial coyuntura de la modernidad para resolver el conflicto entre fe y razón: la religión natural, la teología física y la apologética ilustrada. Daba por descontado que, aunque los autores mencionados vivieron en la misma época, trabajaron en cuestiones bastante relacionadas entre sí y se valieron de la razón como herramienta fundamental en su actividad intelectual, podían estar en perfecto desacuerdo sobre quién o qué es Dios, y sobre cómo se relaciona el hombre con Él. Simplificando groseramente, cabría decir que Maupertuis es un *racionalista* que basa su filosofía en los fenómenos pero que, a diferencia de Hume, piensa que los fenómenos nos permiten acceder a lo transfenoménico y, por tanto, a Dios. D'Alembert es un *racionalista* que llega a posiciones escépticas respecto a todo lo que desborda el campo de lo físico-matemático. También Euler es un *racionalista* en lo que atañe a lo mecánico, pero considera que *lo racional* es acatar la Revelación cristiana en todo lo relacionado con el espíritu. Los tres son, en cierto modo, *racionalistas* y, sin embargo, los tres disienten y hasta se oponen en su actitud hacia la *fe*. Sin embargo, el profesor Chozza parece pensar que estas diferencias sólo son matices y que, en el fondo, los tres están bastante de acuerdo, puesto que, al fin y al cabo, todos ellos pretenden que Dios *sea* como ellos piensan que *debe ser*, de acuerdo con criterios troquelados por la razón:

«Según el cuadro de incompatibilidades, lo que los hombres han llegado a saber, tiene que dejar de saberlo Dios, o bien si lo sabe, tiene que saberlo y hacerlo con arreglo al saber de los hombres. Si lo sabe de otra manera, desde el punto de vista de los hombres es como si no lo supiera, o a los hombres les da lo mismo, porque evidentemente lo que Dios no puede es hacer las cosas de una manera diferente a como ellos han averiguado que son y se comportan. Y si lo sabe y lo hace según las leyes que los hombres van averiguando, Dios cada vez va quedando con menos misterio, cada vez menos divino, más insustancial. Conforme se desarrolla el proceso, la revolución, no le queda ninguna sustancia. Así, *no es fácil ser Dios*, porque no es fácil ser cada vez más inútil y prescindible. El profesor Arana recoge unas propuestas presentadas por d'Alembert, Maupertuis y Euler en las que cada uno procura no ponérselo a Dios tan difícil. El que aparece como menos tolerante es d'Alembert, y Euler como el

más comprensivo, aunque, por supuesto, el enciclopedista también concede a la divinidad un escaño de librepensador, como se ve claro en su correspondencia con el monarca prusiano.»³

Incomprensiones y tolerancias aparte, los tres autores hablarían el mismo lenguaje y compartirían la misma secreta aspiración. Ser un rígido calvinista, como Euler, un católico disoluto y atormentado, como Maupertuis, o un librepensador virtuoso e intransigente, como d'Alembert, no es tan importante a la hora de comparar sus respectivas teologías. Lo decisivo es que, a su modo y manera, cada uno de ellos se empeña en decirle a Dios cómo ha de comportarse. Y, claro está, entienden que su comportamiento tiene que ser *razonable*. La razón no solamente sirve para resolver integrales, también enseña reglas de urbanidad para uso divino. Si no estoy equivocado, el profesor Chozza piensa que esto no está bien, y que mejor hubiera sido que Maupertuis, Euler y d'Alembert renunciasen a identificar a Dios con ídolos a la medida de la razón. Evidentemente, los racionalistas no son los únicos fabricantes de ídolos. Parece que desde la más remota noche de los tiempos los humanos se han empeñado en que el objeto de su adoración acate los gustos y modas del momento:

«Dios, por su parte, parece más familiarizado con los progresos y las catástrofes, con los suntuosos edificios y las fugas clandestinas. Ha tenido imagen antropomórfica y zoomórfica, y le ha sido prohibido severamente; ha sido número perfecto, objeto inteligible, pensamiento inteligente, gobernador del cosmos, mendigo, matemático, físico, astrónomo, relojero. Ha sido librepensador, proletario y demócrata. Ha hecho milagros, y se le ha prohibido hacerlos durante largos períodos. Ha sido tahúr y ahora se le permite jugar a los dados, pero sólo en algunas discretas y singulares esquinas. Resulta ser cada vez más feminista y, últimamente, parece que es mujer. Sería difícil encontrar un *curriculum* más completo.»⁴

No obstante, la razón parece ser un instrumento particularmente

³ J. CHOZA, *Ilustración y Religión*, pp. 288-9.

⁴ J. CHOZA, *Ilustración y Religión*, pp. 297-8.

perverso a la hora de entregarse a las especulaciones teológicas. Quizá se deba a que se trata de una facultad que conlleva una carga de normatividad, ya que es la encargada de velar por la corrección de las deducciones. Es como si no se conformara con garantizar la pulcritud formal del discurso y se entremetiese, pretendiendo fiscalizar sus contenidos. No es preciso esperar hasta la época de la Ilustración para topar con esta falacia naturalista del *logos*. Cicerón nos recuerda en su diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses* que, desde sus primeros pasos, la filosofía ha hollado sin ningún respeto el jardín de lo sagrado, afirmando por la boca de sus más eximios representantes las cosas más absurdas acerca de los dioses.⁵ Sin embargo, agrega, los representantes de la razón no han sido los únicos en transitar por esta senda de extravíos, ya que los poetas han ido a la par, si no los han precedido ampliamente:

«He expuesto hasta aquí lo que más parecen sueños de locos que meditadas opiniones de filósofos. No son, en efecto, mucho menos absurdas que las creaciones de los poetas, tan nocivas a causa del encanto mismo de su estilo; pues los poetas han representado a los dioses encendidos por la cólera y enloquecidos por la concupiscencia, y han desplegado ante nuestras miradas sus guerras y sus combates, sus luchas y sus heridas, sus odios, sus enemistades y sus querellas, sus nacimientos y sus muertes, sus quejas y lamentaciones, sus abiertas e intemperantes pasiones, sus adulterios, sus encarcelamientos, sus uniones con los seres humanos y el nacimiento de una progenie mortal hija de un progenitor inmortal.»⁶

Los magos y creadores de mitos también son agregados por Cicerón a la nutrida procesión de los que desvarían cuando hablan acerca de Dios. Por supuesto, los defensores de la poesía, la magia ~~religiosa~~ protestarán arguyendo que los criterios semánticos de la racionalidad no son adecuados para entender lo que sobre Dios dicen estas creaciones culturales, pero, probablemente, los valedores de la razón también tendrán reparos que oponer a las interpretacio-

⁵ Véase CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Buenos Aires, Aguilar, 1970, libro I, caps. 10-15.

⁶ CICERÓN, *ob. cit.*, libro I, cap. 16.

nes que aquéllos hacen del discurso teológico. Es preciso reconocer, por consiguiente, que los *racionalistas* (clase de personas que no gozan del aprecio del prof. Choza) tienen importantes émulos en la tarea de enriquecer el *currículum* de Dios. Me imagino que, aun aceptándolo, el prof. Choza considera que los poetas son mucho menos peligrosos que aquéllos, al menos aquí y ahora. Últimamente la producción editorial de libros de poesía parece haber descendido apreciablemente, y a nadie se le ha ocurrido que los poetas sean los culpables del agujero en la capa de ozono o de la contaminación en las costas de Alaska. Tal vez debamos considerar prescritos sus extravíos *teolóricos*, pero ello tampoco los convierte en consultores fiables acerca de la divinidad.

Puede parecer, no obstante, que en mi afán por defender a los ilustrados, no encuentro mejor argumento que meterme con los poetas. En realidad, lo que trato de decir es que ni el filósofo ni el poeta parten de una posición privilegiada cuando se proponen hablar de Dios, y que tanto uno como otro son muy capaces de avanzar por el camino de la verdad o de encenagarse en los pantanos del error, según ejerzan bien o mal sus respectivos oficios. Cuando comenté al prof. Choza que d'Alembert, Maupertuis y Euler sostenían posiciones teológicas muy diferentes, él me dijo que tal vez padeciese una forma de *daltonismo* que le impedía apreciar contrastes que para mí saltaban a la vista. Por mi parte, nunca he tenido dificultades para distinguir entre Homero y San Juan de la Cruz. Naturalmente, lo que interesa ahora no es comparar nuestras respectivas sensibilidades, sino decidir si, en efecto, las diferencias que yo aprecio entre las teologías de los científicos de la Ilustración son o no tan relevantes como las que median entre el genial relator de las gestas de los dioses griegos y el sublime representante de la mística católica. O, para no recluirnos en lo anecdótico, podríamos plantear, un poco más ambiciosamente, la siguiente pregunta: ¿Constituye la razón un medio especialmente impropio para llevar a cabo cualquier tipo de indagación acerca de Dios? Nótese bien que no se trata en absoluto de decidir si la razón es o no capaz de suplantar a la fe, o al sentimiento, o a cualquier otra facultad o modo de relacionarse con lo divino. Se cuestiona únicamente si, *dentro del ámbito de competencia que le es propio*, la razón es un instrumento útil o una herramienta torcida, de la que más valdría olvidarse si queremos llegar a alguna parte.

* * *

Para responder a la pregunta que acabo de formular, habría que ponerse de acuerdo previamente sobre qué entendemos cuando hablamos de *razón*. La primera acepción que el *Diccionario de la Real Academia* da de este vocablo es la siguiente: «Facultad de discurrir». «Discurrir» debe interpretarse aquí en sentido figurado, esto es, «reflexionar, pensar acerca de una cosa, platicar de ella». Así pues, los usuarios de la lengua española interpretamos habitualmente la razón como la capacidad de reflexionar o pensar en general, y en este sentido decimos que el hombre es un «animal racional», y que es la razón lo que le da al hombre su grandeza y dignidad. Hay además un uso más restringido del término, al que aludimos cuando hablamos de entendimiento, juicio y *razón* como operaciones de la mente, o de la razón en sentido amplio. El *Diccionario* recoge esta posibilidad en la acepción cuarta: «argumento o demostración que se aduce en apoyo de alguna cosa», la cual designa más bien el resultado de la acción específica de *razonar*. Según esto, la razón designaría exclusivamente la capacidad de *inferir*, la aptitud para formular proposiciones nuevas (conclusiones), a partir de otras previas (premisas), de modo que aquéllas resultan indefectiblemente verdaderas si éstas lo son. Es lo que constituye el objeto de la *lógica formal* y se apoya en los principios de la deducción (identidad, contradicción, etc).

Si lo pensamos detenidamente, vemos que la primera acepción del *Diccionario* puede interpretarse en ambos sentidos, ya que «discurrir» sólo significa «pensar» figuradamente, puesto que en primera instancia denota «andar», «transcurrir» o «caminar». Por consiguiente, hablando con propiedad lo discursivo de la mente es la razón en sentido restringido, pues es a ella a la que compete *pasar* de unas verdades a otras, *mediar* entre los actos del juicio y del entendimiento, en los que no hay distensión, sino más bien integración sintética y puntual de elementos dispersos. Por este motivo, cuando entendemos la palabra «razón» en sentido amplio corremos el riesgo de interpretar toda la dimensión cognoscitiva del hombre en función de la otra acepción, lo que resulta parcial y empobrecedor, ya que entonces lo analítico prima sobre lo sintético, y lo intuitivo queda eclipsado por lo discursivo. Cuando se diseña un modelo de la razón en sentido amplio a partir de la razón en sentido estrecho se

incurre en lo que podríamos llamar la *mística de la razón*, que más que mística constituye una mistificación, por la que siento tan poco respeto como el prof. Choza.

Probablemente Immanuel Kant ha sido el mayor místico de la razón que ha dado la historia. No solamente incluye todas las operaciones cognoscitivas de sujeto bajo la rúbrica de la *razón*, sino que además la convierte en tutora de la eticidad y la autodeterminación libre de la voluntad. Aunque, como es obvio, para llevar esto a cabo se ve forzado a poner *segundos apellidos* a la razón de modo que, tras la *Crítica de la razón pura*, tiene que pasar a la *Crítica de la razón práctica* y, a la postre, su concepto de razón se ve profundamente impregnado de las connotaciones propias de la libertad, motivo por el cual los idealistas no tardan en concebir la razón ante todo y sobre todo como libertad. No podía ser de otro modo: la razón en sentido estrecho es pura formalidad vacía y, de la misma forma que para actuar necesita partir de principios indemostrables, los místicos de la razón tienen que introducir solapadamente algo que dote de contenido dinámico su vano talismán. En los últimos cien años hemos asistido a muchos experimentos de este género. Sin ánimo de ser exhaustivo, recordaré que Dilthey escribió una *Crítica de la razón histórica*; Sartre, una *Crítica de la razón dialéctica*; Horkheimer, una *Crítica de la razón instrumental*; Régis Debray, una *Crítica de la razón política*, y no han faltado autores con la imaginación y originalidad necesarias para escribir críticas de la razón mística, de la razón fenomenológica, de la razón aleatoria, de la razón cínica, de la razón jurídica, de la razón sorda, de la razón utilitaria, de la razón científica, de la razón económica, de la razón periodística, de la razón feminista y hasta de la razón *malvina*.⁷ Que no se escandalice

⁷ Véanse B. de Caufield, *Critique de la raison mystique*, Grenoble, J. Millon, 1990; J. POULAIN, *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, 1991; J.-R. VERNES, *Critique de la raison aléatoire*, Paris, Aubier, 1982; P. SLOTERDIJK, *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, 1988; A.-J. ARNAUD, *Critique de la raison juridique*, Paris, LGDJ, 1981; M. BELLET, *Critique de la raison sourde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992; A. CAILLÉ, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, Découverte, 1989; K. HUEBNER, *Critica della ragione scientifica*, Milano, Angelli, 1982; C. HOWSON, *Critica della ragione scientifica*, Milano, Il Saggiatore, 1981; A. GORZ, *Critique of Economic Reason*, New York, Routledge, 1989; J. DEL REY, *Crítica de la razón periodística*, Madrid, Universidad Complutense, 1988; L. FALCON, *Crítica de la razón feminista*, Barcelona, Fontanella, 1981; G.R. DIAZ DIONIS, *Crítica a la razón malvina*, Albacete, 1982.

el prof. Chozza, pero lo cierto es que hasta ha aparecido una *¡Crítica de la razón poética!*⁸ Tampoco ha faltado la *Crítica de la razón delirante*⁹, ni una reflexiva *Crítica de la crítica de la razón pura*¹⁰. No cabe duda de que, gracias a todos estos esforzados paladines, la razón tiene en su haber un *curriculum* tan granado como el que los aprendices de teólogo asignan a Dios.

¿No sería más *razonable* (valga la redundancia) abandonar la pretensión de que existan tantas *razones* diferentes? Ya estamos muy cerca de no entender nada en absoluto con esa palabra. Es plausible que la causa de que tantos hayan buscado su compañía sea que, en primer lugar, esperaban algo bueno de ella y, en segundo lugar, porque querían gozar de sus favores en exclusiva. Seamos un poco más generosos y reconozcamos que la razón pertenece a todos en general y a ninguno en particular. Para ello basta con que convirtamos el sentido restringido en la primera acepción de la palabra, diciendo que ~~todas~~ *todas las formas de expresión, ya sean filosóficas, históricas, novelísticas, poéticas, religiosas, artísticas, míticas, mágicas, etc. etc. recurren a la razón, puesto que todas ellas sacan de alguna forma consecuencias de sus intuiciones e inspiraciones respectivas, y casi todos sus cultivadores tratan de otorgarles un mínimo de coherencia. Salvo, quizá, el más exaltado surrealismo, nadie renuncia del todo a las inferencias lógicas, incluidos naturalmente los defensores de los derechos históricos de Argentina a la soberanía de las Islas Malvinas. En cambio, nadie puede decir que su doctrina sea racional en un ciento por ciento, porque, si la razón es pura y mera capacidad de inferir, no se puede dotar a sí misma de sus principios y ha de acudir a la inspiración poética, fideística o de otro tipo para ponerse en marcha. Con ánimo de provocar la justa indignación del prof. Chozza y una réplica devastadora a esta réplica, diré que se puede *cuantificar* la racionalidad de un discurso cualquiera, dividiendo el número de afirmaciones inferidas por el de juicios basados en consultas a la bola de cristal particular del autor respectivo. Incluso en el caso límite de racionalidad cero, podemos decir civilizadamente que estamos ante un sistema deductivo com-*

⁸ Véase C. ESTEBAN, *Critique de la raison poétique*, Paris, Flammarion, 1987.

⁹ Véase G. CESARI, *Critique de la raison délirante*, Paris, Anthropos, 1984.

¹⁰ Véase R. VERNEAUX, *Crítica de la crítica de la razón pura*, Madrid, Rialp, 1978.

puesto exclusivamente de axiomas y postulados. En cambio, no existe ni puede existir el índice de racionalidad ∞ . Dios es infinito, la razón no.

* * *

Si aplicamos estas consideraciones al problema de la teología de los ilustrados, se me ocurren dos motivos posibles para condenar sus procedimientos. Por un lado cabe que el índice de racionalidad que trataron de alcanzar en sus reflexiones sobre Dios se considere desproporcionadamente alto. Por otro, puede que no gusten el tipo de proposiciones iniciales escogidas por aquellos hombres. Se sabe que, alentados por los triunfos de Huygens, Newton y otros, se respiraba entonces en toda Europa un ambiente de gran optimismo y se tributaba una confianza sin límites a las matemáticas y a la filosofía mecánica. Los conceptos susceptibles de medida y ponderación eran preferidos a los de otro tipo, porque con ellos se podían formar proposiciones de significado muy preciso y deducciones absolutamente fidedignas. Los modelos mecánicos se prestaban con enorme facilidad a la búsqueda de cálculos y demostraciones de contenido físico y forma matemática. Ya lo había dicho Galileo: para descifrar los misterios del cosmos convenía no acudir al testimonio de sabios y autoridades, sino aprender el lenguaje que Dios usó para crear el mundo:

«Me parece, por lo demás, que Sarsi tiene la firme convicción de que para filosofar es necesario apoyarse en la opinión de cualquier célebre autor, de manera que si nuestra mente no se espasara con el razonamiento de otra, debería quedar estéril e infecunda; tal vez piensa que la filosofía es como las novelas, producto de las fantasías de un hombre, como por ejemplo la *Iliada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto. Sr. Sarsi, las cosas no son así. La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una sola

palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto.»¹¹

Se ha llamado la atención sobre el hecho de que en 1623, fecha en la que Galileo formuló esta declaración, no existían apenas ejemplos de leyes naturales de tipo matemático: las notaciones sobre las cuerdas vibratorias, la ley de la refracción, el principio de Arquímedes y las leyes de Kepler (que Galileo no asumió).¹² Así pues, se trató de una *apuesta*, una apuesta muy semejante a las de San Bernardo de Claraval y Claude Lévi-Strauss, citados por el profesor Choza, ávidos buscadores de simetrías y proporciones aritméticas en las metáforas del *Apocalipsis* y en las formas de emparentarse los miembros de ciertas culturas. Otros han preferido inspirarse en el aroma de las pastas del café, o en el mensaje de los sueños o quién sabe en qué rara vivencia. Los filósofos de la ciencia han renunciado a establecer ningún criterio de valoración a este respecto, y reconocen la aleatoriedad de todo lo que concierne al *contexto del descubrimiento*. Pero lo cierto es que, por lo que se refiere al estudio de la naturaleza, Galileo fue el que hizo la apuesta *afortunada*. ¿Azar? Tal vez sí. Kepler, por ejemplo, realizó el mismo tipo de apuesta, fracasando en ocasiones, como cuando trató de encajar las órbitas de los planetas dentro de los sólidos regulares, y acertando plenamente en otras, como cuando descubrió sus famosas leyes. Sin embargo, la mayor parte de los autores que buscaron y encontraron leyes de la naturaleza de tipo matemático no consideraron que se tratara de una mera casualidad. Muchos de ellos, al menos durante los siglos XVII y XVIII, creyeron más bien que estas leyes testimoniaban la presencia de Dios en el mundo: en lugar de hacer que los cuerpos se muevan cada uno a su aire, **el Creador ha decidido desde el principio** de los tiempos que lo hagan de acuerdo con reglas idénticas e invariables, las cuales ofrecen, por tanto, pruebas razonables de la existencia y naturaleza de Dios.

¿Constituye esta inferencia un expediente válido de indagación teológica? ¿Es éste el único modo posible de llegar a Dios? ¿Es legítimo pretender que a través de él se averigua todo lo que necesita-

¹¹ GALILEO, *El ensayador*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, pp. 63-63.

¹² Véase R. TATON (y otros), *Historia general de las ciencias*, Barcelona, Destino, 1972, vol. 2, p. 220.

mos saber acerca de Él? ¿Podremos al menos determinar así cómo *no es*? En cualquier caso, ¿llegamos en virtud del mismo a conclusiones meramente teóricas, o nos aporta también una luz capaz de impresionar nuestros afectos y motivaciones? ¿Es un saber impropio o, por el contrario, constituye una puerta de acceso a otro tipo de planteamientos, como la fe?

No creo que sea fácil responder a la mayoría de estas preguntas. Por otro lado, cabe intentar hacerlo de un modo objetivo y absoluto, o bien relativo y subjetivo. Por mi parte, he tratado de sostener la tesis de que entre los científicos ilustrados, en los que la razón desempeña un papel importante, no hay una respuesta unívoca para dichas interrogantes. D'Alembert contestaría con un *no* a bastantes de ellas, y con un *sí* muy tenue a las restantes. Maupertuis y Euler probablemente convendrían bastante en el signo de sus respuestas, pero con tales diferencias de matiz que apenas coincidirían en poco más que en la afirmación o negación inicial. Y es que la razón, entendida tal como lo hemos propuesto, no convierte al pensador que la utiliza con profusión ni en dogmático, ni en escéptico, ni en deísta, ni en fideísta, ni en panteísta, ni en cristiano, ni en agnóstico, ni en gnóstico, ni en ateo, ni en místico, ni en teósofo. Lo único que hace es ayudar a expresar coherentemente cada una de esas posiciones y, en los casos más extremos, a convertirlas en otros tantos *sistemas*. La razón, en efecto, pertenece a la esfera de *lo formal*, mientras que las posturas que se adoptan ante Dios, incluso las meramente teóricas, se basan en decisiones que inciden en el ámbito de *lo sustantivo*. Y si el profesor Choza siente que un ateo ilustrado, como d'Holbach, se parece más a un apologista ilustrado de la religión, como Euler, que a un ateo vitalista, como Nietzsche, está en su derecho de apreciarlo así, pero en mi opinión tiene una sensibilidad un tanto *formalista*.

De todos modos, el profesor Choza, y muchos otros con él, tal vez objeten que los principios de identidad y contradicción constituyen un embudo demasiado angosto para trasegar a través de él todos nuestros discursos acerca de Dios. Por rica que sea la inspiración, por vivo que sea el fervor, por entusiasta que sea el ánimo, por flexible que sea el espíritu que hay detrás de una determinada doctrina, en cuanto ésta se vierte en el molde de los teoremas y los corolarios, en cuanto se disfraza de argumentos por reducción al absurdo, en cuanto se cede a la tentación de extrapolar, cuadrangular

y sistematizar, se produce lo irremediable: en lugar del Dios vivo, nos encontramos con un dios de juguete, un mero constructo teórico que responde sospechosamente a los gustos y preferencias personales de los que agitan las cocteleras silogísticas. Acepto que seguramente esto ha ocurrido a veces; probablemente, con frecuencia, y, posiblemente, casi siempre. Sin embargo, ¿han corrido mejor suerte los poetas o los artistas? ¿Nos acercan mejor la fantasía y la sensibilidad al verdadero rostro de Dios? Tal vez sea un error pensar que Dios está más cerca de alguna de nuestras facultades que de las otras. O que hay alguna especialmente hostil a Él. Una buena concedora del asunto dijo que «Dios también anda entre los pucheros»; ¿por qué no entre los algoritmos y los entimemas?

Entre los argumentos favoritos de los que pretenden poner enemistad entre Dios y la razón está la famosa contraposición entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Pascal escribió, en un pergamino que cosió en su casaca y fue descubierto tras su muerte, un mensaje relativo a lo que experimentó en la noche del 23 al 24 de Noviembre de 1654: «Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios.» Por su parte, Tomás de Aquino tuvo una experiencia el 6 de diciembre de 1273 que le llevó a desistir de completar su gran *opus rationis*, la *Suma teológica*. Comentó a Reginaldo de Piperno: «Todo lo que he escrito me parece humo y paja en comparación con lo que he visto.»¹³ Testimonios así, en hombres que han sido maestros excelsos en el empleo de la razón, hacen pensar que ésta se convierte en un corsé demasiado rígido y estrecho para tratar de embutir lo sagrado dentro de él. Pero sospecho que quienes han tenido la oportunidad de sentir la presencia cercana de Dios no sólo cuestionan la razón, sino todos los demás medios disponibles para reflexionar y expresarse. Por lo menos, Tomás de Aquino no sintió ningún deseo de dedicarse a la poesía o a la música después de su experiencia: «El momento de dejar de escribir ha llegado. Espero que llegue pronto el momento de cesar de vivir.»¹⁴

También los científicos ilustrados, aun cuando estuvieran muy lejos de sentirse tocados directamente por la mano de Dios, consiguieron con relativa facilidad despegarse del abrazo de la razón.

¹³ Véase A. WALTZ, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, P.U.L., 1962, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

Maupertuis redactó en su lecho de muerte las siguientes frases, encontradas luego por sus albaceas: «¿Es necesario, Dios mío, que no te dé más que los restos de una vida cuyos mejores años han sido manchados de crímenes? ¿que no vuelva a ti más que cuando no puedo alejarme más? ¿que no emplee en cantar tus alabanzas más que una voz debilitada por las enfermedades y por las desgracias?»¹⁵ Y el racionalista d'Alembert ni siquiera necesitó tener que enfrentarse a la muerte, sino únicamente al tierno descubrimiento de la amistad, para escribir de sí mismo: «Después de haber consumido sus primeros años en la meditación y el trabajo, ha visto, como el sabio, la nimiedad de los conocimientos humanos; ha sentido que no podían ocupar su corazón, y ha exclamado con el Aminto de Tasso: "He perdido todo el tiempo que he pasado sin amar"».¹⁶ En cuanto a Euler, nunca necesitó hacer este tipo de declaraciones, puesto que todos sus afanes intelectuales no perseguían otra meta que poner la razón a los pies de la fe.

¿Acaso no redundo todo esto en pro de la tesis de que la razón es perjudicial, o cuando menos inútil, para el hombre que trata de acercarse a Dios? Si así fuera, Tomás de Aquino bien podría haberse ahorrado no solamente terminar la *Suma*, sino incluso haberla empezado. A veces he oído afirmar a algunos creyentes que nadie puede arrodillarse ante el *Nόησις νοήεως*, ni ante el *ipse esse subsistens*, ni ante la Sustancia, ni ante el Gran Arquitecto. Probablemente, lo que querían decir es que *ellos* no sentían ninguna devoción por este tipo de concepciones de lo divino, y que no concebían tampoco que nadie sea capaz de sentir una conmoción interior ante designaciones tan abstractas. Estas mismas personas probablemente se sentirían sorprendidas al conocer los registros anímicos y emocionales que despertaba en el *alma de Spinoza* la noción de Sustancia. Al parecer, Augusto Comte no encontraba ningún problema para dirigir sus preces a la Humanidad, que a sus ojos tomaba forma en su añorada Clotilde de Vaux¹⁷. Bien es verdad que su salud mental era dudosa en los últimos años de su vida. Pero lo que importa no es eso, sino el hecho de que el concepto de Dios que forja un filósofo

¹⁵ Véase F. BURCKHARDT, «Maupertuis Lebensende», *Basler Jahrbuch*, 1910, p.159.

¹⁶ D'ALEMBERT, *Portrait de d'Alembert fait par lui-même et adressé, en 1760 a Madame*

***, *Oeuvres de D'Alembert*, Paris, Didier, 1853, p. 9.

¹⁷ Véase *Auguste Comte. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1988, p. 81.

no tiene por qué ser un punto de llegada; entra dentro de lo posible que forme las jambas y el dintel de algo mucho más rico y vivo que un mero concepto. Al fin y al cabo, la *pura razón*, contra lo que cree Kant, es *pura forma vacía*, y por lo tanto es estrictamente neutral respecto a sus contenidos. Nadie, por tanto, es extraviado por la razón¹⁸. Lo que produce extravíos son los apellidos que quieren ser maridados con ella, y esos apellidos provienen siempre de la experiencia, la imaginación o la afectividad.

* * *

Cualquiera que haya tenido la paciencia de seguir esta exposición tendría derecho a objetar que, dado que he vaciado la razón de todos sus contenidos, es plausible que se haya vuelto casi completamente inofensiva. Tan inofensiva como ociosa. ¿Para qué sirve entonces la razón? Reconozco que es una facultad de la que no tienen ninguna necesidad mentes como la que solemos atribuir a Dios, con una capacidad infinita para retener y contemplar a la vez todos sus objetos. Sucede, no obstante, que formamos parte de una especie de mermada memoria, vacilante fuerza aprehensiva y reducidísimo campo de atención. Son muy pocas las cosas que pueden ser iluminadas al mismo tiempo por la luz de la conciencia, que es como una llama vacilante que va de un lado para otro por el almacén abigarrado y tenebroso de nuestras vivencias y recuerdos. Ante la mirada del yo desfilan sin cesar imágenes de origen incierto y azaroso futuro, ya que ¿quién sabe si volverán a recuperarse alguna vez las que merecen ser conservadas? Sobre la pantalla de la mente aparecen continuamente nuevos caracteres que desplazan y eliminan a los anteriores. El yo, sin embargo, no es mero espectador: hasta cierto punto controla el programa que contempla: transforma y perfila las novedades, rescata sus más queridas historias. Pero los mecanismos de ajuste, enfoque y recuperación necesitan ser controlados a su vez. ¿Quién se encarga de hacerlo? Para eso precisamente están el entendimiento, el juicio y la razón. Nos mantienen

¹⁸ En este sentido, la frase «El sueño de la razón produce monstruos», que Goya ilustró con un dibujo genial, no ha de interpretarse como si la razón fuese capaz de tener experiencias oníricas. La razón no puede soñar, sólo dormir, y cuando duerme los demonios de la mente aletean con menos estorbos.

despiertos, seleccionan los contenidos que visionamos, los comparan y sintetizan, los unen y separan, los sitúan ordenadamente en esa inmensa trastienda que no vemos, pero en la que sabemos que, si hay suerte, permanecen dispuestos para salir de nuevo a la luz de la conciencia en el momento conveniente. La razón representa el elemento menos creativo, pero más imprescindible de este trío de directores de escena: es el que se encarga de llamar por su orden a los actores que, quizá distraídos, se resisten a aparecer cuando les corresponde. Gracias a él la cosa discurre con orden y el feliz encuentro de los protagonistas en la escena final tiene lugar. No se pida a la razón que afine su aspecto o mejore su calidad interpretativa, porque esos son los cometidos del entendimiento y juicio. Lo suyo es que cada cual esté sobre el escenario en el instante oportuno. Lo echamos en falta cuando ausencias inexplicables y encuentros absurdos revelan que las cosas no van como debieran. Está claro que, cuando el guión de la obra que se representa no tiene complicaciones y los actores son muy buenos, no hay ninguna necesidad de que nadie haga de correveidile. Pero a menudo las cosas son de otra manera.

Dejemos la metáfora y volvamos al caso que nos ocupa. Las personas que han tenido con relación a Dios vivencias de gran intensidad, ya sean positivas o negativas, teóricas o prácticas, intelectuales o afectivas, probablemente no necesitan acudir a la razón para configurar su actitud teórica y vital con respecto a Él, siempre que tales vivencias sean en sí mismas convergentes. Pero si no lo son, o siéndolo no son tan intensas o tan inequívocas, pueden llegar a convertirse en algo bastante parecido a un grupo de actores aficionados que deben escenificar una obra ambiciosa. Es el momento de que la razón cumpla su cometido. Tal vez un ejemplo distinto sirva para hacerme entender. Cuando un detective se enfrenta con los indicios disponibles para aclarar un misterioso delito, no necesita ser muy listo si las pruebas son numerosas y reveladoras. Si el caso es otro, pero él es muy sagaz, puede que con un acto súbito de lucidez reconozca la evidencia decisiva que a otros pasó desapercibida. O, a lo mejor, es capaz de relacionar entre sí dos hechos aparentemente inconexos que procuran directamente la solución. Por último, aun con datos poco esclarecedores y sin el beneficio de estos relámpagos del entendimiento y el juicio, un investigador tenaz repasará una y otra vez todos los factores a considerar y articulará

poco a poco la línea argumental que lo lleve hasta la meta perseguida. Por lo que respecta a la búsqueda de Dios, no veo que nadie tenga que seguir un camino distinto que aquél que le permita aprovechar mejor los datos con que cuenta y las capacidades que en él están mejor desarrolladas. Si hay una nota que distinga al Dios verdadero de los meros ídolos es que el intuitivo llegará a Él intuitivamente; el sentimental, sentimentalmente; el teórico, con el pensamiento, y el pragmático, a través de la acción¹⁹. Y los pobres de espíritu que, ayunos de experiencias místicas, faltos de sensibilidad para lo sublime, menguados de entendimiento y juicio, sólo cuentan, aparte de su buena voluntad, con cierta facilidad para construir discursos coherentes, también tendrán sin duda la bienaventuranza de llegar a ver a Dios. Porque la razón, como todo lo bueno de la vida, es un don y, por lo tanto, una gracia.

¹⁹ «Si para el mensaje cristiano es esencial no ser doctrina esotérica secreta para un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial la interpretación hacia afuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por este guión con aquello que el hombre de antemano ha captado en alguna forma como lo absoluto.» J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Taurus, 1962, p. 39. Deseo que se entienda esta referencia por su valor intrínseco y no como argumento de autoridad. Este autor piensa que de algún modo el «concepto filosófico» de Dios es imprescindible para pasar del politeísmo al monoteísmo. «El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre.» *Ibid.*, p. 32. «...el riesgo audaz del monoteísmo es apelar al absoluto —el “Dios de los filósofos” y el Dios del hombre—, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, uno con otro.» *Ibid.*, p. 33.