

# Reflexión y crítica

## Pienso, luego creo. Sobre la razón de la fe: un argumento epistemológico y fenomenológico

**I think, therefore I believe. The reason of faith: an  
epistemological and phenomenological argument**

**Miriam Martínez Mares**

### Resumen

No son pocas las voces de científicos y filósofos que asumen el *pensamiento* racional y la *creencia* religiosa como realidades contradictorias entre sí. De la mano del progreso de la ciencia moderna nace una fuerte tendencia contra el teísmo. Sin embargo, cabe preguntarse si la ciencia rompe, taxativamente, con la religión; ¿ser creyente es, entonces, decidirse por la irracionalidad? A través del presente artículo se ofrece una crítica al ateísmo propiamente *cientificista* así como una propuesta de recompreensión de la fe ante el ateísmo existencialista contemporáneo; la fe se interpreta aquí como una respuesta cognitiva y existencial a la condición filosófica (libre) del ser humano ante la realidad y su propia existencia.

### Abstract

There are many voices of scientists and philosophers who assume rational thought and religious belief as mutually contradictory realities. Hand in hand with the progress of modern science, a strong tendency against theism is born. However, it is worth wondering if science automatically breaks with religion; Is being a believer, then, deciding on irrationality? Through this article a critique of the atheism of scientism is offered as well as a proposal for a re-understanding of faith in front of contemporary existentialist atheism; faith is interpreted here as a cognitive and existential response to the philosophical (free) condition of the human being wondering about the reality and his own existence.

**Palabras clave:** fe, razón, científicismo, presupuestos filosóficos, trascendencia.  
**Keywords:** Faith, Reason, Scientism, Philosophical Presuppositions, Transcendence.

## 1. Introducción

¿Es posible compaginar el ejercicio filosófico y la creencia religiosa? La negativa es una respuesta muy perceptible en la cultura actual de tendencia más bien escéptica, agnóstica o expresamente atea promovida por grandes pensadores del siglo XIX como Freud, Nietzsche y Marx, y, en los últimos tiempos, por científicos contemporáneos como Stephen Hopkins, Richard Dawkins o Christopher Hitchens. Desde su percepción, el ateísmo se entiende como una respuesta cultural natural y fruto del progreso científico-técnico.

Por un lado, la afirmación de ciertos científicos sobre las ciencias naturales como ámbito que refuta cualquier argumento teísta es muy cuestionable. La pregunta sobre si es posible pensar y creer al mismo tiempo no es tan simple de responder como pretenden los promotores del «nuevo ateísmo»<sup>1</sup>. Al menos, no debería serlo si queremos hacer filosofía. Analizar los argumentos desde sus afirmaciones más básicas es la razón de ser de esta *ciencia*<sup>2</sup> que si parte de alguna «evidencia» es, en todo caso, la impelencia de la realidad ante nuestro sentir inteligente<sup>3</sup> y, por lo tanto, la necesidad de hacer justicia de

---

<sup>1</sup> Es como denomina John F. Haught a los científicos de los últimos años (como Richard Dawkins, Sam Harris o Christopher Hitchens) que dedican escritos a favor del ateísmo partiendo del *cientificismo* al que les conduce el darwinismo (HAUGHT, John F.: *Dios y el nuevo ateísmo*. Universidad Pontificia Comillas/Sal Terrae, Madrid/Santander, 2012).

<sup>2</sup> Este término se utiliza apelando al sentido etimológico de *ciencia*, del latín *scientia*, que significa conocimiento. La palabra, como tal, se refiere a todo tipo de conocimiento sistemático. Hace siglos, este pie de página habría carecido de sentido dado que no sólo se entendía la filosofía como una ciencia, sino como la madre de las ciencias, la raíz de todo preguntar. Actualmente, sin embargo, las personas entienden por «conocimiento», comúnmente, el ejercicio de análisis científico-experimental y, fuera de esta área, lo que tenemos son disciplinas de análisis transversal y con poca legitimidad dentro del área de lo «racional». No es poco representativa la conversación que tuve con una nutricionista cuando, al saber que estudiaba filosofía, me respondió que no se dedicaría a algo así porque ella es «muy racional». Ignorancia o no, lo que este ejemplo representa es la forma generalizada de entender, en la actualidad, todas aquellas disciplinas que no trabajan con fenómenos naturales traducibles a números y a resultados tangibles. Pero no ha sido siempre así; el presente artículo explica la causa de este reduccionismo.

<sup>3</sup> Cf. ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*. Alianza, Madrid, 2002. Su metafísica parte de la evidencia de la realidad como principio. Desde ésta, propone una epistemología que rompe con el tradicional binomio fenómeno-noúmeno y abre el paisaje epistemológico a una percepción integral (realismo renovado) que tiene como fundamento la realidad en su mostración.

nuestra racionalidad y atrevernos a ir hasta donde ésta nos permita llegar.

Por otra parte, no podemos dejar de atender la fuerte crítica lanzada a base de martillazos por parte del padre de la sospecha (Nietzsche) y de otros pensadores. Intentan derrumbar el castillo de naipes que, denuncian, se había construido el ser humano a lo largo de la historia alrededor de una metafísica y una moralidad teocéntricas; verdades absolutas y trascendentales alejadas de la conciencia individual. Fardos impuestos, condicionantes de la vida de las personas. Murallas sostenidas por razones psicológicas, culturales o de poder. En este escenario dibujado por los críticos, el giro antropocéntrico de la modernidad inserta una renovada confianza en la capacidad humana de progreso indefinido y la sensación de poder ante la realidad, anteriormente misteriosa e indomable, pone al ser humano en el centro y hace reprochable la «necesidad» psicológica y social de un Ser todopoderoso.

La libertad que, intelectual y culturalmente, va ganando la razón a partir de la Modernidad origina el abandono de teorías propuestas desde la tradición mitológica y religiosa como fuente de explicación de la realidad. ¿Dónde queda la fe allí donde la ciencia lo explica todo o, al menos, promete hacerlo? Ciertamente, el conocimiento científico del universo garantiza acabar con el letargo de la superstición; así mismo, el existencialismo, bajo el lema de la libertad, abre una salida a la enajenación de personas aplastadas en su conciencia y conducta por las imposiciones sociales, morales y religiosas, ciñéndose a una vida regida por normas abstractas. Los padres de la sospecha parten de una realidad y no hablan sin razón. Uno de los argumentos del ateísmo es la denuncia ante la *forma* reprochable que cobra, culturalmente, la creencia religiosa.

Doy mi aprobación al rechazo nietzscheano de vivir una vida vaciada de sentido propio, una vida *deshabitada* y sin interioridad, vivida desde la apropiación impersonal de valores. Una vida *inauténtica*. Ahora bien, no doy mi aprobación a que el vacío de sentido venga amenazado por una afirmación: «Dios existe». ¿Me roba, esto, la posibilidad de pensar el mundo y pensarme a mí misma, proyectándose desde la libertad? Podríamos, incluso, formularlo de otra manera: creer en Dios no me libra de la experiencia de mi existencia como *abismo* que reclama mi toma de decisiones, no me libra de sus vacíos ni me arranca del estado de permanente interrogación ante la vida y su sentido. Dios no es una respuesta, sino el principio de muchas

preguntas que, además, no pueden «resolverse» como se resuelve un problema matemático.

Esta misma libertad que gana la razón natural es la promesa del verdadero progreso para la fe; entender que Dios no es la respuesta que rellena las lagunas de la ciencia y tampoco la fuente de una moral como «receta» de la felicidad, es una puerta que se abre a la conciliación entre la ciencia y la religión. Y no es que sea ésta la meta de mi reflexión, sino un hecho que conduce a repensar la ciencia y a repensar la fe. A través del presente artículo se ofrece, primeramente, una breve exploración histórica del conflicto entre ciencia y religión acudiendo, concretamente, a la raíz del «nuevo ateísmo» que está en auge actualmente en forma de *cientificismo*. Posteriormente, se ofrece un análisis cosmológico donde se propone la pregunta sobre la existencia de Dios como una cuestión ontológica compatible con los descubrimientos Físicos. Y, finalmente, abierto el escenario cognitivo al ámbito existencial, se muestra la experiencia humana (personal) como un acontecimiento que evoca la fe.

Mi propuesta consiste en ampliar el paisaje del naturalismo científico para escuchar las preguntas fundamentales que surgen de nuestra forma filosófica de habitar el mundo: ¿quién soy yo y qué me cabe esperar?... Nos ponemos ante lo real desde su fundamentalidad y, por lo tanto, lejos de ser un hecho tangible que pueda medirse y pesarse, se presenta al pensamiento como algo «inaferrable» por los conceptos y que, por eso mismo, podemos afirmar, con Sócrates, «sólo sé que no sé nada». No es un escenario de preguntas cuyas respuestas puedan «demostrarse» con experimentos, traducirse a leyes o teorías, pero sí de preguntas sobre cuestiones que se «muestran» a la experiencia y suscitan, por eso, la fe.

## *2. La ciencia y la religión: ¿incompatibles o insustituibles?*

La cultura de Occidente se configura (intelectual, social, moral y políticamente) desde un paradigma *teocéntrico*. A partir del Renacimiento, el cambio de cosmovisión al *antropocentrismo* es el primer eslabón de la cultura secular que se implanta en la Modernidad. Son diversos factores los que intervienen en este trasvase, incluso reversión, de valores. Un análisis superficial del recorrido histórico podría deducir que la cultura pasa del *mito* al *logos*, o de la fe a la razón, gracias a este cambio de paradigma. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿la razón y la fe están destinadas a enfrentarse?, ¿es este enfrentamiento inherente a sus peculiaridades?

Pienso, luego creo. Sobre la razón de la fe:  
un argumento epistemológico y fenomenológico

Tomamos nota de Agustín Udías, geofísico español, en el análisis profundo que elabora sobre esta cuestión en su libro *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*<sup>4</sup>. La autonomía que va ganando la razón natural permite «la desmitificación del mundo como un paso necesario para que éste pueda ser estudiado racionalmente»<sup>5</sup>. Los descubrimientos de Copérnico, Galileo y Kepler establecen la práctica científica basada tanto en las observaciones empíricas como en su formalización matemática. Esta labor de concreción del objeto de estudio y el método de análisis científico-experimental esclarece la tarea de las ciencias naturales.

Tal labor de desarrollo y verificación de las ciencias naturales ofrece, así mismo, un progreso para la teología y para la fe puesto que, en la medida en que la naturaleza se entiende desde su propia esencia y conformidad, se va erradicando la actitud supersticiosa ante los fenómenos naturales. Juan Pablo II dice que la ciencia «libera a la religión de error y superstición»<sup>6</sup> pues permite «superar “toda concepción mágica del mundo” (GS,7)»<sup>7</sup>. Desde la teología, se admite que es preciso defender que el mundo se analice a través de «los medios propios de la razón», donde la fe no puede intervenir «para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción»<sup>8</sup>.

Antes del siglo XX, la postura de la Iglesia respecto a los avances científicos ya estaba perfilada en esta vertiente de autonomía de la razón natural manifestando no sólo una retractación de sus anteriores abusos en los límites impuestos a la investigación, sino, así mismo, una recepción del ámbito científico como un campo de conocimiento imprescindible y enriquecedor también para la teología. Así pues, la pregunta que atendemos a continuación es: ¿cuál es la causa de su actual y aparente conflicto?

---

<sup>4</sup> UDÍAS, Agustín: *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. Sal Terrae, Santander, 2010.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II: «Lettera a P. George V. Coyne», 1 de junio de 1988. Esta carta al Director del Observatorio Vaticano está recogida en SÁNCHEZ, M.: *I papi e la scienza. Antologia del magisterio della Chiesa sulla questione scientifica da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. Jaca Book, Milán, 1985, pp. 287-288; citado en CASALE, Umberto: «Introducción», en RATZINGER, Joseph: *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae, Santander, 2011, p. 36.

<sup>7</sup> Umberto Casale cita la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* en su «Introducción» a RATZINGER, Joseph: op. cit., pp. 19-20.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II: *Carta encíclica Fides et ratio*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998, p. 34.

### 3. De «conocimiento» a «ideología»

El conflicto fe-razón cobra su forma definitiva en el siglo XX promovido por la corriente de pensamiento *cientificista* y sus presupuestos materialistas; un sistema de creencias también conocido como «naturalismo científico»: «Su dogma central es que solo la naturaleza, incluidos los seres humanos y las creaciones de estos, es real; y de ahí se deriva que Dios no existe y únicamente la ciencia puede ofrecernos un conocimiento completo y fiable de la realidad»<sup>9</sup>.

Así pues, en la Modernidad no acontece únicamente un avance científico importante, sino todo un cambio de paradigma filosófico-epistemológico. Es el llamado *Positivismo* que, desde su cosmovisión materialista, acaba defendiendo un *naturalismo científico* que asume su propio sistema de creencias como consecuencia directa de los avances científicos. Un ejemplo es el ateísmo del famoso astrofísico Stephen Hawking, que se hace explícito en sus obras, como la de *El gran diseño*, donde afirma que la explosión de la que surgió el mundo obedece solamente a leyes físicas y, partiendo de esta suficiencia de la naturaleza, afirma, «la creación espontánea es la razón por la que hay algo en lugar de nada, el porqué de la existencia del Universo, el porqué de nuestra existencia»<sup>10</sup>. Estas cuestiones tradicionalmente filosóficas, según Hawking, ahora competen a la ciencia moderna, ya que «La filosofía ha muerto»<sup>11</sup>.

Se pretende que las ciencias formales y experimentales sean el filtro a las preguntas que tienen derecho de ciudadanía sobre el mundo que nos rodea. Cualquier pregunta que no pueda analizar *la* ciencia (la única que, bajo su paradigma, se acepta como tal), no está aludiendo a la realidad (objetiva, observable y traducible a teorías), sino que hace un ejercicio poético fuera de los márgenes de lo cognitivo.

¿Qué ocurre? El problema no es la negación o la afirmación de la existencia de Dios sino que, siguiendo la crítica de Udías, se da un

---

<sup>9</sup> HAUGHT, John F.: op. cit., p. 11.

<sup>10</sup> Anónimo (2 de septiembre 2010), «Dios no creó el Universo, dice Stephen Hawking», *BBC Mundo*, URL: [http://www.bbc.com/mundo/ciencia\\_tecnologia/2010/09/100902\\_hawking\\_dios\\_universo\\_wbm](http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/09/100902_hawking_dios_universo_wbm), dispuesto el 15/01/2018. En su libro lo leemos expresado de la siguiente manera: «Necesitamos saber no tan sólo *cómo* se comporta el universo, sino también *por qué*. ¿Por qué hay algo en lugar de no haber nada? ¿Por qué existimos? ¿Por qué este conjunto particular de leyes y no otro?», en HAWKING, Stephen / MLODINOW, Leonard: *El gran diseño*. Crítica, Barcelona, 2012.

<sup>11</sup> HAWKING, Stephen / MLODINOW, Leonard: op. cit., Prólogo.

salto de las fronteras de una ciencia a otra, intentando responder, desde la física, a una pregunta de orden distinto. De este modo, la relación teología-ciencia, o fe-razón se transforma en un monopolio de la sola ciencia. El error lógico en el que cae esta corriente de pensamiento se expresa en la crítica de Gilson al logicismo medieval: el investigador se pregunta por las condiciones y posibilidades del conocimiento queriendo responder desde la lógica misma<sup>12</sup>. Es el caso de Hawking cuando pretende responder a cuestiones no-físicas partiendo y permaneciendo en las leyes físicas.

En el siglo XX se funda una nueva Inquisición dirigida, esta vez, por el paradigma positivista según el cual lo *real* son los *hechos* empíricos y, por lo tanto, analizables por la «prueba» científica (experimental). Nada existe ni se puede conocer fuera de este ámbito. Se trata, pues, de un nuevo paradigma que supone dar un salto de la ciencia a la ideología: la sagrada senda de la ciencia propone el método científico como la ruta hacia la verdad. Es la manera en la que el «nuevo ateísmo», con su creencia *cientificista*, se sabotea a sí mismo, ya que «no hay manera de ingeniar, sin incurrir en circularidad, un experimento científico que demuestre que toda proposición verdadera debe estar basada en pruebas empíricas antes que en la fe»<sup>13</sup>. Es curioso que no podamos aceptar nada por la fe y, sin embargo, sea necesaria la fe para aceptarlo<sup>14</sup>.

No es difícil advertir cómo el conflicto no proviene de la religión<sup>15</sup>, tampoco de la ciencia como tal, sino del enfoque totalitario que éstas cobran. Propuestas como la del papa Juan Pablo II explican

---

<sup>12</sup> GILSON, Etienne: *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp, Madrid, 2004, p. 17.

<sup>13</sup> HAUGHT, John F.: op. cit., p. 34.

<sup>14</sup> Esto mismo denuncia Antony Flew, filósofo y científico del siglo XX cuando abandona el ateísmo, habiendo sido uno de sus mayores representantes, para defender un teísmo del que se convence por razones científicas. La reacción que descubre en sus compañeros ateos es de tal rechazo que advierte en su posicionamiento, supuestamente racional, un carácter paradójicamente religioso, incluso fanático (Cf. FLEW, Antony: *Dios existe*. Trotta, Madrid, 2004).

<sup>15</sup> En 1979 el papa Juan Pablo II, hace una invitación a teólogos e historiadores para «examinar a fondo el caso de Galileo y, reconociendo lealmente los desaciertos, vengan de la parte que vinieren, hagan desaparecer los recelos que aquel asunto todavía suscita en muchos espíritus contra la concordia provechosa entre ciencia y fe, entre Iglesia y mundo». En 1981 se crea una Comisión para ello y se reconoce que, durante muchos siglos, no se tuvo clara la diferencia entre el acercamiento científico a los fenómenos y las reflexiones filosóficas y que, por otra parte, la teología no distinguía la verdad salvífica de la verdad empírica en los textos sagrados por falta de preparación exegética.

que la religión no aporta nada en el conocimiento de la naturaleza. Ahora bien, tratándose de otro ámbito del saber, su perspectiva aporta límites tanto éticos como epistemológicos a la actividad científica: «La religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos»; se propone, así, una «relación dinámica entre teología y ciencia» desde la que se revelan «los límites que mantienen la integridad de cada disciplina, de forma que la teología no se convierta en una pseudo-ciencia ni la ciencia se convierta inconscientemente en teología»<sup>16</sup>.

Se trata, pues, de entablar una colaboración fecunda para que el horizonte de los quehaceres humanos tenga también una dimensión vertical que se plantee el sentido de la *praxis* en el orden del *ser*. De ahí la necesidad de ampliar el concepto de *logos* reducido por el cientificismo; un *logos* que critica Ratzinger cuando explica la paradoja de ensalzar la razón a través de propuestas que lo que hacen es amputarla: «Si el hombre no puede preguntarse ya racionalmente por las cosas esenciales de su vida, por el origen y el destino de su existencia, por lo que debe hacer y lo que le es lícito hacer, por la vida y la muerte, sino que tiene que dejar problemas tan decisivos a un sentimiento separado de la razón, entonces, lejos de ensalzarla, no hace sino deshonrarla»<sup>17</sup>.

La realidad de la religión y de la ciencia es la misma, pero, dada su complejidad, observada desde perspectivas muy distintas; no se puede pretender que las personas «embutan sus vidas, mentes y corazones en el relativamente minúsculo mundo de la objetivación científica»<sup>18</sup>. Partiendo de la *multidimensionalidad* de la realidad diversas encíclicas papales y teólogos defienden la necesidad de su autonomía: cada una tiene sus propios principios, su propio lenguaje y su propio ámbito de conocimiento<sup>19</sup>. Es lo que desarrollamos a continuación a través de la pregunta sobre la creación del universo.

#### 4. La existencia de Dios. Un argumento cosmológico y ontológico

A continuación se ofrece una breve exploración física y filosófica para argumentar la racionalidad de la fe respecto a la creación del

---

<sup>16</sup> JUAN PABLO II: «Lettera a P. George V. Coyne», op. cit., p. 36.

<sup>17</sup> RATZINGER, Joseph: op. cit., p. 48.

<sup>18</sup> HAUGHT, John F.: op. cit., p. 38.

<sup>19</sup> UDÍAS, Agustín: op. cit., pp. 97-98; cita «Mensaje de su Santidad Juan Pablo II», en RUSSELL, Robert John et al.: *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*. EDAMEX/UPAEP, México, 2010.

universo y la creencia en Dios como su fundamento. Las cuestiones de *fe* comparten la perspectiva *filosófica* del mundo. Una perspectiva, por cierto, tan antigua como los primeros pensadores de la historia. Fuera del paradigma cientificista, la *fe* cristiana se inserta en la pregunta filosófica sobre la fundamentación de la existencia y del propio ser. San Justino fue el primer cristiano filósofo y, siguiendo sus pasos, para san Agustín el cristianismo llega a expresarse como «la verdadera filosofía»<sup>20</sup>. En sus *Confesiones* cuenta cómo, buscando respuesta a sus inquietudes por el camino de la razón, llega a convencerse de las verdades de la fe cristiana; «él no veía la fe cristiana en continuidad con las religiones precedentes, sino con la filosofía, como una victoria de la razón sobre la superstición»<sup>21</sup>.

La religión cristiana pudo haberse asimilado culturalmente como sucedáneo de la narración mitológica en su función explicativa del universo y sus fenómenos. Sin embargo, el filósofo de Hipona es capaz de entender la profunda razón de ser de la religión cuando la encuentra como la respuesta definitiva a su búsqueda e inquietud *filosófica*, que no *científica* (entendida en el sentido actual: científico-técnica).

En la actualidad, tras los avances en el conocimiento sobre el origen y desarrollo del universo, parece posible prescindir (racionalmente) de la existencia de Dios. En cierto modo, es indiferente a las pruebas que encontremos de su realidad o irrealidad en el universo ya que la física se basta a sí misma. El propio progreso científico evidencia que «A Dios no se puede llegar a partir de las deficiencias de la explicación científica, como un elemento dentro de ella misma. Éste sería el tantas veces refutado “Dios-tapa-agujeros”, que la ciencia misma, con el tiempo, acaba siempre haciendo innecesario»<sup>22</sup>.

El verdadero sentido que tiene la pregunta sobre la existencia de Dios y su creación se da en dirección a la cuestión sobre el origen, sentido y *fin* de la realidad y de uno mismo, temas que competen a la filosofía y a la teología, y no a la cosmología. Los argumentos cosmológicos han servido como vía de conocimiento de Dios en cuanto Fundamento del universo. Ahora bien, por una parte, se trata de argumentos que *muestran* pero no que *demuestran* las razones de su existencia. Por otra parte, ninguno de estos expresa el concepto de

---

<sup>20</sup> RATZINGER, Joseph: op. cit., p. 58.

<sup>21</sup> SÁNCHEZ, M.: *I Papi e la scienza, Antologia del magisterio della Chiesa sulla questione scientifica da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. Jaca Book, Milán, p. 424, citado en CASALE, Umberto: «Introducción», en RATZINGER, Joseph: op. cit., p. 39.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 110.

«Dios» que expresan las religiones monoteístas, es más, parece darse cierta discontinuidad. Es decir, hablar del Fundamento de la realidad como causa formal, eficiente, motora, etc.<sup>23</sup>, no explica si tal origen existe como Dios (en un concepto no sólo teísta sino *religioso*).

La existencia de Dios es una cuestión, básicamente, *ontológica*. Con la Revelación del «único Dios» al pueblo judío, surge la imagen peculiar del mundo a partir de «la creación», tal y como se expresa en los libros sagrados. Ahora bien, la narración del Génesis no responde al origen *físico* del Universo (en un tiempo y espacio concreto), sino que consiste en una explicación existencial de la realidad; es una respuesta a la pregunta por su *principio* y su *fin*: «La creación explica *por qué* existe algo y no más bien la nada (plano ontológico), mientras que la evolución, en cambio, afronta el por qué existen *estas especies* y no otras (plano fenomenológico)»<sup>24</sup>.

La posibilidad de advertir una finalidad en la evolución es rechazada por los propios propulsores de la teoría evolucionista, para quienes los cambios de la evolución son el resultado de causas químicas, cosmológicas y biológicas azarosas y por selección natural... En efecto, la fe no es una conclusión implícita y necesaria en el camino de la ciencia experimental. Sin embargo, la teoría de la evolución no desaloja, por sí misma, el discurso sobre el sentido y la consistencia de esta realidad. De hecho, hay interrogantes que la propia física deja abiertos, a saber: ¿se explican la aparición del universo y la evolución a sí mismas? El *azar* es el concepto que indica la indeterminación de las leyes físicas, pero la dirección que ha tomado la evolución no conduce a una contradicción con la pregunta por una posible *finalidad* trascendente a la materia; antes bien, cabe preguntarse: ¿las causas de que sea tal y como ha sido, son intrínsecas al propio proceso?, ¿era necesario que la evolución siguiera ese camino?

Udías argumenta que la evolución ha dado lugar a sistemas cada vez más complejos y no es un proceso determinista, tampoco las leyes físicas lo son; sin embargo, dejadas en su propio curso, según «la segunda ley de la termodinámica» ocurriría que «los procesos naturales deben seguir la línea de un incremento de la entropía, lo que implica siempre un mayor desorden»<sup>25</sup>. Existen argumentos por los que conducir la reflexión hacia la *causalidad* y no cerrar el discurso

---

<sup>23</sup> Zubiri discute la argumentación cosmológica de Santo Tomás, sus cinco vías de conocimiento de Dios, en su obra *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 2003, pp. 118-121.

<sup>24</sup> CASALE, U.: «Introducción», en RATZINGER, J.: op. cit., p. 50.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 308.

con la pura *casualidad*. Cuando la física propone que el universo «surgió de una fluctuación del vacío cuántico»<sup>26</sup>, ya está hablando de un hecho: tal «vacío» no es la nada, por lo tanto, «la pregunta por la existencia de ese vacío sigue en pie»<sup>27</sup>. Por otra parte, siguiendo a Udías, «también podemos preguntarnos por qué ese vacío cuántico dio origen a este universo con las características físicas concretas que tiene»<sup>28</sup>.

La teoría de la evolución ha ido completándose con los años y hoy se sabe que son tres los elementos que desempeñan un papel en ella para que el mundo sea como lo conocemos actualmente: «las variaciones genéticas al azar, la lucha por la subsistencia y la selección natural»<sup>29</sup>. También intervinieron causas cósmicas, como la destrucción de los dinosaurios por la caída de meteoritos, lo cual permitió el crecimiento de los mamíferos y condujo a la evolución biológica tal y como se da en la actualidad. Todos estos factores insinúan, desde razones físicas, que *el azar* es un concepto insuficiente para explicar el orden. Antes bien, la intervención de tantos factores casuales tendría que haber dado lugar al caos.

Estas cuestiones, intrínsecas a la propia ciencia, dejan interrogantes abiertos que la ciencia no puede responder. Pero el asunto que nos compete no es responderlos con la religión, sino abrir al discurso filosófico por el que nos preguntamos si la naturaleza tiene, por sí misma, la capacidad de que el ser *sea*, incluso de que sea *lo que es* (entidad). En este ámbito, lo que señala el teísmo es que «precisamente porque el mundo es, necesita un creador»<sup>30</sup>. La visión que sostiene la «creación» como fuente primera y radical del ser, entiende lo *sobrenatural* del *hecho* de la existencia como algo que, lejos de ser «anti-natural», conduce a hablar de un fundamento *meta*-físico de lo natural, condición de su *ser*; «la acción creadora de Dios no puede, por tanto, concebirse como la de una causa física, sino que pertenece al nivel ontológico del existir»<sup>31</sup>.

De lo que se trata es, pues, de «reconocer una finalidad y un diseño en la naturaleza [como una cuestión] perteneciente a otro nivel de conocimiento, no al científico; pertenece al filosófico o teológico»<sup>32</sup>.

---

<sup>26</sup> UDÍAS, Agustín: op. cit., p. 259.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 259.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 306.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 258.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 255.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 110.

A este respecto, apunta Udías que «no se trata de dos empresas que tengan un mismo fin y puedan suplir la una a la otra»<sup>33</sup>, sino que cada una pertenece a un ámbito de conocimiento y a una temática específica y distinta. Y únicamente en esta diferenciación es posible que se presten ayuda mutua; de lo contrario, un tipo de lenguaje y perspectiva dominará y silenciará los demás análisis y propondrá una teoría con pretensiones absolutistas, cayendo en la ideología.

### 5. La fundamentación ontológica del universo en Dios

La trascendencia de Dios, para las religiones monoteístas, no le convierte en el «motor inmóvil» aristotélico que pone el reloj del mundo en marcha. Dios no se entiende como el Acto Puro extramundano, sino que es, en cierto sentido, inmanente a su creación: él está presente en las cosas, constituyéndolas, haciendo que sean reales. Pero, a la vez y, por ese mismo hecho, Dios no se mimetiza con su creación, no actúa como causa directa de las cosas, o en lugar de éstas, sino que, al dotarles de realidad, actúan desde lo que son «de suyo». De este modo explica Zubiri la trascendencia de Dios:

«No es un estar más allá de las cosas, sino que al revés, la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser trascendente *en ellas*»<sup>34</sup>.

Así pues, Dios no se entiende como una causa física, sino como quien está presente en la realidad constituyéndola. De hecho, según la teología cristiana, Dios crea «continuamente» (*creatio continua*), es decir, la creación no *fue* en un momento concreto de la historia, sino que la creación es un *acto* simultáneo a cada instante de la evolución. La «continuidad» de la creación no se entiende en términos temporales, sino como el hecho de que Dios *es* (y no *ha sido*) fundamento de lo real. Es una cuestión difícil de comprender dadas las dimensiones espacio-temporales en las que nos movemos; no obstante, es un tema de orden teológico en el que no nos detendremos.

La cuestión principal que nos compete es atender el acto de la creación dentro del marco *ontológico*, y no físico, de los seres. En este sentido, no se trata de pensar un «cuando Dios crea», sino que

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>34</sup> ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 2003, p. 175.

Dios crea como radicalidad que da la realidad y el sentido<sup>35</sup>. Sólo los «entes» del mundo tienen el ser *ya*, una vez creados. La trascendencia de Dios no es, pues, identidad, Dios es *la realidad* que da el ser, por lo tanto «Dios está allende el ser»<sup>36</sup> y sólo en esta medida puede, también, estar trascendentalmente en las cosas. Zubiri llega a afirmar que «el mundo lleva en sí formalmente a Dios»<sup>37</sup>.

La relatividad que reflejan las teorías astrofísicas sobre nuestro planeta en su origen («espontáneo»), en su repetitividad (dada la posible existencia de muchos, o infinitos, universos), así como su insignificancia frente a la magnitud infinita del macrocosmos, no supone *a priori* una negación de la creación. La fe no queda al margen de los modelos cosmológicos, sino que los incorpora, y este proceso que «en 13.700 millones de años, ha dado como resultado el mundo que hoy conocemos [...] de una menor a una mayor complejidad a lo largo del tiempo, nos indica la forma en que hoy entendemos que ha tenido lugar la creación»<sup>38</sup>.

La tesis que vengo a defender es, en definitiva, que el estudio de la realidad natural no excluye la pregunta por su *finalidad*<sup>39</sup>. Se trata de dos estratos explicativos diferentes y complementarios. La evolución, como tal, no muestra resistencia a la cosmovisión religiosa. Es, en todo caso, el presupuesto materialista, de orden filosófico (y no científico) el que entra en contradicción directa y expresa con la creación. Pero esta teoría no goza de privilegios argumentativos, de hecho, podríamos preguntarnos, «¿cuáles son exactamente los experimentos científicos independientes capaces de proporcionar “pruebas” de la hipótesis de que todo conocimiento verdadero debe estar basado en el paradigma de la indagación científica?»<sup>40</sup>. Si lo que estorba en el sistema de creencias del naturalismo científico es la *indisponibilidad* de Dios, quizá se deba cuestionar su vocación gnóstica y admitir que

---

<sup>35</sup> Zubiri analiza la fundamentalidad de Dios a través de la Metafísica: «Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo». El ente es lo que tiene ser pero, en el orden de la ontología zubiriana, «ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real [...] es siempre y sólo ser “de” lo real». En este sentido se entiende que el Fundamento del ser es *La* realidad, así pues, «Dios no es el ser subsistente [...] Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema [...] Dios está allende el ser» (ZUBIRI, Xavier: op. cit., p. 131).

<sup>36</sup> ZUBIRI, Xavier: op. cit., p. 131.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 177.

<sup>38</sup> UDÍAS, Agustín: op. cit., p. 261.

<sup>39</sup> Se trataba, de hecho, de una de las categorías aristotélicas en el estudio de la filosofía natural.

<sup>40</sup> HAUGHT, John F.: op. cit., p. 80.

la realidad total puede no ajustarse a la «medida» humana de control intelectual ejercida por el método de análisis objetivista.

Ciertamente, el Dios de las religiones (monoteístas) no es una «hipótesis» física, tampoco una cosa-ahí, objetivable. Si se habla de Él es, más bien, desde la *relación* con Él, desde la fe. Pero, ¿qué es esta fe?, ¿una proyección humana ilusoria?, ¿estamos quizá, antropomorfizando la divinidad? Es un tema que tratamos a continuación.

### 6. La creación de la persona

Hasta ahora hemos dado pruebas del *teísmo* mostrando que hay un margen mucho más amplio de conocimiento que el implantado por el *cientificismo* de la cultura actual. De este modo, cuestionando sus presupuestos materialistas, se ha intentado dar razones de Dios como fundamento de lo real. Podríamos detenernos en la crítica al naturalismo científico pero el siguiente apartado supone dar un paso más en la necesidad de fundamentar racionalmente mi fe, porque se trata de una fe específicamente cristiana. A partir de aquí, se analiza la fe en un Dios *personal* a través de la antropología teológica cristiana cuando dice de la persona que está hecha «a imagen y semejanza de Dios» y que se revela a nosotros para que nuestra vida, esta vida, en toda su historicidad y corporalidad, se inserte en un horizonte de plenitud.

Siguiendo el hilo de la argumentación anterior, podemos partir de la siguiente cuestión: que la emergencia del ser humano se haya dado a partir de la evolución biológica, «¿niega el que sea también creado por Dios a su imagen?». Udías continúa esta cita haciéndose la siguiente pregunta: «¿Se reduce la naturaleza del ser humano a lo puramente psicofísico?»<sup>41</sup>. Ciertamente, ser «imagen de Dios» parece contradecirse con que emerja de la dimensión psicofísica desde la que tiene lugar la evolución. Sin embargo, como llevamos haciendo a lo largo del artículo, despejada también la evolución de los *presupuestos* materialistas (que no desmintiendo las *teorías* científicas), podemos hacer una lectura del desarrollo psicofísico de la evolución desde la propuesta teológica sobre Dios como *realidad* fundamento que da el *ser*, en quien se constituye lo real desde una *creatio continua*. Esta teoría insinúa que la huella de Dios, impresa en el ser humano, no se da en discontinuidad con lo psicofísico.

---

<sup>41</sup> HAUGHT, John F. (2012): op. cit., p. 317.

Pienso, luego creo. Sobre la razón de la fe:  
un argumento epistemológico y fenomenológico

Mantenemos la argumentación en sintonía con la filosofía de Zubiri: la hominización no es un proceso de *separación* del ser humano del cosmos. De ser así, la *sustantividad* personal quedaría desnuda de corporeidad y se caería en el intelectualismo que pretende sustentar el concepto de «ser humano» en una espiritualidad des-corporeizada o en la facultad de un pensar desgajado de la *vida* que acaba por reducir el «yo» a la generalidad y determinación de la *naturaleza racional*. La lectura que hace Zubiri de la *hominización* parece solventar esta carencia del intelectualismo:

«El hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico»<sup>42</sup>.

Lo que el ser humano tiene de específico, en la teoría zubiriana, no es una nueva dimensión (la intelectual), sino que se da en su configuración orgánica total. Ésta, según él, está predispuesta a la trascendencia dada la *inconclusión* de las peculiaridades (psicofísicas) que conforman su sistema unitario. Explica que hay una clara *indeterminación* de las *notas* o rasgos psicofísicos humanos: la persona no se mueve, capta o actúa en función a una respuesta predeterminada en su dinamismo, su acción no es un juego simple de respuesta a estímulos. La «debilidad biológica» del ser humano, como se señala desde las ciencias naturales, la interpreta Zubiri, más bien, como una *apertura* personal a la realidad en cuanto realidad. De hecho, dice de la persona que es «animal de realidades» y esto no lo refiere a la inteligencia, como tal, sino al tipo específico de sistema (orgánico) que es el ser humano.

Así pues, no es preciso hablar de una *ruptura* entre un nivel explicativo y otro (el científico y el religioso), sino de una *profundización* en la comprensión del acontecimiento evolutivo: el dinamismo psicofísico sostenido en la acción creadora, es una realidad cualitativamente distinta. En orden a esta peculiaridad orgánica, es preciso analizar el reduccionismo de las ciencias naturales cuando estudian los «sistemas complejos» a partir de sus «elementos más simples»<sup>43</sup>. Supone caer en lo que Orón y Sánchez llaman «fundamentalismo ontológico»: consiste en defender que «existe una ciencia última –que podría ser

---

<sup>42</sup> ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1998, p. 59.

<sup>43</sup> UDÍAS, Agustín: op. cit., p. 324.

la física, al tratar su rama más fundamental de las componentes básicas de la materia— a partir de la cual construir todas las demás» de forma que tiene lugar una «perspectiva constructivista de las ciencias, asociada a una comprensión monista de la realidad»<sup>44</sup>. Tal reconstrucción unívoca de toda la realidad, señalan, conduce también a «la reducción epistemológica de la realidad»<sup>45</sup>.

Así pues, cuando el «nuevo ateísmo» critica que la religión proyecte elementos antropomórficos en una divinidad inexistente e innecesaria para explicar la vida, y la vida humana, no entiende que, fuera de sus presupuestos, lo que da razón de la fe y alimenta la razón de ser de la teología es, más bien, partir de esta vida humana y su complejidad (que se hace patente al propio científico por su condición primera y fundamental: su ser *persona*). Una complejidad que supera las barreras del cientificismo cuando entiende la realidad humana como «la suma de elementos materiales simples» cerrando así la puerta al misterio indescifrable de la *interioridad personal* como ultimidad en que se fundamenta cualquier factor analizable por estas ciencias.

Hay aspectos de la conducta humana o procesos mentales que, sometidos a análisis científico-experimental, pueden explicar la condición humana en muchos de sus lenguajes, pero arrancar de ésta explicación la «potencia unificadora» que es el «yo», reduce al ser humano a un conjunto de procesos impersonales y determinados por fuerzas ajenas a la libertad. De hecho, el materialismo niega la libertad. El psicoanálisis de Freud lo muestra claramente y es que «si el único instrumento cognitivo de que dispones es la objetivación, parece que no hay más que objetos. El resultado es que la entera idea de “personalidad” es desterrada del ámbito de lo que los naturalistas científicos consideran real»<sup>46</sup>.

Una visión integral de la persona indica, en cambio, que la persona «se sirve de esos procesos bioquímicos y mentales y, a la vez, es más que la suma de estos procesos»<sup>47</sup>. Ni la psicología ni la neurociencia, en su especificidad metódica y experimental, son espacios

---

<sup>44</sup> ORÓN, José Víctor / SÁNCHEZ-CAÑIZARES J.: «¿Es posible la reducción epistemológica? Todo sistema necesita presupuestos extra-sistemáticos», en *Anuario Filosófico* 50/3 (2017), pp. 601-617, p. 602.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 603.

<sup>46</sup> HAUGHT, John F.: *op. cit.*, p. 132.

<sup>47</sup> Así lo declara Gracia Arolas en ORTIZ, Eduardo / PRATS, José Ignacio / AROLAS, Gracia: *La persona completa. Aproximación desde la Antropología, la Psicología y la Biología*. Edicep, Valencia, 2004, p. 119.

Pienso, luego creo. Sobre la razón de la fe:  
un argumento epistemológico y fenomenológico

suficientes donde desentrañar a la *persona*. Si no se admiten los límites de cada ciencia, su discurso hipotecará, innecesariamente, lo que ésta tiene de peculiarmente humano: su *interioridad*<sup>48</sup>, lo que le hace ser *alguien* y no *algo*.

Indagamos, a continuación, la interioridad como peculiaridad de la experiencia humana en su habitar filosóficamente el mundo, lo cual hace que devenga la fe como una forma de vivir nuestras preguntas. Dinamismo, por cierto, que no ha sido ni puede ser «descifrado» por las ciencias y que, por lo tanto, precisa otros espacios de diálogo, expresión y análisis.

### 7. La interioridad. Defensa de la fe

En sintonía con la corriente personalista, afirmamos que la experiencia del *yo* es testimonio expreso de la corporalidad humana como un dinamismo de carácter trascendente: es *interioridad*. La vida humana es una «vida biológica» expresándose y haciéndose fáctica como «vida biográfica», es decir «se puede contar, se puede narrar»<sup>49</sup>. La experiencia de «yo» da cuenta de que la forma humana de existir no parece traducirse a un comportamiento puramente biológico, por muy sofisticada que sea su composición celular. El personalismo defiende, por eso, que es insuficiente la definición del ser humano como mero «individuo de una especie»: se evidencia su ser «persona»<sup>50</sup>.

Esta *personalidad* apunta a una *vida interior* o *intimidad* que, a lo largo de la tradición, se ha entendido como dinamismo propio de la «espiritualidad» humana. Por *espiritual* se entiende aquí la *trascendencia* humana: ese «estar más allá del propio ser»<sup>51</sup>. Experiencia que se ha interpretado como germen del *pensar* filosófico: su *existir* como proyecto abierto, como posibilidad; el *Dasein* de Heidegger, el

---

<sup>48</sup> Cf. ORÓN, José Víctor / MARTÍNEZ, Miriam: «La acción humana: una propuesta integral para el diálogo interdisciplinar sobre la personalidad», en *Scientia et Fides* 9/2 (2021).

<sup>49</sup> MARIAS, Julián: «La cuestión radical de la antropología. Hombre y vida humana», en *¿Qué es el hombre?* Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1996.

<sup>50</sup> Sobre ésta encontramos un análisis fundamental en *Persona y acción*, de Karol Wojtyła (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982). Wojtyła define a la persona como un «dinamismo de autogobierno y autoposesión», de lo cual emerge la *acción personal*, como manifestación de su autodeterminación, dado que es sí mismo y *desde sí mismo*. Siguiendo la estela de Wojtyła, John Crosby utiliza, en su obra *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. (Encuentro, Madrid, 2007) el concepto de *autopresencia*.

<sup>51</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2009.

*suprabumano* de Nietzsche, la razón *autónoma* de Kant, la *prudencia* de Aristóteles o el *virtuoso* de Sócrates, que *sólo sabe que no sabe nada* y por eso mismo busca y se implica existencialmente en su búsqueda. Pues bien, este mismo «dato» que es la experiencia personal, la conciencia de autopertenencia y, consecuentemente, su *apertura* a la realidad, de la que da cuenta la filosofía y por lo que se hace filosofía, invita también al discurso teológico como una necesidad.

En este apartado se intenta indicar el camino de respuesta al ateísmo de los padres del existencialismo contemporáneo. Y no lo hacemos dando razón de la existencia de Dios; su corriente trata tanto de un análisis teórico como existencial. Lo que se intuye en su ateísmo es, más que una negación de Dios como tal, una negación del ser humano rebajado por su fe en Dios y todo lo que éste representa. Pero, ¿y si no es verdad que Dios sea lo que éstos rechazan? ¿Y si el problema no es la *fe* religiosa sino, justamente, la *falta de fe*?

Cuando Nietzsche representa al ser humano cargado de imposiciones morales y doctrinales en la figura del camello, está arrojando luz sobre el *sinsentido* de ese listado de normas y «recetas» para alcanzar la «vida eterna», *sinsentido* que intenta silenciarse con un obediente cumplimiento. Y, ciertamente, no es nada parecido a una *receta* lo que la experiencia de *fe* significa. La *fe* nace, más bien, en el despertar de la libertad a su condición de *necesidad*, de *sed* de sentido. Nada diferente a la «voluntad de sentido» que propone el padre de la sospecha. Ahora bien, esta *libertad* humana, su estado de *apertura* y, por lo tanto, de *búsqueda* de cuestiones fundamentales sobre el ser y el sentido «hizo preguntarse a Hannah Arendt si la respuesta al interrogante sobre la naturaleza humana no es menos teológica que la referida a la naturaleza de Dios»<sup>52</sup>.

La diferencia de la propuesta nietzscheana respecto a una visión teológica es que no es *la nada* lo que provoca nuestra «voluntad de sentido». La trascendencia humana no nos habla de *nihil* sino, todo lo contrario, de *Dios* y de su huella en nosotros, que hace resonar el eco de un deseo infinito y de infinito. Es por eso por lo que la «voluntad de sentido» no se traduce, desde la fe religiosa, en una «voluntad de poder» sino que abre, más bien, a una *voluntad de pertenecer* desde lo más radical del ser, al origen del que emanan nuestros «gemidos inefables» (Rm 8, 26).

---

<sup>52</sup> RODRÍGUEZ, Pedro: *La herida esencial. Consideraciones de la teología fundamental para una mistagogía*. San Pablo, Madrid, 2013, p. 21.

Ahora bien, la libertad humana no siempre se manifiesta en su peculiar y comprometedor búsqueda de sentido. La filosofía da cuenta de la conciencia de finitud como condición para empezar a filosofar... La admiración como origen de la filosofía puede darse, también, en forma de desconcierto y dolor. Cuando el sentido práctico y cotidiano de las cosas calla, cuando la extrañeza paraliza y la dedicación a los asuntos que cargan de contenido el día a día, ahí, la vida se advierte desde su límite. La persona se sorprende a sí misma situada en el silencio. Lo que antes le proveía sensación de seguridad palidece. De pronto se encuentra con que ya «no se amolda a este mundo; ve las cosas de otra manera»<sup>53</sup>.

La experiencia humana de *dolor* es un grito universal que da *razón* (existencial) de la fe religiosa, de Dios. El escritor C.S. Lewis decía del sufrimiento que es el megáfono que utiliza Dios para despertarnos del sueño, del letargo en el que estábamos viviendo. En la medida en que sufrimos, somos *vulnerables* y, por lo tanto, seres sedientos de justicia; ese mismo sufrimiento es un anhelo de verdad, de bien, de belleza: «Somos interpelados por –y respondemos a– ese infinito misterio de ser, sentido, verdad, bondad y belleza que los credos teístas denominan Dios»<sup>54</sup>. Si somos atraídos hacia la plenitud del ser es porque, de alguna manera, estamos ya bajo su influencia<sup>55</sup>.

El *dolor* es el eco que nos habla de la trascendencia. No de la forma utópica con la que el Romanticismo quiere huir de su realidad, sino justamente como un despertar a la propia realidad porque la forma en la que uno se entiende a sí mismo y entiende su mundo se desestructura. Hay silencio<sup>56</sup>. En ese silencio entiendo la razón más profunda de la fe: no podemos ser autores del sentido último. De ese silencio nace el saberme en manos de alguien. Entenderse *en Dios* es también entenderse invitado por un *sentido* que nos trasciende y que, a la vez, nos alcanza.

Si bien la filosofía se propone como camino para despertar del letargo al ser humano dormido (al *snob* de Ortega) al preguntarse por el *sentido* del ser y de la propia existencia, la teología es el discurso que se pregunta por su *sentido último*. Esta *ultimidad* del sentido Sartre la apoya en la libertad individual, y Nietzsche en la creatividad o capacidad de jugar a vivir e inventar los valores (el *superhombre*).

---

<sup>53</sup> PIEPER, Joseph: *Defensa de la filosofía*. Herder, Barcelona, 1989, p. 29.

<sup>54</sup> HAUGH, John F.: op. cit., p. 103.

<sup>55</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 89.

<sup>56</sup> San Juan de la Cruz lo expresa en su poema como «la noche oscura del alma».

No obstante, su propio discurso se sostiene sobre una *ultimidad* que trasciende al propio ser humano: la *necesidad* que tenemos de *sentido*, de *valores*, porque «¿puede uno justificar racionalmente su adhesión incondicional a valores intemporales sin invocar de forma implícita la existencia de Dios?»<sup>57</sup>. Por más que estos pensadores rechacen la apelación a valores últimos, «no fueron capaces de llevar a la práctica el programa de borrar de su universo moral todo rastro de valores trascendentes»<sup>58</sup>.

Más allá de las formas que culturalmente cobren estos valores y se materialice lo que es deseable, bueno o malo para el ser humano, lo que es incuestionable es esta sed humana de *sentido*. El *yo* que experimenta, que se pregunta, que se admira, que sufre. He aquí el *quid* que da razón de mi fe, que lanza mi razón hacia el *misterio* del dolor: un espacio no mensurable ni abarcable del todo por los conceptos, pero un espacio real de la propia existencia humana en su condición de apertura, receptividad, vulnerabilidad... Necesidad. El espacio que me dice que *no todo vale* para el ser humano pues esa *sed* de sentido, de sentido último, de *belleza*, no se complace con cualquier forma que cobre, subjetivamente, la felicidad. Si así fuera, si cada uno pudiera decidir creativamente en qué fundamentar su propia felicidad y escribir su propio sentido, ésta sería un hecho, y no una búsqueda incierta e infinita, tal y como se nos presenta.

Esa incapacidad de apropiarnos el sentido de nuestra vida da *razón* (existencial) de la fe religiosa, de Dios. La fe se abre ante la fuerza del silencio que impone el sufrimiento. Por eso, a mi parecer, el *cientificismo* deja a las personas ciegas, mudas y sordas ante su propia realidad, indefensas ante las cuestiones más fundamentales que le impelen: el sentido último que da razón de su hacer, de su proyectar, de su existir. Una ceguera y sordera que puede desembocar en el sinsentido aceptado con resignación: el callejón sin salida de la propuesta funcional y utilitarista donde la vida consiste en *producir* (*homo faber*) y/o en evadirse en los *momentos* que empiezan y terminan con vivencias emocionales específicas, devolviéndonos al mismo vacío existencial que está ahí, al acecho.

Más allá de todos los argumentos por los que tiene sentido creer, considero que dar verdadera *razón* de mi fe no consiste tanto en ofrecer un discurso teórico y analítico, como sí en dar *testimonio* como razón última y fundadora de sentido. Pero este ámbito de la expe-

---

<sup>57</sup> HAUGHT, John F.: op. cit., p. 55.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 52.

riencia habla sin imponerse; su fuerza no está en los conceptos sino en que sea *vivida*. Es la experiencia de una *herida* que me habla de Dios. Herida de la que puede brotar el *escándalo* pero también el *encuentro*... escándalo de pensar que Dios sea *personal* con la debilidad, imperfección, vulnerabilidad y pequeñez que supone la *carne*. Pero *encuentro* porque en este hacerse como uno de nosotros, la debilidad, la vulnerabilidad e, incluso, el dolor, se transforma en puerta de entrada de la *belleza* a la que estamos predispuestos, inconformes con bienes relativos, anhelantes de verdad.

### 8. Conclusión

Es y ha sido *ineludible* a los pensadores la pregunta sobre la existencia de Dios y su consecuente fundamentación de la realidad y del ser humano. Haciendo justicia de la razón, es preciso mantener abierto el diálogo sobre la fe dentro del ámbito cognoscitivo dado que, al fin y al cabo, tanto la visión materialista como una visión trascendente de la realidad, se sostienen sobre presupuestos filosóficos; por lo tanto, también el cientificismo queda fuera del escenario de lo *demostrable*. Es una cuestión de *fe* decidir si acogerse a una u otra visión del mundo y de la existencia humana.

El presente artículo argumenta en contra del reduccionismo epistemológico según el cual las ciencias formales y experimentales dan respuesta a todo tipo de perspectivas y de preguntas propias de la racionalidad humana. Una vez «fuera» del límite positivista, la reinterpretación de la razón práctica abre al paisaje existencial de la fe religiosa como una respuesta racional y coherente con nuestra forma filosófica de habitar el mundo. La fe cristiana es la aceptación de un posicionamiento existencial específico que juega dentro de un discurso coherente con las ciencias y perfectamente racional. Es preciso reclamar humildad a las ciencias para que dejen espacios abiertos a dimensiones que no pueden analizar o categorizar exhaustivamente, ni silenciar por no alcanzarlas según sus propias formas de acercarse y estudiar la realidad.

La condición de apertura de la persona es el preámbulo de la fe. Y es por eso que la fe no es una *receta* ni un conjunto dogmático de respuestas, porque nos movemos en el terreno de la interioridad y su libertad anhelante. La fe pone frente a la vida como una *tarea* por realizar, un camino por recorrer y desde un sentido que nadie puede descubrir por uno mismo. Y esta interioridad personal, que no puede reducirse a ninguna categoría conceptual, a la vez, necesita un lugar,

un discurso en el que puedan cobrar forma sus inquietudes más profundas... La teología atiende estos interrogantes.

La visión religiosa de la realidad es, junto con la científica, la más importante en cuanto a la influencia sobre el pensamiento, la cultura y la historia a lo largo de los siglos. La evolución en el conocimiento que expuso Comte no ha eliminado la religión del panorama social y epistemológico. Las ciencias no han suplido a la teología, Dios no muere porque no muere la pregunta por Dios; «bajo cualquier apariencia, pues, la religión no está en vías de extinción, por lo cual, tampoco Dios se está muriendo. Ni siquiera “después de Auschwitz”»<sup>59</sup>.

### Bibliografía

- CROSBY, John: *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. Encuentro, Madrid, 2007.
- FLEW, Antony: *Dios existe*. Trotta, Madrid, 2004.
- FRANKL, Viktor: *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual*. Paidós, Barcelona, 2011.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2009.
- HAWKING, Stephen / MLODINOW, Leonard: *El gran diseño*. Crítica, Barcelona, 2012.
- JUAN PABLO II: *Carta encíclica Fides et ratio*. BAC, Madrid, 1998.
- MARÍAS, Julián: «La cuestión radical de la antropología. Hombre y vida humana», «¿Qué es el hombre?», en *Ciencias del hombre* 7, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1996.
- ORÓN, José Víctor / MARTÍNEZ, Miriam: «La acción humana: una propuesta integral para el diálogo interdisciplinar sobre la personalidad», en *Experimental Psychology and the Notion of Personhood. Scientia et Fides*, vol. 9/2 (2021).
- ORTIZ, Eduardo / PRATS, José Ignacio / AROLAS, Gracia: *La persona completa. Aproximación desde la antropología, la psicología y la biología*. Edicep, Valencia, 2004.
- PIEPER, Joseph: *Defensa de la filosofía*. Herder, Barcelona, 1989.
- RATZINGER, J.: *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae, Salamanca, 2010.
- RODRÍGUEZ Pedro: *La herida esencial. Consideraciones de la teología fundamental para una mistagogía*. San Pablo, Madrid, 2013.

---

<sup>59</sup> FRANKL, Viktor: op. cit., prólogo.

Pienso, luego creo. Sobre la razón de la fe:  
un argumento epistemológico y fenomenológico

UDÍAS, Agustín: *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. Sal Terrae, Santander, 2010.

WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*. BAC, Madrid, 1982.

ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 2003.

ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*. Alianza, Madrid, 2002

ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1998.

Páginas online:

Anónimo (2 de septiembre, 2010), «Dios no creó el Universo, dice Stephen Hawking», *BBC Mundo*, URL: [http://www.bbc.com/mundo/ciencia\\_tecnologia/2010/09/100902\\_hawking\\_dios\\_universo\\_wbm](http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/09/100902_hawking_dios_universo_wbm), dispuesto el 15/01/2018.

*Recibido el 5 de noviembre de 2021*

*Aceptado el 26 de enero de 2022*

Miriam Martínez Mares

UpToYou Foundation Researcher

miriammartinezmars@gmail.com