

Entre el ser sentiente y el ser pensante

RESUMEN

El artículo que presentamos con título tan particular constituye un conjunto de reflexiones que pretenden dar respuesta a algunos de los interrogantes que se plantea el ser humano de nuestros tiempos. Estructurado a modo de una sinfonía con cuatro movimientos (allegro con brio, andante, scherzo y rondo-finale), toma como punto clave o de referencia la polémica en torno a la posibilidad de encuentro entre fe y razón, partiendo de lo que pensaban los transmisores del saber antiguo del norte de África (San Agustín, Fibonacci y Averroes) que prepararon el terreno a los grandes pensadores renacentistas (Pomponazi, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino y Giordano Bruno), considerando el sesgo a favor de la razón y la ciencia que tuvo lugar con la Ilustración, y pasando revista a la gran eclosión en las tres primeras décadas del siglo XX con el avance espectacular en los distintos campos de la ciencia, especialmente de la Física. Con todo este bagaje se analiza de manera objetiva, seria y rigurosa si esos cambios profundos han contribuido a romper el equilibrio entre la fe y la razón a favor de esta última y en detrimento de la primera, y como consecuencia de ello, si es posible mantener el «conjunto intersección» existente entre ambas tal como los renacentistas supieron definir.

PALABRAS CLAVE: fe, razón, religión, ciencia, filósofos medievales, renacentistas, Ilustración, siglo XX, Física, conjunto intersección, compatibilidad.

ABSTRACT

The somewhat peculiar title of this work conceals a deep subject consisting of search the reasons and methods that allows us to provide answers to the many question that the modern man brings up, and perhaps the most relevant issue is the relationship or degree of compatibility between faith and reason. Starting from the knowledge transmitted from

Byzantium through the Arab philosophers and thinkers of North Africa, we find in the Renaissance with the great works of Pomponazzi, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino and Giordano Bruno, among others, dealing all them about matter as the limits of faith or the immortality of soul. With the Enlightenment in the XVIII century philosophy and science increased in prominence as distinguished from religion, and finally, in the three first decades of the XX century, the enormous advance in the different fields of science, mainly in Physics, broke the tenuous balance between faith and science, skewing in favor of the latter. Our aim in this work has been to analyze the possibility of finding a meeting point between both approaches, from the most absolute objectivity and highest intellectual honesty.

KEY WORDS: faith, reason, science, Renaissance, Enlightenment, compatibility, philosophers, religion.

Primera parte

OBERTURA O PRELUDIO SINFÓNICO (A MODO DE PRIMER MOVIMIENTO)

El ser humano es a la vez ser sentiente y ser pensante. En la medida en que el ser humano vive y siente se interroga respecto a cuestiones fundamentales relativas a su existencia, a su razón de ser, a su origen y su futuro, de dónde viene y hacia dónde va. Pero lo hace más como trámite que como necesidad imperiosa, lo hace aceptando el veredicto cualquiera que éste sea, sin insistir demasiado en entender y en saber el por qué. Y si en esa reflexión no acierta a encontrar respuesta alguna se refugia sin más demora en la comodidad de la fe.¹

En cuanto ser pensante la cosa es bien distinta, y ciertamente más compleja. Partimos dejando claro que no estamos buscando argumentos para sostener la existencia de incompatibilidad entre razón y fe, aunque este aparente dilema, que ya preocupaba de manera tan esclarecedora a Pasteur, pueda afectar casi inevitablemente al ser pensante que busca respuesta a las cuestiones básicas anteriormente planteadas. Pero el

1 Debemos aclarar antes de seguir adelante que nuestro planteamiento se lleva a cabo al margen del que hace Zubiri al tratar este mismo tema, ya que el gran filósofo español parte de que no hay dos facultades, una inteligencia y una sensibilidad, sino una sola facultad que es la inteligencia sentiente. Pero reconoce que hay sensibilidad sin inteligencia, no siendo cierta la recíproca, pues la totalidad de los actos intelectivos son totalmente sentientes.

Ver: Zubiri, Xavier (1989): pp. 35-36.

ser pensante va más allá que el ser sentiente, pues se muestra activo y riguroso, a la vez que bien provisto de material cognoscitivo cuando se adentra en este empeño que en principio podría parecer condenado al fracaso. Esta actitud del ser pensante, en general, y en lo que afecta a los mimbres necesarios para enfrentarse, entre otros retos, al mencionado dilema entre razón y fe, encuentra una base sólida en los avances producidos en el Renacimiento, en la Ilustración y en el gran impulso que experimentó la ciencia en los primeros 35 años del pasado siglo XX.

Puede dar la impresión de que estamos prescindiendo de la Edad Media, siempre considerada como un largo periodo de oscuridad, tinieblas y retroceso, pero de hecho no es así, ya que a continuación nos vamos a ocupar de ella como base y punto de partida del análisis que se realizará posteriormente, y del que se derivarán conclusiones de gran interés a los efectos de la reflexión que nos hemos planteado.

Es bien sabido que el comienzo la Edad Media tiene lugar el año 476, tras la caída del último emperador romano de Occidente, Rómulo Augusto, manteniéndose el Imperio Bizantino que duraría hasta el año 1453, o lo que es lo mismo, hasta el final de la baja Edad Media y el comienzo del Renacimiento. Nos detenemos en mencionar este largo período de la historia por las razones que vamos a exponer seguidamente.

Todo el saber de la Antigüedad acumulado durante siglos se podía encontrar en Bizancio, considerándose que de allí tenía que extenderse a Occidente, especialmente para no perder lo que Grecia había supuesto para la civilización, su cultura y su progreso. Pero en aquellos tiempos los bárbaros dominaban la mayor parte de Europa y no inspiraban confianza alguna, por lo que había que buscar un camino alternativo para garantizar la llegada a Occidente de un acervo cultural y de sabiduría de tanta magnitud, considerándose que esa vía de penetración no podía ser otra que la de filósofos, teólogos, matemáticos y pensadores árabes del norte de África. Como afirma el profesor Julio Quesada, los contactos con Bizancio y el Islam, en donde los manuscritos de la Antigüedad griega y su herencia helénica se habían salvado durante el oscurantismo europeo, se hicieron cada vez más intensos, redescubriendo Occidente a lo largo de los siglos XII y XIII los textos clásicos que bizantinos y musulmanes no sólo habían conservado como un tesoro, sino que

incluso los habían traducido al latín.² Todo ello supone algo de gran relevancia, y es el hecho de que el mundo árabe se convirtió en el transmisor del legado científico y filosófico de Grecia.

Entre el amplio conjunto de grandes pensadores que llevaron a cabo esta proeza del mundo del intelecto que muchos estudiosos parecen olvidar, vamos a detenernos aunque sea brevemente en tres de ellos. Una figura gigante, difícil de clasificar, que una vez dijo de sí que su corazón era el corazón humano (*Quid est cor meum nisi cor humanum*), un corazón en el que nos encontramos todos, con nuestras debilidades y nuestros ímpetus generosos de bien: hablamos de **San Agustín** (354-430); un matemático al que se le ha venido denominando en todos los tiempos como **Fibonacci** (1175-1250), pero que en realidad se llamaba Leonardo de Pisa; y un filósofo, matemático, astrónomo, y experto en leyes islámicas y en medicina, toda una figura multidisciplinar, que sin duda tuvo una gran influencia en los pensadores cristianos más destacados de la Edad Media y del Renacimiento: **Averroes** (1126-1198).

Natural de Tagaste, provincia de Numidia en lo que hoy es Argelia, **San Agustín** puede considerarse un hombre providencial, en sentido amplio y particularmente para el cristianismo, pues encuentra la palabra filosófica adecuada al dogma. Pagano en su origen, tras numerosas vicisitudes llega a Obispo de Hipona, desplegando grandes dotes intelectuales para transmitir en forma de diálogo, especialmente en sus *Confesiones*, el contenido y alcance del *tiempo vivido*, anticipándose en muchos siglos, como rápidamente se nos viene a la mente y certeramente apunta el profesor Quesada, a la obra maestra de Marcial Proust, *A la búsqueda del tiempo perdido*.

San Agustín mostró su desconfianza hacia una fe impuesta y no fundada en la razón, algo de especial relevancia y que es preciso resaltar respecto al análisis que estamos realizando. Sus intereses se inclinaron hacia la filosofía, encontrando acomodo en ella durante algún tiempo en el capítulo concreto del escepticismo moderado, doctrina que, obviamente, podría satisfacer sus exigencias en torno a la verdad. Al que posteriormente fuera Obispo de Hipona le seducía en una de las etapas complicadas de su vida el dualismo que suponía el dogma maniqueo pues, aunque se asentaba en un pesimismo radical, le permitía

2 Quesada Martín, Julio (2011): pp. 103-105.

denunciar inequívocamente *al monstruo de la materia tenebrosa enemiga del espíritu*, justamente aquella materia, *piélago de maldades*, que Agustín quería conjurar en sí mismo.

La lectura de su obra autobiográfica, *Confesiones*, nos remite de alguna manera a una de sus obras filosóficas, *El libre albedrío*, pues en ella se recoge lo esencial de la psicología moral de San Agustín, al considerar que las diversas variedades de falta de moral, desde los pecados veniales, como la impureza o la fragilidad, hasta la maldad y la perversidad extremas de la que podemos ser capaces, no es fruto de los deseos derivados de nuestra naturaleza física y social, sino del mero ejercicio de nuestro libre albedrío que nos hace plenamente responsables. Resulta interesante poner de relieve que la opinión de Kant, muchos siglos después, sobre el origen del mal moral recogida en su conocido libro sobre *La Religión* es la misma que la de San Agustín en la obra apologetica, *La ciudad de Dios*, y en la ya mencionada del libre albedrío.³

En cuanto a su posición respecto al tema central que nos interesa desarrollar y que esperamos que nos conduzca a algún resultado, tras un período inicial de enfrentamiento, San Agustín llegó a la conclusión de que razón y fe no están necesariamente en oposición, sino que su relación es de complementariedad. Su postura, de hecho, se sitúa entre el fideísmo y el racionalismo, aunque siempre, a partir de su conversión en el año 386 quiso comprender el contenido de la fe, demostrar la credibilidad de la misma y profundizar en sus enseñanzas.

Ya hemos dicho que además de sus *Confesiones*, *libro estimulante, despertador de conciencias dormidas, libro de réplica franca, de lucha espiritual, de optimismo y decisión, libro de lectura fuerte, de sugerencias sin número, de perspectivas hondas y trascendentes...*, como dice Ángel Custodio Vega en el prólogo,⁴ se considera que *La Ciudad de Dios (De civitate Dei)* constituye, entre sus muchos escritos, una obra fundamental y destacada. Escrita entre los años 412 al 426, consta de un proemio y 22 libros en los que se abordan temas muy variados, comenzando por todo lo referente a la ciudad de Roma, influido quizás por la impresión que le había causado su conquista y saqueo por Alarico el 24 de agosto del 410, apenas dos años antes de comenzar la obra.

3 Ver sobre este punto: Rawls, John (2002): pp. 286-293.

En consonancia con los objetivos que nos hemos planteado en este trabajo, consideramos oportuno elegir y detenerse en el libro decimotercero, que lleva por título *La muerte, pena del pecado de Adán*, y que en cuyo capítulo primero dice: *Ya que hemos ventilado las escabrosas y difíciles cuestiones sobre el origen de nuestro siglo y del principio del humano linaje, parece exige el orden metódico que continuemos la disputa acerca de la caída del primer hombre, o, por mejor decir, de los primeros hombres; y del origen y propagación de la muerte del hombre. Porque no crio Dios a los hombres de la misma condición que a los ángeles, que, aunque pecasen, no pudiesen morir; sino de tal condición que, cumpliendo con la obligación de la obediencia, pudiesen alcanzar sin intervención de la muerte, la inmortalidad angélica y la eternidad bienaventurada; y siendo desobedientes incurriesen en pena de muerte, por medio de una justísima, condenación, como lo insinuamos ya en el libro anterior.*⁵

A este discurso de gran transcendencia y, guste o no guste, esclarecedor respecto a una de las cuestiones más importantes sobre la que el hombre se interroga, el hombre irrepetible por su ilustrativa y enriquecedora peculiaridad, San Agustín, añade al comienzo del Capítulo II de ese mismo Libro 13 lo siguiente:

*Paréceme llegado el momento de tratar con más exactitud y escrupulosidad de los dos géneros de muerte; pues aunque con verdad se dice que el alma del hombre es inmortal, sin embargo, padece también su peculiar muerte. Se dice inmortal porque en cierto modo nunca deja de vivir y sentir, y el cuerpo por eso es mortal, porque puede faltarle totalmente la vida, y por sí mismo no puede vivir de modo alguno. Así que la muerte del alma sucede cuando la desampara el Señor, así como la del cuerpo cuando la deja el alma; por lo cual, la muerte del uno y del otro esto es, de todo el hombre, sucede cuando el alma, desamparada de Dios, desampara al cuerpo; porque así ni ella vive con Dios, ni el cuerpo con ella.*⁶

Así como lo establecido en el Capítulo I queda bien claro y nos remite a reflexiones que sobre ello haremos más adelante, el contenido del comienzo del Capítulo II recogido en este último párrafo requiere una profunda meditación así como un

4 San Agustín (1987): p.9.

5 San Agustín (1994): Libro 13, Capítulo I.

6 San Agustín (1994): Libro 13, Capítulo II, primer párrafo.

análisis comparativo, que se llevará a cabo en su momento, con lo que al respecto pensaban célebres filósofos renacentistas como Pietro Pomponazzi y Marsilio Ficino, entre otros.

Y ahora una última cuestión a modo de conjetura y relativa a esta segunda obra en importancia dentro del conjunto de libros y escritos de toda clase que debemos a quien nació y pasó su infancia y niñez en Tagaste, y tras una vida plena de vicisitudes, auténtica y obsesionada por la búsqueda de la verdad, llegaría a ser consagrado como Obispo de Hipona, ciudad importante de la Numidia romana de África, en el año 395 a los 41 años de edad. Nos referimos a una idea que parece tener sentido y que se refiere a nuestra creencia de que el **primer agustino**, uno de los Padres de la Iglesia, tituló esta obra *La ciudad de Dios* por la gran tragedia que para él supuso la conquista y destrucción de Roma y que tanto le afectó, como ya hemos mencionado, frente a la cual, verdaderamente decepcionado, venía a proponer otra ciudad distinta a la de los hombres, frágil, indefensa y perecedera, una ciudad de Dios, inviolable y eterna, en la que se busca algo que va mucho más allá de lo simplemente terrenal por poderosa que parezca, una ciudad en la que el espíritu asciende hacia Dios. Parece como si San Agustín pensase que si una ciudad como Roma caía de esa manera ante los bárbaros, poco o nada podría hacerse por la ciudad de los hombres, perdida en el vicio, el desorden, la violencia y la corrupción, no restando otra alternativa que la que él terminaría, como acabamos de decir, por concebir y denominar *De Civitate Dei*, una ciudad, que al contrario de la de los hombres, que establece su residencia y su felicidad relativa aquí abajo, se encuentra sobre la tierra meramente de paso en espera de la felicidad celeste y eterna.

Fibonacci, hijo del mercader pisano Guglielmo Bonacci, y cuyo verdadero nombre era Leonardo de Pisa, estudió con un maestro musulmán y viajó por Egipto, Siria y Grecia, aprendiendo los métodos algebraicos utilizados por los árabes. Como consecuencia de ello publicó en el año 1202 la obra *Liber Abaci* (*El libro del ábaco*) que constituye una de las formas mediante las cuales el sistema Hindú-Arábigo de numeración se introdujo en la Europa Occidental. Pero esa introducción no estuvo exenta de dificultades, encontrando una fuerte oposición por parte de los distintos pueblos debido, principalmente, al hecho de que para los comerciantes suponía un serio inconveniente, al menos en una primera etapa, emplear la nueva numeración

y los símbolos correspondientes en los libros y registros en los que recogían y anotaban los resultados de las operaciones comerciales. Ello dio lugar, incluso, a que en virtud del Estatuto del Arte Cambio de 1299 a los banqueros de Florencia se les prohibiese utilizar los números arábigos, viéndose obligados a seguir usando los números romanos, no cambiando este estado de cosas, al menos en el comercio italiano, hasta el siglo XIV.⁷

En la obra mencionada su autor, considerado uno de los matemáticos más originales y capacitados de su época, introdujo además la famosa sucesión

$$1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, \dots, u_n, \dots,$$

conocida como la sucesión de Fibonacci, muy utilizada en el campo de las matemáticas, y donde

$$u_n = u_{n-1} + u_{n-2} \text{ para } n \geq 3,$$

es decir, donde cada término a partir de los dos primeros es la suma de los dos términos inmediatamente anteriores.

De esta ecuación se han descubierto muchas propiedades interesantes, como por ejemplo se puede demostrar que dos términos sucesivos cualesquiera son primos entre sí, y que el

$\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{u_{n-1}}{u_n}$ es igual a la razón que define la sección áurea $\frac{\sqrt{5}-1}{2}$. Esta sucesión se aplica también a cuestiones de filotaxia y del crecimiento de los seres vivos.⁸

Leonardo de Pisa, o Fibonacci, fue sin duda el matemático más original y más importante del mundo medieval cristiano, pero la mayor parte de su obra era demasiado avanzada para ser entendida por sus contemporáneos. Sus restantes tratados, aparte del *Liber Abaci*, entre los que podemos citar el titulado *Flos*, que data de 1225, y en el que nos encontramos con problemas indeterminados que nos recuerdan a Diofanto y con problemas determinados relacionados con Euclides, también contienen muchas otras aportaciones interesantes.⁹

7 Struik, Dirk J. (1948): pp. 103-106.

8 Plotnick, S. M. (1943): p. 197.

9 Ver sobre este tema: Boyer, Carl B. (1987): pp. 326-331.

Averroes, (*Abu-l Walid Muhammad ibn Rusd*), nacido en la Córdoba musulmana del siglo XII, quizás sea el que de forma más clara e incontestable acusa su presencia en los más prestigiosos filósofos renacentistas italianos, y no sólo por sus comentarios o interpretación de Aristóteles, que fueron estudiados atentamente estuviesen o no de acuerdo con los mismos, sino llegando a influir abiertamente en el pensamiento, vida y obra de un personaje de la talla de Giordano Bruno, como vamos a ver a continuación. Para sintetizar diremos que el pensamiento y las ideas de Averroes llegan fundamentalmente a Pietro Pomponazzi (1462-1525), a Pico della Mirandola (1463-1494), a Giordano Bruno (1548-1600), y al mismísimo Marsilio Ficino (1433-1499), fundador y cabeza de la famosa Academia platónica florentina. Esta influencia es lo más notable y a destacar de la figura de Averroes, filósofo y maestro de filosofía y leyes islámicas, así como de matemáticas, astronomía y medicina, todo un compendio del saber que serviría de manantial a otros pensadores de su época y del Renacimiento, muy especialmente a los que más arriba hemos señalado.

Por cuanto antecede entendemos que no procede detenerse en esta ocasión en el estudio de la obra seminal y determinante de Averroes, la tercera y última de las mentes preclaras escogidas para situar, encuadrar e iniciar nuestra andadura, resultando más práctico y aconsejable abordar, aunque de forma sintética, el valor añadido que podemos encontrar en los filósofos renacentistas que de manera más directa aparecen vinculados al pensamiento del genial cordobés, unas veces apoyándose en sus planteamientos, y en otras ocasiones refutando algunas de sus tesis, especialmente aquellas que se relacionan con el problema del intelecto y de la inmortalidad del alma, como ocurre en el análisis verdaderamente complejo que realiza *Pietro Pomponazzi*, del que a continuación hablaremos, al definir el papel de Averroes al interpretar la visión que tiene Aristóteles sobre materia tan esencial.

Antes de entrar a comentar el pensamiento de los filósofos, ya mencionados, que se vieron influidos más claramente por la obra y la figura de Averroes, detengámonos en Santo **Tomás de Aquino** (Tommaso D'Aquino) (1226-1274), autor de la *Summa Theologiae*, verdadera catedral de la *paideia* cristiana, a través de la cual la filosofía aristotélica fue asimilada por el cristianismo, compitiendo en ello con la importante labor realizada, como hemos visto, por Averroes, nuestro prestigiado filósofo hispano-

árabe. En lo que respecta a la relación entre filosofía y religión, o entre filosofía y teología, si se prefiere, aunque el Aquinate partía de la superioridad de las verdades de la teología respecto a las racionales, ello no le impide mostrar que la filosofía era un modo de hallar conocimientos verdaderos que no tenían por qué entrar forzosamente en contradicción con la teología. Pero en el caso de que hubiese tal contradicción entre una conclusión de fe y otra racional, habría que renunciar a la segunda a favor de la primera, ya que Dios es infalible.

Como afirma Julio Quesada, *esta estructuración del conocimiento desvela que el equilibrio entre Razón y Fe tenía realmente su centro de gravedad en la Fe, aunque nuestro teólogo hubiera insistido en la necesidad de estudiar y comprender el mundo empírico. Ontológica y epistemológicamente los límites de la Razón vendrán dados por el dogma de un Dios o Ser, en donde se identifican potencia y acto, que se había dado a conocer al revelarse a los hombres.*¹⁰ Como tendremos ocasión de ver seguidamente, esta postura tan clara, sesgada y contundente se distancia y diferencia de la que adoptaron más o menos abiertamente los autores ya citados, que abordaron este mismo tema, y que como anticipábamos, vamos a comentar a continuación.

Pomponazzi, el más discutido de los aristotélicos, y desde muchos puntos de vista el más importante, había comenzado siendo averroísta, pero profundizando en su análisis comprobamos que poco a poco su averroísmo entraba en crisis. Pero hay que poner de relieve que su crítica no se centra en la validez filosófica de Averroes, sino en su correspondencia con el pensamiento de Aristóteles. Para Pomponazzi, Averroes, al establecer la existencia de una diversidad de naturalezas dentro de un individuo particular, separando las facultades vegetativa y sensitiva del alma de la facultad intelectual, venía a romper la verdadera unidad de la filosofía aristotélica, e introducía en ella una cuña de origen externo y extraño.¹¹

En su Tratado sobre la inmortalidad del alma, publicado en Bolonia en 1516, asume como base de la obra el aristotelismo

10 Quesada, Julio (2011): pp. 106-107.

11 Ver el excelente estudio preliminar del Tratado sobre inmortalidad del alma realizado por José Manuel García Valverde en la edición española publicada por la Editorial Tecnos: Pomponazzi, Pietro (2010): pp. XLII-XLIX.

renacentista del que por aquellos tiempos se ocupaban los filósofos que desarrollaban su actividad intelectual en la Universidad de Padua, aunque los años de Bolonia fueron los más productivos para Pomponazzi. Pero el Tratado, que desencadenó un verdadero escándalo, pone en tela de juicio que fueran correctas las interpretaciones del pensamiento y las obras de Aristóteles sobre la inmortalidad del alma. En efecto, Pomponazzi se muestra claro y rotundo al afirmar que sobre los cimientos del aristotelismo no puede fundarse la doctrina de la inmortalidad del alma humana, y basándose en ello desautoriza la doctrina averroísta, entregándose a continuación a una profunda crítica de la doctrina tomista sobre el alma, entrando así de lleno en la difícil cuestión de la fundamentación racional del dogma cristiano.¹²

Después de haber analizado con detalle las soluciones encontradas de Averroes y de Santo Tomás, Pomponazzi tomó una posición cercana a la mantenida por Alejandro de Afrodisia, una de las más importantes interpretaciones de Aristóteles, si bien formulada con nuevos matices. Aunque el filósofo nacido en Mantua consideraba que el alma intelectual es principio del entender y del querer inmanente al hombre, también es cierto que necesita del cuerpo para desempeñar la función que le es propia, y por tanto nace y perece junto con él, conclusión que dio lugar a la fuerte oposición esperada, ya que el dogma de la inmortalidad del alma era algo absolutamente fundamental para los platónicos y, en general, para todos los cristianos. Hay que señalar, sin embargo, que Pomponazzi no pretendía negar la inmortalidad como tal, sino tan sólo como verdad demostrable con seguridad por la razón, admitiéndola como artículo de fe respaldado por la revelación y las escrituras canónicas, todo ello en la línea de lo que se establece en la teoría de la doble verdad.¹³ Reparemos en que esto último tiene mucho que ver con el tema que estamos abordando en esta reflexión, y de manera más concreta con el eterno dilema entre razón y fe, o la compatibilidad entre ambas.

A pesar de su corta vida, pues murió a los 31 años de edad, **Pico della Mirandola**, Conde de Concordia y Príncipe de Mirandola, constituye una figura compleja y poliédrica de la que

12 Fernández Díaz, Andrés (2013_b): pp. 259-260.

13 Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (1999): pp. 83-87.

no resulta fácil hacer la breve reseña que en este contexto necesitamos, por lo que parece aconsejable limitarse a cuanto se refiere a la influencia procedente del pensamiento averroísta, que es lo que en realidad ahora nos interesa. Una clara prueba de esa complejidad acompañada de su destacado espíritu de concordia, haciendo honor a su título nobiliario, la encontramos en sus *Conclusiones Philosophicae, Cabalisticæ et Theologicæ*, publicada en Roma en 1486, en la que plasma sus 900 Tesis escritas a modo de un ambicioso proyecto de conciliación filosófico internacional que uniese a aristotélicos y platónicos, por una parte, y a la filosofía y la religión, por otra, además de incluir en el gran debate el papel y el alcance de la magia y la cábala. A pesar de la buena acogida que en un principio tuvo el proyecto por parte del Papa Inocencio VIII, el encuentro no llegó a celebrarse, e incluso trece de las 900 Tesis dieron lugar a un importante conflicto con serias consecuencias para el autor, aunque en última instancia se le aplicó el atenuante del que era merecedor por su espíritu constructivo y conciliador, como fue universalmente reconocido. Ello puede verse en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, que aparecía como introducción a la obra anteriormente mencionada y en el que, además de situar al hombre como centro de la creación, formula algunos de los ideales más importantes del Renacimiento.

Pico della Mirandola vivió el ambiente aristotélico y averroísta durante su estancia en Padua el año 1480, profundizando posteriormente en el conocimiento del pensamiento del filósofo hispano-árabe leyendo sus obras cuando se trasladó a París en el año 1485. Como hombre de entendimiento y conciliador comprendía y le preocupaba la polémica existente entre los filósofos de su época, a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones, en torno a la interpretación que de Aristóteles hacía Averroes.

Giordano Bruno nace en Nola, provincia de Napoli, en el año 1548, y muere quemado vivo en la Piazza dei Fiori de Roma el 17 de febrero del año 1600. Filósofo, astrónomo, teólogo y en general un hombre de pensamiento, quizás el intelectual más admirado de la época, fue de una relevancia muy especial para la humanidad, para el espíritu y para la libertad de pensamiento en tiempos en que el dogma guiaba con demasiada frecuencia los pasos del hombre. La aportación del Nolano se manifiesta más claramente en el campo de la cosmología y la filosofía de la naturaleza, en la filosofía moral, en la religión y en la fi-

losofía contemplativa. Al considerar su obra no hay que olvidar la influencia que supuso en Bruno el gran aparato que Ficino y Pico della Mirandola pusieron en movimiento, con toda su fuerza psicológica, sus asociaciones cabalísticas y cristianas, así como el sincretismo abarcador de diversas posturas filosóficas y religiosas, antiguas o medievales.¹⁴

Pero quizás lo más patente sea la presencia de Averroes y Machiavelli en la obra y el pensamiento del Nolano; en efecto, bajo el magisterio de Averroes se da una actividad metodológica de separación disciplinar en la que destaca claramente la superioridad del discurso filosófico frente al papel o concepción de la religión como un tipo de discurso político, una retórica de carácter mítico destinada al vulgo con el fin de procurar normas morales y de conducta necesarias para la convivencia y, por tanto, para la existencia misma de la sociedad y el Estado. Los seguidores de Averroes desarrollarían la exégesis aristotélica y el tratamiento de problemas en términos exclusivamente naturales, como el de la mortalidad del alma, la unicidad del intelecto, como ya hemos tenido ocasión de comprobar con los autores ya comentados, o la eternidad del mundo, la vida teórica y la felicidad.¹⁵

En su obra *La cena de le ceneri*, publicada en 1584, en la que Bruno defiende la cosmología copernicana, se aprecia claramente la influencia de Averroes al considerar que la religión y su texto sacro procede de una instancia inferior a medio camino entre el vulgo y la divinidad. El destinatario de la religión y de la escritura sagrada es el vulgo y no toda la humanidad, pues el filósofo o sabio no las necesita, ya que llega a ello mismo por la vía de la razón. Para el vulgo es como la ley moral, los valores y normas de acción. En *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) Bruno reitera y amplía su concepción de la religión como ley destinada a la multitud con vistas a una conducta virtuosa en pro de la utilidad pública. Por su parte, en *De gli eroici furori* (1585) el Nolano funde platonismo y peripatetismo averroísta en su concepción de la filosofía como perfección del hombre en tanto que desarrollo pleno o total actualización del intelecto en el conocimiento científico de la realidad y en la unión intelectual con la divinidad. *De gli eroici furori* muestran al filósofo la

14 Fernández Díaz, Andrés (2013_a): pp. 6-7.

15 Granada, Miguel Ángel (2002): p. 22.

vía que, como se había adelantado en *Del infinito* reconduce al hombre a su verdadera beatitud que puede tener como hombre, lo que representaba la apertura de una nueva época en la rueda del tiempo. Como dice el profesor Granada, con la liberación bruniana y la nueva época por él iniciada se pondría final a los efectos negativos que eran consecuencia del error e impostura aristotélico-cristiana, de la falsa cosmo-ontología aristotélico-ptolemaica y de la solidaria deformación cristiana de la verdadera religión.¹⁶

No podemos dejar de mencionar una parte muy especial de la obra de Bruno que posee entidad propia, con independencia de sus implicaciones en el ámbito de la religión. Nos referimos a las ideas y aportaciones contenidas en su obra *De l'infinito, universo e mondi* (1584) en la que expone una visión copernicana del universo centrada en una concepción heliocéntrica y en la infinitud del cosmos. Para Bruno el universo infinito es una inmensa región etérea, el espacio inmenso, el seno, el continente universal. El punto de partida de la filosofía de Giordano Bruno, en lo referente a la parcela de la Astrofísica, es la creación de una nueva cosmología capaz de destruir las cadenas del geocentrismo, liberar la tierra de su falsa inmovilidad y de los principios erróneos de una filosofía perversa, de revolucionar la concepción del universo entendiéndolo como un cosmos único, homogéneo, infinito, poblado de mundos innumerables.

Hay que advertir, sin embargo, que para el Nolano la polémica astronómica no era lo esencial, o al menos no fue lo que le condujo a la pira, pues ello fue consecuencia de sus afirmaciones inequívocas y rotundas sobre la religión. Bruno trataba el problema de forma muy distinta, más compleja y pluridisciplinar, a la que lo hiciera en su momento Galileo Galilei. En efecto, aunque abordara el mismo tema que Galileo y en la misma línea en lo que se refiere al desmantelamiento de la teoría geocéntrica o tradicional, Bruno lo hace convencido, evidentemente, pero como excusa o fundamento para penetrar en otras cuestiones de naturaleza filosófica y religiosa que van más lejos de lo que aparentan y que no son tan fáciles de entender. La prueba de ello es que su fatal condena por parte de la Inquisición no se debía a sus ideas y teorías sobre el cosmos, sino

16 Granada, Miguel Ángel (2002): pp. 320-321.

a su clara condena de la religión, poniendo en duda incluso la divinidad de Cristo y los dogmas fundamentales del cristianismo, apreciándose en esta toma de posición la fuerte influencia de Averroes, figura central de nuestras consideraciones.¹⁷

Marsilio Ficino, el hombre que fue fundador y cabeza de la famosa Academia platónica florentina, y que ejerció gran influencia en todo el Renacimiento, decía en sus *Meditaciones sobre el alma*, en 1473, que «*ciertamente el alma es el hombre mismo y el cuerpo no es sino su sombra*», pensamiento denso y desafiante que sobrevuela el camino trazado a lo largo del tiempo, entre otros, por Aristóteles, Averroes y Pietro Pomponazzi.¹⁸ Destaca su esfuerzo por recuperar y dar a conocer la filosofía antigua, traduciendo y comentando las obras completas de Platon entre 1463 y 1477, y las *Enneades* de Plotino, traducidas del griego, a su vez, en el período 1484-1490. Pero entendemos que su principal aportación no recaía en este meritorio esfuerzo, sino en sintetizar y armonizar esta tradición filosófica de la antigüedad con los valores del cristianismo, siguiendo así la más genuina línea renacentista e influyendo, como hemos visto, en el pensamiento de Pomponazzi y en el espíritu de concordia característico y ya comentado de su discípulo Pico della Mirandola, contribuyendo de manera notoria a dar un fuerte impulso intelectual y espiritual a su época.

Su obra más importante fue *Theologia Platonica*, escrita entre los años 1469 y 1475, preocupándose de manera especial en superar el enfrentamiento existente entre filosofía y religión, como más arriba hemos apuntado, algo que en su opinión tan sólo podría conseguirse basándose en el platonismo como nexo de unión entre ambas. En esta línea, y como apunta Miguel A. Granada, Ficino considera que Aristóteles y otros tomaban la filosofía como vía para la felicidad, en tanto que el vulgo la encontraba en la religión. Al respecto, Ficino tenía clara conciencia de la crisis existente en el seno de la religión cristiana, y expresa su decidida voluntad de incidir sobre ella en sentido reformador, tanto en el filosófico como en el religioso, consti-

17 Fernández Díaz, Andrés (2013_a): pp. 9-21. NOTA: Para un estudio completo de la figura de Giordano Bruno Ver: Fernández Díaz, Andrés (2013_b): Capítulo VIII, pp. 173-189.

18 Sobre esta sorprendente frase de Ficino que recoge su pensamiento en torno al alma, volveremos más adelante en otro apartado o «movimiento» de nuestras reflexiones.

tuyéndose así en uno de los más distinguidos paladines y defensores de la restauración de la unidad perdida.¹⁹

Algunos textos que estudian el papel y la obra del maestro Marsilio Ficino consideran como partes o componentes de la misma a destacar sus escritos sobre la magia y el hecho de haber profundizado en lo que vendría a llamarse *amor platónico*. Pero estas, con independencia de su importancia, son cuestiones que, a nuestro juicio, caen fuera de los propósitos establecidos o perseguidos en el análisis que estamos llevando a cabo.

Y ahora procede una aclaración metodológica. Si lo habitual en la música clásica, sea ópera o composición sinfónica, es que el motivo predominante que siempre debe estar presente en la obertura (o primer movimiento en el caso de la sinfonía) se extienda a los restantes movimientos de la obra, hay que observar que aunque en esta primera parte que acabamos de concluir hemos ofrecido una panorámica de la transferencia del saber de la Antigüedad desde Bizancio hasta Occidente a través de los más relevantes filósofos y hombres de ciencia árabes, dicha decisiva y compleja tarea no se limita a su influencia en los pensadores del Renacimiento ni acaba en este período de la historia de la filosofía, sino que abarca etapas posteriores, como el Siglo de las luces y las primeras décadas del Siglo XX, momentos estelares en los que los temas que nos ocupan y preocupan se estudian asimismo con gran profundidad, y que serán tratados en los movimientos correspondientes.

SEGUNDO MOVIMIENTO

En las páginas precedentes hemos configurado un cuadro de referencia o punto de partida en el que se le ha conferido un especial protagonismo al papel desarrollado por Bizancio en la conservación, primero, y transferencia a Occidente, después, de la cultura y la sabiduría de la Antigüedad, poniendo el énfasis en el hecho realmente digno de destacar de que tan delicada tarea fue encomendada a los filósofos y pensadores árabes más notables del norte de África, ya que la Europa central dominada por los bárbaros no parecía constituir la vía más adecuada y aconsejable para llevar a cabo un proyecto de tanta respon-

19 Granada, Miguel A. (1993): pp. 41-49.

sabilidad y transcendencia. Dada la materia que abordamos en este trabajo, que en realidad tiene más de reflexión que de otra cosa, hemos considerado oportuno tomar como base o inicio del camino a emprender algunas figuras de gran talla que servirían de preciado manantial de inspiración para los que en su momento se convertirían en los representantes ilustres del Renacimiento, o lo que es lo mismo, del comienzo de una nueva época. Tales figuras, como ya se ha visto, son San Agustín, Leonardo de Pisa, conocido como Fibonacci, y Averroes.

Puede parecer extemporánea y no justificada la inclusión de Fibonacci, pues no trata los temas relativos a la eventual colisión o incompatibilidad entre filosofía y religión, o entre razón y fe, que abordaremos a los efectos de hacer explícita nuestra visión de la dualidad *ser sentiente-ser pensante*, pero las matemáticas están presentes en todos los ámbitos del conocimiento, en las artes, y en la vida misma. Por otra parte, la inclusión responde al deseo de manifestar y poner de relieve la altura intelectual, en sus diferentes campos, de los prestigiosos mensajeros y custodios de la sabiduría oriental, en general, y helénica en particular.

En este segundo tiempo de nuestra particular sinfonía, que esperamos no dejar inacabada, vamos a plantear de manera específica la *relación entre filosofía y religión*, o *entre razón y fe*, aglutinando cuando hemos considerado hasta este momento, y moviéndonos por ahora exclusivamente dentro de la dimensión espacio-tiempo en la que se han instalado nuestras consideraciones.

Los distintos autores que han servido de base a nuestro análisis, maestros, discípulos y seguidores, asumen como punto de partida común que resulta esencial tener clara la existencia de una relación entre filosofía y religión, con independencia del sesgo o la asimetría que cada cual deseara conceder a los componentes del binomio. Para unos el sesgo se daba a favor de la filosofía, pues la religión estaba destinada o pensada para el vulgo, sucediendo lo contrario para no pocos de otros autores para los que la religión tenía que prevalecer, si bien es cierto que parecía predominar los que buscaban la armonía, la concordia e incluso la unidad entre ambas.

Pero la dicotomía, la eventual oposición y la dificultad en hallar ese punto de equilibrio se complica cuando ya no se habla tanto de filosofía y religión, que se sustituyen más habitual-

mente por los términos y conceptos de razón y fe. Consideramos que esta mayor dificultad se debe al hecho de que estos últimos resultan menos amplios, o si lo prefieren, más concretos, por una parte, y más cercanos a la realidad, por otra, algo que tiene su importancia y peso específico en cualquier polémica.

Creemos que es fácil percibir el matiz diferenciador que hace más compleja la relación entre razón y fe, sea para entender y justificar la eventual oposición, o sea para defender la existencia de compatibilidad entre una y otra. Ya vimos que Pomponazzi establecía una clara distinción al hablar de la inmortalidad del alma, basándose en la interpretación que Averroes hacía de Aristóteles, y en las obras del propio filósofo griego, al negar dicha inmortalidad desde el punto de vista de la razón, pero no oponiéndose a ella si la proposición se mantenía desde la perspectiva de la fe. Quizás esta sea una propuesta del camino a seguir siempre que abordemos este problema tan básico e importante como delicado y polémico.

A medida que vayamos avanzando en nuestras consideraciones contemplaremos otras etapas de la historia del pensamiento en las que la filosofía irá cediendo terreno ante la ciencia al mismo tiempo que la fe perderá progresivamente buena parte de su presencia y protagonismo. Nos referimos fundamentalmente a la Ilustración y al arrollador empuje que experimenta la ciencia en las primeras décadas del pasado siglo XX, como ya apuntábamos al inicio de este artículo. En este discurrir a lo largo del tiempo hay que advertir que es en el Renacimiento donde más se concentra la atención en las dicotomías planteadas, filosofía y religión, razón y fe, entrando incluso en el espinoso tema de la inmortalidad del alma, contribuyendo a ello el hecho de que es en este primer despertar cuando se consolida e incorpora el cúmulo de conocimientos y sabiduría que ya desde la baja Edad Media se introducían en la Península Ibérica a través de los grandes filósofos, matemáticos y pensadores árabes procedentes, como se ha dicho en varias ocasiones, del Norte de África.

Esto no quiere decir que en las etapas posteriores se diluya el interés por el estudio riguroso de cuestiones de tanta transcendencia y que vienen a dar respuesta a los interrogantes que en todo momento el ser humano se ha planteado. Pero lo que sí es cierto es que la manera de interrogarse fue cambiando con el tiempo como consecuencia de transformaciones profundas

—aunque en algunos aspectos lentas— en la sociedad y en su creciente acervo científico.²⁰ Y en esa línea, y en lo relativo a los principales temas que nos ocupan, se llegará a un momento en el que la disyuntiva cambia su denominación, hablándose ya abiertamente de la compatibilidad o conjunción entre Ciencia y Dios, penetrando en un terreno en el que se discute la base o punto de partida, que no es otra cosa que la existencia de Dios. Pero no adelantemos acontecimientos.

Por otra parte, en el tratamiento que de nuestras cuestiones haremos tomando como guía las etapas estelares del devenir en el tiempo, no solamente seguiremos recurriendo a filósofos, teólogos y científicos, sino que en algunos temas concretos de gran relevancia, como el de la inmortalidad del alma o sobre la vida y la muerte, volveremos la vista hacia literatos y poetas de renombre que abordan materias tan profundas con tanta originalidad como belleza. A ello llegaremos en el último movimiento de nuestra peculiar sinfonía, comprobando hasta qué punto su acertada inspiración supone una ayuda inestimable en nuestro intento para atisbar alguna solución razonable y asumible referente a los interrogantes que tenemos presente ante nosotros.

TERCER MOVIMIENTO

Sabemos, aunque hasta ahora no habíamos entrado en ello, que en el Renacimiento tuvo lugar una primera revolución científica que cuenta con los descubrimientos de Copérnico, Kepler, Tycho Brahe, Galileo y Newton, a lo que podríamos añadir, aunque no pertenezcan de manera estricta al período renacentista, que abarca los siglos XV, XVI y principios del XVII, el racionalismo moderno de Descartes, Pascal, Spinoza y Leibniz.

Cual importante hito en lo que respecta a nuestras reflexiones surge el fenómeno de la Ilustración o Siglo de las Luces, que vino a suponer un punto de inflexión en la historia del pensamiento, y surge en Francia, del mismo modo que el Renacimiento tuvo sus orígenes en Italia. La Ilustración, en palabras de D'Alambert, *...lo discutió todo, analizó y agitó todo, desde las ciencias profanas a los fundamentos de la revelación, desde la meta-*

20 Piénsese, a manera de ejemplo y en materia político-social, que una verdadera democracia no se alcanza en Europa hasta la gloriosa Revolución en Inglaterra en el período 1689-1727.

*física a las materias del gusto, desde la música hasta la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta los objetos del comercio, desde los derechos de los príncipes a los del pueblo, desde la ley natural hasta las leyes arbitrarias de las naciones, en una palabra, desde las cuestiones que más nos atañen a las que nos interesan en menor medida.*²¹

En la Ilustración contamos con un amplio y rico acervo intelectual que procede de las obras de ilustres filósofos y pensadores, entre los que podemos citar a Berkeley, Hume, Condillac, Helvetius, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hutcheson, Mandeville, Wolf, Kant y los tres representantes de Iluminismo italiano, Beccaria, Galiani y Filangieri, Iluminismo que no tiene reparo en sostener que...*non più Dio como obiettivo, ma gli uomini*.²² A ellos hay que añadir la pléyade de científicos que brillan en este *Siècle des Lumières*: Diderot, D’Alambert, Bernoulli, Euler, Lagrange, Lamarck, Laplace, Lavoisier, Maupertuis, y el propio Leibniz en su última etapa, entre otros.

El gran paso que supuso la ilustración, especialmente en el campo de la ciencia, y los nuevos enfoques filosóficos, dieron lugar, indudablemente, a un debilitamiento de la fe frente a un fortalecimiento de la razón y del papel del hombre como individuo más ligero de peso y más libre, influyendo en ello un conjunto de obras, cambios y circunstancias en el conjunto de la sociedad. Así, por ejemplo, en el ámbito del bienestar, la obra de Adam Smith, *An Inquire Into The Nature and Causes of The Wealth of Nations*, publicada en 1776, que constituyó el punto de partida de la Ciencia Económica, supuso un antes y un después para la sociedad de la época que experimentó cambios inevitables en lo que afecta a la atención que aquella presta a Dios y al individuo, atenuándose el temor respecto al primero e intentando el reconocimiento y la consolidación del segundo.²³

Con el correspondiente intervalo de tiempo nos encontramos con la figura siempre compleja y controvertida de Nietzsche, cuyo pensamiento, por radical que parezca, resulta ilustrativo y oportuno para tratar el tema que estamos considerando y sacar las conclusiones pertinentes. La Grecia presocrática, junto con la

21 Gran Enciclopedia Larousse (1980): tomo V, p. 917.

22 Todorov, Tzvetan (2007): p. 15. Véase también: Renaut, Alain (1999): pp. 9-47.

23 Fernández Díaz, Andrés (2013_b): pp. 279-281.

revolución teórica producida por la Ilustración, constituyeron antecedentes intelectuales indirectos y directos, respectivamente, de Nietzsche... *El resultado de esta revolución se produjo por acumulaciones sucesivas de oleadas anticlericales, antidogmáticas, racionalistas hasta la extenuación, antiabsolutistas, exaltadoras de la ciencia, la tolerancia y la concordia entre las naciones*,²⁴... Nietzsche, que había despreciado a Kant y los restantes filósofos idealistas por cristianos, como afirma Savater ensalza la figura de Goethe, y sigue la estela de Heinrich Heine al plantear como cuestión central la muerte de Dios, aunque la influencia más clara y directa procede de Arthur Schopenhauer y de Richard Wagner.

Como es bien sabido, se da una actitud paradójica de Nietzsche respecto a la obra de Wagner, pues a la vez mostraba una admiración ferviente y un rechazo violento por considerar que el compositor alemán lleva a cabo en Parsifal, la más schopenhaueriana de sus óperas debido al equilibrio existente entre sufrimiento y estética, una síntesis o conciliación de estados inconciliables, apreciándose fuertes contrastes y acumulación de personajes y de fuerzas contrarias. Armonía y contrapunto tienden a intercambiar sus fuerzas expresivas, a la vez que las dimensiones horizontal y vertical de la ópera se proyectan recíprocamente la una sobre la otra.²⁵ En realidad el enfrentamiento se radicaliza porque Parsifal, en esencia, es un drama sacro, algo que el siempre vehemente Nietzsche no estaba dispuesto a asumir por lo que podía significar de defensa de la Iglesia y del cristianismo. Pero hay algo más, un tanto sutil, que a Nietzsche con toda seguridad exasperaba, y que el buen conocedor de la música de Wagner puede entender y valorar. Se trata de la interpretación musical y filosófica del pasaje del segundo acto, cuando, tras el beso de Kundry a Parsifal, éste se transforma, dejando de ser un joven sin luces y de pocas entendederas, convirtiéndose de forma súbita en un hombre nuevo: *So war es mein Kuß, der welthellsichtig dich machte?* (*Ha sido mi beso lo que te ha revelado lo que es el mundo?*). Musicalmente el leitmotiv se expresa con dureza y agresividad antes del beso, y la misma melodía se repite suave y armoniosa después del mismo, cuando Parsifal ha visto transformada profundamente su personalidad. Nos parece claro que con ello Wagner, que como sabemos era el autor de sus libretos trata, ya en correspondencia con

24 Savater, Fernando (2000): pp. 37-44.

25 Fernández Díaz, Andrés (2004): pp. 54-55.

el pensamiento teológico-filosófico, de trasladar al pentagrama en ese antes y ese después, respectivamente, el rechazo de la imposición de la fe pero, al mismo tiempo, la aceptación de la misma si a ella se llega por convencimiento.

Hablando de la muerte de Dios en su libro sobre Idea de Nietzsche, ya referenciado, dice Fernando Savater que Dios venía agonizando de manera más o menos decorosa desde el Renacimiento, pero que fue la Ilustración la que *precipitó fulminantemente su fallecimiento*. En efecto, los enciclopedistas franceses y otros intelectuales como David Hume y Adam Smith, ya mencionados, confiaban, como añade Savater, *...en que los avances del conocimiento científico eran inequívocamente liberadores y acabarían disipando los prejuicios supersticiosos por los que aún se regía la comunidad humana*.²⁶ Pero aunque Nietzsche valora y reconoce el papel decisivo de los logros científicos frente al discurso teológico, no está de acuerdo en concederle a la Ciencia la última palabra ante los cambios que todo ello va produciendo en la sociedad y en el sentir del hombre. Y no le falta razón si consideramos el papel desempeñado por los filósofos y pensadores antes de la Ilustración, en la Ilustración, y después de la misma, máxime si es el propio Nietzsche quien lo afirma, pues le sobran razones para reclamar su cuota de responsabilidad y mantener esta postura. A este respecto recordemos lo que decía en su obra *Más allá del Bien y del Mal* en uno de los apartados de la parte tercera del libro dedicada al fenómeno religioso: *Cada época posee su verdad propia con una adorable ingenuidad que las otras épocas le envidian; y cuánta ingenuidad, venerable, pueril e inmensamente torpe encierra esa creencia del sabio en su propia superioridad, el candor de su tolerancia, la seguridad ciega y cándida con que trata instintivamente al hombre religioso como a un tipo mediocre e inferior a quien ha rebasado y superado, él, el enano pretencioso, el plebeyo ágil y laborioso, el obrero intelectual y manual de las «ideas», de las «ideas modernas»*.²⁷

No debe sorprender esta matización del filósofo germano que en obras como ésta, publicada en 1886, intentó transmutar la tabla de valores de la cultura occidental. En cualquier caso, y con independencia de este tipo de consideraciones que

26 Savater, Fernando (2000): pp. 159-160.

27 Nietzsche, Friedrich (2004): p. 122.

parecen querer atenuar el indiscutible papel del avance científico en relación al tema que nos ocupa, resulta claro que un poco de ciencia venía a alejar al hombre de Dios, haciendo buenas las palabras del sabio Pasteur.²⁸

Llegamos al Siglo XX y nos encontramos con un balance muy significativo, pues contamos con veinticinco siglos de tradición filosófica y tan sólo con tres de tradición científica. Pero desde comienzos de siglo y durante las tres primeras décadas, el progreso de la ciencia, especialmente en el campo de la Física, fue tan espectacular que puede afirmarse que a partir de entonces la filosofía terminaría por ir dejando paso a la ciencia que acabaría situándola en un segundo plano. En el campo de la Física, en concreto, hay un primer período, el de la física clásica, que abarca desde la obra seminal de Newton, en 1687, hasta finales de la primera década del siglo, en el tránsito de la teoría especial (1905) y la teoría general (1915) de la relatividad, destacando las obras del propio Newton, de Lagrange y de Hamilton en mecánica clásica, de Faraday, Maxwell y Hertz en electromecánica, de Carnot, Clausius, Helmholtz, Boltzmann y Gibbs, en teoría cinética y termodinámica, y de Lorentz, Poincaré, Einstein y Minkowski, en teoría de la relatividad.

Sin solución de continuidad se vivió una densa etapa hasta 1932, en la que Planck, Einstein y Bohr sientan los fundamentos y principios de la Física cuántica, de Broglie, Heisenberg, Schrödinger y Born desarrollan la mecánica cuántica, Pauli establece su principio de exclusión, Uhlenbeck y Goudsmith descubren el espín del electrón y Dirac se introduce en la mecánica cuántica relativista. En 1932 Chadwick descubre el neutrón y Anderson y Neddermeyer el positrón, sin olvidar la teoría de la desintegración beta propuesta por Fermi dos años después. A partir de ese momento cobra un brío especial la moderna Física de partículas, al tiempo que avanzan las aportaciones en la Física de estructura nuclear, en el campo de la Física estadística, en la Física moderna del estado sólido, en la incipiente Física de líquidos y en la Astrofísica.²⁹

Resulta asombroso, como acabamos de comprobar, el avance conseguido en esta parcela o rama de la Ciencia, pero tam-

28 Nos referimos a la anécdota según la cual en cierta ocasión Louis Pasteur, el célebre químico francés, dijo que *un poco de ciencia nos aleja de Dios, y mucha nos acerca*.

29 Fernández Díaz, Andrés (1994): pp. 15-20.

bién se trasluce de cuanto hemos dicho la tarea tan enorme que aún queda por delante. Es decir, que hay mucha ciencia, pero no lo suficiente para cambiar la postura del hombre respecto a la creencia en Dios, volviendo una vez más a la frase de Pasteur que nos sirve de lema o inspiración. Es, por otra parte, comprensible que, acostumbrado a buscar la verdad con el mayor rigor, el hombre de ciencia no sea proclive en el terreno espiritual a basarse exclusivamente en la fe para entender qué es la vida, de dónde procedemos y hacia dónde nos dirigimos, y por ello tienda con mucha frecuencia, por no decir sistemáticamente, a no mezclar a Dios en sus investigaciones, lo que provoca un progresivo alejamiento del mismo que, con el tiempo, se traduce en la falta de creencia.

Pero la pérdida de la fe no tiene lugar de manera deliberada y apriorística, sino que es el resultado o la consecuencia de un proceso en el que el conocimiento progresivo nos marca una ruta a seguir basada en la confianza que proporciona los avances y logros alcanzados. ¿Hay, pues, que rendirse a la evidencia y admitir que existe una incompatibilidad insuperable entre la Ciencia y la creencia en Dios? La respuesta, que no es fácil, puede esperar por el momento.

Uno de los interrogantes que el hombre se plantea es cuál es el origen del Universo y de la vida, pues el saberlo contribuiría a responder a la respuesta que acabamos de dejar en el aire y tenemos pendiente. Para ello, y sin apartarnos demasiado del campo de la teoría de la relatividad, de la mecánica cuántica y de la física de partículas fundamentales, nos trasladamos al campo de la Astrobiología, una ciencia emergente que pretende dar respuestas a estas y otras preguntas similares. Sobre ella hemos hablado ya con cierto detalle en un ensayo publicado en el año 2008, en el que explicábamos el origen del Universo partiendo del Big Bang como una singularidad en el principio de los tiempos, hace 13.700 millones de años, consistente en un punto infinitamente pequeño e infinitamente denso, en donde la curvatura del espacio-tiempo es también infinita.³⁰ Pero la teoría estándar considera la posibilidad de que el Universo deje de expandirse de forma continuada, se contraiga y se haga cada vez más pequeño, más caliente y más denso, volviendo al punto de partida, produciéndose un colapso que conocemos como Big Crunch.

30 Fernández Díaz, Andrés (2008): pp. 71-91.

En relación con esta posibilidad, Gabriele Veneziano y Mauricio Gasperini, de la Universidad de Turin, basándose en la cosmología de cuerdas afirman que puede haber existido algo antes del comienzo, aunque suene a contradicción, y que suele interpretarse como una especie de pre- Big Bang, escenario que está dando lugar a un encendido debate en el que la teoría de cuerdas juega un papel decisivo. Si admitimos esta visión de los astrofísicos italianos estaríamos diciendo que el Big Bang que dio origen a nuestro Universo se identifica con el Big Crunch de un Universo anterior y así *in via di seguito*, lo que complicaría enormemente la cuestión planteada, pues como si de una línea recta se tratara, que se define como un conjunto de puntos linealmente ordenado, abierto y denso, nos estaríamos moviendo entre $-\infty$ y $+\infty$ sin principio y sin fin, en un callejón sin salida que nos empieza a pasar factura, quizás por exceso de ciencia, ante una explicación imposible o que, al menos por ahora, no está a nuestro alcance. Ello, y creemos que esa era la idea de Pasteur, puede suponer o dar lugar a un retorno más o menos inconscientemente a Dios, con mayor o menor voluntad, lo reconozcamos o no, en la búsqueda de una respuesta. Y esto es así cuanto más empeño pongamos en encontrar la solución una vez situados en ese punto sin retorno.

En efecto, en una primera aproximación podríamos concluir que al no haber en el Universo ni principio ni fin, carece de sentido plantearse la existencia de un Dios creador al no existir ese primer momento necesario desde un punto de vista lógico para llevar a cabo la Gran Obra. Pero al mismo tiempo, si insistimos en nuestros interrogantes, cabría preguntar cómo, por qué, y a qué atribuir el hecho de que nunca hubo principio ni nunca habrá fin. ¿Azar, espontaneidad, accidente en el sentido más trascendental de la palabra? Nada de esto desvela el misterio, o dicho con otras palabras, si preferimos mantenernos en el rigor, despeja la incógnita. Lo que sí está claro y se deriva de estas últimas consideraciones, es que el punto de tangencia o encuentro entre la Ciencia y Dios o, si se prefiere, entre la razón y la fe, tiene mucho que ver con el tiempo, con el tiempo simétrico que, como hemos dicho con anterioridad, se abre a los orígenes y al fin, y del que se ha ocupado la Ciencia en su indiscutible avance, pero que también se relaciona con la creación y, por ende, con la existencia de Dios. Precisamente San Agustín, con el que iniciábamos nuestra andadura, dedica gran atención a este tema en el libro undécimo de sus *Confesiones*,

en cuyo capítulo XIII aborda de forma a la vez concisa y densa el punto concreto del tiempo y la creación, concluyéndolo con una afirmación que requiere una lectura profunda y serena, pues, aunque sutilmente, percibimos una cierta contradicción entre las dos frases que contiene: *Tú hiciste todos los tiempos, y Tú eres antes de todos ellos. No hubo tiempo en que no había tiempo.*³¹

La parte final de la frase nos deja un tanto perplejos, pues, al menos desde un punto de vista lógico, lo que siempre existió nunca pudo ser creado, ya que en su recorrido va desde menos infinito a más infinito, exactamente tal como definíamos la línea recta. Quizás lo que quería decir o cabe afirmar es que el tiempo y Dios corren de forma paralela de un extremo a otro, ambos abiertos desde el punto de vista matemático, o lo que es lo mismo, sin principio y sin fin.

Pero no nos precipitemos, hagamos un alto en estas reflexiones que tendrán su continuación en la segunda parte con el **Cuarto movimiento.**

Andrés FERNÁNDEZ DÍAZ

Profesor Honorífico. Universidad Complutense
Ancien Professeur. Université-Paris-Sorbonne

³¹ San Agustín (1987): p. 347. Fernández Díaz, Andrés (2013_b): pp. 288-289.