



Averroes y la civilización: la encrucijada entre razón y fe

Manuel BALLESTER

Resumen/Abstract: En Grecia nace la idea de que la visión racional del mundo es la propiamente humana. Esta idea es el ámbito en el que se ha desarrollado Occidente; es también el ámbito en el que se ha desarrollado la filosofía y la ciencia; es, finalmente, el contexto en el que han surgido el cristianismo y el Islam.

El presente artículo trata de enfocar las relaciones entre fe y razón desde una perspectiva conceptual, considerando que las tesis de Averroes a este respecto son una clave de excepcional importancia para entender no sólo lo que ocurrió en el Islam y en el Occidente cristiano a través del averroísmo (y de averroístas como Tomás de Aquino), sino también lo que pudo haber ocurrido en el mundo islámico. Y lo que podría ocurrir.

Palabras clave: *Fe-razón, Filosofía-teología, Institución-espíritu, Averroes, Tomás de Aquino.*

Abstract: Thinking that the rational vision of the world is strictly human is an idea born in Greece. This idea has been the breeding ground in which western culture has developed; it is also the breeding ground for the development of philosophy and science; it is, finally, the context in which Islam and Christianity have emerged.

This article tries to focus the relationships between faith and reason from a conceptual perspective, considering that Averroes' thesis at this respect are a key of exceptional importance in order to understand, not only what happened in Islam and in Western Christianity through averroism (and averroists such as Thomas Aquinas), but also what could have happened in Islamic world and what could still happen.

Key words: *Faith-reason, Philosophy-theology, Institution-Spirit, Averroes, Thomas Aquinas.*

* Agradezco a Juan José García Navarro, profesor titular de la Universidad Cardenal Herrera-CEU, Instituto de Humanidades Ángel Ayala, su invitación a pronunciar la conferencia que está en el origen del presente artículo. Mi intervención tuvo lugar en el marco de las Jornadas universitarias *Relaciones Occidente-Próximo Oriente (Cristianismo e Islam)* que se desarrollaron en el CEU de Elche el 22 de abril de 2005 organizadas por el Instituto de Humanidades Ángel Ayala y coordinadas por Juan José G^a Navarro.

El enunciado de mi trabajo esconde un avispero de cuestiones que son difícilmente abordables en el breve espacio de un artículo de dimensiones sensatas. Es obvio, pues, que he de ceñirme a aspectos que sean suficientemente significativos como para excusar que queden en la sombra otros de calado e importancia.

Voy a comenzar refiriéndome a algunas ideas que son, seguro, conocidas por todos y que permitirán ir construyendo el discurso.

Se trata de hablar de un problema, la cuestión de la relación entre la «fe» y la «razón». ¿Qué es la fe? ¿Qué es la razón? O, como dirían, los clásicos: ¿Pertencen a un género común? Sólo así podría entenderse que entraran en relación (sea amistosa o todo lo contrario).

Comencemos diciendo algo de la *razón*. Es sabido que el lugar privilegiado en que la humanidad da el paso de gigante consistente en otorgar la preeminencia a una comprensión del mundo que se articule según los principios internos es Grecia. Ahí nace la explicación lógica, racional, como la genuinamente humana. Se separa de la explicación mítica, se distingue de la explicación empírica. Es *la* forma humana de comprensión porque no es excluyente, sino integradora: asume y otorga el valor debido al resto de instancias cognitivas; y reclama para sí lo mismo que para el resto: su lugar propio.

La comprensión racional del mundo privilegia el modo que consiste en sostener que la verdad de las cosas se capta o bien por evidencia directa (esto es la *deixis*, la mostración) o bien por derivación a partir de las proposiciones primeras (esto es la *apo-deixis* o de-mostración). Se inicia, pues, en la Grecia del siglo VI aC un proyecto que recibió muy pronto el nombre de *philo-sophia* por boca de Heráclito y Pitágoras.

Ocasión habrá de volver sobre la razón y su suerte histórica.

La *fe* parece asunto más delicado, quizá porque quienes me leen sepan más que yo (y me consideren un ignorante del que nada pueden aprender), quizá porque piensen que no hay nada que saber en la fe (que es pura ignorancia, resquicio de un pasado oscurantista). Decía Zubiri que cuando se abordan estas cuestiones, siempre se acaba en el descontento: para el que carece de fe y de interés, todo lo que se diga es pura cháchara; para quien tiene fe, todo lo que se diga es poco: puede estar bien, pero se queda corto.

Inevitable, pues, no fracasar ahí. No obstante, nuestro acercamiento a la cuestión de la fe es, en el presente contexto, meramente episódica y sólo se ha de señalar lo que nos permita seguir avanzando hacia nuestro objetivo. Quisiera subrayar un aspecto que juzgo de interés: la fe se dirige en primera instancia a **alguien** en quien se confía. Visto así, la fe es un modo humano (natural y sobrenatural: que todo atañe a lo humano) de conocer.

Y la razón, recordémoslo, era también un modo humano de conocer: ya hemos dado con el género en el que se puede establecer la comparación.

Por tanto, el par razón-fe no es equiparable a conocimiento natural-sobrenatural sino, más bien, al *motivo* que me lleva a aceptar el contenido.

El motivo de que yo acepte la conclusión de un silogismo es que veo que eso que se propone corresponde con lo que mi razón me dice que son las cosas, los procesos, etc. Pero el motivo por el que yo acepto que en Marte hubo ríos es que me fío (tengo fe) en el científico, la ciencia, o algo así¹. Aquí hay un paso sutil que es el que interesa ahora señalar; la fe atañe a unos contenidos (en el ejemplo: hubo ríos en Marte), pero cuando se cree hay una referencia directa, primera, a quien nos los propone: se cree a alguien y, por esa creencia, se acepta el contenido.

1 En este sentido, traer a colación corrientes de filosofía de la ciencia tales como la de Kuhn o Feyerabend enriquecería notablemente lo que aquí señalamos sólo tangencialmente.

Los clásicos *motivos de credibilidad* se dirigen a mostrar que la verdad que se propone para ser creída no atenta contra la razón. Pero, en última instancia o tengo fe en alguien o los contenidos carecen de fundamentación: difícilmente logrará la sola argumentación que se acepten cuestiones básicas de la constitución de la materia o de la inmortalidad del alma.

El alguien en quien se tiene fe puede ser un hombre (fe natural) o Dios (fe sobrenatural). Dios dice, pongo por caso, que no hay que robar. También lo dicen los filósofos morales. En ese caso, el contenido cognoscitivo es el mismo, cómo adquiero ese conocimiento es lo que lo hace distinto.

Obviamente, en el presente contexto, la fe de que vamos a tratar es la fe *en Dios* que revela y, en función de esa fe, admite el creyente unos contenidos: lo que permite la comparación es considerar que fe y razón son dos *modos de conocimiento*, no el uno un sentimiento subjetivo y el otro un modo de conocimiento.

Cuando de fe sobrenatural se trata, hay una serie de ideas que Dios ha revelado y que versan sobre quién o cómo es Dios, quién y cómo es el hombre. Cabe ver al hombre, obviamente, como un caminante. La situación del *homo viator* es la que permite que nos interpele el ¿quiénes somos? ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos?

A todas esas cuestiones Dios da una respuesta, respuesta que el creyente sabe *verdadera* e iluminadora del camino que se ha de seguir para llegar a su destino.

1. ESPÍRITU E INSTITUCIÓN

Aristóteles dejó dicho que el hombre es un viviente político por naturaleza. Y eso tiene múltiples lecturas, diversas aplicaciones. Reparemos en que el hombre no llega a ser hombre sin plasmar su interioridad en «instituciones». Hegel diría que lo interno y subjetivo ha de ponerse como distinto de sí: como externo y objetivo (así se niega, así se hace real).

La institución tiene sentido porque dirige a los hombres a una meta. La institución es medio. Toda institución es medio que usa sus normas para lo único que es fin: la persona. Incluso una religión, cualquier religión, tiene como fin la salvación de los hombres: son las personas el fin y la religión el camino, el medio. De modo que los preceptos religiosos, como cualquier norma de cualquier otra institución, tienen sentido en cuanto promueven la madurez de sus fieles. Y la estructura institucional tiene sentido en cuanto está orientada a facilitar la consecución de tal fin; en nuestro caso, en cuanto facilita a los creyente que vivan su fe.

Este modo de articular lo individual y lo institucional es el modo óptimo. Quizá no se dé, o se dé poco. Los hombres se integran en instituciones y el ideal es que éstas estén pensadas para conseguir que sus miembros sean mejores. El fin es la persona, el medio la institución. De modo que las personas, siguiendo las orientaciones de las instituciones en las que están integrados, mejorarán como personas, se sentirán respaldados, acogidos, etc.

Sin embargo, caben varios modos de deteriorar este modo de relación persona-institución. Simplificando, la relación puede malograrse bien por fallo del individuo, bien por defecto de la institución.

Interesa ahora reparar en la segunda posibilidad. En principio toda institución nace para la ayuda y promoción de sus miembros. Nace de la vida, de la fuerza vital, para encauzar ese dinamismo. Toda institución está animada por una finalidad. Esa finalidad es el sentido de la institución, lo que hace que esté viva: su espíritu. El fenómeno institucional es, por tanto, una plasmación de esa dimensión esencial del hombre que los griegos llamaron política. La institución es natural para el hombre. Sin instituciones, el hombre sería un animal.

Sin embargo, en cuanto que la institución genera una serie de normas, la institución puede entrar en conflicto con el individuo. La institución es, en principio, conservadora. La persona puede ser innovadora: ahí está anunciado el conflicto ya que puede ocurrir y ocurre que la situación para la cual se ha pensado una norma cambie. Si la situación cambia y la norma permanece, entonces la norma no es adecuada y la institución aparece como obsoleta. La institución se presenta entonces como falta de sentido: no natural, sino artificial, como un conjunto de normas asfixiantes que ahogan la vida e impiden la libre expresión del individuo. Ahí el conflicto entre persona e institución.

Y la situación es grave ya que cuando una institución se encuentra en esa situación está impidiendo el desarrollo del individuo, dificulta su madurez personal o, en otros términos, la institución está impidiendo la consecución del objetivo para el que existe. La institución se niega a sí misma o, en otros términos, las normas ahogan el espíritu.

Puede ocurrir que la institución se flexibilice, entonces seguirá siendo útil. Esto sólo es posible cuando la institución no pierde de vista su función de medio y permanece atenta a las nuevas circunstancias que hace que sus miembros tengan nuevas necesidades para cumplir el mismo fin.

Dada la dinámica propia de las instituciones, esto es difícil. Pero es posible. Una institución puede mantener su dinamismo, su vitalidad si escucha a los miembros vivos que la integran, si está abierta a la crítica constructiva, si reconoce su vocación de servicio, si no confunde el orden de los fines con el de los medios, si es capaz de conseguir que sus miembros se entusiasmen con los fines, crezcan hasta conseguir (las personas, no las instituciones) hacerse grandes.

En *Mi punto de vista*, señala Kierkegaard que todo su empeño especulativo ha consistido en intentar liberar al cristianismo de la cristiandad². Para Kierkegaard la cristiandad aparece como la dimensión institucional del cristianismo, como algo que nace del espíritu del mismo Cristo pero que por su dimensión institucional y su permanencia en el tiempo, ha ido incorporando elementos que niegan el espíritu.

2. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

La religión cristiana y el Islam tienen su espíritu fundacional en una fe sobrenatural, cristalizan institucionalmente de modo diverso. Y la presencia social de ambas realidades institucionales es diversa en sus respectivos ámbitos culturales. Voy a plantear la cuestión teniendo en cuenta los dos aspectos indicados hasta aquí: la común dimensión cognitiva de la fe y la razón, y la dimensión institucional de la religión.

Se ha señalado que el cristianismo nace en el seno de una sociedad con un estado fuerte (el Imperio Romano) y que, por eso mismo, está muy clara la separación de Iglesia-Estado. Está claro en el ámbito teórico, independientemente de que la historia nos obligaría a recalcar en momentos en que la diferencia se ha desdibujado. El Islam, por el contrario, nace no sólo como una fe sino también como una fuerza que construye un Estado. La separación entre los ámbitos «civiles» y «religiosos» es, por eso, más problemática en el ámbito islámico. Pareciera que la dimensión institucional de la religión islámica fuese simultánea y obligadamente «civil-política» y «religiosa». Un artículo reciente de un conocedor y defensor del Islam se refería a esta idea en los siguientes términos: «No existe en el Islam «clérigo», ni tampoco hombres laicos.

2 Cfr. KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, trad. José Miguel Velloso; prólogo de José Antonio Míguez, Aguilar, Madrid, 3ª ed., 1966.

Son categorías cristianas surgidas de una experiencia limitada en el espacio y en el tiempo, propias del cristianismo y aplicadas al Islam desde un egocentrismo europeo, inconsciente o no»³.

A mi modo de ver, los siglos XII y XIII constituyen el momento privilegiado que nos permitirá entender qué pudo haber pasado. Había una serie de posibilidades y algunas se realizaron; no siempre los hombres han tenido la sabiduría o la fortuna de hacer realidad lo mejor que su tiempo les permitía. Y nosotros somos herederos de las elecciones de nuestros antepasados y legaremos a nuestros descendientes como realidad inerte, ya realizada, lo que nos aparece como mera posibilidad.

Teniendo como telón de fondo los aspectos señalados, voy a desarrollar breve y separadamente cuáles son las principales corrientes doctrinales del Islam en el siglo XII y cómo las afronta Averroes. Posteriormente señalaré lo propio en el mundo cristiano del siglo XII y XIII y el planteamiento de Tomás de Aquino al respecto.

Por lo indicado, éste será el núcleo de mi tesis.

a. Averroes y su ámbito cultural

El siglo XI andalusí es testigo del esfuerzo del califa Hakem II por impulsar una brillante serie de estudios. Bajo su reinado, Andalucía se convirtió en el foco al que se llevaban inmediatamente las producciones literarias de diversos lugares. Los libros compuestos en Persia y Siria eran frecuentemente conocidos en España antes que en Oriente. El catálogo de la biblioteca del califa, que sólo incluía el título de cada libro, constaba de 44 volúmenes. Los esfuerzos de Hakem desarrollaron uno de los movimientos culturales más brillantes de la Edad Media. Logró que cristianos, judíos y musulmanes trabajaran de acuerdo en la obra de una civilización común. Las mezquitas de Córdoba, donde los estudiantes se contaban por millares, se convirtieron en centros activos de estudios filosóficos y científicos⁴.

Poco tiempo después, Almanzor usurpa el trono del débil hijo de Hakem y, «entendió que todo le sería perdonado si quería satisfacer la antipatía instintiva de los teólogos y del pueblo contra los estudios racionales. Hizo buscar en la biblioteca [...] las obras de filosofía, de astronomía y de otras ciencias cultivadas por los antiguos. Todas fueron saqueadas en las plazas públicas de Córdoba o arrojadas en los pozos y cisternas del palacio»⁵. A partir del decreto de Almanzor, la filosofía no gozó más que de cortos periodos de libertad. La previa tarea civilizadora sufrió un serio revés, Córdoba fue saqueada, el palacio de los califas derribado, las colecciones destruidas.

La experiencia ha demostrado que la filosofía no tiene necesidad ni de protección ni de favor: no pide permiso a nadie ni de nadie recibe órdenes. Es el más espontáneo de todos los productos de la conciencia humana. La edad de oro del reino de Hakem no ha legado a la historia ningún nombre ilustre; en cambio, hostigados por el fanatismo Avempace, Avicena, Abentofail, Averroes, han visto su nombre y sus obras entrar en la corriente de la vida europea.

3 Mohamed BILALA ACHMAL, «Destruir o instruir? En torno a la postura de Gustavo Bueno ante el Islam», *El Catoblepas*, nº 40, junio 2.005, p. 23.

4 Cfr. RENÁN, E., *Averroes y el averroísmo*, traducción de Héctor Pacheco Pringles, Hiperión, Madrid, 1992, pp. 28-29.

5 RENÁN, E., *Averroes y el averroísmo*, p. 29.

Avicena (980-1037), entre otros, «había ocultado el verdadero rostro de Aristóteles insertando algunas de sus ideas más fecundas en un sincretismo de *matriz neoplatónica*»⁶. Esa síntesis, por una parte, traicionaba la modalidad misma del pensamiento de Aristóteles y, por otro lado, era fruto de ver su pensamiento desde los supuestos de la teología musulmana.

Otro eslabón de este periplo es Algazel (1058-1111), quien critica desde la ortodoxia islámica a los filósofos y sus errores en su obra, célebre en su traducción latina, *Destructio philosophorum*.

La situación con que se encuentra *Averroes* (Córdoba, 1126-Marruecos, 1198) es que la teología del Islam (*Kalam*) constituye una apologética con poder punitivo, que da lugar a «una sociedad religiosa constituida por hombres servilmente manejados por manipuladores de la religión, y que tratan de imponerla por medios impropios de la dignidad humana»⁷. Averroes fue el pensador que con mayor vigor criticó a los *mutakallim*, los teólogos islámicos, ya que deformaban (en opinión de Averroes) tanto la filosofía como la teología con sus absurdas construcciones sincréticas y causaban, en el plano práctico, graves daños a la religión.

Su obra fundamental respecto a nuestro tema, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, comienza así: «Después de glorificar a Dios con todas las alabanzas que le son debidas, y después de haber invocado la bendición sobre Mahoma su siervo, el puro, el elegido y su enviado, el intento de este ensayo es inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso.

Decimos, pues, que, de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto son cosas hechas. Y esto es así, porque únicamente por el conocimiento del arte con que han sido hechos, demuestran los seres existentes la existencia del Hacedor, y cuanto más perfecto sea el conocimiento de ese su arte, tanto más perfecto será el conocimiento que den del artífice. Por otra parte, el texto revelado invita, a veces, al estudio de esos mismos seres existentes y a ello exhorta. Por consiguiente, es manifiesto que lo que ese estudio significa, o será obligatorio por la ley revelada, o será mera invitación por consejo»⁸.

Es decir, ya desde el inicio queda claro que sólo hay dos posibilidades: que la filosofía sea aconsejada por el Corán o que sea obligatorio que el auténtico creyente cultive la filosofía. Se excluye claramente la posibilidad de que el Corán sea contrario al cultivo del saber filosófico; y esto partiendo desde «el punto de vista positivo de la religión revelada» y de la somera consideración de en qué consiste el saber filosófico.

Pero algunos, apoyándose en la preservación de la pureza de la fe, quieren prohibir el estudio de la filosofía. Ahí Averroes es tajante: quien eso hace es un ignorante y está lejos de Dios:

6 MAIZA, I., *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico de Tahafut al-tahafut*, Trotta, Madrid, 2001, p. 26.

7 GÓMEZ NOGALES, S., *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1980, p. 26. No se me escapa que lo dicho por Gómez Nogales se refiere a la época de Al-Farabí (870-950); por el contrario, esa es la situación que permanece aún en tiempos de Averroes. Y esa es la situación, como se verá, a la que Averroes ha de enfrentarse de un modo muy crítico.

8 AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, p. 149-150, incluido en ALONSO, M., *Teología de Averroes*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1998, reproducción de la ed. CSIC, Madrid, 1947, pp. 149-200.

«Quien prohíbe esa especulación [...] aparta a los hombres de la puerta por donde la Ley divina los llama al conocimiento de Dios [...], y eso indica suma ignorancia y alejamiento de Dios»⁹.

Es obvio que algunos se apartaron de la recta doctrina por frecuentar la filosofía. Pero eso es un efecto accidental, no esencial. En ese sentido, sería como prohibir beber agua fresca al sediento, porque algunos se sofocaron¹⁰.

En definitiva, Averroes coloca la cuestión en el terreno de la búsqueda de la verdad: tanto la fe como la razón buscan lo mismo; el conocimiento de la verdad es la meta y tanto la fe como la razón son dos vías que abocan en tal destino. De ahí la conclusión del tratado: «Siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita la razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la Verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo»¹¹. Conviene subrayar que esta afirmación de Averroes no es, ni mucho menos, una cita traída por los pelos ni un aserto marginal: se trata de una tesis capital cuya importancia no podríamos minimizar sin traicionar el núcleo de la aportación de Averroes a la disputa entre la religión y la filosofía. «La verdad es ciertamente una, pero las vías de acceso a ella son dos y cada una debe respetar su propia metodología. En esta afirmación es en donde reside su originalidad y en donde debemos situar la raíz de muchos de los malentendidos de que habría de ser objeto su pensamiento, en particular la teoría de la doble verdad, falsamente atribuida a Averroes»¹².

Se ha repetido, por otra parte, que Averroes es un aristotélico, un comentador de Aristóteles pero aquí nos interesa señalar cuál es el alcance del aristotelismo de Averroes, que no es otro que postular la necesaria desplatonización del aristotelismo medieval (defendiendo la «lectura directa», sin prejuicios ni tomas previas de posición, del Estagirita) y, por otra parte, «la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Averroes representa, en primer lugar y sobre todo, **la primacía de la estricta filosofía como sabiduría humana sobre cualquier otro saber**, sea meramente empírico-práxica (el simple hacer y el arte), sea auténtica y directamente divina (el religioso)»¹³.

9 AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, p. 157-158.

10 Cfr. AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, p. 158.

11 No quiero abusar de citas excesivamente largas, pero tampoco quiero dejar pasar el fragmento que continúa al que hay en el cuerpo del texto: «Esto supuesto, cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no cabe más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de la tal tesis nada diga la revelación, o que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina; además, eso mismo sucede cuando el alfaquí formula decisiones jurídicas sobre casos de los cuales nada dice la revelación induciéndolas de otros casos consignados en el texto, mediante el argumento llamado de analogía. En la segunda hipótesis, o sea, cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado», AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, pp. 161-162.

12 MAIZA, I., *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 27.

13 CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes», p. 575, en *Racontí...dei Linnei*, Roma, 1974, vol. 28, pp. 567-585. La negrita es mía.

En definitiva, «la crítica de Averroes a los peripatéticos musulmanes y a los teólogos de su tiempo es una crítica constructiva. Si ataca a los primeros es para *restaurar* la verdadera filosofía, identificada por el pensador cordobés con la filosofía de Aristóteles; si ataca a los teólogos es para *vivificar* la teología; en palabras de R. Brunschvig, «para liberar al pensamiento humano [...] de una teología falsamente especulativa cuya argumentación no es a sus ojos sino dialéctica o retórica, y que perjudica más que beneficia a la fe verdadera». El resultado es un Averroes distinto del que presenta la mayoría de las historias de la filosofía. La tradicional acusación contra Averroes de difundir la filosofía y la ciencia de los griegos en detrimento de la religión es más que falsa. Averroes defiende la autonomía de la filosofía en un terreno religioso. Convencido de que sus intenciones son idénticas a las de la ley revelada, reivindica para ella, en pleno siglo XII, el papel que le corresponde en el conocimiento de la ciencia divina. La filosofía no necesita de la revelación, pero la sirve como la mejor de las religiones. Su verdad es la misma verdad que enseña la ley revelada a todos los musulmanes, filósofos y no filósofos. Averroes nunca dijo que la verdad filosófica fuese más perfecta que la verdad religiosa. Dijo que era más rigurosa y racional; más complicada y, por tanto, reservada para los hombres más inteligentes»¹⁴.

Me parece que en las líneas anteriores ha quedado delineado lo esencial del intento de Averroes. Pero el influjo de un hombre no depende sólo de sus intenciones, sino de que su aportación sea o no aceptada ¿Qué ocurre tras la muerte de Averroes? Los tratadistas son bastante coincidentes: Renan señala que «cuando Averroes murió, en 1198, la filosofía árabe perdió con él su último representante, y el triunfo del Corán sobre el pensamiento libre quedó asegurado por 600 años al menos»¹⁵, Idoia Maiza señala que no hay continuidad en los países islámicos, «que pronto entraron en una penosa y larga fase de decadencia»¹⁶.

Quisiera retener que Averroes, versado en el Corán, auténtico creyente, auténtico filósofo, fracasa en su intento de constituir un lugar autónomo para la razón en el contexto de la sociedad islámica. Ese fracaso bloquea el desarrollo cultural del mundo islámico hasta hoy. Los planteamientos contra los que luchó Averroes son los mismos con los que el Islam se presenta hoy. En el artículo citado al principio, en el que Mohamed BILALA ACHMAL defiende el Islam en junio de 2005 señala que «los que tienen autoridad para valorar si es necesario un apelamiento al *Yihād* o no, son los eruditos en las ciencias de la Religión, los *Ulema* y nadie más»¹⁷. ¿No es esto lo que Averroes criticaba? ¿No es claro que Averroes ha fracasado en el mundo islámico?

Veamos una cuestión que hoy cobra una especial relevancia entre nosotros: el papel de la mujer ¿cómo se ha de enfocar, desde el islamismo planteado por Averroes? He aquí la respuesta que ha de ser comparada con la conocida práctica habitual: «Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos [...]. En nuestras sociedades se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación

14 MAIZA, I., *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 34

15 RENAN, E., *Averroes y el averroísmo*, p. 27

16 MAIZA, I., *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 21

17 Mohamed BILALA ACHMAL, «Destruir o instruir? En torno a la postura de Gustavo Bueno ante el Islam», p. 19. Ahí mismo se señala la posibilidad de que los dictámenes de los Ulema sean motivados por «razones» ajenas al Corán y, por supuesto, ajenas a la argumentación: «Es decir, los Ulema del pueblo, no los del sultán que, siendo manipulados por su poder, justifiquen todo aquello relacionado con su legalidad política y espiritual, y por eso son capaces de hacer cualquier cosa para satisfacerle, aunque fuera de las normas coránicas».

y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo esto es evidente *per se*¹⁸. Añadiéndose a la situación lamentable en que se sitúa a la mujer señala Averroes que esa situación, contraria a lo que reclama la aceptación religiosa de la igual creación de varón y mujer, produce miseria en las comunidades: miseria espiritual (ya que se trata de comunidades que se privan de las cualidades femeninas, que enriquecerían la vida social) y miseria material (un solo varón ha de mantener económicamente a varias improductivas mujeres; además, muerto el varón a la mujer sólo le queda la prostitución o la mendicidad).

Se trata de una constatación más del fracaso de Averroes en el mundo islámico. Veamos ahora qué ocurrió y que ocurre en Occidente.

b. Tomás de Aquino y el Occidente cristiano

Indudablemente, el dominio cultural en el ámbito cristiano corresponde a Agustín de Hipona (354-430). Y eso supone señalar la presencia de Platón y la casi total ignorancia en lo que a Aristóteles se refiere.

Agustín de Hipona había constituido ciertamente una bisagra entre el mundo antiguo que él conocía bien (muy especialmente el platonismo por influjo neoplatónico, incluido ahí San Ambrosio) y el mundo medieval. Tras unos avatares de todos conocidos, Agustín se lanza con todo el ardor de que era capaz al alcance de lo único que vale la pena, la única verdad que puede saciar plenamente el intelecto, el único bien que puede colmar de felicidad el corazón humano. Célebre es, en ese sentido, este diálogo en el que muestra cuáles son los objetos principales de su investigación: Dios y el alma:

Ratio — Quid ergo scire vis

Anima — Deum et animam scire cupio

Ratio — Nihilne plus?

Anima — Nihil omnino¹⁹

En Agustín no hay, como es sabido, una separación estricta entre obras filosóficas y obras teológicas. El orden natural, el orden de la ética, el orden de la razón, no se basta a sí mismo: Dios da la gracia que ayuda a la acción virtuosa (sin ésta, la vida de Agustín era la viva prueba, el hombre no es concebido sino como una enorme *massa damnata*: toda obra humana es, de suyo, pecado) y ayuda a la razón en su esfuerzo por buscar la verdad.

18 AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón*, trad, introd. y notas de M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 4ª ed., 1996, p. 57 y 59. Para un tratamiento más detenido puede verse en epígrafe completo, que lleva por título «De la condición de la mujer», pp. 56-60.

19 «Anhele saber sobre Dios y sobre el alma y sobre nada más, absolutamente sobre nada más», AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloq.*, l. I, cap. 2, n. 7; PL XXXII, col. 872.

En los términos que a nosotros nos interesa destacar, el agustinismo platonizante, influido por el avicenisismo también platonizante es el ámbito cultural en el que inicia su formación el joven *Tomás de Aquino*; así, por ejemplo, el *De ente et essentia* es claramente avicenisiano y contiene tesis que, más adelante, el propio Tomás rechazará explícitamente²⁰.

En Tomás de Aquino (1224-1274) cabe hablar de una evolución, al menos de tres momentos en su itinerario intelectual. El momento de mayor interés corresponde al que sigue a la recepción de Aristóteles por parte de Tomás, recepción que se hace a través de Averroes. Nos referiremos, por motivos obvios, fundamentalmente a esta última etapa del Aquinate.

Para Tomás de Aquino es claro que «la sabiduría divina contiene los mismos principios que la humana»²¹. La razón no sólo tiene origen divino, no sólo es un don. Es algo que nos iguala a la divinidad (ahí radica que todo ser ha sido creado a semejanza de Dios, pero el hombre lo ha sido a *imagen* y semejanza).

Precisamente por eso, en el comentario al libro de Job²², cuando éste exclama: *cum Deo disputare cupio, quiero discutir con Dios*, Tomás comenta que no se trata sólo de un exceso de Job debido a la situación en que se encuentra, por el contrario «la diferencia entre los interlocutores no afecta en nada la verdad de lo que dicen; si lo que uno dice es verdad, nadie puede prevalecer sobre él, cualquiera que sea su oponente en la discusión»²³. El clima de confianza en la razón que se respira en la obra tomista es fácilmente tangible en estas pocas referencias que he traído a colación.

¿Y cuál es la idea que Tomás tiene de la fe? La fe es un conocimiento **de rango inferior** (sic) a la razón en el que la voluntad cumple el papel de la evidencia (que, en la fe, decae). Y la prueba es que la fe está llamada a cesar ante la evidencia de lo que anuncia. No nos imaginamos el cielo conociendo por fe: pues «la felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios que tenemos por fe»²⁴. Sin embargo, si el creyente sabe por qué cree (es decir, si apoya su fe en los *racionales* motivos de credibilidad), entonces se halla participando de la certeza divina a la cual se adhiere. El objeto de la fe es la *verdad* revelada por Dios para orientar al hombre hacia su fin último.

La cuestión que aquí interesa destacar es que en la época en que Tomás sostiene las tesis indicadas, está en marcha la polémica averroísta. En el momento, todos se referían a Aristóteles

20 «El opúsculo *De ente et essentia*, tenido por muchos como una obra maestra de Tomás, depende de Avicena en apérrimos pasajes, incluso textualmente. Este libro no es más que una teoría avicenisiana de la esencia», GARCÍA MARQUÉS, A., «¿Hay tres Tomás de Aquino?», p. 6. Ponencia presentada en el Congreso *Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino*, Pamplona 25-27 de abril de 2005. El profesor García Marqués ha investigado y publicado estudios de gran agudeza sobre Tomás de Aquino y Averroes [podría destacarse, en ese sentido, *Necesidad y substancia. (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*, EUNSA, Pamplona, 1989] y ha tenido la amabilidad de mantener conmigo una serie de conversaciones muy clarificadoras, además de permitirme consultar el texto que aquí cito. Aprovecho esta ocasión para manifestar mi gratitud hacia él.

21 TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, 7.

22 Este comentario está datado en 1269-1272. Son estas las mismas fechas en que Tomás comenta la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, los *Metereológicos*, el *De interpretatione*, los *Analíticos posteriores* y la *Política* de Aristóteles. Estamos, como es fácil comprobar, en el periodo en que Tomás trabaja intensamente la obra del Estagirita. De hecho en 1272-1273 lleva a cabo el comentario al *Liber de causis* que había sido considerado (también por Tomás en periodos anteriores) como de Aristóteles: ahora conoce bien a Aristóteles y se da cuenta de que la doctrina del *Liber* discrepa notablemente de la del Estagirita.

23 GILSON, É., *El tomismo*, p. 58.

24 «Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per fidem», TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 40.

como representante del saber filosófico, natural, racional. Pero la cuestión de fondo, lo que estaba en juego era la autonomía de la filosofía: o se estaba con el agustinismo avicenizado o con la interpretación filosófica de Averroes.

Sus contemporáneos lo vieron claramente. Los teólogos conservadores, con Juan Peckham a la cabeza, rompen también con Tomás de Aquino [...]. Peckham consideraba que entre el nuevo pensamiento —incluyendo ahí a Tomás— y el agustinismo nada había en común, aunque concedía que los partidarios de ese nuevo modo de pensar podían ser creyentes. Pero incluso eso era negado por otros agustinianos que consideraban la nueva filosofía como triunfo del paganismo sobre la verdad del Evangelio²⁵. Señala Gilson que a veces se ha acusado a Tomás de ser un intelectualista, lo cual se ha considerado «como signo de paganismo, de naturalismo, de falta de espíritu religioso»²⁶.

«Los agustinianos vieron, pues, en Tomás uno de sus grandes enemigos. Como es sabido por el informe de San Alberto [...] en las condenas de 1270 deberían haberse condenado 2 proposiciones de Tomás. Y en 1277, en las condenas publicadas precisamente en el tercer aniversario de su muerte, no pudo escapar: sus doctrinas fueron condenadas, junto con la de Sigerio y tantos otros averroístas»²⁷.

Me parece fácil ver en todo esto un paralelo de lo ocurrido un siglo antes en el caso de Averroes, pero con resultado contrario. Por eso, en el mundo islámico el saber dominante fue, y es, la teología. Por eso en Occidente, en el Occidente cristiano, el saber dominante empezó a ser, fue imponiéndose paulatinamente, y es la razón.

Las condenas y polémicas posteriores (Tomás es canonizado en 1323, se levanta la excomunión dos años después: en 1325) contra Tomás y sus seguidores muestran la claridad con que se entendió que Tomás formaba parte de esa nueva filosofía que reclamaba la autonomía de la razón.

Debemos a Tomás la introducción en Occidente de la distinción entre fe y razón: una razón que deja de ser tutelada por la teología y que es capaz de construir ella sola un auténtico saber autónomo, teórico y práctico, científico y técnico. En el siglo XIII, por obra del aristotelismo averroísta la razón alcanzó su mayoría de edad y era consciente de su capacidad y de su superioridad. De este modo, con la asunción del Aristóteles de Averroes, se inició una nueva etapa en el proyecto cognitivo de Occidente, que podemos reconocer claramente en el Renacimiento o en la Ilustración, y que caracteriza hoy nuestro mundo occidental.

La afirmación de la línea Platón-Avicena-Agustín, supone la negación de la otra Aristóteles-Averroes-Tomás. Sobre esto, no deja de sorprender la siguiente afirmación: «El programa que Agustín propuso en su juventud —«Dios y el alma, nada más»— es irrealizable, más aún, no es cristiano»²⁸. ¿Hemos de entender que la institucionalidad cristiana desde el siglo V al XIII (al menos) no fue cristiana?²⁹

25 Cfr. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, pp. 501-502.

26 GILSON, E., *El tomismo*, p. 57.

27 GARCÍA MARQUÉS, A., «¿Hay tres Tomás de Aquino?», p. 9

28 RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, trad. José L. Domínguez, Sígueme, Salamanca, 8ª ed., 1996, p. 70.

29 La pregunta es retórica y requiere una respuesta matizada y compleja. Sólo pretendo hacer caer precisamente en la dificultad de planteamientos simplistas. Tras las condenas de 1277, Siger debió huir a caballo de París; si esta *Introducción al cristianismo* se hubiese escrito en el siglo XIII, Siger se habría encontrado en el camino con Ratzinger.

3. OCCIDENTE Y LA RAZÓN AUTÓNOMA

Suele decirse que el proyecto moderno se inicia en Descartes pero que es Kant su pedagogo.

En *¿Qué es ilustración?*³⁰ plantea Kant la necesidad de que el hombre alcance la mayoría de edad, que se atreva a usar su razón y dirigir su vida él mismo. Quien no actúa así aparece como un menor de edad, un perezoso y un cobarde. La moral kantiana es, ciertamente, normativa pero con unas reglas que brotan de la razón autónoma: los imperativos brotan de la conciencia. La moral aparece como un *factum rationis*, como un hecho: hay bien y hay mal; y la libertad y Dios son postulados, condiciones de posibilidad de tales hechos. La moral tal como la concibe Kant «no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica»³¹.

El planteamiento kantiano ha sido diversamente entendido. Algunos lo han considerado agnóstico, otros como ocultando su ateísmo en oscuros conceptos³², finalmente, Nietzsche le lanza, como un insulto, el calificativo de «cristiano alevoso»³³. Sea como fuere, sí parece aceptada la relevancia del kantismo en relación con la religión; de hecho, la obra de Kant entró en la historia del pensamiento «no por sus méritos internos, sino porque iba a cambiar el planteamiento dominante del problema religioso»³⁴.

Sea como fuere, dejando aparte matices nada desdeñables pero que nos alejarían de nuestro objetivo, la tesis kantiana a este respecto arroja el resultado de considerar que Dios no es objeto de conocimiento: nada sabe la razón pura de Dios³⁵, y la razón práctica lo postula (no lo conoce). Y el acceso al absoluto ha de hacerse a través de instancias operativas humanas no racionales: sea la voluntad (y ahí puede encontrarse la raíz del fideísmo), sean los sentimientos.

Quizá lo indicado en el párrafo anterior sea lo que explique la pronta inclusión de las obras de Kant en el índice de libros prohibidos por la Iglesia Católica, índice que estaba hecho con

30 Cfr. KANT, I., «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 25-38. Me refiero aquí a este opúsculo de Kant pero, como es sabido, la idea de la autonomía de la razón es una de las claves de la filosofía kantiana que, por eso mismo, aparece por doquier.

31 KANT, I., Prólogo a la 1ª edición (1793) de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 21, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001. A través del concepto de bien supremo, la ley moral conecta con la religión que es concebida como «conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad», KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 160

32 En este sentido, recuérdese los argumentos esgrimidos por el censor Hillmer para autorizar la publicación del escrito «Sobre el mal radical en la naturaleza humana», que luego sería la primera parte de *LA RELIGIÓN dentro de los límites de la mera razón*: «tras una lectura cuidadosa encuentra que este escrito, como los demás de Kant, sólo está destinado, y sólo es accesible, a sabios meditativos, capaces de investigación y discernimiento, no a todos los lectores en general», citado por F. Martínez Marzoa en notas a KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 245.

33 NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 56.

34 VILLACAÑAS, J.L., *La filosofía del idealismo alemán, vol. I: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Ed. Síntesis, Madrid, 2001, p. 28.

35 «he tenido que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*», KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 2ª ed., trad. P. Ribas, Alfabuara, 1996, B XXX.

el espíritu de proteger la fe³⁶. No se trata de hacer una relación exhaustiva de los autores que han sido incluidos en el índice de libros prohibidos, pero, *grosso modo*, puede decirse que la mayoría de los pensadores que han configurado la mentalidad moderna y postmoderna han encontrado un lugar en tal lista³⁷.

Un breve apunte sobre el ateísmo en el Occidente cristiano

Es cierto que en la modernidad no han faltado pensadores de marcado carácter religioso. Algunos han construido su pensamiento sobre un suelo naturalmente religioso, otros han convertido a Dios o a la fe en Él en objeto explícito de su reflexión.

Pero también es cierto que, junto a lo indicado, y junto a planteamientos deístas, teístas, panteístas³⁸, la modernidad presenta también una cierta cadencia atea³⁹.

En todas las religiones surgen planteamientos de corte fideísta. Se trata de planteamientos en los que lo único importante es la adhesión, la voluntaria aceptación de una determinada *Weltanschauung* donde se pone el acento en la voluntad (al margen de los motivos racionales). Se trata de una tentación humana que, simplificando a efectos de exposición, admite también una versión atea. Hay también una voluntaria negación de que Dios pueda existir (al margen de motivos racionales). Estas posturas extremas se han dado, pero hay también un intento racional de fundamentación del teísmo, el panteísmo y el ateísmo. Digamos unas palabras sobre este particular.

36 Concretamente, Kant fue incluido en el índice en 1827. Cfr. *Index librorum prohibitorum*, Pii XII iussu editus, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae, 1948.

37 Que Karol Wojtyła, acusado por sus enemigos de ultraconservador en moral, haya basado la ética y, para mayor concreción, la moral sexual sobre el concepto central de «persona» según Kant debiera hacer reflexionar. Cfr., especialmente, WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1969 y WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982. Que el original polaco de *Amor y responsabilidad* sea de 1960 (vigente aún la inclusión de Kant en el índice de libros prohibidos, índice que sólo fue suprimido el 14 de Junio de 1966) debiera provocar el siguiente razonamiento: Kant es peligroso para la fe, Wojtyła usa nociones («persona») esenciales de Kant, por tanto (al menos como medida de precaución), ha de incluirse en el índice de libros prohibidos la obra completa de Juan Pablo II (!!!!!?).

El argumento anterior es coherente en su ironía: si se aceptan las dos primeras premisas (y han de aceptarse, pues son verdaderas), sólo quedan dos alternativas: o bien se acepta la conclusión, o bien se niega fuerza probatoria a la razón.

Mi intención no es otra que mostrar los delirantes resultados que pueden obtenerse cuando se pretende poner una instancia legitimadora por encima de la razón (si se quiere: de la conciencia a la que los clásicos llamaban «voz de Dios en el hombre»).

38 Como se recordará, Schopenhauer consideraba que el panteísmo era, en realidad, un «ateísmo disfrazado». El panteísmo afirma la existencia de Dios (incluso afirma que todo es Dios o todo es divino), pero niega la trascendencia y, en última instancia, la real distinción entre mundo y Dios. La acusación de ateísmo a los panteístas es un lugar común. Spinoza afirma la identidad entre Dios y la naturaleza (*Deus sive natura, sive substantia*, es la célebre expresión). Spinoza fue acusado de sostener que Dios no existía. Es ilustrativo de la sutileza de la tesis spinoziana el modo en que uno de sus más conocidos discípulos rechazaba la acusación; Hegel sostenía, en efecto, que en Spinoza estaba claro que hay Dios: lo que no hay es mundo; el sistema de Spinoza, sostiene Hegel, no debe ser calificado como ateísmo sino, más bien, como *acosmismo*, cfr. HEGEL, *Ezyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Werke ein zwanzig Bänden, 8, Suhrkamp, Frankfurt am Maim, 1970, trad. R. Valls: *Enciclopedia de la ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, 1997, § 50, pp. 151-155.

39 La idea de que la modernidad se caracteriza por una «cadencia atea» inserta en el principio moderno de immanencia ha sido defendida por el pensador católico Cornelio Fabro. Cfr., por ejemplo, FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977.

El ateísmo es un término negativo (carácter que viene dado por el α privativa) cuyo núcleo semántico consiste precisamente en la «negación de Dios». Rechazada la existencia de Dios, se niega, pues, también la religión que aparece o bien como un simple error fruto de la ignorancia, el temor a la muerte, etc o, incluso, como una (voluntaria) manipulación del creyente ignorante con fines de dominación o manipulación.

Que el ateísmo es un concepto negativo se traduce en que se trata de una tesis que carece de contenido propio. En realidad, toma su contenido de la noción positiva a la que niega, es decir, el tipo de ateísmo depende de la noción de Dios que se niegue. Así, lo que para unos es divino, para otros no lo es y, por eso, quienes en un contexto aparecen como ateos pueden ser los auténticos creyentes desde una perspectiva distinta. Recuérdese, por ejemplo, que los cristianos eran condenados a muerte precisamente bajo la acusación de ateísmo (negaban, efectivamente, que el emperador o cualquiera de las divinidades romanas tuviesen carácter divino), o la acusación de *asebeia* (impiedad, o ateísmo) de que fueron objeto Anaxágoras o Sócrates. Por lo que se acaba de indicar, se comprenderá que el ateísmo en sentido estricto, consciente de sí, sólo es un fenómeno postcristiano. Se trata de la negación del Dios que el cristianismo postula como creador y redentor del mundo y del hombre. La negación de ese Dios tiene un carácter más pleno que la negación de la divinidad de Zeus, por ejemplo.

Aunque algunos movimientos de la Grecia antigua pueden ser considerados ya como ateos en el sentido de negar las divinidades (tales podrían ser considerados algunos sofistas y epicúreos), el ateísmo consciente de sí como posición teórica se presenta por primera vez en la Ilustración francesa con nombres como De la Mettrie (1709-1751) y el barón D'Holbach (1725-1789) apoyados ahí en una concepción mecanicista y naturalista del mundo.

Feuerbach (1804-1872) supone un hito de especial relevancia en la historia del ateísmo con la célebre tesis de Dios como *proyección* del hombre, como construcción. La teología se convierte en antropología puesto que el contenido de «Dios» se descubre finalmente como la «humanidad» ideal. Es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen y semejanza, proyectando en su criatura los anhelos, aspiraciones, necesidades, etc. Dios es lo que a todos nos gustaría ser pero que la mortalidad y limitación reales nos lo impide. Por eso sublimamos, transcendemos lo que de caduco y mortal hay en nosotros y lo llamamos Dios. Pero de este modo Dios es el otro y la religión es la alienación. La tarea de Feuerbach es devolver al hombre lo que es suyo y reconocer que Dios es el hombre mismo, pero no como individuo, sino como especie. *Homo homini Deus*: el hombre es Dios para el hombre.

La idea de Feuerbach del hombre como creador de Dios tendrá fortuna. Los ateos siguientes precisarán la doctrina, mostrarán si esa creación ha sido ingenua o malintencionada, si puede aliviar o ha de ser destruida. Pero autores de diversa condición aceptarán esa idea. Realmente, si Dios no existe, ¿cómo puede ser que tengamos su idea? ¿Cómo es posible que haya religión? Muy próximos en el tiempo a Feuerbach, Marx y Freud lo aplicarán al ámbito de la sociología y de la psicología profunda.

Marx (1819-1885) critica a Feuerbach haber trabajado sobre una idea de hombre demasiado abstracta, y la sustituirá por otra más real y concreta: el hombre como conjunto de relaciones sociales. Son estas relaciones mediante un juego de estructura y superestructuras las que producen una serie de alienaciones, la más terrible de las cuales es la religiosa: conciencia invertida del mundo. Las alienaciones (y radicalmente la religiosa) son síntoma de carencias socioeconómicas a cuyo mantenimiento sirven. Por eso la crítica y transformación del mundo sólo es posible cuando se haya eliminado la religión (el opio del pueblo, la adormidera que hace que el hombre se contente con las carencias en espera del otro mundo): la justicia ha de lograrse en

este mundo. El ateísmo es el punto de partida, ha de ser un hecho si se quiere que la revolución se lleve a cabo.

Por su parte, **Freud** (1856-1939) explica la génesis de la idea de Dios a partir de la ambivalencia afectiva de amor y temor presente en la relación padre-hijo. El Dios personal del judaísmo y del cristianismo no sería sino el padre transfigurado. La religión no es sino una ilusión dañina que contribuye a mantener al individuo en la minoría de edad, en la sujeción infantil al «padre» y le impide madurar, enfrentarse a su propia vida con toda la crudeza que ésta tiene.

El grito de **Nietzsche** *Dios ha muerto* constituye tanto la culminación del proceso anterior como un nuevo inicio. La muerte de Dios es el acto humano y humanizador por excelencia: el hombre sólo conquista su humanidad cuando se libera del yugo. Pero el humanismo nietzscheano es ateo, pero es también trágico: la muerte de Dios ha dejado un vacío. La nada, el nihilismo de los valores que tenían su legitimidad en el ultramundo, son enterrados junto al cadáver de Dios. Y al hombre le queda el descubrimiento de la nada.

Los tres autores citados en último lugar constituyen, indudablemente, los principales configuradores de la mentalidad del hombre del siglo XX. Para referirse a ellos ha hecho fortuna la expresión de Ricoeur, «filósofos de la sospecha» atendiendo a que se orientan no a la argumentación, sino al tipo humano que el argumentador es (burgués o proletario, sexualmente reprimido o sano, amo o esclavo); y coinciden en subrayar los elementos alienantes de la institucionalidad religiosa⁴⁰.

El mundo occidental en el que vivimos tiene raíces cristianas. Algunos pretenden que esa metáfora es muy pertinente: el árbol aislado de su raíz muere necesariamente. Otros acuden a otras metáforas en las que lo inicial es abandonado como un estadio infantil, inoperante e incluso vergonzoso.

El panorama que se ha dibujado en este epígrafe es necesariamente parcial y, para no pocas mentalidades de corte religioso, sombrío. Se trata de (parte de) lo que la razón autónoma ha producido. Este tinte oscuro ha generado posiciones involucionistas, intentos de volver a situaciones previas consideradas como «sanas» o «seguras»; este planteamiento no es el mayoritario y, de hecho, voces autorizadas en el campo religioso son conscientes de que el mismo cristianismo habría fracasado si, «desechando la razón, se hubiese vuelto a lo puramente religioso»⁴¹.

Mi tesis es que el occidente cristiano ha continuado la intuición de Averroes: la primacía de la razón frente a la fe. Y esa razón autónoma ha producido todo tipo de frutos: unos favorables a la fe, otros contrarios (argumentativamente discrepantes o sectariamente agresivos). Pero, volviendo con Averroes, me parece que hay que sostener que «ni aún el hecho de que alguno haya errado en esa especulación y haya tropezado, bien por insuficiencia de sus facultades naturales, bien por mal orden en su investigación, o por dejarse llevar de la pasión, o porque no encontró maestro que le dirigiese, o por la reunión de todas estas causas, o por la mayoría de ellas, exige que prohibamos la especulación al que es apto para ella, pues el daño ese que por intervención de dichas causas puede resultar de la especulación filosófica, no es cosa esencial a ésta, sino

40 En este sentido, me parece de interés señalar la interpretación de Nietzsche ofrecida por Max Scheler, muy cercana a la tesis central de Kierkegaard que, como se recordará, viene expresada mediante el ideal de «liberar el cristianismo de la cristiandad». Cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, ed. de José María Vegas, Caparrós Editores (Col. Esprit, nº 4), Madrid, 1993. Si yo lo entiendo bien, Scheler interpreta a Nietzsche como un violento movimiento en busca de la pureza que yacería oculta bajo la basura institucional.

41 RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, p. 111.

accidental, y lo que por naturaleza y esencia es útil, no debe omitirse por mera posibilidad de un daño que accidentalmente le sobreviene»⁴².

Así, desde la razón, se puede argumentar contra la posición (filosófica o religiosa) contraria. De modo que, frente a las críticas a la cristiandad o a la religiosidad en general⁴³, se puede reivindicar *racionalmente* la necesidad del sentido global de la existencia, se puede señalar que es sensato, racional, acorde con el más hondo deseo humano, la búsqueda de un «horizonte totalizador de cada uno de los actos del hombre, es decir, una concepción de Dios como algo pertinente a todos los aspectos de la vida, que subyace en cualquier experiencia humana, sin excluir ninguna, y por tanto como ideal unificador de todo»⁴⁴, y a eso se refiere la idea del evangelio de que «hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados»⁴⁵: que nada, que absolutamente nada, de nuestra vida carece de significación. Esto plantea un reto, una pregunta. Las religiones que se pretenden verdaderas (la verdad, subrayémoslo, es una categoría racional) pretenden, por ello ser *la* respuesta a este anhelo⁴⁶.

De un modo gráfico sintetiza esta situación Simone Weil cuando señala que «el alma sólo sabe con certeza que tiene hambre y lo importante es que grite su hambre. Un niño no deja de gritar porque se le sugiera que quizá no haya pan. Gritará de todas formas.

«El peligro no es que el alma dude de si hay o no pan, sino que se deje persuadir por la mentira de que no tiene hambre. No es posible persuadirla sino por la mentira»⁴⁷.

CONCLUSIÓN

He intentado mostrar que fe y razón se presentan como dos modos de conocimiento. El modo propio es la razón⁴⁸. La fe proporciona conocimiento allí donde la razón no alcanza (por limitación del sujeto o por «exceso» del objeto) pero, incluso en este caso, pertenece a la razón admitir esa fuente o, lo que es lo mismo, dictaminar que hay motivos *racionales* para aceptar como verdadero lo que comunica quien reclama ser creído (sea éste mi amigo que me informa sobre cualquier acontecimiento del que fue testigo, el científico que habla de los ríos de Marte o el profeta).

42 AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, p. 158.

43 Cualquiera sabe que las críticas a las instituciones religiosas son más sólidas, más mordaces y están más fundamentadas cuando se hacen «desde dentro» que cuando se ataca «desde lejos». Quien ataca desde dentro pretende denunciar la impostura de una normas que impiden vivir al espíritu, de unos medios que se han convertido en fines. Por eso, en líneas generales, las críticas externas son una débil pataleta frente a lo que no se comprende bien y en nada afectan al auténtico creyente (de ahí, dicho sea de paso, la absoluta inutilidad de la prohibición de leer libros, estudiar ciertas ideas o autores, etc.).

44 GIUSSANI, L., *¿Por qué la Iglesia?*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 43

45 Mateo 10, 30.

46 Que haya tal «demanda» abre la puerta, es obvio, a que vendedores sin escrúpulos «oferten» este tipo de producto de un modo adulterado. La decepción ante las sucesivas tomaduras de pelo apoyándose en motivos religiosos, proliferación de sectas, etc. es testimonio de ello. Pero si los errores filosóficos no invalidan la razón ni a la aspiración humana a la verdad, tampoco los «errores» religiosos (por aberrantes que sea) invalidan a Dios ni al anhelo humano de totalidad.

47 WEIL, S., *Formas del amor implícito a Dios*, pp. 127-128, en WEIL, S., *A la espera de Dios*, trad. M^a Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 4^a ed., 2004.

48 Por obvios motivos de espacio, no he desarrollado la cuestión de los distintos usos de la razón, que es de extrema importancia.

La *fe sobre la razón*, los intérpretes de la revelación que carecen de sólida formación racional son guías ciegos. Este parece ser el enemigo al que combatió Averroes en el mundo islámico. Esta parece ser la postura que, en el mundo occidental, se ha denominado fideísmo. Ignoran que el intelecto «es máximamente amado por Dios entre las cosas humanas»⁴⁹, impiden la obra de Dios en el hombre ya que «aparta a los hombres de la puerta por donde la Ley divina los llama al conocimiento de Dios [...], y eso indica suma ignorancia y alejamiento de Dios»⁵⁰.

La *razón negadora* del ámbito de la fe provoca una asfixia de lo humano, del hambre de eternidad, del real afán irrestricto de sentido que todo hombre alberga en su corazón. El niño grita cuando tiene hambre; el racionalista abocado al absurdo creer que no hay pan y se resigna; el hombre auténtico brama y, en él, el espíritu gime con gemidos inenarrables. Y esto es humano, como la razón, como la fe, que es la materia con la que se hace la confianza.

La *razón protectora* de la fe, la razón consciente del valor de lo divino, del sentido religioso del hombre corre el riesgo en el que tantas veces ha caído de erigirse en tutela, en preservar la fe de los correligionarios. La censura, hay que señalarlo, no es exclusiva de ámbitos religiosos⁵¹. En la mente del censor, se lleva a cabo desde la posesión de la verdad y una preocupación por el bien de los protegidos. Difícil sustraerse a tales *razones*⁵². No obstante, me parece que se ha de subrayar que la postura protectora es *muy adecuada* cuando se trata de débiles o, dicho de otro modo, aquellos a quienes se protege son considerados menores de edad (en Platón, literalmente: niños)⁵³.

La *razón promotora* de lo humano protegerá, obviamente, al débil y al menor de edad. Pero siendo consciente de que se trata de situaciones provisionales, deficitarias. Volcará todo su esfuerzo para conseguir que se fortalezca el débil, que madure el hombre, que consiga guiar su vida autónomamente. La vida no puede discurrir por los cauces que marca el miedo. El temor no es buen guía, para el viaje de la vida no poseemos otra guía «que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él»⁵⁴.

49 «Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas», TOMÁS DE AQUINO, In X Eth. Nic., lec. 13.

50 AVERROES, *Fasl Al-Maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la fe*, p. 157-158.

51 Recuérdese a Platón. Diseñando la educación de los futuros ciudadanos señala que se ha de vigilar incluso los cuentos que las madres y las ayas narran a los niños; se ha de censurar, por tanto, a los que forjan tales cuentos. Cfr. PLATÓN, *República*, II, 377 b y ss.

52 En este punto, me parece pertinente subrayar que hay *razones* que avalan tal actitud. En este punto quiero poner sobre el tapete las *razones* contrarias.

53 Mi tesis es confirmada, por ejemplo, en el texto siguiente en el que se argumenta a favor del católico Índice de libros prohibidos: «Los fieles deben abstenerse de leer no sólo los libros proscritos por ley o decreto, sino todo escrito que les exponga al peligro de perder la fe y de depravar las costumbres. Es ésta una obligación moral, impuesta por la ley natural, que no admite exención ni dispensa. La gravedad de esta obligación es proporcional al peligro a que se expone el alma. Ahora bien, como *los simples fieles* raramente estarán en situación de apreciar el peligro en que se van a encontrar, es natural que la Iglesia, con oportunos avisos y prohibiciones, les mantenga alejados de las lecturas malas», IORIO, A. de, *Indice dei libri prohibiti*, en «Enciclopedia Cattolica», Città del Vaticano, 1951. El subrayado es mío.

54 KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 569/B 597.

