¿Razón o fe ciega? Dios, el problema del mal y los desafíos del ateísmo moderno desde la racionalidad teológica y filosófica chií (Guía integral en 10 cuestiones clave)

Autor: Equipo Editorial de Islamoriente

Resumen

El nuevo ateísmo (*New Atheism*) suele asociar la religión con el fideísmo —la aceptación de creencias sin razones suficientes— y con el recurso a un «Dios de los huecos», invocado para explicar aquello que la ciencia aún no comprende. Este artículo examina diez cuestiones centrales de la filosofía de la religión contemporánea desde la tradición racional de Ahl al-Bayt (la Familia del Profeta Muhammad, PB), la teología chií y la filosofía islámica. Aborda temas como la cosmología moderna, la evolución biológica, el ocultamiento divino, el sufrimiento, el determinismo científico, la objetividad moral y el nihilismo existencial. Su propósito es mostrar que la reflexión chií no tiene por qué temer a la investigación científica y que puede ofrecer un marco coherente para pensar las preguntas últimas sobre la existencia y la vida humana.

Introducción: razón y fe ante un dilema moderno

En ciertos enfoques de la filosofía y la teología occidentales, la fe religiosa se presenta como opuesta al pensamiento crítico. Esta imagen está relacionada con debates históricos sobre la relación entre razón y revelación y con algunas formas de fideísmo y de existencialismo religioso, entre ellas las asociadas a Søren Kierkegaard. Desde esa perspectiva, el ateísmo contemporáneo sostiene que creer exige, en última instancia, silenciar la razón y aceptar sin pruebas afirmaciones religiosas.

La tradición islámica chií parte de otro marco. En ella, la razón (*al-ʿaql*) se considera una facultad esencial del ser humano y una de las vías para discernir la verdad. Por eso, las cuestiones fundamentales de la fe no deberían aceptarse por mera imitación, sino examinarse mediante argumentos. Esta guía aborda diez interrogantes contemporáneos desde ese horizonte, vinculando el razonamiento filosófico con las enseñanzas atribuidas a los Imames de Ahl al-Bayt (P).

¿Creer en Dios exige una «fe ciega» y el abandono de la razón?

Una de las críticas más repetidas por autores ateos contemporáneos, como Richard Dawkins, Christopher Hitchens y Sam Harris, es que la fe constituye una forma de creencia irracional y potencialmente peligrosa: permitiría aceptar afirmaciones sin pruebas suficientes y protegerlas de la crítica. La pregunta que plantea esta objeción es importante: si basta con creer sin razones, ¿cómo distinguir la verdad religiosa de una ilusión personal o de las afirmaciones incompatibles de distintas comunidades? ¿Se pide al creyente que suspenda su juicio crítico para conservar su fe?

La respuesta chií no identifica la fe con la renuncia a la razón. En una enseñanza atribuida al Imam Musa al-Kazim (P), dirigida a Hisham ibn al-Hakam, se afirma:

> *«Dios tiene dos pruebas frente a las personas: una prueba externa y otra interna. La externa son los mensajeros, los profetas y los Imames; la interna, las razones humanas»* (*al-Kāfī*, vol. 1, p. 16).

Desde esta perspectiva, la razón no es enemiga de la revelación: permite valorar sus pretensiones. La existencia de Dios, la profecía y la necesidad de la revelación deben examinarse mediante argumentos que no dependan exclusivamente de los propios textos cuya autoridad se intenta demostrar. De lo contrario, se corre el riesgo de un razonamiento circular. La fe, entendida así, no es una aceptación ciega, sino una confianza que puede apoyarse en la reflexión.

¿Es Dios un «recurso para llenar los huecos» que deja la ciencia?

El naturalismo metafísico sostiene que, a lo largo de la historia, la humanidad ha recurrido a Dios para explicar fenómenos que todavía no comprendía. Desde los rayos y las lluvias hasta el origen de la vida, la intervención divina habría ocupado el lugar de explicaciones que después proporcionó la ciencia. Según esta crítica, a medida que se descubren leyes naturales —como las de la gravitación o el electromagnetismo— disminuye el espacio reservado a Dios. Si, en principio, los fenómenos pueden explicarse mediante procesos y leyes físicas, invocar a un creador parecería innecesario.

Sin embargo, el concepto de Dios en la teología filosófica chií no se limita a explicar fenómenos que la ciencia aún no ha resuelto. En la primera *Jutba* (sermón) del *Nahy al-Balāgha*, obra que reúne discursos y cartas atribuidos al Imam Ali (P), se dice:

> *«Está con todas las cosas, pero no por yuxtaposición; y es distinto de todas las cosas, pero no por separación».*

Y en otro pasaje:

> *«Todo lo que subsiste por otro es causado»* (*Nahy al-Balāgha*, sermón 186).

La cuestión filosófica, por tanto, no es solo cómo funcionan las leyes naturales, sino por qué existe un universo regido por leyes. La tradición denomina *mumkin al-wuyūd* («contingente») a aquello que existe, pero podría no haber existido; y *wāyib al-wuyūd* («necesario por sí mismo») a aquello cuya existencia no depende de otra cosa. El argumento sostiene que la realidad contingente requiere un fundamento que no dependa, a su vez, de otra realidad contingente. La ciencia estudia los procesos y las relaciones dentro del universo; la pregunta por el fundamento último de su existencia pertenece a otro nivel de análisis. Para profundizar en el fundamento de la realidad contingente, véase nuestro estudio sobre El argumento de la contingencia, la causalidad y el Ser Necesario.

¿La cosmología cuántica demuestra que el universo surgió de la nada?

Desde el desarrollo de la teoría del Big Bang y de la cosmología cuántica, algunos autores —entre ellos Stephen Hawking, en *The Grand Design*, y Lawrence Krauss, en *A Universe from Nothing*— han defendido que el universo puede explicarse sin recurrir a una intervención sobrenatural. En la física cuántica, partículas pueden surgir en determinadas condiciones a partir de fluctuaciones del vacío. Además, si el espacio y el tiempo comenzaron con el Big Bang, podría parecer que preguntar por una causa «anterior» al universo carece de sentido físico.

En un diálogo atribuido al Imam Ali al-Rida (P) con el teólogo cristiano ʿImrān al-Ṣābiʾ, se distingue entre crear a partir de una materia preexistente y originar sin depender de una materia eterna:

> *«No creó las cosas a partir de otra cosa, de modo que necesitara apoyarse en ella; más bien, las originó mediante una creación innovadora»* (*Kitāb al-Tawḥīd*, de Shaij al-Ṣadūq).

La palabra *ibdāʿ* alude aquí a una originación que no depende de una materia preexistente. Esto no debe confundirse con el «vacío cuántico»: en física, el vacío no equivale a la nada absoluta, pues está descrito mediante campos, estados físicos y leyes. Por ello, aunque los modelos cosmológicos expliquen ciertos procesos del universo temprano, sigue siendo posible plantear una pregunta filosófica distinta: ¿por qué existe ese marco físico y no la nada? La discusión no sustituye la cosmología científica, sino que pregunta por el fundamento de aquello que sus modelos describen.

¿La evolución biológica excluye la creación o un propósito último?

La teoría darwiniana de la evolución y la síntesis evolutiva moderna transformaron profundamente la biología. Sin embargo, algunos pensadores materialistas, como Daniel Dennett y Richard Dawkins, han extraído de esos mecanismos conclusiones filosóficas más amplias. Según ellos, las mutaciones y la

selección natural, sin intención ni dirección consciente, pueden producir la apariencia de diseño que antes se atribuía a un diseñador. Desde esta perspectiva, la evolución habría dejado obsoleto el argumento del diseño asociado, entre otros, a William Paley.

En el *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* —texto atribuido al Imam Yaʿfar al-Sadiq (P) que invita a contemplar la naturaleza— se llama la atención sobre la organización funcional de los seres vivos:

> *«Reflexiona, Mufaḍḍal, sobre las estructuras que sostienen los cuerpos de los animales […] y sobre cómo cada movimiento y cada órgano está dispuesto para una función».*

También se transmite la máxima:

> *«Dios rehúsa que las cosas transcurran si no es mediante causas».*

La tradición chií puede entender los mecanismos naturales como causas secundarias, es decir, como procesos reales mediante los cuales se producen los cambios. La evolución, ampliamente respaldada por la biología, describe transformaciones y mecanismos biológicos; por sí sola, no responde a todas las preguntas filosóficas sobre la existencia de las leyes naturales, el origen de la vida o el fundamento de la realidad. Por ello, aceptar la evolución no implica necesariamente negar a Dios. La cuestión es si los mecanismos naturales agotan toda posible explicación o si pueden formar parte de un orden cuya existencia remite a un fundamento último. Sobre el diálogo entre evolución, diseño y explicación natural, véase también nuestro análisis de el argumento teleológico y la evolución biológica.

Si Dios ama a los seres humanos, ¿por qué no se hace manifiesto a todos?

El argumento del ocultamiento divino, desarrollado en la filosofía contemporánea por J. L. Schellenberg, plantea un desafío particular. Si existe un Dios perfectamente amoroso que desea relacionarse con los seres humanos, cabría esperar que su existencia estuviera abierta a todos. Sin embargo, hay personas sinceras y reflexivas que afirman haber buscado honestamente y no haber encontrado razones suficientes para creer. Este fenómeno, denominado «increencia no culpable» (*inculpable non-belief*), lleva a algunos filósofos a preguntarse si la ausencia de una manifestación inequívoca es compatible con la existencia de un Dios amoroso.

En el sermón 179 del *Nahy al-Balāgha*, el Imam Ali (P) responde a una pregunta de Dhiʿlib al-Yamānī sobre si había visto a su Señor:

> *«¿Acaso adoraría a quien no veo? Los ojos no lo perciben mediante la visión directa, pero los corazones lo reconocen mediante las realidades de la fe».*

En la súplica de ʿArafa, atribuida al Imam al-Husayn (P), se pregunta:

> *«¿Cuándo has estado ausente para necesitar una prueba que te señale?»*

La respuesta distingue entre ver a Dios como un objeto físico y reconocerlo mediante el razonamiento, la experiencia interior y la contemplación de la realidad. Un ser material puede ser observado por los sentidos; Dios, concebido como fundamento no material de la existencia, no sería un objeto más dentro del universo. Algunas respuestas teológicas añaden que una evidencia irresistible podría afectar la libertad de la respuesta humana. Sin embargo, esta consideración no resuelve por sí sola todos los casos de increencia sincera: el problema del ocultamiento divino sigue siendo una cuestión filosófica abierta y exige tomar en serio las experiencias de quienes buscan sin llegar a creer. Este desafío se analiza con mayor detalle en nuestro estudio sobre el ocultamiento divino y la no-creencia inculpable.

¿Cómo puede existir el sufrimiento si Dios es todopoderoso y misericordioso?

El problema del mal y del sufrimiento, presente desde la antigüedad en la llamada paradoja de Epicuro, se convirtió en una crítica especialmente poderosa tras acontecimientos como el terremoto de Lisboa de 1755. En su formulación lógica, la dificultad suele expresarse así: si Dios puede impedir el sufrimiento, pero no

lo hace, ¿cómo puede ser perfectamente bueno? Y si quiere impedirlo, pero no puede, ¿cómo puede ser todopoderoso? Terremotos, enfermedades graves y el sufrimiento de los niños parecen plantear casos difíciles de reconciliar con una providencia benevolente. David Hume y, más tarde, el filósofo J. L. Mackie formularon versiones influyentes de este desafío.

En el *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* se atribuye al Imam al-Sadiq (P) una reflexión sobre las adversidades que afectan tanto a las personas virtuosas como a las injustas:

> *«Si alguien pregunta por qué las desgracias alcanzan por igual al justo y al injusto, se responde que también puede haber en ello una lección para ambos: al justo pueden apartarlo del apego excesivo a este mundo y orientarlo hacia la otra vida, y al injusto pueden quebrar su arrogancia y rebeldía».*

Esta reflexión expresa una interpretación espiritual de ciertas adversidades; no debería convertirse en una explicación automática de cada tragedia ni borrar la obligación de aliviar el sufrimiento. En términos filosóficos, la teología chií suele presentar varias líneas de respuesta: el mal puede entenderse como privación de un bien —por ejemplo, la ceguera como falta de visión—; algunos daños están ligados a las condiciones de un mundo material regido por procesos estables; y la experiencia de la dificultad puede abrir espacios para el valor, la compasión y la solidaridad. La tradición de la justicia divina añade que el sufrimiento que no procede de una falta propia no queda sin compensación en la vida futura. Estas respuestas no eliminan la dimensión emocional del problema, pero buscan mostrar que la existencia del sufrimiento no demuestra por sí sola una contradicción lógica en la idea de Dios. Para un examen más amplio de estas respuestas, véase nuestro estudio sobre la justicia divina y el problema del mal.

¿Somos libres o estamos determinados por el cerebro y las leyes de la naturaleza?

Con el desarrollo de la física mecanicista y de ciertas interpretaciones reductivas de la neurociencia, se ha cuestionado la existencia del libre albedrío. Algunos interpretan los experimentos de Benjamin Libet como indicios de que la actividad cerebral precede a la conciencia de haber tomado una decisión. Autores como Sam Harris han sostenido que la sensación de elegir podría ser una ilusión. Si nuestras acciones estuvieran completamente determinadas por procesos neuronales, genéticos y ambientales, surge una pregunta ética y jurídica: ¿con qué fundamento responsabilizamos a las personas por sus actos?

El Imam Yaʿfar al-Sadiq (P) formuló una respuesta que evita dos extremos:

> *«No hay coacción absoluta ni delegación absoluta, sino una posición intermedia entre ambas»* (*al-Kāfī*, vol. 1).

Esta doctrina se conoce como *al-amr bayn al-amrayn*, «la posición entre dos posiciones»: el ser humano no actúa con independencia absoluta de Dios y de las condiciones que hacen posible su existencia, pero tampoco está reducido a un agente sin elección. La libertad humana opera dentro de límites y circunstancias que no elegimos; aun así, podemos deliberar y orientar nuestras acciones. La mera existencia de actividad cerebral previa a la conciencia no demuestra, por sí sola, que toda forma de libertad sea ilusoria. Para establecerlo, haría falta mostrar que esos procesos excluyen cualquier capacidad de reflexión, evaluación y decisión responsable. Para ampliar la explicación de esta posición intermedia, véase nuestro artículo sobre determinismo, libre albedrío y predestinación.

¿Se puede vivir moralmente sin creer en Dios?

El secularismo moral sostiene que es posible vivir con honestidad, solidaridad y respeto por los demás sin creer en Dios. Y, en efecto, muchas personas no religiosas llevan vidas profundamente éticas. Al mismo tiempo, el dilema de Eutifrón, planteado en el diálogo de Platón, plantea una cuestión teórica: ¿algo es bueno porque Dios lo ordena, o Dios lo ordena porque es bueno? Si una acción fuera buena solo porque se ordena, la moral parecería depender de una voluntad arbitraria. Si, en cambio, Dios ordena el bien porque este ya lo es, podría preguntarse si la moral existe independientemente de Dios. También se debate si la evolución explica la aparición de disposiciones como la empatía y la cooperación.

La tradición chií distingue entre la capacidad de reconocer el bien y el fundamento último de la realidad moral. En una enseñanza atribuida al Imam Ali al-Rida (P) se afirma:

> *«Hemos encontrado que todo lo que Dios ha permitido contiene el bienestar y la preservación de sus siervos […] y que lo que ha prohibido causa daño y conduce a la ruina»* (*ʿUyūn Ajbār al-Riḍā*).

La doctrina del *ḥusn wa qubḥ ʿaqliyyān* sostiene que la razón puede reconocer ciertos valores morales: la justicia es buena y la opresión es mala, con independencia de que una persona crea o no en Dios. Por tanto, el chiísmo no necesita negar la posibilidad de una conducta moral entre los no creyentes. La discusión se sitúa en otro plano: qué hace que los valores morales sean objetivos y obligatorios, y no solo preferencias personales, acuerdos sociales o estrategias útiles para la supervivencia. Desde la perspectiva teísta, Dios fundamenta la realidad última de esos valores; no sustituye el razonamiento moral humano. La cuestión de la objetividad ética se desarrolla también en nuestro estudio ¿Moral sin Dios? Objetividad ética y racionalismo teológico.

¿Es el Dios de la religión una proyección humana?

Una de las críticas históricas a la religión se dirige a las imágenes antropomórficas de Dios: un ser parecido a un monarca, situado en el cielo, dotado de cuerpo y afectado por emociones cambiantes. Filósofos como Baruch Spinoza y Ludwig Feuerbach cuestionaron esas representaciones y sostuvieron, desde marcos distintos, que los seres humanos pueden proyectar en Dios atributos, deseos y temores propios. Cuando la idea de Dios se reduce a la de un ser físicamente limitado, resulta comprensible que se la considere incompatible con una concepción racional de la realidad.

En el primer sermón del *Nahy al-Balāgha*, el Imam Ali (P) desarrolla una concepción trascendente de la unicidad divina:

> *«El principio de la religión es conocerlo; la plenitud de ese conocimiento es afirmarlo; la plenitud de esa afirmación es reconocer su unicidad, y la plenitud de su unicidad es la sinceridad hacia Él. […] Quien lo describe [como una realidad limitada] lo ha asociado con otra cosa; quien lo asocia, lo considera múltiple. […] Quien pregunta "¿dónde está?" lo ha situado en un lugar».*

Esta idea se expresa mediante el concepto de *tawḥīd*, la afirmación de la unicidad absoluta de Dios. En la teología chií, Dios no es un cuerpo, no ocupa un lugar y no está limitado por el tiempo. Las expresiones antropomórficas de los textos religiosos deben leerse a la luz de principios racionales que excluyen atribuirle límites corporales. Así, la crítica a las imágenes humanas de Dios no refuta automáticamente la concepción filosófica de Dios como fundamento no limitado de la existencia. Para profundizar en la concepción no antropomórfica de Dios, véase nuestro análisis de la trascendencia pura en el Nahy al-Balaghah.

¿Puede la vida tener sentido en un universo sin propósito último?

La proclamación nietzscheana de la «muerte de Dios» situó a la filosofía occidental ante la posibilidad del nihilismo: si no existe un fundamento trascendente, ¿de dónde proceden los valores y el sentido de la vida? En una visión estrictamente materialista, la vida humana podría parecer un episodio contingente en un universo indiferente, destinado a un futuro de enfriamiento y desorganización. Albert Camus comparó la condición humana con la figura mítica de Sísifo, condenado a repetir una tarea interminable. El humanismo secular responde que los seres humanos pueden crear sentido a través de sus relaciones y proyectos; aun así, algunos se preguntan si ese sentido puede ser más que personal y transitorio si la muerte pone fin a toda experiencia.

En su carta 31 del *Nahy al-Balāgha*, dirigida a su hijo, el Imam Ali (P) escribe:

> *«Ten la certeza de que no has sido creado para este mundo, sino para la otra vida; no para permanecer [en este mundo], sino para partir; estás en una morada provisional y en un camino hacia la otra vida».*

En la tradición filosófica chií, incluida la filosofía de Mullā Ṣadrā y su teoría del movimiento sustancial, la existencia puede entenderse como un proceso de transformación y perfeccionamiento, no como un simple recorrido hacia la nada. La muerte, desde esta perspectiva, no es necesariamente la aniquilación de la persona, sino el paso a otra forma de existencia. La vida terrenal puede ser el ámbito donde se desarrollan el conocimiento, la justicia, la solidaridad y otras capacidades humanas. La fe en la otra vida ofrece así un marco para comprender esos bienes dentro de un horizonte más amplio. La posibilidad de hallar sentido sin una finalidad trascendente, por su parte, continúa siendo objeto de debate filosófico. El debate sobre el sentido y la finalidad de la vida se amplía en nuestro estudio sobre la existencia, la angustia existencial y el nihilismo moderno.

Conclusión

Estas diez cuestiones muestran que la relación entre ciencia, razón y religión no tiene por qué reducirse a una oposición simple. La tradición chií propone examinar las creencias mediante la razón, distinguir las explicaciones científicas de las preguntas metafísicas y concebir a Dios sin atribuirle rasgos corporales o límites humanos. También ofrece respuestas teológicas al sufrimiento, la libertad, la moral y el sentido de la vida. Algunas de estas respuestas son objeto de debate y requieren argumentación adicional; su valor reside precisamente en poder participar de ese debate sin renunciar a la investigación racional.

*«Esta aportación conceptual se alinea con los objetivos del megaproyecto **El islam en el tribunal de la modernidad**, concebido para ofrecer respuestas rigurosas a las grandes cuestiones metafísicas y existenciales. El lector puede revisar el artículo central para ver la arquitectura completa del proyecto.»*

Glosario

Ahl al-Bayt: «La Familia de la Casa»; expresión que designa a la familia del Profeta Muhammad (PB), especialmente en la tradición chií.

ʿAql: razón o intelecto; facultad que permite reflexionar y distinguir entre argumentos.

Fideísmo: postura que considera que la fe puede o debe sostenerse al margen de la razón o de las pruebas racionales.

Ibdāʿ: originación o creación sin depender de una materia preexistente; término teológico que no equivale al «vacío» de la física.

Imam: en el chiísmo, guía religioso y espiritual. Los Doce Imames son considerados sucesores autorizados del Profeta Muhammad (PB).

Al-amr bayn al-amrayn: «una posición entre dos posiciones»; doctrina chií según la cual la acción humana no es ni completamente forzada ni totalmente independiente de Dios.

Ḥusn wa qubḥ ʿaqliyyān: doctrina según la cual la razón puede reconocer la bondad o maldad de ciertos actos.

Mumkin al-wuyūd: «contingente»; aquello que existe, pero cuya existencia no es necesaria por sí misma.

Wāyib al-wuyūd: «necesario por sí mismo»; aquello cuya existencia no depende de otra realidad.

Tawḥīd: afirmación de la unicidad absoluta de Dios.

Problema del ocultamiento divino: argumento que pregunta por qué un Dios amoroso no hace su existencia inequívocamente accesible a toda persona sincera.

Problema del mal: desafío filosófico que pregunta cómo se concilian el sufrimiento y el mal con la existencia de un Dios omnipotente y perfectamente bueno.

Bibliografía y fuentes seleccionadas

Sharif al-Radi: *Nahy al-Balāgha* (ediciones críticas y traducciones de Muḥammad ʿAbduh y Ṣubḥī al-Ṣāliḥ), sermones 1 y 179, y carta 31.

Shaij al-Ṣadūq: *Kitāb al-Tawḥīd* y *ʿUyūn Ajbār al-Riḍā*.

Al-Kulaynī: *Al-Kāfī*, libro del intelecto y la ignorancia, y libro de la unicidad divina.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā): *Al-Ḥikma al-mutaʿāliya fī al-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa*.

Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī y Murtaḍā Muṭahharī: *Uṣūl-e falsafeh va ravesh-e reʾālism*.

Murtaḍā Muṭahharī: *ʿAdl-e ilāhī* y *ʿIlal-e gerāyesh be māddīgarī*.

Plantinga, Alvin: *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans Publishing, 1977.

Craig, William Lane, y J. P. Moreland: *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Wiley-Blackwell, 2012.

Swinburne, Richard: *The Existence of God*. Oxford University Press, 2004.

Todos los derechos reservados. Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriente.com, Fundación Cultural Oriente