

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- | | | |
|---|-----------|--|
| <i>Salvar la razón</i> | 3 | |
| <i>Olivier Boulnois</i> | 5 | La simple razón en los límites de la religión |
| <i>Josef Pieper</i> | 21 | La locura regalada por los dioses |
| <i>Carlos María Galli</i> | 35 | La lógica del don y del intercambio |
| <i>Rafael E. Sassot</i> | 51 | Notas marginales sobre teoría y praxis |
| Libros: <i>Alberto Bellucci</i> | 60 | “Presencias reales” de George Steiner |
| <i>Alberto Espezel</i> | 63 | Testimonio de un testimonio |
| Documentos: <i>Comisión Teológica Internacional</i> | 67 | Sobre la interpretación de los dogmas |

La simple razón en los límites de la religión

por Olivier Boulnois*

Sucede a veces que la razón, partiendo de sus propios fundamentos y encerrada en sus propios límites, describe al fenómeno cristiano como algo que le es exterior, o no retiene de él sino lo que le parece admisible “en los límites de la simple razón” (Kant). ¿Es suficiente tal aproximación? ¿Respetada ella la naturaleza del fenómeno descrito? ¿No debería dirigir su atención sobre el fenómeno en cuestión y escuchar lo que él dice de sí mismo?

1. Logos

La religión cristiana sitúa a la razón en su centro. Ciertamente sería abusivo decir que ella sólo es racional, o querer conducirla únicamente a su dimensión racional. En particular, una religión es un conjunto de ritos, de prácticas que traducen un sentimiento de lo sagrado (o una presencia de lo Santo) y una dependencia comunitaria (un “vínculo”: religio). Pero no es seguro que el concepto griego de “sagrado”, o el término latino de “religión” sean suficientes para caracterizar al cristianismo. A esos caracteres innegables se agrega por lo menos una diferencia específica que da al cristianismo su rostro único y que torna vanas las generalizaciones apresuradas sobre “las religiones” tomadas indistintamente: a diferencia de otras actitudes religiosas, el cristianismo es *también*, y quizá *antes que nada*, racional.

1. Para la teología cristiana, Dios mismo es racional. Más aún, es la Razón (el Logos) en persona. “En el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios y el Logos era Dios” (Jn. 1, 1). El Logos así presentado es la palabra viva y subsistente, la inte-

*Olivier Boulnois, nacido en 1961, casado, tres hijos. Profesor en la Escuela Práctica de Estudios Superiores (5ª sección), filosofía medieval. Enseñanza en la Universidad de París X-Nanterre y en el Instituto católico de París. Publicación: Juan Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Paris, P.U.F., 1988.

ligencia personal, eterna y creadora de Dios. Es la razón verídica y eficaz en la que todas las cosas tienen la vida (Is. 40, 81).

2. El *mundo* y su creación son racionales¹. La racionalidad misma de Dios se traduce en la racionalidad del cosmos (Salmo 19, 2). Dios no ha creado el universo por error o por una caída inevitable (gnosis), ni porque ha sido vencido por un principio superior (maniqueísmo), ni finalmente para hacer una simple broma (en cuanto yo conozco sólo el Leviatán ha sido creado por Dios para manifestar su sentido del humor) (Salmo 104, 26). Pero ha creado al mundo *por sabiduría*, en esa Sabiduría personal que estaba en él desde el principio, antes del origen de la tierra (Proverbios 8, 22-31). Y aquí, provenir de la sabiduría divina no significa alejarse de ella, el mundo se encuentra en ella todavía. Los seres están en ella, en ella se mueven y viven (Hechos 17, 28); es sabido que Spinoza daba mucha importancia a este texto. El Nuevo Testamento identifica a esta Sabiduría creadora con la persona del *Logos*, en quien todo ha sido creado (Jn. 1, 3). Ella constituye un todo con la persona del Hijo eterno (Col. 1, 15-16). La riqueza de la creación traduce entonces el desbordar de la vida divina: porque hay un *Logos* en Dios, éste se comunica a toda la naturaleza y le da su consistencia. El orden y la belleza de la naturaleza constituyen la mejor huella y la mejor expresión de Aquel de quien ella proviene: "*Los cielos cantan la gloria de Dios, y la obra de sus manos, la anuncia el firmamento*" (Salmo 19, 2).

3. Pero la misma historia tiene un sentido. La sabiduría de Dios no se agota en la creación: la verdadera bondad de Dios se manifiesta en la salvación que quiere dar a los hombres. La Palabra de Dios es enviada a la historia, y viene a visitar a los hombres sobre la tierra. "*Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos y no vuelven a ellos sin haber regado la tierra, haberla fecundado y hecho germinar para que ella dé la simiente al sembrador y el pan comestible, igualmente la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí sin resultado*". (Is. 55, 10-11). El *Logos* es sembrado: su misión es alimentar a los hombres y hacer fructificar su propio *logos*. Dios se devela a los hombres por un acto de "revelación" que es la comunicación a los hombres del *Logos divino*. Esta revelación no es entonces ajena a la racionalidad, al contrario, es la diseminación de la Razón a los hombres, dota-

¹ Cf. el artículo de J. R. Armogathe y J. L. Archambault, *Le cosmos et son créateur* (Communio XIII, 3: Cosmos et création, 1988, p. 4-8).

dos ellos mismos de razón. Ella se expresa en una historia en progresión lineal —y no en sistemas cíclicos que dan privilegio al eterno retorno (de los presocráticos a los estoicos) o aun la decadencia progresiva del sentido en relación a un comienzo superior (Aristóteles)—, la que caracteriza al judaísmo descifrando en la historia la esperanza de una promesa.

Al suscitar un pueblo que ella escoge para ese fin, la palabra divina acepta la mediación humana: “*Revela a Jacob su palabra, sus leyes y juicios a Israel: no hay otro pueblo al que haya tratado así, otro que haya conocido sus juicios*” (Salmo 147, 19-20). El *Logos* no obra contra la libertad de los hombres, manipulándola, sino por medio de ella. El pueblo santo, los profetas, los autores del Libro, no son instrumentos ciegos: por su inteligencia y su libertad Dios se dice en la historia. Su encuentro es una alianza tumultuosa y dramática entre dos compañeros que se completan, conocen el fracaso, el enfrentamiento y los malentendidos.

4. El *hombre* ha sido creado racional para que tenga la capacidad de llegar a Dios por sí mismo, sin que la revelación sea una irrupción súbita, violenta y arbitraria en su naturaleza. “Era para que los hombres busquen la divinidad para alcanzarla, en lo posible, como a tientas y *encontrarla*” (Hechos, 17, 27). Y sobre todo es en un hombre dotado de razón, Cristo, donde ha tenido lugar la salvación divina.

Así, en el proyecto global de la salvación de los hombres, el *logos* humano tiene un estatuto secundario y esencial. Frente al *Logos* divino: es asumido enteramente por un Dios que salva, pero sin él nada sería asumido, nada sería salvado. Los dos se unen en una *lógica* paradójica: el *Logos* absoluto, uno y perfecto, acepta pasar por el *logos* humano, singular, múltiple y diverso, y darle una dignidad absoluta. Y al mismo tiempo, en esta “comunicación de las lenguas”, lo múltiple es salvado sin que sea necesario reducirlo a la universalidad. En Pentecostés, la diversidad de los *logos* misma se vuelve inteligible *directamente*: la palabra de Dios es oída por cada uno en su propia lengua².

Se comprende así como la razón no puede de ningún modo entrar en contradicción con la revelación. No es ésta una afirmación pretenciosa o “integrista”; es simplemente una observa-

² Cf. el análisis del modelo de la comunicación ocurrida en Pentecostés, por V. Carraud, *De la communication à la liturgie* (Communio XII, 6: Foi et communication: 1987, p. 4-11).

ción metodológica; para el cristianismo, el sentido de la revelación divina pasa por la racionalidad humana. Ahora bien, la razón no podría ser contradictoria consigo misma. La historia ha mostrado, por ejemplo, que las grandes crisis de la cosmología de Galileo o de la exégesis histórico-crítica no eran insuperables: bastaba en uno y otro caso poner delante el carácter humano del hombre que colabora en la interpretación de la Escritura, para derivar de ella un sentido más profundo. En resumen, buscar la racionalidad de la revelación constatando que ella había pasado por canales y filtros racionales (respectivamente la cosmología aristotélica o los géneros literarios del Antiguo Testamento). Un modelo más racional ha reemplazado solamente al modelo precedente, en nombre de la razón misma.

Se ve también lo que distingue al cristianismo de las otras dos grandes religiones monoteístas.

1. El estatuto del *logos* no es el mismo que en el Islam. La fe cristiana no es ante todo una obediencia (*Islam*) a una ley, es una adhesión de la inteligencia a la verdad: la verdad de lo que se dice, y la verdad de quien lo dice (la persona de Cristo), que es la Verdad misma, el Logos encarnado. Por el contrario, para el Islam, la revelación proviene, ciertamente, de una palabra revelada de Dios, pero sin mediación: la Palabra de Dios es un texto, el *Corán*, que es increado. Hay que aceptarlo en block, sin poder interpretar sus contradicciones, y en su lengua de origen (el árabe)³.

El estatuto del *logos* en el cristianismo difiere del que tiene el judaísmo. Para el cristiano el *Logos* se ha encarnado. Se ha unido a la razón humana y se ha hecho el intérprete del Padre en la persona de Cristo (el "exégeta" del Padre: *exegesato*, Jn. 1, 18). No ha quedado como un *Logos* increado, ni un simple objeto de una promesa. Una presencia real y visible viene a sustituirse a la acción oculta, preparatoria, de los profetas. La aparición de Cristo marca el advenimiento de una nueva era: la razón humana es un *logos* salvado por el *Logos* divino. La razón no es sólo el porvenir del mundo, es su corazón secreto, que opera desde el presente.

Se puede agregar que el cristianismo ha hecho surgir una forma inédita de racionalidad: la *teología*. Ciertamente, se habla a menudo de "teología hebraica" o de "teología musulmana". Y

³ Cf. P. Cormier, "Note sur le Coran incrée". *Communio*, L'Islam, N° XVI, 5-6 (1991), p. 48-55

es notable que esas dos tradiciones religiosas hayan sabido desarrollar sus propios métodos de exégesis y de jurisprudencia para aplicar a las circunstancias presentes lo que era para ellas la Revelación y la Ley. Pero ni el *kalam* ni la exégesis rabínica son análisis racionales del contenido dogmático. En el pensamiento árabe como en el pensamiento judío, Averroes y Maimónides, los autores que más se consagraron a la especulación filosófica, están al margen de la institución y de la ortodoxia. Y si hay conflicto entre filosofía y teología en Toledo o en Córdoba, es porque no se sabía imaginar teología racional⁴. El cristianismo no se limita a interpretar una revelación, o a actualizar la Ley, tiene por tarea interpretar el *logos*. Por ello no ha cesado de suscitar centros de especulación racional, donde la tarea del intelectual coincidía con el núcleo de la institución eclesial: la escuela catequética de Alejandría, los claustros benedictinos y las universidades medievales son algunos ejemplos célebres de ello. Si la enseñanza de la dialéctica, de las ciencias profanas y de la filosofía han ocupado en ellas un lugar particular, no es por un simple azar de la historia: es más bien la realización de un programa que se inscribe en el corazón de la misma teología cristiana.

2. Razón y revelación

Desde entonces la racionalidad humana es eminentemente apta para reflejar la verdad (y no solamente la verdad de Dios). Y ello por su naturaleza propia de razón, independientemente de la posibilidad subjetiva para tal o cual individuo de adherir a la fe cristiana o no. Los primeros apologistas, como Justino el filósofo, no cesan de afirmar, contra toda apariencia, que los más grandes filósofos griegos (Platón, Sócrates) eran "cristianos". *Cristo es el primogénito de Dios, su Logos del que participan todos los hombres (...)* Y los que han vivido según el Logos son

4 Ibn Ruschd (Averroes). *L'accord de la religion et de la philosophie* (Traité décisif) trad. L. Gauthier, 1988, Paris, opone al creyente y al filósofo: el creyente debe creer el sentido literal del Corán sin comprender, el filósofo debe poder comprender el sentido oculto; no tiene necesidad de creer. Los dos sentidos son compatibles a condición de no divulgar el sentido racional —a falta de lo cual se introducirían conflictos entre proposiciones contradictorias—. "Tal es el caso del que da las interpretaciones al vulgo y a los que no son aptos, en lo que concierne a la Ley divina: de este modo la corrompe y aparta de ella; y el que aparta de la Ley divina es un infiel" (p. 47). La verdad es entonces por principio esotérica. Sobre el esoterismo de Maimónides cf. L. Strauss, *Maimonides*, Paris, 1988; *la persécution et l'art d'écrire*, Paris, 1989, p. 75-144: "Le caractère littéraire du Guide des Égarés".

cristianos aún si han pecado por ateos, como entre los griegos, Sócrates (...) y entre los bárbaros, Abraham (...) Lo que han vivido o viven según el Logos son cristianos"⁵. No es necesario confesar la fe para tener parte en la racionalidad del Logos cristiano. Justino puede entonces escribir a los senadores romanos (paganos): "Vosotros sois nuestros hermanos y asentís a las mismas cosas que nosotros, aún si lo ignoráis y no lo queréis"⁶. Simplemente porque el Logos encarnado devela la naturaleza del logos humano: la lógica del acto racional es estructuralmente idéntica a la lógica del Logos cristiano. Dicho en otra forma, todo acto de pensar participa del Cristo-Logos.

Por esto la filosofía de Cristo es la filosofía por excelencia⁷. Lo que los hombres encuentran por la investigación filosófica son verdades que el Logos siembra en el corazón de los hombres, las "semillas del Verbo" (*spermata tou logou*). "Los escritores han podido ver de manera indistinta la verdad, gracias a la simiente del Logos que había sido depositada en ellos"⁸. El poder de pensar participa de la razón divina. Y recíprocamente, la participación y la imitación del Logos divino se cumple por la gracia del que suscita la razón humana y todos sus movimientos. Todo lo que la razón filosófica pone a cuenta del logos y de sus aspiraciones es entonces un poder finito a la medida del hombre, que alcanza a la participación en el Logos absoluto dado directamente al creyente.

¿Es necesario ver en estas tesis una especie de OPA del cristianismo sobre la filosofía? ¿Y en consecuencia una traición del carácter religioso (y no racional) de la fe cristiana? (Se sabe que esas dos objeciones fueron formuladas respectivamente por Heidegger⁹ y por Bultmann). Dejemos de lado el anacronismo de

⁵ Justino, Apologies I, 46, 3-4.

⁶ Justino, Apologies II 1, 1.

⁷ Justino, *Dialogue avec Tryphon* 8, 2: "reconozco que esta filosofía es la única segura y provechosa. He aquí cómo y por qué soy filósofo". Existe aún una tradición (medieval) para la cual Cristo no es solamente la Sabiduría (buscada por la *philosophia*, simple deseo de la sabiduría), sino la filosofía en persona! (Cf. H. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*, *Mediaeval Studies*, 1951, p. 244-247).

⁸ Justino, Apologie II, 13, 5.

⁹ Por ejemplo: "La 'filosofía' es griega en su ser mismo" (Pero en su situación post-cristiana ese origen ha sido traicionado...); "El ser griego originario de la filosofía (...) está gobernado y dominado por representaciones que derivan del cristianismo". (¿Qué es la filosofía? *Questions II*, tr. fr. Paris 1968, p. 15). Como lo hace notar J. Derrida (*L'autre cap*, Paris, 1991), tales observaciones ponen de manifiesto sea la banalidad más chata (la filosofía ha comenzado en Grecia), sea un etnocentrismo exorbitante (los que no son herederos directos de Grecia -judíos y cristianos bajo el ángulo religioso, no -alemanes bajo el ángulo lingüístico - no son filósofos).

la cuestión: el judaísmo estaba en efecto ampliamente helenizado en la época de Cristo, como atestiguan las obras de Filón de Alejandría. Es claro sin embargo que las *Apologías* no son una inhábil tentativa de conciliar el *logos* helénico y la revelación judaica. Por el contrario, el profetismo hebreo y la cultura pagana son recapitulados en el misterio de Cristo¹⁰. Porque la encarnación sirve de modelo para la adopción de todos los hombres en Jesucristo. El ser del hombre, es decir su racionalidad, se funda en el *Logos* que lo ha creado racional. No hay entonces en ello ninguna mutación del concepto de *razón*: al contrario la razón es asumida en su misma naturaleza, independientemente de sus formas y sus usos, la misma razón del emperador y de los senadores paganos.

Por esto también todas las tentativas de mostrar qué nuevos conceptos ha aportado el período cristiano a la racionalidad humana están destinados al fracaso. Siempre se concluye por encontrar un origen filosófico griego a las pretendidas innovaciones cristianas. Citemos por ejemplo la apelación de Dios como “el ser mismo”: E. Gilson ha interpretado ese nombre de Dios como característica de la “filosofía cristiana”, puesto que sería una reflexión “metafísica” sobre el texto del *Éxodo* 3, 14 (“Yo soy el que soy”). Ahora bien, es posible al presente encontrarle antecedentes neo-platónicos¹¹... Podrían multiplicarse los ejemplos históricos, que todos vuelven a la misma falta de método: ¡Cristo “ha hecho nuevas todas las cosas”¹² en el *Logos* encarnado, pero *no ha inventado algo nuevo*, ni propuesto respuestas nuevas a preguntas antiguas! Ha salvado precisamente a la razón humana para dejarle esa tarea.

3. Racionalidad filosófica y razón teológica, o la sirvienta ama de casa

Cambiamos ahora los puntos de vista, y dejemos el del racionalismo teológico para volver al de la filosofía. Todo esto es

¹⁰ Cf. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris, 1981, de quien me inspiro aquí.

¹¹ Cf. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1971, y el colectivo *Dieu et l'être Exégèses d'Exode 3*, et de *Coran 20, 11-24*, Paris, 1978. Esto no quita nada al mérito de Gilson, que ha llamado la atención sobre ese concepto: precisamente porque *ekka* tiene un sentido en sí, independientemente de la revelación, tal tesis puede servir de fundamento a la “*Philosophia christiana*”.

¹² Ireneo de Lyon, *Contre les Hérésies IV*, 34, 1: El Señor “*ha traído toda novedad al traer su propia persona anunciada con anticipación*”.

muy hermoso, objetará el filósofo, pero de un ireneísmo que confina con la hipocresía. Aún si *de jure* la racionalidad y la revelación no pueden contradecirse, es innegable que, de hecho, no han cesado de afrontarse. Es necesario entonces poner fin al conflicto, y establecer las bases de una paz sólida y perpetua, obteniendo de ambas partes que se pongan de acuerdo sobre un límite de competencia.

En *La religión en los límites de la simple razón*, Kant parte de la hipótesis de que existe un conflicto entre el discurso humano sobre Dios (teología filosófica) y la revelación divina (teología bíblica). Es necesario entonces trazar sus límites respectivos, dentro de los cuales cada una progresará sin invadir territorio de la otra: "*Esta teología filosófica, cuando se mantiene únicamente dentro de los límites de la simple razón (...) debe tener la libertad total de extenderse tan lejos como alcanza su ciencia*"¹³. Así, ella "*utiliza la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos y la misma Biblia, pero sólo por ella misma, no para introducir esas definiciones en la teología bíblica*". Dicho de otro modo, la filosofía no se limita al concepto de religión que encuentra *a priori* en ella misma. No renuncia a hacer uso de la tradición y del común saber religioso de la humanidad. Ella "*toma prestado en un sentido, quizá poco agradable a la teología bíblica, pero conforme a la simple razón*"¹⁴. Ciertamente, ella no pretende hacer entrar en la teología un desorden, puesto que ella no se propone introducir en ella nuevos contenidos, pero ella se propone formular, a partir de sus límites internos, un juicio sobre sus datos. Pero al definir su exterior como un simple *dato* de hecho, sin razón, se atribuye el medio de elevarlo al plan de la racionalidad cuando ella lo considera. La razón constituye el sistema racional de la religión, el verdadero lugar de la revelación, fuera del cual no hay salvación (racional). En tal problemática, es irracional todo lo que no es deducido por la razón pura. Si la razón se define primero como autonomía, el simple *hecho* histórico no deducible está fuera de su dominio.

Dicho de otro modo, los límites de la razón pura son una pared porosa de sentido único. Tienen una capacidad de absorción infinita del dato histórico, pero inversamente, si la teología bíblica prohibiera utilizar contenidos religiosos, ello sería una *censura* ilegítima: introduciría un verdadero desorden, más

¹³ *La religión en los límites de la simple razón*.

¹⁴ *Id.*

grave que el otro, puesto que amenazaría la libertad y la autonomía de la razón. La teología bíblica negaría la autoridad de la razón y abriría el camino al despotismo, pretendiendo plegar el pensamiento ante el *hecho*. Ahora bien el teólogo mismo está obligado a recurrir a los principios de la razón: les está sometido como todo hombre, y no puede privarse de ella. El límite de la razón es entonces a la vez la muralla y un caballo de Troya: —la muralla inexpugnable contra los ataques de la religión—; el caballo de Troya, porque dejarla subsistir en sí, es para la religión dejarse pronto dominar por su juicio. En resumen, en caso de conflicto, la autonomía debe permitir decidir en el sentido de la razón. Kant rechaza entonces fuera de los límites de la razón al hecho religioso. El racionalismo de Kant suscita inmediatamente su opuesto: el irracionalismo. No la ausencia de razón y la necesidad (que son eternos), sino la necesidad, para ser fiel al carácter histórico de toda revelación, de marchar *contra la razón*. Así Kant mantiene el conflicto, al que entendía poner fin (¡a menos que él no lo construya!). No es entonces *bastante racionalista*.

¿Debe darse vuelta a la dialéctica, y zanjar el conflicto de manera preferencial en el sentido de la teología? Esto sería seguir a Tomás de Aquino, que considera como un error: "*incluirla lo que pertenece a la fe entre los límites (sub metis) de la filosofía, es decir no querer creer sino lo que puede ser adquirido por la filosofía*". Afirmar que la fe debe ser reducida a los límites de lo que es filosóficamente demostrable, atenerse a una creencia racional, tal es el error. "*Por el contrario, la filosofía debe ser llevada a los límites de la fe*" (ad metas fidei), según el texto del Apóstol: "*llevamos cautiva toda inteligencia, a la obediencia a Cristo*".¹⁵ Tomás no dice que la razón es delimitada por la fe (como si fueran extrínsecas una a la otra), sino que la razón debe ser llevada al interior de los límites de la fe, porque las dos son finitas y sus dominios se recubren.

Para asegurar esta convergencia, retoma una antigua tradición, según la cual la filosofía es sierva de la sabiduría¹⁶. Y

¹⁵ In *Boethium De Trinitate* q. 2, a 3, ed. Decker, p. 94-95, citando *Corintios II*, 10, 5 (Vulgata).

¹⁶ Cf. Pedro Damián, *De omnipotentia divina* SC 191, cap. 3 par. 7, 1, 58. Esta tradición viene de Clemente de Alejandría, *Stromates* 1, 5, 30, 1: la filosofía está ordenada a la sabiduría que ella persigue, y ella la sirve, y de Orígenes, *Philocalie* 13, par. 1 (SC 148): como con los despojos de los egipcios fue fabricado el mobiliario del Santo de los Santos, la doctrina cristiana puede ser edificada con la sabiduría de los paganos: cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, 1962, p. 144-157.

ésta es identificada, siguiendo toda una tradición filosófica (aristotelizante), con la *ciencia teológica*. “Esta ciencia ordena a todas las otras ciencias en tanto principal; (...) usa, sometiéndolas a obediencia, de todas las otras ciencias en tanto vasallas (...) Así, puesto que el fin de toda la filosofía es inferior al fin de la teología, y está ordenada a ese fin, la teología debe mandar a todas las otras ciencias y usar de lo que es transmitido en ellas”¹⁷. Hay una jerarquía de ciencias en la cima de las cuales se encuentra la teología, lo que supone un acuerdo profundo entre la filosofía y la teología y una regulación automática por referencia a la teología. Si hay una contradicción aparente entre las palabras de los filósofos y la fe, no es por parte de la filosofía (verdadera), sino más bien una falta de filosofía, una carencia de racionalidad. “Y por esta razón, es posible, a partir de los principios de la filosofía, refutar un error de esta clase, sea mostrando que (la tesis) es absolutamente imposible, sea mostrando que ella no es necesaria”¹⁸.

¿Pero el ama es ciertamente ama de sí misma? ¿No tiene necesidad de ser sirvienta para ser lo que ella es? En ese caso la filosofía daría a la teología su dominación y su estatuto; la teología tendría entonces necesidad de la filosofía, no sólo para tener algo sobre lo cual reinar, sino simplemente para ser ella misma. La presentación más sumaria de la teología nos da un resumen de ella: “¿Es necesario que haya, además de las disciplinas filosóficas, otra doctrina?”¹⁹ Tomás responde en dos puntos: 1º) *Para lo que excede a la razón humana*, era necesario, para que el hombre fuera salvado, que ciertas verdades le fueran manifestadas por la revelación divina. En efecto, la visión de Dios es el fin natural del hombre. Pero este fin excede a su razón. Es entonces necesaria una revelación que se la haga accesible. 2º) *Aún para lo que es accesible por la razón humana*, era necesario que el hombre fuera instruido por una revelación divina. Sin ella la verdad concerniente a Dios, objeto de la investigación de la razón, sería alcanzada sólo por un pequeño número de individuos, después de un largo tiempo, con la mezcla de numerosos errores²⁰. “Ahora bien, del conocimiento de esta ver-

¹⁷ *In Sent.*, Prólogo a 1.

¹⁸ *In Boethium de Trinitate* q. 2, a 3, p. 94.

¹⁹ *Summa theologiae* 1, q. 1 a 1.

²⁰ Como lo dice el mismo Tomás (*Summa Contra Gentiles*, 1, 4, par; 23, 24, 25), esos tres motivos la viene de Maimonides, *Guía de extraviados* 1, 34, que expone por qué razón “está prohibido instruir a las masas según el verdadero método especulativo”.

dad depende toda la salvación del hombre, que está en Dios". Hay entonces una salvación racional, a la que algunos hombres (los filósofos) llegan al cabo de una vida de estudio. Pero para colmar la separación entre los medios hermanos y el fin último del hombre, para que esa salvación llegue a los hombres más común y más seguramente, fue necesaria una revelación de origen divina. El ideal filosófico y el ideal teológico se recubren exactamente, pero por caminos diferentes. Las dos vías conducen al solo y único fin último del hombre, que es la salvación. No hay entonces dos Tomás de Aquino: el Tomás filosófico y el Tomás teólogo hacen uno. El pensamiento del hombre y la revelación divina tienen el mismo fin, que es racional. No hay entonces esquizofrenia en los medios para llegar a él: el sentido de la revelación es inteligible, la inteligencia humana se abre sobre el sentido de la salvación, en lugar de cerrarse sobre sí misma. Dicho en otra forma: *la filosofía de Tomás es principalmente teológica, su teología es principalmente filosófica.*

Decir que Tomás no es esquizofrénico, no significa sin embargo que haya confundido todo. Por el contrario, él distingue dos dominios: 1º) Una revelación divina que excede a la razón. Ella está entonces fuera del campo de la racionalidad estricta. 2º) Una salvación alcanzable por la sola razón²¹. La revelación interviene para elevar al sujeto al nivel de la razón: para suplir las deficiencias subjetivas de los individuos contingentes, efímeros, raros y falibles. Donde la razón fracasa, ella completa sus insuficiencias para alcanzar el fin último que es (también) racional. Puede aparecer así como un atajo al servicio de la filosofía, un instrumento que *sirve* a los fines de la razón. Hay entonces una inversión de la relación anciliar: la sirvienta se ha vuelto patrona. Por consiguiente, las dos formas de racionalidad (teológica y filosófica) entran en una dialéctica inevitable: después de haber pasado una en la otra, se vuelven una contra la otra. Puesto que la teología se asigna a la razón como instrumento, ésta impone sus propios fines, y llega a ser el principio de una expansión imperialista e infinita de la razón en busca de

²¹ Sobre este ideal medieval de salvación filosófica, inspirado en Averroes, ver A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991. Cabe preguntarse si la oposición entre *teología y filosofía*, que hacía furor en la universidad de París hacia el año 1270, no es una transposición (indebida, pero acarreada por las traducciones de Averroes) de la problemática arabo-islámica (que plantea una separación absoluta entre *kalam* y *falsafa*). Mientras en los países árabes, la filosofía y el *kalam* ("teología") no son dominios contiguos, en el Occidente latino, se encuentran y aún se suponen en la universidad: en una misma institución, su objeto y su personal son los mismos.

su fin. Pero entonces, admite la existencia (fuera de ella), de una teología "no racional". Dicho de otro modo, el conflicto entre las dos formas de racionalidad está inscripto en la estructura misma de la teología. La figura tomista de la teología como ciencia se da vuelta finalmente en la figura kantiana de la teología racional. La filosofía, sierva de la teología, llega a ser su señora. Ese movimiento dialéctico está evidentemente en las antípodas de la "síntesis tomista". Queda en pie que una "síntesis" tal seguía siendo frágil. Desde que su principio fue destruido (desde que Cayetano hubo afirmado que el fin natural del hombre no era el mismo que su fin sobrenatural) los elementos que la componían se han separado progresivamente unos de otros para formar finalmente un remiendo conflictual: en la edad moderna, la teología natural se hizo pura teodicea filosófica (Suárez) y la teología revelada, su preestructura sobrenatural (Melchor Cano). La dialéctica se acaba con Kant, cuando el fin racional supera el fin sobrenatural, y se opone a él.

Así, contrariamente a un clisé extendido todavía, los conflictos entre la racionalidad teológica y la racionalidad filosófica no provienen de un pretendido carácter irracional de la fe cristiana, sino al contrario de la inyección en ésta de una forma de racionalidad extrema (con la idea de la teología como *ciencia*) racionalidad que ella asume hasta el punto de escindirse en dos dimensiones conflictuales, las que encontramos en el racionalismo kantiano. Como lo hemos visto para la cosmología o la exégesis, se podría también extender esta observación a los modelos epistemológicos: las grandes crisis del cristianismo no son crisis de fe, sino crisis de racionalidad científica que la sostiene (o que deja de sostenerla) en una época dada.

Concluamos este análisis:

1. El concepto de teología no es lo que está fuera de la razón, sino su encarnación más alta. En la Edad Media, la teología "*en sí*" es la más alta manifestación de la racionalidad filosófica, el momento en que la ontología y la teología culminan y se fusionan para identificarse con el pensamiento divino. Ella permite alcanzar el centro donde, pensándose a sí mismo, Dios piensa a todas las cosas en sí. En lo que se llamaba entonces la "teología divina" se manifiesta la incandescencia del *Logos* divino en su presencia a sí mismo: un saber absoluto de lo absoluto (lo que Hegel desarrollará bajo el nombre de Razón). La revelación hecha a los hombres es ella misma una participación finita

de él: es el momento en que Dios devela su propia racionalidad comunicándola libremente a la razón humana. La teología como “ciencia humana” es entonces simplemente la inteligencia que tiene el hombre de esa inteligibilidad sobreeminente.

2. Hay una pluralidad de formas de la razón. Y si las dos figuras de la racionalidad, filosófica y teológica, se enfrentan y buscan dominarse una a la otra, ellas llegan a un conflicto que priva a cada una de una forma esencial de inteligibilidad. Entre Kant y Tomás de Aquino, el más racionalista no es el que se cree. La “razón” en el sentido estricto de una ciencia deja fuera de ella la verdad de la historia, que sólo puede ser captada de nuevo y pensada por una razón especulativa.

3. Sin embargo, de esta distinción entre dos formas de racionalidad (distinción ya recibida en el seno de la teología medieval) proviene la razón o sentido moderno, como facultad autónoma, subjetiva y manifestado principalmente en la filosofía.

4. **¿El Logos puede salvar a la razón?**

Sin duda es ilusorio pretender extraer las lecciones de la historia, y ciertamente es vano procurar restablecer el primado de la teología como ciencia: hemos visto que, lejos de mantener una armonía idílica, él encubría un conflicto latente que llegaba a disociaciones ominosas para la misma razón: una razón comprimida en un modelo demasiado estrecho engendra el irracionalismo contrario. Como revancha, el diálogo puede ser restablecido y equilibrado si las dos partes, filosofía y teología, abandonan su pretensión del estatuto de ciencia.

Nuestra pregunta es entonces más simple y más actual: ¿Qué es lo que el *logos* teológico puede aportar a la razón?

1. *Un modelo de universalidad.* Para el cristianismo, no hay ya ni griegos, ni bárbaros, ni judíos. Ninguna forma de racionalidad tiene privilegio. Justino ha extraído de ello las consecuencias que se imponían: la comunión de los cristianos en el *Logos* no está centrada sobre una cultura, una lengua o un discurso particular, sino que cada uno la entiende en su propia lengua (He. 2, 8). Lo universal es también lo que es más propio y más íntimo a cada uno. Si, de hecho, el *Logos* fue originariamente griego (Heidegger), por el cristianismo, puede a la vez inscribirse en la particularidad y ser reconocido como aquello que es derecho universal.

2. *Un principio de autonomía.* Al dar a la razón un estatuto teologal, el cristianismo la libera de las finalidades insuficientes: no la envuelve en una finalidad exterior. Por una parte, la misma fe no inflige a la razón una finalidad extranjera, puesto que la verdad es su objeto por excelencia. Por otra parte, la estructura objetiva de la razón vale para ella misma sin exigir una adhesión subjetiva de la fe. La libre racionalidad del hombre está asumida por el *Logos* divino que le abre todas las posibilidades, incluso la del ateísmo²².

3. *Una regla de pluralismo.* Si el *logos* humano y el *logos* divino tienen un mismo estatuto de racionalidad, esto no puede suceder sin una flexibilización del sentido de esta palabra *logos*, cuando es aplicado a lo creado y a lo increado. La razón toma un estatuto más flexible: ella es *analógica*²³. Así la razón se abre al exterior, se diversifica, se ensancha: deja de ser una razón cerrada sobre un sistema de principios (en primer lugar, el “principio de razón”) y se le ofrecen modelos más variados, sentidos más dispersos. Por el contrario, las pretensiones de la razón a una autosuficiencia relegan *ipso facto* en la irracionalidad toda revelación histórica. Así, la fe salva a la razón manteniendo su pluralismo. Ella une más estrechamente lo que ella distingue más. Y se ve en tal edificio, destacarse conjuntos: la racionalidad teológica, filosófica y científica se distinguen, dialogan y se confrontan, lo que sin duda es más saludable que una coherencia monolítica.

4. *Una instancia crítica.* En efecto, y contrariamente a lo que afirmaba Kant (“*las ciencias no progresan sino separándose*”)²⁴, las racionalidades no progresan sino confrontándose. El conflicto de las racionalidades no es una “crisis” temporaria que debería ser resuelta por la victoria de una de las partes que se enfrentan. Es el destino mismo de la razón, obligada a entrar en

²² Cf. H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, 1966, p. 109: “Los supremos abismos de la libertad contraria a Dios se abren en toda su magnitud cuando Dios se decide, en la libertad de su amor, a descender kenóticamente a los abismos de pérdida donde el mundo está hundido. En ese descenso, él los devela: para sí mismo en cuanto quiere probar qué es ser abandonado por Dios, para el mundo que, por las dimensiones del amor de Dios, mide ahora en toda su extensión la amplitud de la libertad que puede utilizar contra Dios. En adelante ha llegado a ser posible, por primera vez, un ateísmo auténtico, consciente”.

²³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1, q. 13 a. 5. La analogía es aquí una forma del *equivoco*, lo que debería hacer reflexionar a los partidarios de una lógica única que engloba todas las cosas, y ella implica en general (en el sentido matemático) un desdoblamiento de la razón (una igualdad de dos “razones” o de dos relaciones).

²⁴ *La religión en los límites de la simple razón.*

contradicciones consigo misma para reconciliar mejor la diversidad. No sólo es vano esperar una conclusión definitiva de los conflictos (ya que son engendrados por la naturaleza misma de la racionalidad); sino sobre todo es deseable que continúen abiertos el mayor tiempo posible.