

Modelos históricos de articulación entre la fe y la razón*

David A. Roldán
(Argentina)

Resumen

En este artículo, el autor presenta los prolegómenos para el tratamiento de los modelos históricos de articulación entre la fe y la razón. Luego de indagar en las perspectivas bíblicas, caracteriza cinco modelos históricos: la fe sin la razón; la razón sin la fe; la fe y la razón disociadas; la fe como presupuesto de la razón; la razón armonizada con la fe. Concluye con una evaluación de los mismos y su relevancia para el estado actual de la iglesia.

Palabras clave: fe, razón, armonía, disociación

Abstract

In this article, the author presents the problems of dealing with the historical models of the connection between faith and reason. After investigating biblical perspectives, he describes five historical models: faith without reason; reason without faith; faith dissociated from reason; faith as premise of reason; and reason harmonized with faith. He concludes with an assessment of the former models and their relevance to the present situation of the Church.

Keywords: faith, reason, harmony, dissociation.

Quien añade ciencia añade dolor.
—Eclesiastés 1.18

A mayor conocimiento, mayor angustia. A mayor indagación, mayor conciencia de lo finito. A mayor intento de proporcionar¹, mayor reconocimiento de la desmesura de lo Infinito. A mayor erudición, mayor modestia².

Introducción

Al indagar el conflicto fe y razón —asumimos ya la óptica del conflicto— hay que evitar algunos senderos infructuosos. Tanto la fe como la razón son dimensiones antropológicas al ser humano, vale decir, todo ser humano tiene la capacidad de ejercer fe (e incluso, podríamos decir, la ejerce mucho más de lo que estaría dispuesto a

* Este artículo fue publicado por primera vez en *Mnesis* 2 (2006), pp. 101-114.

¹ En su sentido verbal, esto es, “establecer proporciones”. Nicolás de Cusa, en el siglo 15, reflexionó profundamente sobre la capacidad racional de establecer proporciones y su relación con la teología.

² “modesto” viene de la voz latina *modus*, que quiere decir “límite”. Es pues, el modesto, una persona conciente de sus límites.

reconocer conscientemente) y de razonar³. En muchas actividades cotidianas —como utilizar el transporte público, cruzar correctamente un semáforo como transeúnte, trabajar con la esperanza de obtener un salario, etc.— se ejerce fe. Quizá no en su sentido más profundo o auténtico, pero es una capacidad que utilizamos a menudo, y —podríamos adelantar— hace posible la vida en sociedad⁴. Dada la importancia de estas dos dimensiones, nos proponemos presentar los prolegómenos para un tratamiento de los modelos históricos en la articulación de la fe y la razón. Entendemos que las dimensiones de la fe y la razón puede ser articuladas o relacionadas de distinto modo. En lugar de presentar abstractamente las características de cada modelo, y propondremos algunos ejemplos históricos representativos. Como se trata de la relación entre dos dimensiones, los modelos surgen a partir de las distintas posibilidades de relación, a saber: el predominio de la fe sobre la razón; el predominio de la razón por sobre la fe; la separación de la fe y la razón; la fe como presupuesto para la razón; la fe y la razón armonizadas. Explorando casos representativos en la historia de la cultura occidental, y quizá específicamente en la historia de la teología, encontramos que hay una serie de nombres representativos de cada uno de estos modelos o tipos de articulación entre la fe y la razón.

1. Perspectiva bíblica

¿Qué nos ofrece el texto bíblico en relación al tema “fe y razón”? La hermenéutica contemporánea, cuya primera etapa iría desde Schleiermacher hasta Dilthey, y la segunda se iniciaría con Heidegger, ha servido a la teología para reconocer que es imposible un “acceso puro” al texto bíblico que no implique leerlo desde la situación vital en la que se encuentra el lector. De modo que la historia de la interpretación, la historia de la cultura, la historia de la teología y demás disciplinas se sintetizan como un horizonte o un trasfondo desde el cual se accede al texto bíblico; así, debe reconocerse que aunque en los intereses del texto bíblico no existiera un “conflicto” entre fe y razón, éste se ha dado precisamente en Occidente, a partir del desarrollo de la iglesia y la teología, como mostraremos más abajo. Por lo tanto, aunque el pensamiento bíblico sea ajeno a un conflicto entre dos categorías llamadas “fe y razón”, vale la pena indagar en la concepción que nos puede ofrecer el texto bíblico sobre tópicos incluidos en la constelación de sentido de lo que, en el desarrollo histórico occidental, se denominó “fe y razón”.

Habría que comenzar por el principio, es decir, el Génesis. Resulta llamativo que aunque la primera pareja tenía —podríamos decir— un “acceso directo a Dios”, igual tenía que ejercer fe. Es cierto que no les era posible *crear* en la existencia de Dios, puesto que era una realidad indubitable para ellos; no obstante, tuvieron que “creerle a Dios”. Tuvieron que creerle que las normas que él había impuesto las debían respetar para su propio bien. Erraron al no *creerle a Dios*; el fruto prohibido es una “incredulidad preformativa”; decían creerle a Dios, pero en los hechos lo negaron. Por

³ Dejamos de lado toda la discusión acerca de qué sucede con una persona que no está en sus facultades racionales. Aunque la nota “racional” es fundamental a lo humano (el *zoon politikón* de Aristóteles debe entenderse como un animal racional), no es menos cierto que aquellas personas que han perdido la facultad racional siguen siendo “humanos”. Por ejemplo, en las personas con el llamado síndrome *down*, aunque no tienen capacidad para resolver problemas matemáticos o silogismos lógicos, sí tienen una gran capacidad de afecto, y en muchos de los casos, una gran habilidad manual.

⁴ Por ejemplo, “el contrato social” (Hobbes, Locke, Rousseau, con sus variantes), implica una fe, una confianza en que los comprometidos cumplirán su palabra o dicho pacto.

otro lado, es evidente que estaban en sus facultades racionales en tanto articulaban un lenguaje, poniendo nombre a los animales, por ejemplo. Asimismo, la solicitud de labrar el huerto hace referencias a ciertas técnicas racionales en la actividad agraria.

En el corazón de la Torá, encontramos la ley mosaica. Allí podemos ver el esfuerzo por dar sentido a una existencia concreta y cotidiana. El establecimiento de normas racionales (cuidado higiénico; regulación de la propiedad privada; formulación y “reglamentación” de la justicia; pautas para un funcionamiento correcto de la economía, pautas para las relaciones transculturales y el trabajo a favor de los débiles). Sin embargo, esta “racionalización” de la vida obtiene su sentido por la remisión a un origen divino. La clave está en que Dios da esa ley, y no es el hombre el que se la da a sí mismo.

En los Profetas encontramos la “conciencia crítica” del pueblo, a través de la cual el espíritu autocrítico alcanza uno de sus mayores niveles. A partir de los principios contenidos en la revelación recibida (Torá), desarrolla un *pathos* por la denuncia del pecado (individual y social). Pero no se circunscribe al presente, sino que recurre al pasado para interpelar al presente. De igual modo, recurre al anuncio del futuro en el desarrollo de un *pathos* por la transformación del presente, mediante la operación de una esperanza activa: confiar en Dios vs. confiar en alianza con Egipto

En los Escritos Sapienciales accedemos a la expresión de la sabiduría de la vida; esto es una racionalización de las experiencias pasadas; una abstracción conceptual o de principios a partir de las particularidades vividas. La sabiduría es el resultado de casos particulares que se han analizado, sopesado y que han arrojado un resultado: un principio ético.

En el Nuevo Testamento, sin dudas, el pasaje clave para el tema de la fe es Hebreos 11. Allí hay una definición de fe: “es pues la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (v. 11.1). Hay una referencia a una disposición de ánimo (certeza), y trae connotada la noción de firmeza, de algo seguro. También el griego *pístis* puede traducirse por “fidelidad”. En términos bíblico-teológico, tener fe en Dios es creer que él existe (Heb 11.6), pero también creerle *a él*; creer lo que nos dice (Ro 4.3)⁵, y ser fiel a esa relación (este es, por caso, el mensaje de la carta de Santiago).

En cuanto a la razón, el AT revela el desarrollo de un pueblo que se funda a partir de haberle creído *al* Dios de Abraham, padre de la fe, y haber gemido a él desde el sufrimiento (Éxodo 2.24). El Dios de Israel es un Dios que se revela en la historia, es decir, mediante actos salvíficos a favor de quienes ha elegido y llamado. Gran parte de la Escritura es un intento de racionalizar (comprender) esta revelación histórica. Los libros de sabiduría (Eclesiastés, Job, Proverbios) son una muestra de la dimensión racional en el proceso salvífico. A partir de los datos de la fe, se intentan establecer principios, normas para una correcta relación con Dios, y con el prójimo (así podrían leerse las leyes casuísticas del Pentateuco).

Interludio: en el Nuevo Testamento requeriría todo un estudio aparte el prólogo de Juan. Allí se afirma que la razón (gr. *ho lógos*) se hizo carne (gr. *sarx*) y “puso su tienda entre nosotros”. Esta afirmación generará toda una reflexión posterior, que llega hasta nuestros días. El texto de Juan utiliza un concepto griego (el *lógos*; de él había hablado Heráclito, en el siglo 6 a.C., y luego los estoicos) y lo utiliza para hablar de la segunda persona de la Trinidad. Algunos ven en este hecho uno de los grandes problemas de la teología occidental —el “concubinato” entre filosofía y teología se

⁵ Cuando Pablo dice “Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia” utiliza el verbo en caso dativo, es decir, “le creyó *a* Dios”.

originaría por (mal)interpretaciones de ese texto de Juan 1.14—; otros, en cambio, consideramos que allí está una de las mayores fortalezas y riquezas de la teología y la misiología.

Otro aspecto desde el cual abordar el tema de la razón en el Nuevo Testamento es la producción paulina. También merecería un tratamiento separado el registro que hace Lucas del discurso de Pablo en el areópago (Hch 17). En él, Pablo les predica a los griegos a partir del “dios desconocido” al que ellos adoraban, y da crédito a las palabras del filósofo griego Epiménides: “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17.28; Biblia Latinoamericana). En este pasaje, Pablo no contrapone directamente el Evangelio a la filosofía griega (aunque plantea el “escándalo” de la resurrección de los muertos, idea que hace huir al auditorio). Donde sí hay una contraposición directa entre fe y razón es en 1 Corintios 1. Allí se desacredita la razón y la sabiduría humana a favor de la fe y su absurdo (“la palabra de la cruz el locura para los griegos”). Las bases bíblicas generaron diversas corrientes de interpretación en cómo relacionar la fe con la razón.

Al ir consolidándose el movimiento cristiano fue necesario “racionalizar” —en cierto modo— la fe, a fin de identificar y rechazar herejías. Así se produjeron tres hechos notables: el credo apostólico, el fortalecimiento de la autoridad de los obispos, el cierre del canon bíblico. Una de las herejías privilegiaba, precisamente, a la razón por sobre la fe (el Gnosticismo).

A continuación ofrecemos cinco modelos históricos de relación entre la fe y la razón.

2. La fe sin la razón

Este título es mentiroso. Puesto que no es posible eliminar la razón por completo. Pero sirve para identificar la tendencia dominante en este modelo: “la fe sin la razón”. Se pretende una fe pura, que no se “contamine” con los dictámenes de la razón, sus dudas, prejuicios y metodologías. En la historia del Cristianismo, este modelo estuvo encarnado por Tertuliano de Cartago (siglo 2 d.C.). Él acuñó la fórmula *credo quia absurdum* (“creo porque es absurdo”). Ésta debe entenderse como la aceptación de que la fe sólo puede ejercerse sobre aquello que “no es racional”, que es absurdo, y por tanto no puede ser racionalizado sino, precisamente, creído.

La pregunta retórica de Tertuliano: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?” revela su hostilidad para con la filosofía (representada por Atenas). Otros contemporáneos de Tertuliano, como Orígenes de Alejandría o Justino Mártir, tuvieron un actitud diferente. Ellos establecieron paralelos y utilizaron instrumental filosófico. Tertuliano conocía a los filósofos griegos (era abogado), y logró acuñar —para bien o para mal— los conceptos clave para el lenguaje trinitario (por ejemplo, *personae*). El *De Trinitate* de Agustín se nutre directamente de los avances de la investigación de Tertuliano⁶.

En el siglo 16, Martín Lutero es un exponente de este primer modelo. Calificó a la razón de “cochina”, y se esforzó por mostrar la radicalidad de la fe en la relación con Dios. Aunque escribió importantísimas obras —en las que sin duda agudizó su facultad racional, especialmente para desbaratar las argumentaciones

⁶ Otro exponente del modelo es Pedro Damiano, en el siglo 11. Él sostenía que todos los principios lógicos eran en última instancia relativos, ya que estaban sujetos a la voluntad de Dios. Al radicalizar el aspecto volitivo en Dios, Pedro Damiano entendía que Dios podría cambiar súbitamente las leyes de la lógica y las leyes naturales. En efecto —decía en su argumentación— Dios podría hacer que ese pollo que se fríe en la sartén, saliese caminando.

oficiales de los apologistas de la Iglesia Católica Romana— no hay una preferencia en Lutero por la filosofía. Ni un intento explícito de fundamentar su teología en conceptos filosóficos⁷. De esta tarea se encargó, en parte, su contemporáneo Erasmo de Rotterdam. Lutero, en un sermón de 1546, pone como segundo punto de su homilía el sugestivo subtítulo “Particularmente afflictiva es la lucha contra la idolatría de la razón”. Dice lo siguiente:

Pero así como hablo del pecado de la sensualidad, cosa que todo el mundo entiende, así tengo que hablar también de la razón, porque ésta, en el terreno de lo espiritual, me arroja a ceguera y oprobio frente a Dios como lo hace la sensualidad con mi cuerpo, de modo que la razón oculta en sus entrañas una impudicia mucho más bochornosa y una pasión mucho más baja que una prostituta⁸.

¿A qué se debe esta virulencia con la que Lutero se dirige contra la razón? Quizá pueda explicarse como una reacción al “escolasticismo” y su pretensión de dar razón de toda opción de fe. Acaso el intento de Tomás de Aquino, de una armonía entre fe y razón —como veremos más abajo—, haya resultado desagradable para Lutero, ya que quienes detentan el poder, pretenden que toda acción esté orientada por los dictámenes de la razón. De todas formas, un interrogante persiste: ¿desde qué ámbito señala Lutero como “peligros” tanto al sensualismo como a la razón? A mi ver, se trata del ámbito de la fe, pero con un reduccionismo. En efecto, pareciera que puede ejercerse la fe sin recurso a la razón. El mismo Lutero da cuenta de tener una buena educación y hace un uso notable de sus facultades racionales al intentar dar cuenta de la legitimidad de sus acciones (Cf. los “grandes escritos de 1520” como *La Libertad del Cristiano*; *A la nobleza cristiana de la nación alemana*; *La cautividad babilónica de la Iglesia*). De todas formas, es por la animosidad explícita de Lutero contra la “prostituta razón” que ha sido incluido, tradicionalmente, entre quienes privilegian la fe por sobre la razón.

3. La razón sin la fe

A nivel teórico-argumentativo, es más factible eliminar la fe que la razón. No obstante, hay límites en los que la argumentación racional hecha mano a presupuestos, explicitados o no⁹. Todo argumento racional se construye a partir de presupuestos o

⁷ Sería factible imposter la línea filosófica de Guillermo de Ockham (nominalismo) en Lutero. Hay que recordar la obra del primero titulada *Sobre el gobierno tiránico del Papa* (Madrid, Tecnos, 1992) para apreciar la influencia que pudo ejercer Guillermo de Ockham sobre Lutero.

⁸ *Obras de Martín Lutero*, vol. 9 “sermones”, 17 de enero de 1546: “la lucha del cristiano contra sí mismo”, p. 239.

⁹ Todo argumento racional depende de premisas; en los diálogos platónicos es muy claro que si los interlocutores de Sócrates (su principal protagonista) rechazan los presupuestos del diálogo, no hay diálogo posible, y no hay, entonces, argumentación posible. Uno de los presupuestos más fuertes de Platón, por ejemplo, es la existencia independiente de un ámbito de las Ideas (Formas, *eidós*), que explicaría el ámbito sensible en el que nos movemos cotidianamente. No obstante, esto siempre tiene un carácter hipotético, que los interlocutores podrían rechazar (muchas veces Sócrates introduce su explicación diciendo a su interlocutor: “¿me aceptas que hay ideas?”; allí se está introduciendo un punto de partida al modo de una premisa en un razonamiento). Platón pretende explicar la realidad a partir de dicho presupuesto. Otros, pretenderán explicar la realidad sin recurrir a esa duplicación de entes. Éste será el caso de Aristóteles; no obstante, partirá de *otros* presupuestos. Quizá la filosofía no sea sino la búsqueda de un “saber sin supuestos”, pero le es esencial a ella el carácter, precisamente, de búsqueda. En los desarrollos contemporáneos, por ejemplo, el Segundo Wittgenstein utiliza una metodología filosófica

premisas. Pero, en los desarrollos racionales, muchas veces se olvida ese carácter hipotético de todo razonamiento. Se pretende dar razón de todo conocimiento, explicar racionalmente toda la realidad.

En el seno de la religión, un pensador que podría ubicarse dentro de este modelo de “la razón sin la fe” es Filón el Judío (25 a.C. – 50 d.C.). Filón leyó el Antiguo Testamento en una mano, con el *Timeo* de Platón en la otra; es decir, releyó las Escrituras con categorías filosóficas. Consideraba que los filósofos griegos estaban en la misma línea que las verdades reveladas por los escritores bíblicos. De este modo, Filón pretendía —implícitamente— eliminar el espacio de la fe, mostrando que en el fondo, los contenidos de la fe ya habían sido explicados por los filósofos. Filón no ve un conflicto entre la fe y la razón, sino que la razón explica lo que la fe cree; pero si hay una explicación para demostrar lo que la fe cree, ya no hay que ejercer fe. Una de las dimensiones ha eliminado subrepticamente a la otra.

Desde esta perspectiva de la razón que pretende explicar los misterios de la fe podría verse el episodio protagonizado por Berengario de Tours y la Iglesia Católica en el siglo 11. Esa iglesia pretendía racionalizar el misterio de la Eucaristía. Para ello, se sirvió de la categorías aristotélicas “sustancia” y “accidente”. Un ejemplo contemporáneo del cambio de accidentes sería el teñido del cabello: puede teñirme el cabello de rojo (cambio de accidentes) pero sustancialmente seguirá siendo mi cabello (el mismo cabello). Aristóteles afirmaba que era posible un cambio de accidentes sin un cambio sustancial. Pero —argumentaba Berengario siguiendo a Aristóteles— no puede haber cambio sustancial sin cambio de accidentes. La doctrina oficial de la Iglesia Católica, por el contrario, afirma que en la Eucaristía había un cambio sustancial (cuerpo y sangre de Cristo), sin que hubiera cambio de accidentes¹⁰. Esto sería inaceptable tanto para Berengario de Tours, como para Aristóteles. Debe decirse, sin embargo, que Berengario, a pesar de haber formado un “grupo herético”, al final de sus días volvió a la ortodoxia del Catolicismo oficial. En este episodio, puede verse el esfuerzo por racionalizar un misterio, apelando a explicaciones conceptuales.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (siglo 19) sería otro exponente de este modelo, en tanto que consideraba que la religión era un estadio necesario del desarrollo del Espíritu Absoluto, pero que debía ser superado por el estadio racional, la filosofía. Recuérdese el *dictum* de Hegel en la introducción a los *Principios de la filosofía del derecho*: “todo lo real es racional, todo lo racional es real”. Así, por ejemplo, en la cuestión trinitaria, el entendimiento (facultad de marcar los límites) no puede entender el misterio de la Trinidad. Pero, el pensamiento especulativo, la Razón, nos convence de que la “contradicción” entre uno y tres (“tres son uno y uno son tres”) es real. Si el filósofo Kant, predecesor de Hegel, había marcado los límites del entendimiento (“sólo puede haber ciencia de los fenómenos espacio-temporales”), Hegel se encargaría de mostrar la posibilidad de que todo misterio quede desvelado en el proceso de manifestación de lo Absoluto: la historia y su constitución dialéctica. En efecto, la naturaleza y la historia de la humanidad son el escenario en el que Dios mismo se está dando a conocer, se está manifestando *en* lo humano. Como todo es racional, ya no parece quedar espacio para la fe. Quizá pueda criticarse a Hegel que según su sistema

que significaría el fin de la filosofía: la eliminación de las condiciones del diálogo filosófico. Para Wittgenstein, los problemas filosóficos se “resuelven” disolviendo sus planteos. Por ejemplo, en lugar de preguntar filosóficamente por el concepto “ser”, se debe mirar cómo se usa esa palabra en la vida cotidiana. El significado es el uso, y allí se cierra la discusión “infructuosa” de la filosofía. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

¹⁰

—que pretende resolver todas las contradicciones— Dios no se manifiesta *a* lo finito, sino *en* lo finito. Sin embargo, su esfuerzo por mostrar la racionalidad intrínseca a la realidad, y por tanto, a la religión y a Dios mismo, es digno de estudiar. Quizá la filosofía contemporánea no sea más que un “ajuste de cuentas con Hegel”, debido a lo abarcador de su sistema.

4. Dualismo: la fe y la razón disociadas

Históricamente se ha achacado a Averroes (árabe residente en Córdoba, España en el siglo 12) como el iniciador de esta postura. En realidad, Averroes nunca adoptó esta postura, pero sí sus seguidores, los llamados “averroístas latinos”, como Siger de Brabante (siglo 13). Esta tradición disocia la fe de la razón. En otras palabras, uno puede creer una cosa, pero pensar otra. Ante un problema teológico, se aduce que desde la fe se afirma una conclusión, pero desde la razón se afirma otra, en contradicción.

A decir verdad, no se tiene constancia fidedigna de alguien que realmente haya adoptado concientemente esta postura. Sí se la utilizó como pretexto para eludir el castigo de la oficialidad; el siglo 13 es el siglo en el que surgen las Universidades, y los profesores universitarios podían deslindar responsabilidades —ante la acusación de herejía— aduciendo esta doctrina de la doble verdad. Un averroísta, por ejemplo, se basaba en Aristóteles y las conclusiones “científicas” a las que arribaba contradecían los dogmas cristianos. Concebía el intelecto agente como único e idéntico para todos los hombres; así, negaba la inmortalidad del alma, y conducía a pensar que en la vida después de la muerte las almas individuales se unirían indivisiblemente con la divinidad, ese intelecto agente. Esto traía graves consecuencias para el *statu quo*, y para la ética, puesto que: ¿por qué uno habría de hacer el bien si, en definitiva, el destino de todas las almas era el mismo? Para evitar problemas con las autoridades de la época, uno podía apelar a la doctrina de la doble verdad: “racionalmente sostengo esto, pero desde la fe sostengo lo contrario”. De este modo, se disociaba la fe de la razón.

5. La fe como presupuesto de la razón

El modelo denominado “la fe como presupuesto de la razón” implica comprender una diferencia de niveles entre ambas facultades. Como punto de partida, se debe ejercer la fe; se debe creer a Dios y su Palabra (la Escritura), para luego comprender esa misma Escritura, y luego, quizá, toda la realidad.

Esta postura está encarnada por san Agustín de Hipona (354-430 d.C.). Acuñó la fórmula *credo ut intelligam*¹¹ (creo para comprender), en base al texto bíblico “si no creyereis no entenderéis” (Isaías 7.9)¹². Aquí la fe es una suerte de “plataforma de lanzamiento” desde la cual parte la fe, en busca de otros contenidos. Así, por ejemplo, Agustín adquiere desde el dogma cristiano (fe) la idea de la *creatio ex nihilo*, que le sirve para configurar su sistema (enriqueciendo al pensamiento filosófico con esta idea de la creación de la nada para mostrar la pobreza ontológica de los seres creados, que como tienen su origen en la nada, son contingentes y no necesarios).

El teólogo africano advirtió este hecho: en el uso del lenguaje, los seres humanos ejercen fe. Cuando el objeto de referencia del discurso no está presente (la existencia de un personaje histórico ya fallecido, por ejemplo), tenemos que creerle al interlocutor, o

¹¹ Agustín, *Sermón 18*,1.

¹² Agustín escribe *Nisi credideritis, non intelligetis*, en *De magistro*, XI, § 37. En realidad, el texto hebreo dice “si no creyereis, no permaneceréis”, haciendo un juego de palabras con la misma raíz de la palabra “amén”, en *Hiphil* y *Niphal*, respectivamente. Es sabido que Agustín no poseía un dominio de las lenguas bíblicas.

de otra manera el diálogo sucumbe¹³. Agustín adoptó elementos del neoplatonismo (Plotino) y los combinó con las doctrinas cristianas. Así, sostuvo que el ámbito eidético platónico —el “mundo de las ideas”— no era otra cosa que la mente de Dios¹⁴. Este es un modelo apto para el diálogo entre la religión y la filosofía, o entre la fe y el pensamiento.

San Anselmo de Canterbury (o D’Aosta, como le gusta recordar a los italianos) introdujo, en el siglo 11, una variante dentro de esta misma tradición agustiniana de la fe como presupuesto de la razón. Su fórmula, *fides quarens intellectum*, apunta a una fe que busca comprender sus propios contenidos. A diferencia de la fórmula de Agustín — que tiene un carácter sagital—, este es un movimiento reflexivo, de la fe sobre sí misma. Así, el célebre argumento ontológico¹⁵ del *Proslogion* pretende demostrar racionalmente lo que ya ha sido asumido desde la fe: la existencia de Dios.

6. La fe y la razón armonizadas

Hay quienes han intentado armonizar la fe y la razón. No se trata de que la razón explique todo, y así elimine el espacio de la fe; se trata de buscar una armonía, punto por punto, entre las afirmaciones de la fe y lo que la razón puede demostrar.

Santo Tomás de Aquino encarna este modelo en el siglo 13. Lo que buscaba esta tradición era armonizar la fe con la razón; al contrario de los averroístas latinos que postulaban la doble verdad (son célebres las discusiones de Tomás con Siger de Brabante¹⁶).

Tomás sostuvo que mientras que la fe mira más lejos que la razón, lo hace con menos nitidez. Por ejemplo, por la razón sabemos que Dios es uno; pero por la fe sabemos que Dios es Uni-Trino. La fe y la razón son distinguibles (son dos facultades distintas) pero están en armonía. Tomás consideraba que Aristóteles había llegado a

¹³ Cf. Agustín, “De magistro”, en *Obras completas de Agustín*, vol III, Madrid, BAC, 1971 (cap. X, § 35).

¹⁴ Agustín, *Sobre 83 diversas cuestiones*, 43.

¹⁵ El mismo podría dividirse como sigue. *Prefacio*: Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das inteligencia a la fe, concédeme, cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. 1) *Tesis*: Ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. 2) *Antítesis*: Se trata, de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: “no hay Dios”. 3) *Comprensión del concepto*: Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; 4) *Distinción plano nocional / real*: lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. 5) *Insistencia en la distinción*: Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. 6) *“Dios existe” es “posible”*: El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento; 7) *“Dios existe” es “real” y “necesario”*: y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, *no puede* existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también *en la realidad*, lo que es *mayor*. 8) *Conclusión*: Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Cf. Anselmo, *Proslogion*, Bs. As., Orbis, 1984, I-II (pp. 51-57).

¹⁶ Dante refleja estas discusiones en el canto décimo, “cuarto cielo o del sol” (el paraíso de los sabios), *La Divina Comedia*, México, Ediciones Selectas, 1921.

conclusiones verdaderas —como la existencia de Dios— no por la luz de la fe, sino por la luz de la razón¹⁷. Aquello a lo que difícilmente se accede por la razón, ha sido revelado en la Escritura, puesto que es importante para la salvación. La revelación asegura que todos —incluso aquellos que no se ejercitan diariamente en cuestiones estrictamente racionales— pueden alcanzar la salvación.

Finalmente, este modelo apeló a dos herramientas para solucionar problemas. Primero, la razón debía seguirse hasta sus límites, paso por paso en las cadenas de razonamientos deductivos. Luego, había que admitir los “artículos de fe”. Los misterios cristianos, por ejemplo, son suprarracionales. No están en contra de la razón, sino que exceden nuestra razón y comprensión.

En segundo lugar, si se llegase a un conflicto entre la fe y la razón, debía admitirse que había error en la argumentación racional, o que había sido mal empleada. Obsérvese que, en este sentido, hay una diferencia notable con respecto al modelo de Agustín y Anselmo. El presupuesto del modelo de “armonización” entre fe y razón es que la razón, bien utilizada, podría dar cuenta de todo, con lo cual, quizá, quedaría circunscrito este modelo al modelo de la razón sin la fe. No obstante ello, este modelo se ha propuesto explícitamente la tarea de buscar una armonía entre fe y razón.

A modo de balance

Luego de indagar en las posibles relaciones entre la fe y la razón, y de apreciar algunos modelos históricos, es posible ensayar un balance. Ciertos desarrollos extremos parecen haber mostrado que es imposible ir más allá de ellos (quizá sea imposible disociar más la fe y la razón de lo que lo han hecho los averroístas; quizá sea imposible pretender que la realidad sea más “racional” de lo que lo ha hecho Hegel). A título personal, considero que los modelos presentados en los puntos 5 y 6 son los más fructíferos, en tanto reconocen la existencia y la utilidad de ambas facultades. La vía de Tomás ha sido llevada por él hasta sus límites, y quizá también sea imposible ir más lejos que él en esa dirección.

En la actualidad, desde un *mood* posmoderno, se ha dado un vuelco hacia la validez de las experiencias extáticas o místicas en la religiosidad (en el caso de las iglesias evangélicas, una renovación carismática). Esto ha traído una verdadera renovación en la manera de vivir la religión. Consecuentemente, se han corrido de la escena las distintas manifestaciones del aspecto institucional de la religión o la fe. Podría decirse que en muchos casos, se ha optado por posturas cercanas al modelo de “la fe sin la razón”. Esto ha traído enormes resultados pragmáticos (muchas congregaciones carismáticas han crecido numéricamente bajo el influjo de tendencias “anti-intelectuales”). Sin dudas, de seguir por este camino, los riesgos del autoritarismo, la flexibilidad doctrinaria, y los abusos de toda índole podrán asomar como grandes desafíos o peligros¹⁸. Quizá lo que más atemorice a estos modelos dominantes sea el uso crítico de la razón; la razón como elemento dinamizador de la autocrítica. De manera paradójica, también, en las eclesiologías dominantes se observa un intento de racionalización de los misterios de la fe (no hay lugar para la tristeza y la perplejidad; todo cristiano siempre debe estar “feliz”; “Dios debe sanar a todos, y si no lo hace, es

¹⁷ Toda verdad gnoseológica, un contenido o afirmación verdadera, descansa en la única Verdad ontológica, esto es, Dios. Hay una distinción, así, entre el plano del discurso o el pensamiento (gnoseológico), y el plano ontológico (real).

¹⁸ En el marco de la religiosidad de la Argentina, por ejemplo, hoy es difícil distinguir ciertas eclesiologías evangélicas carismáticas de las mediáticas manifestaciones de la Iglesia Universal del Reino de Dios— socialmente más conocida que las primeras—.

por falta de fe del enfermo o quienes oran por él”; “si el líder ordena algo, por algo será, no debemos presuponer que pueda equivocarse”; y demás intentos de “racionalización” de las limitaciones que tenemos como criaturas). Se huye al absurdo de la vida, como señala el autor de Eclesiastés; un buen cristiano es el que tiene “respuesta para todos los problemas”.

Además, habiendo tomado cuenta de la crisis de las “instituciones” en la pretendida “posmodernidad”, quedan menos mecanismos para evitar estos peligros (ya no parece haber “confesiones de fe” escritas, credos, denominaciones, “teologías sistemáticas”¹⁹, en definitiva, “tradiciones religiosas”). Esto no quita que muchas estructuras denominacionales deban ser renovadas y deban volver a poner, como principio y fin de sus eclesiologías, la *missio Dei*. A decir verdad, muchas denominaciones hoy deben enfrentarse seriamente con la pregunta que indaga acerca del decrecimiento constante y sostenido de sus membresías²⁰. Acaso sea el resultado de un predominio en los aspectos vinculados con la razón, eclipsando el lugar correspondiente a la fe, y especialmente, a la interpelación de lo divino en términos de fenómenos sobrenaturales (milagros, manifestación completa de todos los dones del Espíritu, etc.).

Quizá la propuesta de Agustín y Anselmo sean las más fructíferas para el diálogo entre teología y filosofía, o entre teología y cultura. Se debe buscar, aún hoy, una fe que quiera comprender sus contenidos y que no renuncie al diálogo con la ciencia (obviamente, bajo esta nomenclatura no debe reducirse a cuestiones de “ciencias naturales”, sino principalmente a ciencias sociales). Este diálogo puede prevenir a las iglesias de caer en cierto autismo en el que parecen encontrarse algunas, que solo dialogan con quienes están “ciento por ciento” de acuerdo con ellas. El ejercicio de una fe madura, no ciega ante las circunstancias y las refutaciones, es el mejor camino para vivir una vida plena y abundante. No en vano Paul Ricoeur, el célebre filósofo francés de tradición evangélica (fallecido el año pasado), concibió el círculo hermenéutico expresable como la dialéctica entre “creer para comprender y comprender para creer”.

© 2006 David A. Roldán. Argentino, Licenciado en teología (ISEDET y UNELA), candidato a la licenciatura en filosofía (UBA) y al doctorado en teología (PRODOLA-UNELA). Decano del Instituto Teológico FIET y profesor de teología en la Universidad Católica de Salta (sede Buenos Aires). Editor de la revista *Teología y cultura*. Profesor de filosofía, hermenéutica y pensamiento occidental en varias instituciones de la Argentina. Presbítero gobernante en la Comunidad Evangélica Restauración en Cristo (asociada a la Iglesia Presbiteriana San Andrés).
david@teologos.com.ar

¹⁹ Es habitual escuchar críticas —desde el horizonte del pensamiento posmoderno dominante— hacia la “teología sistemática”, pero implícitamente, sus portavoces revisten todo un sistema teológico que da sentido y coherencia a sus múltiples prácticas religiosas.

²⁰ Un serio intento ya ha sido realizado por el psicólogo y teólogo argentino Hugo Santos, en la revista *Visiones y herramientas* vol. I (2003).