

El problema fe-razón (II)

Raúl A. Kerbs

Nota aclaratoria: El siguiente trabajo supone la búsqueda de un nuevo punto de partida para el problema fe-razón iniciada en un trabajo anterior y constituye su continuación.¹ En la parte ya realizada hemos presentado la perspectiva desde la cual proponemos abordar el problema y hemos descripto y analizado el paradigma católico romano de relación fe-razón. Ahora nos proponemos describir y analizar el modelo fundamental que el protestantismo, más allá de sus diversas manifestaciones, ha elaborado sobre la relación entre la fe y la razón. Asimismo, haremos una comparación y una discusión crítica de los modelos católico y protestante. Esta discusión tiene el propósito de mostrar, en una tercera parte (que aparecerá próximamente), la necesidad de superar estos modelos para plantear la relación entre fe y razón desde un punto de vista bíblico-cristiano originario.

El problema fe-razón en el protestantismo: el modelo discontinuista

Resumen

Se trata de mostrar cómo la orientación fundamental tomada en el protestantismo en cuanto a la relación fe-razón produce una separación entre el ámbito de la fe y el de la razón, cuya consecuencia es que la fe ya no es vista como producto de una revelación originada en Dios, sino como una experiencia que el hombre puede tener más allá de los límites de su conocimiento racional. También se describen los nuevos caminos, atcos y creyentes, que surgen en este modelo para pensar la fe. Finalmente, se hace una comparación entre el modelo continuista y el modelo discontinuista.

Palabras clave: teoría del conocimiento – crítica de la razón – ciencia – fe – Revelación – experiencia religiosa – crítica bíblica – crítica de la religión – hermenéutica

¹ Raúl Kerbs, "El problema fe-razón (I)", *Enfoques* XII, N°1 (Otoño 2000): 105-125.

Summary

This paper tries to show how the fundamental orientation taken by Protestantism as regards the faith-reason relationship generates a division between them and, as a consequence, faith is not considered anymore as the result of God's revelation; on the contrary, it is thought of as an experience that man can have beyond the boundaries of his rational knowledge. The new ways of the believer and atheist are described, ways which arise from this model of thinking about faith. Finally, a contrast is presented between the continuist and discontinuist models.

Key words: theory of knowledge – criticism of reason – science – faith – revelation – religious experience – biblical criticism – criticism of religion – hermeneutics

Résumé

On tâche de démontrer comment la position fondamentale prise par le protestantisme à l'égard de la relation entre la foi et la raison, sépare la foi de la raison, et la conséquence de ceci est que la foi n'est plus considérée le produit d'une révélation qui a son origine en Dieu, mais plutôt c'est une expérience que l'homme peut avoir au delà des limites de sa connaissance rationnelle. On décrit aussi des nouveaux chemins: celui des athées et celui des croyants, qui apparaissent dans ce modèle à penser la foi. Finalement, on compare les modèles continuiste et pas continuiste.

Mots clefs: théorie de la connaissance – critique de la raison – science - foi – révélation – critique biblique – critique de la religion – herméneutique

1. Situación del protestantismo

El modelo que describiremos fue inaugurado por la crítica del modelo anterior hecha por Kant, aunque podemos encontrar gérmenes de esta crítica en el nominalismo, en el empirismo inglés y en la misma concepción que, inicialmente, tuvo de la fe el protestantismo. La situación del protestantismo con respecto a la teología y filosofía existentes en el momento de su surgimiento es determinante de su decisión con respecto al problema fe-razón. Para comprender esta situación es importante tener en cuenta las posibilidades y el desafío que el nominalismo abría a la nueva teología protestante.

Para el nominalismo, cuyo representante máximo es Guillermo de Ockham (1295-1350), lo que existe en la realidad son las cosas individuales, concretas. Los conceptos universales o categorías atemporales (sustancia, acto, potencia, hombre, mesa, árbol), que la filosofía griega y la teología escolástica habían utilizado, no se refieren a entes reales sino que son sólo nombres que utilizamos para referirnos a cosas que tienen características semejantes o a características semejantes que tienen las cosas. De esa manera, el

nominalismo estaba valorando el mundo sensible, temporal, histórico, frente al predominio del ámbito inmaterial y atemporal fomentado por la filosofía griega y la teología medieval. Lutero había recibido una formación nominalista, por eso pudo iniciar el cambio de la concepción atemporal de la realidad, que determinaba la interpretación bíblica en la iglesia católica romana, por la concepción temporal e histórica donde se sitúa la Revelación bíblica. Eso hizo posible a Lutero comenzar la teología con un hecho histórico concreto (la cruz de Cristo) y no con conceptos atemporales obtenidos por la abstracción aplicada al texto bíblico.² El problema fue que la teología protestante que se inició sobre esta nueva base no poseía categorías epistemológicas para acceder a esa realidad temporal e histórica; las categorías disponibles en la teología de ese momento eran conceptos que sólo se aplicaban para conocer la realidad atemporal (idea, esencia, forma) que hay en la realidad temporal (proceso de abstracción).³ Era necesaria, entonces, una reflexión epistemológica que estableciera los conceptos fundamentales adecuados a la interpretación temporal de la realidad que el nominalismo había iniciado. Es decir, se necesitaban nuevos conceptos epistemológicos acordes con la nueva ontología de la temporalidad que estaba surgiendo. Esto era necesario para que los hechos históricos salvíficos que aparecen en las Sagradas Escrituras posean significado teológico sin tener que recibirlo de las categorías atemporales. Sin embargo, esa reflexión no se produjo. Dicho de otro modo: en sus principios, la teología protestante reemplazó la interpretación atemporal del ser y de Dios como ente supremo y primer principio por una interpretación temporal del ser y de Dios. Aquello le permitió admitir que un hecho histórico, el sacrificio de Cristo y la fe en él, puede constituir el centro de la teología. Pero ese cambio en la ontología no fue acompañado por un cambio en la epistemología. Se siguieron utilizando las categorías atemporales para dar expresión a la realidad temporal contenida en el texto bíblico. Como consecuencia, se aplicó nuevamente el proceso abstractivo al texto bíblico y la presuposición temporal que está detrás del texto bíblico no encontró expresión en los sistemas teológicos protestantes que surgieron.⁴

² Eso era lo que se hacía en el modelo continuista que se analizó en la primera parte.

³ Fernando Canale, *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983), 183.

⁴ *Ibid.*, 182-184.

Esta situación es determinante en el desarrollo del modelo de la relación fe-razón dentro del protestantismo. Cuando Kant formuló filosóficamente este modelo, explicitó las consecuencias que la falta de una reinterpretación de la epistemología clásica tenían para la relación de la fe con la razón. Estas consecuencias ya estaban implícitas en el uso que la teología protestante estaba haciendo del método histórico-crítico para la interpretación bíblica: puesto que la interpretación temporal del ser y de Dios no pudo resistir la presión de las categorías epistemológicas atemporales, en la teología protestante Dios quedó nuevamente excluido de la historia, sin poder intervenir en ella, por lo cual la Revelación bíblica comenzó a ser vista como un producto humano y sus afirmaciones acerca de intervenciones divinas ingresaron gradualmente en la categoría de “mito”.⁵ Las diversas formas de desmitologización que se derivaron de la aplicación del método histórico-crítico, son la consecuencia y la manifestación de la utilización de categorías epistemológicas atemporales, las cuales ya habían determinado el proceso de abstracción que la teología católica romana aplicó al texto bíblico. La desmitologización, al igual que la abstracción clásica, trata de extraer la verdad atemporal que hay en el relato histórico bíblico. Sin embargo, esta aproximación de ambos modelos no debe ocultar sus diferencias fundamentales. Por eso, trataremos de explicitar los elementos básicos del modelo protestante, que han sido sistematizados por Kant.

2. Kant: hacia la separación de fe y razón

A Kant le llamaba la atención el hecho que, mientras la física tenía un criterio seguro para evaluar la pretensión de verdad de cualquier afirmación, la metafísica, la teología, la cosmología y la psicología racionales no disponían de ningún criterio semejante; entonces, en esas disciplinas se daba el triste espectáculo de las escuelas y pensadores que discutían incesantemente sin que ninguna de ellas pudiera hacer con las demás lo que la física de

⁵ Esta es una larga historia, en la que no entraremos aquí. Las dos exposiciones más difundidas son: Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Altes Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), sobre la crítica ya existente en la época de Kant ver especialmente 56-113; sobre la introducción del concepto de mito ver 147-151; Werner G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1958), especialmente 55-87.

Newton y otras disciplinas habían hecho con sus rivales: dejarlas definitivamente fuera de la ciencia. Y la razón de esta imposibilidad residía, según Kant, en que en aquellas disciplinas la razón transgredía los límites que la física había enseñado a respetar. Estos límites estaban dados por el espacio, el tiempo y la relación causa-efecto que puede observarse entre los fenómenos naturales. Estos límites recortan el ámbito legítimo del conocimiento que Kant denomina “fenómeno”. Si la razón intenta conocer lo que está más allá de dichos límites –el “noúmeno” en la terminología de Kant–, entonces comienza a producir conocimientos contradictorios y siempre refutables racionalmente, abriendo la vía a aquel triste espectáculo de la lucha sin fin entre las escuelas.⁶

Antes de seguir hay que aclarar que si bien Kant tomó a la ciencia físico-natural moderna como patrón de conocimiento y de verdad, esto no significa que ahora la ciencia moderna reemplaza al análisis filosófico griego aristotélico como teoría base desde la cual plantear el problema de la racionalidad y la verdad de la Revelación. Antes bien, Kant hizo encajar a la ciencia moderna dentro de una teoría filosófica de la realidad y del conocimiento humano. Según ésta hay un ámbito de la realidad, el del fenómeno, que es cognoscible y del cual se ocupan con exclusividad las ciencias; y también hay otro ámbito, el noúmeno, que existe pero que no puede ser conocido.⁷

En el esquema kantiano la realidad sensible, espacio-temporal, que era el punto de partida del conocimiento en el modelo continuista, se transforma en el límite de todo conocimiento en el modelo discontinuista. **Ya no hay continuidad racional entre lo sensible y lo suprasensible.** De lo suprasensible no podemos formarnos ninguna idea objetiva, pues si lo intentamos llegamos a afirmaciones contradictorias acerca de ella, con lo cual perdemos la objetividad propia de la ciencia. Si bien el conocimiento sigue utilizando conceptos, nunca pueden aplicarse a algo que esté fuera del espacio, el tiempo y la causalidad. Si utilizamos el concepto, por ejemplo, de una causa suprema del mundo para hablar del origen de todas las cosas, lo que estaríamos haciendo sería aplicar la causalidad fuera de los límites del espacio y del tiempo para atribuírsela a un ser supremo. Pero, pregunta Kant, ¿quién ha tenido

⁶ Kant cuenta algo de esta situación en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, tomo I (Buenos Aires: Losada, 1976), 127-146.

⁷ Kant ofrece un resumen de este aspecto en *Crítica de la razón pura*, tomo II, 9-25.

una percepción espacio-temporal del ser supremo? Evidentemente, nadie. Además, como lo consideramos un ser increado, a ese ser supremo dejamos de aplicarle el principio causa-efecto que nos sirvió para llegar hasta él. Entonces lo que tenemos es un pseudoconocimiento. Y lo mismo rige para todo intento de conocer la esencia de las cosas, la existencia de Dios, el mundo como totalidad, la naturaleza del alma, la libertad.⁸ Estos objetos no son fenómenos, sino noúmenos, y el noúmeno existe pero no lo podemos conocer, pues no podemos tener de él una percepción sensible.

No es difícil ver que la discontinuidad racional que Kant establece entre lo sensible y lo suprasensible implica una discontinuidad entre la fe y el conocimiento, entre la fe y el saber. Kant no era ateo, pero restringía la idea de Dios, del alma inmortal y del mundo superior al ámbito de la vida moral del hombre. De todos modos, según Kant, con esas ideas no podemos conocer nada en la realidad; tampoco podemos conocer la existencia de Dios, de un mundo superior, ni de la inmortalidad del alma. Kant hizo caer bajo los golpes de su crítica toda la filosofía y la teología construida según el modelo continuista. Pero abrió un abismo entre la fe y el conocimiento y dejó planteadas algunas preguntas para el creyente: si las cosas son como sostiene Kant, ¿de qué hablaban los profetas y escritores bíblicos? Si todo conocimiento que trasciende lo sensible se queda *ipso facto* sin referente objetivo, ¿de qué habla la Sagrada Escritura? Además, si el problema no está en que el noúmeno no existe, sino en que por más que exista no lo podemos conocer; si por más que Dios exista no podría revelarse a nosotros, pues no tendríamos recursos cognoscitivos que nos permitan superar nuestras limitaciones espacio-temporales para conocer y comprender esa revelación, entonces ¿quién se revela en la Sagrada Escritura? Afirmar para la Revelación un origen en Dios es, para Kant, volver a transgredir los límites del conocimiento en busca de una causa sobrenatural inconcebible.

Podría decirse que Kant explicitó la filosofía implícita en la ciencia moderna y dejó claras las condiciones en que se tenía que plantear la investigación de la verdad en la era del imperio de la ciencia físico-natural. Después de Kant se iniciaron muchos esfuerzos teóricos para alterar esas condiciones,

⁸ Esta crítica restrictiva es el núcleo de las tres secciones del segundo libro de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, tomo II, 76-316.

pero, casi todos, o simplemente respetaron el carácter modélico de la explicación científico-natural negando cualquier otra, o introdujeron otros patrones explicativos sin cuestionar las limitaciones que le impone al conocimiento el modelo causal-natural. Por eso puede decirse que, dejando de lado a quienes insisten con el modelo continuista, en cuanto al problema de la intelección del contenido de la fe, la teología moderna se ubica bajo el signo de Kant.

Podría pensarse que una cosa es la interpretación kantiana de la racionalidad científica y otra cosa es la idea actual de "ciencia". Sin embargo, por más que la epistemología, desde Bachelard y Popper hasta Feyerabend, pasando por Lakatos, Kuhn, Toulmin y Hanson, entre otros, haya ablandado la idea de ciencia que el primer positivismo había difundido a partir del patrón de las "ciencias duras", lo cierto es que la práctica científica no renuncia a la explicación de los fenómenos por sus causas, génesis o funciones naturales. Y, por más que la ciencia se base en lo inobservable a simple vista o en constructos teóricos, nunca abandona el continuo cerrado y espacio-temporal de causas y efectos naturales. Esto implica que la ciencia siempre verá los relatos bíblicos sobre las intervenciones divinas en la historia como algo extraño a su propia racionalidad. La ciencia podrá aportar muchas verificaciones de lo que dice la Biblia, pero para verlas como tales hay que mirar desde la Biblia y ya no desde la ciencia. La ciencia, más allá de las ideas particulares que cada científico pueda tener de ella, nació como una alternativa tanto a la explicación mitológica y filosófica del mundo como a la bíblica. De otro modo, ¿cómo explicaríamos todas las verificaciones científicas discordantes con la Biblia? Esto ya no constituye un problema para la ciencia, sino para el hombre que hace ciencia o que evalúa la ciencia desde la Biblia.

Lo que Kant hizo es mostrar que la ciencia moderna obliga a la fe a reinterpretar la intención de la Biblia: como sus afirmaciones chocan no sólo con resultados sino sobre todo con supuestos de la ciencia, entonces hay que buscarle un nuevo referente y un nuevo significado al texto bíblico. Veamos cómo fue realizado esto y qué direcciones concretas tomó.

3. Nuevos caminos para pensar la fe

El modelo sistematizado por Kant determinó dos actitudes discontinuistas básicas sobre la cuestión fe-razón y sobre el problema de la verdad de la fe. Por un lado, la de quienes se decidieron a seguir manteniendo la vigencia

de la fe, pero concibiéndola como un ámbito heterogéneo respecto del conocimiento de la realidad fenoménica. Por otro lado, la de quienes no ven en la Revelación más que un pseudoconocimiento que, junto con otros productos de la cultura, tiene una génesis o cumple algunas funciones en la vida individual y colectiva del hombre. Mientras que para los primeros es necesario interpretar la Revelación a fin de extraer de ella un mensaje y una verdad (actitud creyente), para los últimos hay que hacer una interpretación desenmascaradora que muestre el falso saber de la Revelación y sus verdaderas y ocultas intenciones (actitud atea). Mencionaremos brevemente esta última actitud, que no constituye propiamente una postura sobre el problema fe-razón, ya que elimina uno de los términos.

Según la actitud atea, es posible demostrar que la fe y lo que los creyentes toman como Revelación tienen su origen en causas naturales, lo cual estaría enmascarado con algún propósito legitimador o consolador, como un origen sobrenatural y divino. En esta línea se han formulado múltiples planteos. Para Nietzsche el origen de la fe religiosa está en la lucha de los hombres débiles, escrupulosos y moralistas, contra los hombres fuertes, poderosos e inmorales; una lucha de los que tratan de imponer la obediencia al bien contra los que están más allá del bien y del mal.⁹ Para Feuerbach la fe tiene su origen en una proyección ilusoria de un mundo de felicidad y plenitud que el hombre no puede lograr en el más acá y que por eso transfiere al más allá, y que le sirve para consolarse de sus desgracias del más acá.¹⁰ También para Marx la religión tiene causas naturales perfectamente investigables por las ciencias: por el lado de los oprimidos, se origina en el temor al castigo y en la necesidad de consuelo, y en este sentido es el “opio del pueblo”; por el lado de los opresores, la religión cumple la función ideológica de legitimación de las prácticas injustas que el poder económico y político necesita para mantenerse

⁹ Federico Nietzsche, *Obras* (Buenos Aires: Aguilar, 1967), especialmente *Genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal* (Vol. III); *Humano, demasiado humano* (Vol. I).

¹⁰ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1975). Feuerbach desarrolla esta idea a través de toda la obra, pero especialmente en, 61-78, 170. En la p. 227, nota 8, dice: “El concepto del más allá no es más que el concepto de la religión verdadera, perfecta, liberada de los límites y de los obstáculos de este mundo”. Ver también: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas* (Moscú: Instituto de Marxismo-Leninismo, 1966), especialmente *Tesis sobre Feuerbach*, Vol. II, 404-406.

como tal.¹¹ Para Freud la religión tiene su origen en mecanismos inconscientes análogos a los que dan origen a los sueños, con lo cual la religión no sería más que otro relato diurno del deseo inconsciente, al igual que el resto de las producciones de la cultura, y como tal puede ser explicada psicoanalíticamente.¹² Estos enfoques han sido considerados como una “hermenéutica de la sospecha”.¹³

Esta actitud no constituye una postura sobre las relaciones de la fe con la razón, ya que suprime la fe. Sin embargo, la actitud creyente en algunos casos ha integrado la hermenéutica de la sospecha a un intento de rehabilitar la legitimidad de la fe. A continuación veremos el modelo creyente y luego trataremos de mostrar cómo ha podido integrar los resultados del modelo ateo.

3.1. La fe: más allá de los límites de la razón

Según la actitud creyente, después de Kant no es necesario caer en un escepticismo, sino que hay que buscar nuevas vías para rehabilitar la legitimidad de la fe. Si Kant cerró el camino cognoscitivo al noúmeno dejando a la fe fuera de la razón y del saber, la cuestión era abrir otros caminos como el de la moral (que el mismo Kant abrió), el sentimiento de absoluta dependencia¹⁴, la experiencia humana de los propios límites, el encuentro con el Otro, la comprensión existencial de las posibilidades más propias de ser¹⁵, la praxis

¹¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión* (Salamanca: Sígueme, 1979), 93-106.

¹² Sigmund Freud, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981). Ver especialmente: *El porvenir de una ilusión* y *Moisés y la religión monoteísta*, Vol. III.

¹³ Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1985), 32-35.

¹⁴ Este fue el camino que tomó el teólogo protestante Friedrich Schleiermacher. “Para Schleiermacher el sentimiento religioso del hombre era el centro de su pensamiento, constituyendo el punto de partida y el tema central de su teología: la teología ha de describir sistemáticamente lo que ‘expresa’ el sentimiento religioso del cristiano. La religión o piedad del hombre reemplazaba así a la Palabra de Dios y al Evangelio de Jesucristo”. Heinz Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX* (Zaragoza: Hechos y Dichos), 40.

¹⁵ A fin de no citar una bibliografía muy extensa, para una reflexión muy consciente acerca del condicionamiento kantiano sobre un buen sector de la teología protestante, remitimos a J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1969), 56-122. A lo largo de toda la obra el autor hace un esfuerzo de importancia para romper con los moldes griegos y kantianos de la teología; es decir, un esfuerzo por superar tanto el modelo continuista como el discontinuista. Sin embargo, no parte de la Revelación misma sino de la ontología del no-ser todavía de Ernst Bloch; esto lo empuja a enfatizar la categoría del *novum* y el concepto de

de liberación de los pobres¹⁶, etc. La fe es legítima a condición de no caer en la ilusión de que ella nos brinda un conocimiento de la realidad fenoménica.¹⁷

futuro sin una reflexión previa sobre el concepto de tiempo en la Escritura. Ello explica la reducción de la Revelación a la promulgación de promesas (ver 49-56) y el centramiento de toda su teología en el concepto de “esperanza”, y la abstracción que a partir del mismo aplica a la Escritura. Por eso su esfuerzo por pensar históricamente no llega a tomar en toda su radicalidad el contexto histórico que despliega la Biblia. Esto se ve en varios momentos de la obra citada, por ej. cuando afirma que “la conciencia cristiana de la historia no es la conciencia de los siglos del universo histórico en el saber misterioso acerca de un plan divino para la historia, sino que es una conciencia de misión en el saber acerca del encargo divino, y es, por ello, la conciencia de la contradicción de este mundo irredento y la conciencia del signo de la cruz, en el cual se apoyan la misión cristiana y la esperanza cristiana” (p. 256). En la p. 255 afirma que “queda excluido el insertar el acontecimiento de la resurrección en la historia universal o en lo apocalíptico, así como el poner una fecha a su futuro o a su retorno”. Si bien es cierto que no hay que poner fechas, eso no quiere decir que en las Escrituras los acontecimientos escatológicos, como la resurrección o la segunda venida de Cristo, no sean hechos históricos situados en la misma historia universal donde fechamos los hechos que suceden ante nuestros ojos. Pero Moltmann no aceptaría esto. Rubem Alves dice que, para Moltmann, hay “una esperanza trascendental (puesto que no está relacionada a ninguna situación específica) que hace que el hombre conozca el dolor de su presente”, por eso “Dios sería algo así como el *primum movens* aristotélico que arrastra ‘la historia hacia el futuro, pero no se deja comprometer en ella’. De esto se deriva el peligro de docetismo en el pensamiento de Moltmann [...]”. Ver R. Alves, cit. por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973), 283.

¹⁶ Esta es la opción de la Teología de la liberación, de la cual existen distintas formulaciones. Las que quieren mantenerse dentro de la Iglesia Católica Romana presentan el interesante esfuerzo por seguir el modelo continuista, pero insertando, en lugar de la filosofía de Aristóteles, el análisis científico, sobre todo marxista, de la realidad, con lo cual entran bajo la zona de influencia del modelo discontinuista. Por ello, a pesar de su esfuerzo por reemplazar la concepción ahistórica que el modelo continuista había introducido en la teología, no logran avanzar hasta una concepción histórica bíblica, pues no cuestionan los supuestos del análisis científico de la realidad, los cuales desconectan el ámbito espacio-temporal fenoménico del ámbito suprasensible del noúmeno donde está Dios. Por eso Dios queda fuera de la historia (conforme al modelo continuista que estos teólogos necesitan seguir de todos modos para permanecer dentro de la Iglesia) y sus intervenciones salvíficas en la historia tienen que ser reemplazadas por la praxis humana de liberación de los pobres como contexto donde se da la revelación y la salvación. Esto es muy claro en muchas expresiones: “Desde el oír la voz del otro... es como se da la revelación de Dios. Pero Dios sólo puede revelarse **por el que es distinto** al sistema de pecado, al mundo. Dios puede revelarse esencialmente ‘por’ y ‘mediante’ el pobre. El pobre es el **lugar** de la epifanía de Dios... Oír la voz del pobre es la condición de posibilidad de la actualidad de la revelación de Dios”. Enrique Dussel, *Ética comunitaria* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1986), 237, 238. “De acuerdo a la posición materialista de Marx, o mejor, de acuerdo a la posición de la filosofía de la praxis, la revelación se da en la práctica. Ello significa que se da en la **significación** de la práctica, por ejemplo en las curaciones de Jesús, en

Según esta actitud, la fe no nos proporciona un conocimiento sobre el origen y el fin de todas las cosas ni sobre el sentido de la historia y de la vida humana como totalidad. La revelación no es una comunicación de conocimiento de Dios al hombre, sino la expresión de una experiencia que el hombre tiene más allá de los límites de su conocimiento fenoménico.

Los planteos que de aquí surgieron fueron muchos y tienen en común que, con Kant, suponen que la ciencia moderna, particularmente las ciencias

la multiplicación de los panes. Para interpretar la revelación, en consecuencia, hay que realizar una **lectura de signos**. La revelación viene de abajo, como el germen o el fermento. Se encuentra en la práctica del que está abajo, del oprimido, del pobre, y siempre está históricamente situada”. Rubén Dri, *La utopía de Jesús* (Buenos Aires: Nueva América, 1987), 63. “La novedad reivindicada por la Teología de la Liberación es la de ser una reflexión de la fe a partir y en el interior de la práctica de la liberación”. Leonardo Boff, *Desde el lugar del pobre* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1986), 21. Con respecto a la racionalidad que hoy necesita la fe, Gustavo Gutiérrez dice: “La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe”. *Teología de la liberación*, 25. Aquí se ve explícitamente expresada la imposición sobre la Biblia de los principios que dictan tanto su interpretación como la elaboración de la teología misma.

¹⁷ La encíclica *Fides et Ratio*, en los puntos 45-48, habla de una separación moderna entre la fe y la razón. Pero lo que se ha producido en realidad es una nueva interpretación del ser y del conocer que estuvo abierta a su utilización para interpretar las Escrituras o para su directa destrucción. En sí misma la interpretación moderna de la razón no estaba cerrada a una utilización por la teología cristiana, como lo demuestra todo el desarrollo de la teología histórico-crítica de los siglos XIII-XX, con nombres como Schleiermacher, F. C. Baur, Wellhausen, Gunkel, Harnack, Schweitzer, Bultmann, Käsemann, por nombrar sólo a algunos. ¿Puede realmente decirse que los sistemas filosóficos de Platón o Aristóteles –con su dualismo y su Dios que no puede relacionarse con el mundo, la materia y el tiempo– ofrecían una interpretación de la razón más abierta a la fe cristiana que la interpretación moderna de la “razón natural”, con su distinción entre las verdades eternas y necesarias de la razón (Dios, la inmortalidad, la libertad) y las verdades contingentes, relativas al tiempo y el espacio (las formas como las diferentes religiones históricas representan las verdades eternas de la razón)? Obviamente la encíclica *Fides et Ratio* evalúa la filosofía griega adoptada por los Padres de la Iglesia desde las perspectivas interpretativas abiertas por éstos, pero no desde las Escrituras mismas. ¿Qué hubiera sucedido si en lugar de los de Platón y Aristóteles, los Padres hubieran tenido a su disposición sistemas filosóficos como los de Descartes, Leibniz o el deísmo inglés? Si no hubiera corrido toda la historia de la síntesis medieval y escolástica de filosofía griega y Revelación bíblica, ¿qué nos obligaría a pensar que los Padres no los hubieran tratado como trataron a los de Platón o Aristóteles?

naturales, poseen el patrón de lo que es la explicación de un hecho por sus causas naturales.¹⁸ Si la Biblia habla de intervenciones sobrenaturales de Dios en la historia, si habla de milagros y otras cosas que no encajan dentro del modelo explicativo causal de las ciencias, entonces eso debe ser considerado como una interpretación que los hombres del pasado han realizado de fenómenos naturales, o también como una expresión en términos cognoscitivos de una experiencia que el hombre ha tenido más allá de los límites de su conocimiento. Surgen así múltiples intentos para evitar el escándalo que, para la racionalidad del hombre moderno, implican muchas expresiones de la Biblia. Por ejemplo, algunos de estos intentos proponen que cuando en el pasado los hombres quisieron dar expresión a la comprensión de una posibilidad de existir en el amor, la comunión y la paz perfecta, fuera de todo egoísmo y de toda soberbia, entonces trataron de significar la impotencia humana para originar esa posibilidad de existir y utilizaron expresiones míticas, simbólicas o metafóricas como “Reino de Dios”, “Segunda Venida”, etc., las cuales no se refieren a hechos históricos que sucederán en algún momento ante la vista de los hombres, sino que hablan de posibilidades de existir que se le proponen al hombre o simplemente de un “horizonte escatológico” que recorta, más allá de todo lo históricamente logrado en la salvación, el ámbito de lo que siempre está más allá de la historia, mejor dicho, más allá del fenómeno: el noúmeno. Otros proponen que cuando el pueblo de Israel tuvo una experiencia de liberación de la esclavitud y opresión, entonces la expresó a través de una narración y habló de una intervención sobrenatural extraordinaria, por eso el redactor del texto bíblico escribió el “Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto” (Ex. 20:2). Quien siga el modelo discontinuista sabe que esto no puede ser entendido en sentido literal, pues supone introducir una causa sobrenatural para explicar un fenómeno histórico, lo cual va contra la explicación científica, puesto que rompe la cadena de la causación natural, es decir, rompe la racionalidad de la ciencia. Si hoy la ciencia no puede verificar la existencia de tal causa, entonces en el pasado tampoco existió, así como tampoco existió ninguna otra ruptura en la continuidad de causas y efectos naturales. De aquí a tomar la Revelación como un mito y a hablar de la necesidad de una interpretación desmitologizadora de la misma hay un paso y quizá ni siquiera eso. Por supuesto que la actitud discontinuista creyente no

¹⁸ Para una síntesis sobre las exigencias del paso del modelo continuista al modelo discontinuista en la teología protestante, ver Zahrnt, *A vueltas con Dios*, 232-240.

dudó en dar ese paso, con lo cual mostró estar pensando con los mismos esquemas que la postura discontinuista no creyente, como veremos después.

3.2. Purificando la fe por medio de la razón

Hay algunos pensadores que integran los aportes de la actitud atea a un intento de purificar la fe de ilusiones dentro de un modelo creyente. Tomaremos el ejemplo de Paul Ricoeur. Este pensador protestante ve en la Revelación la expresión, por algunos hombres, de la comprensión que han tenido de las posibilidades más propias de existir y de un mundo donde realizarlas, más allá del mundo de la ciencia, la técnica y la objetivación; es decir, más allá del mundo donde el hombre despliega la soberbia dominadora emanada del proyecto de disponer del mundo y de los demás.¹⁹ Más allá de este mundo, los escritores bíblicos nos “revelan” un mundo donde no dominamos al otro sino que nos abrimos a él; un mundo donde el hombre no dispone, sino que es interpelado por lo absolutamente Otro. Ricoeur cree que el lenguaje bíblico tiene un referente objetivo, pero el mismo no puede estar situado en la realidad espacio-temporal; es decir, la Biblia no puede estar significando hechos históricos, pues éstos siempre están causalmente determinados²⁰ y por lo tanto

¹⁹ Paul Ricoeur, “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso”, en la recopilación *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Almagesto-Docencia, 1990), 66. En la p. 67 del mismo texto Ricoeur llega a decir que “un texto es revelado en la medida en que revela un mundo”; en la Biblia ese mundo “es nombrado mundo nuevo, Reino de Dios, Ser nuevo. Tales son las **realidades** implicadas en el texto y que comienzan a ser con el texto”. Ver también del mismo autor, “La función hermenéutica de la distanciaci3n”, en: Francois Bovon y Grégoire Rouiller (dir.), *Exégesis, problemas de método y ejercicios de lectura* (Buenos Aires: La Aurora, 1978), 256-258.

²⁰ Ricoeur presupone que la ciencia moderna es el criterio de racionalidad, por eso no puede ver el relato de la Creaci3n más que como un mito: “Esta cr3nica sobre el primer hombre y sobre la primera pareja humana no puede encajar dentro del tiempo hist3rico y del espacio geogr3fico, tal como la **conciencia crítica** los ha establecido de manera irreversible: ese acoplamiento resulta imposible para el **hombre moderno** que ha aprendido a distinguir el mito de la historia. Hay que meterse bien en la cabeza que la pregunta sobre d3nde y cu3ndo comió Adán la fruta prohibida no tiene sentido para nosotros. Todo esfuerzo por salvar el sentido literal de ese relato y por presentarlo como historia real está condenado indefectiblemente al fracaso: los conocimientos que poseemos como hombres de ciencia sobre los albores de la humanidad no dejan lugar para semejante acontecimiento primordial” (la negrita es nuestra). Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Taurus, 1982), 386. Aqu3 hay que advertir que “conciencia crítica” y “hombre moderno” quieren decir “mentalidad científica” y “postkantiana”. En la nota, p. 395, Ricoeur reconoce como v3lida la crítica textual de la Biblia realizada por Gunkel y Budde, quienes en realidad no hicieron otra cosa que aplicar a la historia el patr3n explicativo de las ciencias naturales: el origen de la Biblia se explica de la misma manera que el de los cuentos y sagas de todos los pueblos.

se puede disponer cognoscitivamente de ellos, lo cual impediría la libre irrupción del absolutamente Otro, de lo indisponible e inobjetivable para el hombre.²¹ En otras palabras, la Biblia no ofrece conocimiento de la realidad ordinaria, del mundo y la historia, sino que propone al hombre un modo de existir y un mundo donde existir más allá del deseo de disponer de su propia existencia y del mundo. Aquí vemos el discontinuismo creyente de Ricoeur.²²

Sin embargo, Ricoeur también afirma que la Biblia objetiva lo que no es objetivo y mundaniza lo que no es mundano; en otras palabras, sobrenaturaliza lo que sólo es natural²³, y por eso le cabe la crítica hecha desde la postura discontinuista no creyente, la cual, según Ricoeur, es muy útil porque permite a los creyentes purificar su fe de ilusiones.²⁴ En efecto, hablar de Dios como “Padre” es cosificar al absolutamente Otro por el imperio de la repetición de la situación de desamparo infantil y de la consecuente necesidad del padre protector; decir que en un principio Dios creó el mundo como una Causa sobrenatural, es ilusión y escándalo para el hombre postcrítico (es decir, postkantiano). La Biblia, en realidad, es un mito y al mito hay que interpretarlo para entenderlo. Por eso Ricoeur piensa que la crítica freudiana de la religión es un instrumento útil para que el creyente desmitologice la Biblia y así pueda acceder al verdadero mensaje contenido en esa serie de metáforas y

²¹ La posición de Ricoeur en cuanto a la posibilidad de un conocimiento de Dios está explícitamente elaborada sobre la base del modelo kantiano en “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 107, 113. La vinculación de Ricoeur con el modelo kantiano es reconocida por él mismo en *Le conflit des interprétations* (Paris: Editions du Seuil), 403-404, 405, 406; “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie* (Paris: Ed. du Seuil, 1994), 20, 31-32; “My Relation to the History of Philosophy”, *The Iliff Review* 35, no. 3 (1978): 8; “Hope and the Structure of Philosophical Systems”, *Proceedings of the American Catholic Association* (Washington: The Catholic University of America Press, 1970), 61, 64-65; “Biblical Hermeneutics”, *Semeia*, no. 4 (1975): 142-145.

²² Ricoeur sostiene que la idea de Revelación como voz de Dios detrás de la voz del escritor sagrado es producto de la imposición del género profético sobre los demás géneros de la escritura, lo cual es erróneo y, entre otras cosas, tiende a imponer la inaceptable idea “según la cual el contenido de la revelación puede asimilarse a un dibujo, en el sentido de un plan que daría una meta al desarrollo de la historia” y, además, reduce la noción más rica de promesa al concepto más pobre de un “develarse los designios de Dios respecto de ‘los últimos tiempos’”, Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 162-163.

²³ El límite sutil donde el lenguaje figurado se transforma en idolátrico está indicado por Ricoeur, siempre en la línea de influencia kantiana, en el texto recién citado, *Fe y filosofía*, 119-120. Ver también Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, 463-465.

²⁴ Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, 469, 480-483.

símbolos que objetivan en términos fenoménicos lo que en realidad es nouménico; el psicoanálisis freudiano sería como un instrumento depurador que mostraría la causa natural de lo que ilusoriamente creemos que es sobrenatural. La fe siempre debe estar presta a la destrucción de imágenes de Dios, aun las que nos presentan las mismas Escrituras, las cuales, para Ricoeur, no son diferentes de los baales que los profetas desenmascararon.²⁵

²⁵ Ricoeur sigue en esto a Kierkegaard y a Karl Barth (“[...] sigo siendo fiel al planteo del problema teológico hecho por Karl Barth”, Ricoeur, *Freud...*, 459). Esta conexión depende mucho de la influencia que Kant ha tenido sobre el protestantismo. En efecto, Kant había recluido el ámbito de la fe más allá del fenómeno, en el noumeno; Hegel había reaccionado contra esta dicotomía (véase G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: F.C.E., 1966), 51-60), trayendo el Absoluto al fenómeno y poniéndolo en evolución dentro de éste, por lo cual Hegel pudo escribir una “Fenomenología del Espíritu”, espíritu que deviene Absoluto; Kierkegaard reaccionó contra esta “inmanetización” de Dios hecha por Hegel (véase Sören Kierkegaard, *Temor y temblor* [Madrid: Guadarrama, 1976], 34-46), poniendo a Dios más lejos del fenómeno de lo que lo había hecho Kant, ya que rechaza la vía moral (propuesta por Kant), propia del héroe trágico, y pone al absurdo y al “salto cualitativo”, familiar al caballero de la fe (Abrahám), como camino a Dios. Esta tajante separación kierkegaardiana entre la razón, la moral, la religión, el culto, es decir, entre las obras del hombre y la fe, es lo que toma Barth y lo lleva a una oposición entre la razón y la fe. Fue muy famosa su afirmación de que la analogía entis (utilizada por Tomás de Aquino) como intento racional de ir desde el mundo hacia Dios es el mismo Anticristo y que ése era el único motivo (todos los demás le parecían pequeñeces) que le impedía hacerse católico (Barth, *Church Dogmatics*, I/1 [Edinburg: T. & T. Clark, 1963], X.). Kant le ha cerrado a Barth todo camino cognoscitivo del fenómeno al noumeno y Kierkegaard le ha enseñado a Barth cómo hacer de esta imposibilidad la virtud misma de una fe reñida con la razón. Al seguir a Barth en lo teológico, Ricoeur tiene que asumir la tarea de purificar la fe de la religión como obra humana. Pero lo importante es ver el discontinuismo que determina el pensamiento de estos pensadores protestantes: hay que asegurar la trascendencia de Dios separando la fe, como iniciativa de Dios (noumeno) hacia el hombre, de la religión (fenómeno) como obra idolátrica, como “torre de Babel” (incluida la razón) del hombre hacia Dios. Y dentro de la obra idolátrica del hombre también entran, para Ricoeur, las figuras e imágenes con que la Biblia se refiere a Dios: Padre, Hijo, etc. Según Ricoeur, al nombrar así a Dios, se objetiva, se hace fenómeno, lo que es inobjetivable porque es noumeno, y de esa manera se cae en una ilusión que Kant había denunciado en la Introducción a la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, y que Freud, en la misma línea pero negando la existencia del noumeno, puede ayudar a descubrir. Frente a esto, nosotros pensamos que la destrucción de ídolos por los profetas no implica negación del plano histórico (fenómeno) como ámbito donde Dios se revela realmente, ni desacreditación del mismo calificándolo como origen de representaciones necesariamente idolátricas y de vocabulario necesariamente mitológico. Lo que sucede es que Barth, Kierkegaard, Bultmann, Ricoeur y otros, condicionados por Kant, creen que toda representación de Dios en el plano fenoménico (en la historia, en el mundo objetivo, espacio-temporal) es inauténtica, desfiguradora, idolátrica, porque rompe la distancia infinita entre Dios y el hombre, ya que Dios es el absolutamente Otro (noumeno). Por reaccionar contra la racionalidad continuista, estos pensadores se identifican con la actitud discontinuista sin preguntar por la racionalidad propia de la Biblia.

En este autor se ve cómo la actitud creyente y la no creyente en realidad son dos caras del mismo modelo discontinuista: la fe se concibe a sí misma como más allá de la razón (ciencia) y la razón ayuda a la fe a mantenerse en su propio ámbito. La ciencia se ha apoderado del ámbito del fenómeno y la fe queda limitada a una experiencia que el hombre tiene más allá de lo objetivo, más allá de lo espacio-temporal. El hombre trata de transmitir esta experiencia a través de los recursos imperfectos del lenguaje fenoménico, el cual debe ser interpretado para captar esa experiencia y evitar el riesgo de objetivar la fe. Esto significa que no hay en la realidad, en la historia, en el mundo que contemplamos, ningún signo, ninguna evidencia para la fe, pues esa realidad, esa historia, ese mundo son el patrimonio exclusivo de la explicación científico-natural, la cual no sabe nada de la fe. Creer o no creer ya no es una cuestión que pueda decidirse sobre la base de algo objetivo, intersubjetivo, visible para "todo ojo", pues todo esto ha sido retirado por la razón científica como referente de la Revelación. Entonces hay dos verdades, la de la razón y la de la fe; la segunda se constituye como tal después de haber pasado por la purga de la primera y, por tanto, después de haber perdido su base objetiva, racional, histórica.

4. Comparación con el modelo continuista

Tratemos de reunir lo esencial del modelo discontinuista con el propósito de compararlo con el modelo continuista presentado en la primera parte. El punto de partida ya no es el análisis filosófico de la realidad y del conocimiento de la misma, sino el modelo de explicación científico natural de la realidad fenoménica. La ciencia moderna establece, según este modelo, lo que es el conocimiento y cuáles son sus límites. Si la Revelación posee una verdad, ésta no puede mantenerse ante la razón, pues pretende ser una verdad sobre lo que está más allá de los límites del conocimiento humano. La Revelación no expresa conocimientos acerca de la realidad, sino que sólo es un intento humano de: a) presentar en imágenes significativas una experiencia que, al producirse más allá de los límites del conocimiento, no puede ser explicada por causas naturales y entonces plantea la necesidad de comunicar de alguna manera entendible, intersubjetiva, algo que no tiene objetividad ni intersubjetividad racional (actitud discontinuista creyente); b) enmascarar en términos sobrenaturales, con algún propósito legitimador o consolador, individual o social, consciente o inconsciente, hechos que pueden ser

explicados a partir de causas naturales por las ciencias naturales y sociales (actitud discontinuista no creyente).

A esta altura estamos en condiciones de hacer un breve análisis crítico y comparativo de ambos modelos, restringiéndonos siempre a lo que interesa a nuestro objetivo. Ambos parten de un saber que está fuera de la Revelación y que sirve como norma para plantearle a la Revelación la pregunta por su verdad. Ambos modelos suponen una teoría de la realidad y una teoría sobre lo que es el conocimiento correcto de la realidad y suponen que esas teorías están implícitas en la producción del hecho de la Revelación. Ello les lleva a suponer que la Revelación, si tiene la pretensión de decir algo sobre la realidad, debe haberlo dicho y debe ser interpretado según el único patrón de racionalidad que dichos modelos reconocen, es decir, según su concepción de la realidad y del conocimiento, a los que identifican con la realidad y con el conocimiento mismos.

Es de notar que las teorías que ambos modelos suponen tienen puntos en común en su concepción de la realidad. Uno es el dualismo, común a ambos. En efecto, ambas suponen que hay una realidad sensible y una realidad suprasensible. Pero, mientras que el modelo continuista afirma que el hombre puede pasar cognoscitivamente de lo sensible a lo suprasensible, el modelo discontinuista niega esta posibilidad. Por eso, en tanto que para el primero hay saber, conocimiento y verdad en la Revelación (sólo que hay que extraerlo del texto bíblico aplicando a éste la abstracción que el análisis filosófico exige a todo conocimiento), para el segundo la Revelación no es posible ni siquiera como saber natural, ya que no se ajusta al modelo explicativo de la ciencia. Una consecuencia que se produce en ambos casos es que los supuestos que se manjean obligan a aplicar a la Revelación una interpretación tal que termina en una "selección", dentro de la misma, de contenidos verdaderos (léase, ajustables al patrón de saber que se supone), y a una ubicación de dichas verdades dentro de la diferenciación de niveles de verdad y conocimiento establecidos por las teorías que se suponen.

Otro punto común a ambos modelos es que sitúan el origen y el referente de los significados bíblicos en experiencias que siempre están más allá de la realidad sensible, material, histórica y temporal. El modelo continuista lo hace despojando de ser y de verdad al mundo sensible; el modelo discontinuista lo hace restringiendo el conocimiento y la verdad al mundo fenoménico, espacio-temporal, pero haciendo de éste el objeto exclusivo de la

explicación científica, y negándolo como referente y como lugar de origen de cualquier otra experiencia (moral, religión, arte) que tenga pretensiones de verdad. Para ambos modelos la realidad histórico-temporal es sólo un vehículo para expresar significados religiosos. Por eso el contexto esencialmente temporal-histórico en que está dada la Revelación bíblica es algo que debe ser superado en su literalidad para acceder al verdadero sentido vehiculizado por ella. Entonces la Revelación entrega su verdad y recibe su "status" de conocimiento desde otro saber y otra verdad. Y esto sucede, no en relación con el saber sobre este o aquel sector de la realidad, sino relacionado con el saber sobre la totalidad de las cosas y sobre el conocimiento humano de la totalidad de las cosas.

Aclaremos que al señalar estos puntos en común no negamos las innumerables diferencias que en otros niveles temáticos existen entre ambos modelos; aquí nos restringimos a nuestro objetivo: analizar la relación fe-razón tal como la concibieron esos modelos en el nivel de los supuestos fundamentales sobre la realidad y el conocimiento.

Finalmente, señalemos que ninguno de los dos modelos plantea la interesante cuestión de si acaso la Revelación no supone una concepción diferente de lo que es la realidad como un todo, de lo que es Dios y de lo que es la verdad que acerca de todo esto puede conocer el hombre. En otras palabras, no distinguen entre la racionalidad --entendiendo por tal cosa el hecho de que, para producir significados, nuestro pensamiento siempre arranca de supuestos e interpreta la realidad a partir de ellos, es decir, es sistemático-- y determinadas teorías sobre la racionalidad. El modelo continuista confunde la racionalidad con el análisis filosófico griego, sobre todo aristotélico, de la misma; el modelo discontinuista confunde la racionalidad con el análisis básicamente kantiano de la misma. Por eso, en la tercera parte, plantharemos la posibilidad de un nuevo modelo sobre el problema fe-razón basado en la idea de que las Sagradas Escrituras contienen una interpretación de las presuposiciones epistemológicas y ontológicas que la razón necesita para producir significados. Esta idea nos permitirá situar el problema en un marco bíblico, sin poner la fe de un lado y la razón de otro.

Raúl A. Kerbs

Universidad Adventista del Plata

Dirección: J. V. González 278

3103 Libertador San Martín, Entre Ríos

E-mail: kerbsra@uapar.edu