

El problema fe-razón (I)

Raúl A. Kerbs

Nota aclaratoria

El siguiente trabajo se propone plantear el problema fe-razón desde un nuevo punto de partida. Se trata de ensayar una perspectiva que no parte de los planteamientos que se han desarrollado dentro del pensamiento católico clásico o protestante moderno, sino que trata de despejar un ámbito nuevo, todavía no pensado, desde el cual volver a pensar esta milenaria cuestión. Dividiremos nuestro recorrido en tres partes. En la primera, que corresponde al presente texto, introduciremos el punto de vista desde el cual proponemos abordar el problema y analizaremos el paradigma católico romano de relación fe-razón. En la segunda parte, que se publicará próximamente, se analizará la forma fundamental en que el protestantismo, más allá de sus diversas manifestaciones, ha relacionado la fe y la razón. En la tercera parte, que aparecerá posteriormente, intentaremos desarrollar una propuesta para un planteo nuevo, bíblico, del problema.

Primera parte:

En busca de un nuevo punto de partida.
El modelo católico romano sobre fe-razón.

Resumen

A partir del hecho de que la razón humana no puede funcionar sin presuposiciones ontológicas y epistemológicas y de que esas presuposiciones pueden ser interpretadas de diversas maneras, se trata de mostrar que en el problema fe-razón no se debe partir de las interpretaciones filosóficas de la ontología y la epistemología, sino que es necesario ver a las Sagradas Escrituras como una interpretación original de las mismas. La fe no necesita, entonces, de la interpretación filosófica o científica

de las presuposiciones para poseer inteligibilidad. También se procura mostrar que, como no ha distinguido entre la ontología y la epistemología como presuposiciones de la razón y sus posibles interpretaciones, el paradigma católico romano creyó que la única interpretación posible de la razón era la provista por la filosofía griega.

Palabras clave: ontología - epistemología - metafísica - presuposición - categorías - interpretación

Summary

Starting from the fact that human reason can not function without ontological and epistemological presuppositions and that such presuppositions can be interpreted in different ways, it is claimed that as regards faith and reason, it is not possible to start from the philosophical interpretations of ontology and epistemology; on the contrary, it is necessary to find an original interpretation for them in the Holy Scriptures. Faith does not need, then, of philosophical or scientific interpretations of presuppositions to make it intelligible. The author also tries to show that—since it has not distinguished between ontology and epistemology as presuppositions of reason and their possible interpretations—the Roman Catholic paradigm always thought that the only possible way of interpretation could be found in Greek philosophy.

Key words: ontology - epistemology - metaphysics - presupposition - categories - interpretation

Résumé

Si on considère que la raison humaine ne fonctionne pas sans des présuppositions ontologiques et épistémologiques, et que ces présuppositions peuvent être interprétées de plusieurs façons, on veut démontrer que quand on parle du problème foi-raison on ne doit pas partir des interprétations philosophiques de l'ontologie et l'épistémologie, mais il faut considérer les Sacrées Ecritures comme une interprétation originale d'elles. La foi, alors, n'a pas besoin des interprétations ni philosophiques ni scientifiques des présuppositions pour être compréhensible. On tâche de démontrer aussi que, comme il n'y a pas de différence entre ontologie et épistémologie comme présuppositions de la raison et ses possibles interprétations, le paradigme catholique romain arriva à la conclusion de que la seule façon possible d'interpréter la raison était celle pourvue par la philosophie grecque.

Mots clés: ontologie - épistémologie - métaphysique - présuppositions - catégories - interprétation

Definición de la perspectiva

Desde que el cristianismo se difundió en Occidente surgió una y otra vez el debate acerca de la relación entre la fe y la razón. Comenzando con las disputas de los primeros Padres de la Iglesia, continuando con las luchas contra las herejías, la polémica entre los dialécticos y antidialécticos, las discusiones generadas en la modernidad por la alta crítica bíblica, hasta las últimas discusiones sobre la fe y la ciencia, el tema siempre ha experimentado, más que un interés erudito, algún tipo de renacimiento.

Quizá sea justamente la incertidumbre de nuestros tiempos posmodernos, sobre todo su renuncia a la idea de que hay una verdad y de que la verdad es una, lo que provea al creyente una motivación especial para plantear el problema de la relación entre la propia fe y el vasto mundo de la cultura y el saber que lo rodea. Hoy, un gran sector de la filosofía renuncia a la búsqueda de la verdad, dar un sentido para la existencia y para la historia; hoy también se habla del fin de las ideologías y de un “más allá de la historia.”¹ En un tiempo como éste quizá no sea inoportuno que quienes siguen creyendo en la Verdad revelada en la Palabra de Dios se pregunten, frente a respuestas ya dadas, cómo se relaciona esa

¹ La Bibliografía sobre el Posmodernismo se ha vuelto inabarcable, pero para un panorama inicial se puede ver, por ejemplo, Andreas Huyssen, *Guía del posmodernismo*; Albrecht Wellmer, “La dialéctica de modernidad y posmodernidad” y Scott Lash, “Posmodernidad y deseo (sobre Foucault, Lyotard, Deleuze, Habermas)” en: Nicolás Casullo, comp., *El debate modernidad-posmodernidad* (Buenos Aires: Puntosur, 1989). A modo de resumen quisiéramos reproducir una afirmación de Baudrillard—uno de los teóricos más representativos del Posmodernismo—citada por Wellmer en la p. 324 de la recopilación de Casullo: “El futuro ya ha llegado, todo ha llegado, todo ya está aquí... a mi entender, ni tenemos que esperar la realización de una utopía revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas, ya no hay que esperar nada más... pero, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía, el esfuerzo metafísico de la historia, etc., el punto final es algo que ya queda detrás de nosotros...” En general, los posmodernos sostienen que debemos renunciar a la búsqueda de la verdad porque todos los intentos han fracasado. Otros autores, como por ejemplo, Francis Fukuyama, en *El fin de la historia y el último hombre*, sostienen que debemos hacerlo porque hay una idea que ha triunfado sobre todas las demás (la democracia liberal) y que por eso estamos más allá de la lucha ideológica que daba movimiento a la historia: estamos en el fin de la historia y ante el último hombre (el ciudadano de la democracia liberal). Sobre Fukuyama ver: Juan Carlos Priora, *El nuevo orden mundial y el fin de la historia* (Villa Libertador San Martín, Entre Ríos: Universidad Adventista del Plata, 1994), 29-49.

Verdad con la verdad a la que llega la razón bajo las diversas formas del saber y la cultura en la que estamos inmersos, particularmente con la verdad que alcanza la misma amplitud, profundidad y pretensión que la de la revelación: la filosofía.²

El problema implícito en todo lo anterior: ¿qué es la verdad? Tanto la fe como la filosofía no podrían comprenderse a sí mismas fuera de su pretensión de verdad. Si hay una Revelación dada al hombre, y si hay en ella una verdad, entonces se tiene que volver a plantear hoy la pregunta por esta verdad frente al abandono posmoderno y frente a la búsqueda filosófica y científica de la verdad.

Pero, además de lo que hoy sucede en el campo de las ideas, existe otra razón de importancia para plantear este problema. A todo aquel que quiera descubrir nuevos conocimientos en cualquier terreno de las ciencias y de la cultura sin renunciar a su convicción de que la Revelación bíblica es la verdad y fuente de nuevas verdades, a todo aquel que piense que la ciencia y el saber en general, si son verdaderos, no pueden estar reñidos con la Revelación, se le presentará tarde o temprano la pregunta por el modo correcto de relacionar la fe con el saber. Sobre todo si en cierto momento de su carrera científica e intelectual advierte que en realidad ya había estado juzgando e interpretando la Revelación desde algún saber para convencerse luego de que ese saber se ajusta maravillosamente a la Revelación. También puede presentársele esa inquietud si observa que esto mismo ha sido lo que normalmente ha sucedido en la historia del pensamiento cristiano y que ello ha producido resultados que habría que evitar a todo precio. Como quizás esto último es difícil de ser visto por quienes no tematizan directamente la cuestión y, puesto que quizá la propia experiencia no siempre lleva a plantearla, la presente reflexión se propone, como objetivo, trazar grandes líneas de ese proceso y de esos resultados, tratando de mostrar cómo la filosofía los ha determinado y haciendo surgir la necesidad de replantear el problema fe-razón desde el punto de vista bíblico. No se trata de dar, desde la óptica bíblica, una respuesta

² La idea de que la Biblia problematiza la realidad en el mismo nivel que la filosofía será explicada en la tercera parte del trabajo, a publicarse en un próximo número de *Enfoques*.

acabada a este problema—lo cual no cabría en los límites de este trabajo—, sino de mostrar que es necesario plantearlo, y hacerlo de ese modo.

El enfoque que aquí adoptaremos parte de la idea de que no existe, por un lado, el problema fe-razón en un vacío aséptico y, por otro, soluciones concretas, a las cuales vendríamos a sumar la nuestra. Lo que en realidad existe, son ciertas maneras—que denominaremos “modelos”—de concebir la relación fe-razón, las cuales provocan la impresión de que existen porque existe el problema. Pero en realidad son ellas las que lo han generado. Por eso, si partimos del problema “en el aire” para ver cuál es la solución que la Escritura provee al mismo, estaríamos proyectando sobre ésta una concepción sobre fe-razón que, en todos los casos, ha sido elaborada a partir de un concepto de razón tomado de una concepción filosófica o científica, como veremos. Esto nos obliga a comenzar con una clara conciencia de cómo, de entrada, el tema está determinado desde posiciones que muchas veces son tomadas como algo natural y comprensible de suyo, pero que, entonces, impiden que la cuestión sea planteada bíblicamente con la suficiente radicalidad y originalidad. Para lograr esta radicalidad y esta originalidad tenemos que ir más allá de las concepciones existentes sobre fe-razón, porque ellas están basadas en dos elementos que están ocultando la problemática: en primer lugar, la identificación de la razón con la interpretación filosófica o científica de la razón; en segundo lugar, la reducción a mero “mito” de todo lo que está fuera de los límites de esa interpretación filosófica o científica. Creemos que sólo así podremos hablar de la racionalidad propia de la Escritura y de esa manera plantear radicalmente el tema.

Delimitación del tema

Dado que la cuestión que nos ocupa es compleja, es importante que delimitemos nuestro objeto de estudio respecto de un conjunto temático más amplio en el que está inscripto. Sin embargo, esta delimitación no es una mera cuestión de claridad metodológica, sino que apunta a mostrar cómo nuestro tema se transforma en un problema. Para ello distinguiremos los siguientes aspectos:

1) La Revelación está dada para que la entendamos, está dirigida a la razón del hombre y no a las profundidades de la emoción, del sentimiento. Si bien es cierto que el sentimiento interviene en la experiencia religiosa (no lo negamos), si no hay una comprensión racional de lo que la Revelación dice y de lo que sentimos en las distintas experiencias religiosas que tengamos, quedará muy comprometida la responsabilidad del hombre ante Dios en “el juicio de este mundo.” Sin embargo, la comprensión racional de lo Revelado no significa para nosotros omnipotencia de la razón ni supresión de los misterios revelados.

2) La razón humana funciona siempre sobre la base de supuestos que no se tematizan simultáneamente con el funcionamiento natural, cotidiano y científico de la razón: sin una idea fundamental implícita acerca de lo que es la realidad en general y de lo que es el conocimiento de la realidad, no hay producción ni comprensión de conocimientos y prácticas, ya sean científicos o precientíficos. Es un hecho que, si bien los utilizamos permanentemente, normalmente no tematizamos esos supuestos, es decir, no nos encargamos de explicitar nuestra teoría de la realidad (ontología) ni nuestra teoría del conocimiento de la realidad (epistemología). También es un hecho que la ciencia, en tanto ciencia, no se ocupa de estudiar sus propios conceptos fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y sobre el conocimiento de la misma,³ lo cual sí es tarea del epistemólogo o del mismo científico, no como tal, sino como filósofo.

³ “La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los ‘conceptos fundamentales’ que brotan así, resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en esta índole positiva, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirlos en ‘tratados,’ cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas... El verdadero nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales (la negrita es nuestra).” Martín Heidegger, *El ser y el tiempo* (Buenos Aires: F. C. E., 1980), 18-19. En la p. 20, Heidegger afirma que la determinación de los conceptos fundamentales de toda ciencia “tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y puede serlo.”

Esto es así porque habitualmente tenemos conciencia de los productos del pensamiento, pero no del proceso que los originó ni de los conceptos básicos que intervienen en él. Además, puesto que el concepto fundamental de la realidad y del conocimiento de la realidad condiciona sistemáticamente toda la producción del pensamiento humano, un sistema de pensamiento (filosofía, ciencia, etc.) no puede funcionar a partir de presupuestos contradictorios, pues ello produciría conocimientos contradictorios, y esto va contra la coherencia y la conexión sistemática propia del conocimiento humano. Que no seamos totalmente conscientes del condicionamiento sistemático de ciertos presupuestos en todo lo que creemos, pensamos y decimos, no es una evidencia en contra de su existencia.⁴

3) La Revelación bíblica, en tanto conocimiento dado por Dios a la comprensión humana, presupone una concepción de la realidad como un todo y de cómo ha de ser comprendida esa realidad;⁵ es decir, la Biblia contiene en forma implícita presupuestos que deben ser respetados por toda comprensión humana que, además de no renunciar a la racionalidad, no renuncie a la Revelación y se tome en serio aquel lema de "*Sola Scriptura, Prima Scriptura y Tota Scriptura.*" Dicho de otro modo, la Escritura es un sistema filosófico que tiene sus propios supuestos epistemológicos y ontológicos. Pero lo distintivo es que aquí la revelación de Dios determina las categorías del ser y del pensar. Al revelarse a través de las Escrituras, Dios pone el ser en el lenguaje y, al hacerlo, produce significaciones ontológicas y epistemológicas que proveen una interpretación de la realidad como un todo. Esta diferencia marca una ruptura con la filosofía occidental, en la cual el ser de Dios se determina desde

⁴ La demostración de que todo nuestro conocimiento se basa en presuposiciones, está suficientemente fundamentada por múltiples escuelas de pensamiento contemporáneo. Basta recordar los conceptos de "certeza irracional de la experiencia," "*Gehlen*, prejuicio," (Gadamer), "cautiverio en los preconceptos" (Hans Lipps), "comprensión previa" (Heidegger), "juego de lenguaje" y "forma de vida" (Wittgenstein), "interés" (Habermas), "acción" (Piaget), "*Lebenswelt*" (Husserl), "episteme" (Foucault), "paradigma" (Thomas Kuhn).

⁵ Para un abordaje de esta cuestión ver: Fernando Luis Canale, *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press: 1987), chapter III. Quereamos reconocer nuestra deuda con esta obra en la elaboración de todos estos puntos.

1) La Revelación está dada para que la entendamos, está dirigida a la razón del hombre y no a las profundidades de la emoción, del sentimiento. Si bien es cierto que el sentimiento interviene en la experiencia religiosa (no lo negamos), si no hay una comprensión racional de lo que la Revelación dice y de lo que sentimos en las distintas experiencias religiosas que tengamos, quedará muy comprometida la responsabilidad del hombre ante Dios en “el juicio de este mundo.” Sin embargo, la comprensión racional de lo Revelado no significa para nosotros omnipotencia de la razón ni supresión de los misterios revelados.

2) La razón humana funciona siempre sobre la base de supuestos que no se tematizan simultáneamente con el funcionamiento natural, cotidiano y científico de la razón: sin una idea fundamental implícita acerca de lo que es la realidad en general y de lo que es el conocimiento de la realidad, no hay producción ni comprensión de conocimientos y prácticas, ya sean científicos o precientíficos. Es un hecho que, si bien los utilizamos permanentemente, normalmente no tematizamos esos supuestos, es decir, no nos encargamos de explicitar nuestra teoría de la realidad (ontología) ni nuestra teoría del conocimiento de la realidad (epistemología). También es un hecho que la ciencia, en tanto ciencia, no se ocupa de estudiar sus propios conceptos fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y sobre el conocimiento de la misma,³ lo cual sí es tarea del epistemólogo o del mismo científico, no como tal, sino como filósofo.

³ “La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los ‘conceptos fundamentales’ que brotan así, resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en esta índole positiva, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirllos en ‘tratados,’ cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas... El verdadero nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales (la negrita es nuestra.)” Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Buenos Aires: F. C. E., 1980), 18-19. En la p. 20, Heidegger afirma que la determinación de los conceptos fundamentales de toda ciencia “tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y puede serlo.”

Esto es así porque habitualmente tenemos conciencia de los productos del pensamiento, pero no del proceso que los originó ni de los conceptos básicos que intervienen en él. Además, puesto que el concepto fundamental de la realidad y del conocimiento de la realidad condiciona sistemáticamente toda la producción del pensamiento humano, un sistema de pensamiento (filosofía, ciencia, etc.) no puede funcionar a partir de presupuestos contradictorios, pues ello produciría conocimientos contradictorios, y esto va contra la coherencia y la conexión sistemática propia del conocimiento humano. Que no seamos totalmente conscientes del condicionamiento sistemático de ciertos presupuestos en todo lo que creemos, pensamos y decimos, no es una evidencia en contra de su existencia.⁴

3) La Revelación bíblica, en tanto conocimiento dado por Dios a la comprensión humana, presupone una concepción de la realidad como un todo y de cómo ha de ser comprendida esa realidad;⁵ es decir, la Biblia contiene en forma implícita presupuestos que deben ser respetados por toda comprensión humana que, además de no renunciar a la racionalidad, no renuncie a la Revelación y se tome en serio aquel lema de "*Sola Scriptura, Prima Scriptura y Tota Scriptura*." Dicho de otro modo, la Escritura es un sistema filosófico que tiene sus propios supuestos epistemológicos y ontológicos. Pero lo distintivo es que aquí la revelación de Dios determina las categorías del ser y del pensar. Al revelarse a través de las Escrituras, Dios pone el ser en el lenguaje y, al hacerlo, produce significaciones ontológicas y epistemológicas que proveen una interpretación de la realidad como un todo. Esta diferencia marca una ruptura con la filosofía occidental, en la cual el ser de Dios se determina desde

⁴ La demostración de que todo nuestro conocimiento se basa en presuposiciones, está suficientemente fundamentada por múltiples escuelas de pensamiento contemporáneo. Basta recordar los conceptos de "certeza irracional de la experiencia," "*Gehlen*, prejuicio," (Gadamer), "cautiverio en los preconceptos" (Hans Lipps), "comprensión previa" (Heidegger), "juego de lenguaje" y "forma de vida" (Wittgenstein), "interés" (Habermas), "acción" (Piaget), "*Lebenswelt*" (Husserl), "episteme" (Foucault), "paradigma" (Thomas Kuhn).

⁵ Para un abordaje de esta cuestión ver: Fernando Luis Canale, *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press: 1987), chapter III. Queremos reconocer nuestra deuda con esta obra en la elaboración de todos estos puntos.

categorías ontológicas y epistemológicas previamente elaboradas por el pensamiento humano.⁶

4) La filosofía, desde sus comienzos griegos, es la forma de saber que se ha ocupado de estudiar la estructura de la realidad en total y la del conocimiento de la estructura de lo real. Mientras que las distintas ciencias estudian una parte de la realidad y lo hacen desde un punto de vista determinado, la filosofía se ha presentado como un saber de la totalidad desde un punto de vista desinteresado, objetivo.⁷ Por eso la filosofía ha detentado la posición privilegiada de una disciplina que elabora y provee a las demás disciplinas los presupuestos más generales y últimos del ser (ontología) y del conocer (epistemología).⁸ Las teorías que surgieron desde este saber privilegiado han sido identificadas por los filósofos con la realidad y la razón misma que trataban de interpretar,⁹ a tal punto de

⁶ Esto no será desarrollado en este trabajo. Remitimos a la obra citada en la nota anterior. Hacia el final de la tercera parte mencionaremos algunas ideas tomadas de ella para mostrar, de manera panorámica e introductoria, la posibilidad de considerar a la Biblia como una filosofía.

⁷ Esto está en el centro del sentido fuerte del término "teoría." El *theoros* era el representante que las ciudades griegas enviaban a ciertas fiestas públicas; su misión era contemplar lo que allí ocurría. Ver Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 1984), 159, 160. Aristóteles distingue entre la "*theoria*," la "*praxis*," o acción moral, y la "*poiesis*," o producción artesanal de objetos, todos los cuales implican sus respectivas ciencias, pero "las ciencias teóricas son preferibles a las otras ciencias" y dentro de las ciencias teóricas la filosofía es la ciencia primera y se ocupa de la totalidad (*kathólou*), *Metafísica*, VI (Epsilon), 1026a, 22-32, trad. de Hernán Zucchi (Buenos Aires: Sudamericana: 1986), 279.

⁸ En nuestros días, Habermas propone cambiar la función de la filosofía como juez de la cultura por la de intérprete mediador de las diversas esferas culturales que hoy tienden a disgregarse: "...la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital. Cuando menos podría ayudar a poner en movimiento la articulación móvil de lo cognitivo-instrumental con lo práctico moral y lo estético-expresivo." Pero aquí se sigue afirmando una posición privilegiada, porque Habermas piensa que la función de protectora de la racionalidad a que se aferra la filosofía expresa el interés en ver que detrás de nuestras prácticas sociales de justificación hay una legítima cuestión de fundamentación y no de meras costumbres vitales. Ver: Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1996), 28, 29.

⁹ El Papa Juan Pablo II en la Enciclica *Fides et Ratio*, publicada en *L'Osservatore Romano*, 16 de octubre de 1998, 5-20, # 4, menciona algo de esto cuando dice que históricamente ha existido la tentación de identificar una corriente filosófica con todo el pensamiento filosófico.

que muchos otros pensadores, científicos y teólogos han tomado, sin previa crítica, algunas de esas teorías filosóficas a modo de instrumental conceptual elaborado y listo para aplicar a sus respectivas disciplinas y así darles un fundamento racional, conceptual y sistemático. La identificación de una interpretación filosófica de la realidad y del conocimiento de la realidad con ésta y el conocimiento mismo es la mayor dificultad que enfrentamos al intentar replantear el problema fe-razón desde el punto de vista bíblico.

5) La adopción del instrumental filosófico mencionado en el punto anterior se ha producido en la misma forma dentro del cristianismo católico y protestante. Dicha adopción se dio bajo la suposición de que hay una interpretación filosófica sobre la realidad y sobre el conocimiento que es verdadera y que coincide con la interpretación de la realidad y del conocimiento presupuesto por la Revelación bíblica. Si bien los teólogos hicieron esfuerzos para “adaptar” el instrumental filosófico a la Revelación, dicha adaptación no llegó a tocar los conceptos fundamentales de la filosofía que se adoptaba, los cuales condicionaron a la teología, la concepción de la historia, la antropología, la ética, la eclesiología y todo lo que esos teólogos crearon.¹⁰

Lamentablemente, esta observación no lo lleva a ver que también las Sagradas Escrituras pueden ser leídas como una filosofía completa sino que continúa con la idea de que hay una interpretación filosófica que expresa la esencia de la realidad y de la razón, y la erige en el criterio de racionalidad desde el cual se debe leer la Biblia. Por eso en seguida (en el mismo apartado) habla de ciertos principios primeros y universales del SER captados por la razón, que, más allá de las distintas corrientes filosóficas, constituyen una especie de patrimonio espiritual de la humanidad, porque son producto de la recta razón (*recta ratio*); pero, esto ¿no es también identificar todo el pensamiento filosófico con una filosofía determinada?

¹⁰ La Encíclica *Fides et Ratio*, # 66, acepta abiertamente esto cuando dice que “sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como, por ejemplo, el lenguaje sobre Dios, las relaciones personales dentro de la Trinidad, la acción creadora de Dios dentro del mundo, la relación entre Dios y el hombre, y la identidad de Cristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la teología moral, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la ética filosófica... La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva.” Para un panorama sobre la adopción del instrumental filosófico por parte de los primeros pensadores cristianos y sobre los problemas que esto provocó, ver: Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico*

6) Mientras que la adopción mencionada en el punto anterior daba una respuesta al problema fe-razón, al someter los significados bíblicos al condicionamiento de supuestos extraños, lo que se producía en realidad era una adaptación de la Revelación a la teoría filosófica adoptada. Como el resultado de esto terminó en una subordinación de la fe a la filosofía, todo planteo que quiera conservar la fe sin renunciar a la racionalidad tendrá que remontarse desde la subordinación de la fe a la filosofía hacia una conservación de la fe que no renuncie a la racionalidad. Por eso aquí tendremos que comenzar nuestra propuesta describiendo los modelos de relación fe-razón que surgieron como consecuencia de la adaptación de las Sagradas Escrituras a la filosofía.

7) Los puntos anteriores suponen la distinción fundamental que hacemos entre el “hecho de la razón” (descrito en el punto 3) y las “interpretaciones filosóficas” de este hecho.¹¹ Dicho de otro modo, distinguimos entre “el ámbito del ser y del conocer” y las “interpretaciones filosóficas” concretas de este ámbito. Por eso partimos de la base de que las Sagradas Escrituras constituyen una interpretación del ámbito del ser y del conocer, y por eso no necesitan de una interpretación filosófica extrabíblica del mismo. El problema con que nos enfrentamos es que la teología católica y protestante ha identificado el ámbito del ser y el conocer con alguna interpretación concreta (aristotélica, kantiana, hegeliana, marxista, existencialista, etc.) del mismo; es decir, identifican el “hecho de la razón” con la “interpretación filosófica de la razón.”¹² Puesto que los modelos

de Hegel como prolegómenos para una cristología futura (Barcelona: Herder, 1974), 572-604, 667-706. Todo este libro de Küng trata de demostrar que el problema de la cristología está en que se quiere comprender la Encarnación a partir de conceptos filosóficos que son inadecuados para ese propósito. En lugar de la filosofía griega, Küng propone como más adecuados los conceptos del pensamiento de Hegel, sin preguntarse en qué medida el mismo Hegel está determinado por la filosofía griega. Un estudio sobre el funcionamiento del instrumental filosófico aristotélico en Tomás de Aquino y kantiano en Rudolf Bultmann puede verse en Canale, *op. cit.*, capítulo II.

¹¹ Esta distinción la tomamos del capítulo I de la obra citada en la nota 5.

¹² La confusión aparece en la Encíclica *Fides et Ratio*, cuando dice (# 97): “En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera... (la negrita es nuestra).”

que describiremos hacen esta identificación, presuponen que hay sólo una interpretación posible del ser y del conocer y, por lo tanto, que la Biblia no puede hacer sino esa interpretación. Por ello parten de la base de que existe una armonía entre la razón (filosofía o ciencia moderna) y la fe.

El desarrollo de todos estos puntos cae fuera de los límites de este trabajo, pues su objetivo es lograr que el desarrollo de un tema (las respuestas dadas sobre la relación fe-razón y la consecuente subordinación de la Revelación a algún saber exterior a ella) se transforme en el planteo de un problema. Por eso aquí desarrollaremos sucintamente los puntos 4 al 6, haciendo que surjan como problema las dos cuestiones señaladas en los puntos 1 al 3, es decir: a) la demostración de que no existe conocimiento sin supuestos y de que éstos condicionan en forma permanente y sistemática todas nuestras ideas y conocimientos; y por otro lado, b) el problema de la explicitación de los supuestos y categorías fundamentales (ontológicas y epistemológicas) implícitas en la Revelación. Estos dos problemas no serán encarados en este trabajo. Probablemente esto produzca decepción en el lector. Sobre todo, el dejar abierta la cuestión de cuáles son las categorías ontológicas y epistemológicas implícitas en la Revelación bíblica (problema b) puede llevar a pensar que utilizamos en un sentido muy amplio e impreciso la palabra “filosofía” cuando decimos que las Sagradas Escrituras son filosofía. Por eso hacia el final de la tercera sección esbozaremos algunas ideas sobre la racionalidad propia del sistema filosófico bíblico y sobre algunas categorías bíblicas. A pesar de nuestro intento, es posible que el lector utilice un concepto ya elaborado de filosofía y entonces no vea cómo es posible que las Sagradas Escrituras constituyan un sistema filosófico con sus propias categorías ontológicas y epistemológicas. Lo peculiar de nuestra situación es que no leemos el sistema bíblico desde las presuposiciones de algún sistema filosófico ya hecho, sino que proponemos descubrir el sistema bíblico desde él mismo. Pero para eso creemos que primero hay que preparar la mirada para ver esto. Por eso es que aquí nos proponemos mostrar un camino que se abre y la dificultad que entraña el problema que planteamos.

A pesar de que no ignoramos, sino justamente planteamos la cuestión de la racionalidad, y pese a que no estamos a favor de una inmediatez con respecto a Dios, sino de una mediación de la fe por su propia

racionalidad, es posible que la posición aquí formulada sea vista por algunos como un exacerbado “biblicismo” o algo por el estilo. Frente a ello preguntamos: ¿desde dónde se formula esa acusación? Trataremos de mostrar que es desde una posición que piensa que la Biblia necesita de un saber exterior a ella para llegar a ser inteligible, racional, y así entregar su verdad.¹³ Desde esta posición se habla de “biblicismo”, pero nosotros hablaremos aquí de los resultados a los que conduce esa posición. Pero, sin apelar a ellos todavía, preguntaremos aquí lo siguiente: si los intentos míticos, filosóficos y científicos por conocer la misma y única realidad han terminado en el caos de imágenes del mundo, sistemas, teorías, ideologías e interpretaciones de la vida feliz, si todo eso ha fracasado y provocado la renuncia escéptica (o cínica) del “todo vale” posmoderno, ¿dónde terminarán los múltiples intentos que desde una u otra base filosófica o científica procuran dar la interpretación correcta de la misma y única Revelación dada por Dios a los hombres, y qué provocará su definitivo fracaso? Es comprensible que la misma y única realidad haya provocado tantas interpretaciones, porque la razón humana no puede constituir significados sin una interpretación de los primeros principios del ser y del conocer. Lo que da que pensar es el hecho de que, ya no la realidad, sino un sistema de interpretación de la misma, la Revelación bíblica—que tiene sus propios supuestos ontológicos y epistemológicos—ha sido objeto de tantas interpretaciones divergentes a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y teológico cristiano. La idea que sostenemos aquí es que ello se debe a que estas interpretaciones divergentes han confundido una interpretación filosófica de la realidad y del conocimiento con la realidad y el conocimiento mismos, y por eso creyeron que éstos no podían ser vistos de otro modo que como los vieron Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Marx, etc. Sin embargo, estos filósofos no dieron expresión a la realidad misma, sino a una interpretación de la realidad y del conocimiento. Pero, por la confusión mencionada, los teólogos cristianos pensaron que la Biblia no podía contradecir la forma en que los filósofos habían entendido la realidad y el conocimiento.

¹³ Esto lo desarrollaremos en la tercera parte, que se publicará en un próximo número de *Enfoques*.

A continuación presentaremos, brevemente, la posición que la teología católica apostólica romana ha establecido respecto de la relación entre fe y razón. El objetivo de esta presentación es mostrar que esta posición presupone que las categorías ontológicas y epistemológicas deben tomarse de la filosofía, y por ello no puede ver que las Sagradas Escrituras contienen sus propias categorías.

El problema fe-razón en el pensamiento católico romano: el modelo continuista

Puesto que no se trata de trazar la historia del problema en la teología católica, lo cual exigiría mayor extensión, recurriremos al concepto de “modelo” para abarcar los fundamentos que determinan en general esta posición. La denominación de “modelo continuista” cobrará sentido a medida que despleguemos lo que se pretende describir.

Con el modelo continuista nos referimos al planteo del problema en la teología católica apostólica romana. Si bien en esta tradición no se ha dado una respuesta unánime al problema, existe una solución que se ha adoptado como postura oficial¹⁴ y que permitió mantener una larga lucha contra herejías y excesos. Trataremos de captar lo esencial de este modelo, reconociendo que simplificamos cuestiones que son muy complejas, porque aquí sólo nos interesan los núcleos fundamentales que condicionan todo lo demás.

Un elemento básico es la distinción entre la “luz natural,” como la capacidad humana de llegar al núcleo esencial, verdadero, de la realidad, y la “luz sobrenatural” o elevación de las capacidades cognoscitivas naturales del hombre por la Revelación divina para acceder a verdades

¹⁴ En la Encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879, el Papa León XIII declaró la obra de Tomás de Aquino como fundamental para la Iglesia y a su autor como patrono universal de todas las escuelas católicas. (Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, vol. II, b [Madrid: B.A.C., 1975], 264). Sobre el papel de Tomás de Aquino dice Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio*, # 43, 44, 57, 58: “Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer.”

que no están al alcance de la razón natural en su estado carnal.¹⁵ La Revelación le provee al hombre un conocimiento que no podría alcanzar aplicando su intelecto al conocimiento de la realidad que lo rodea.

Un punto clave para nuestros propósitos es que para distinguir entre la “luz natural” y la “luz sobrenatural” y definir este último ámbito, este modelo parte de un análisis filosófico de la luz natural, es decir, no se instala dentro de la Revelación para plantear el problema, sino que lo hace desde dentro de lo que considera es la concepción correcta de la realidad y de la razón humana: la de la filosofía griega, particularmente la de Aristóteles.¹⁶ Por supuesto que esta elección recién fue hecha por Tomás de Aquino en el siglo XIII d.C., pero no olvidemos que sólo nos interesa el modelo en su núcleo reconocido y para eso tenemos que remitirnos a la postura oficial, la cual sancionó a la filosofía del aquinate como norma. De modo que este modelo parte de una interpretación filosófica para analizar a la Revelación como “luz sobrenatural.”¹⁷ (Como esta última

¹⁵ A fin de no citar una bibliografía tan extensa remitimos, para toda esta cuestión a la síntesis de Gilson en la Introducción a *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Desclée, 1951), 11-44. La complementariedad entre la razón natural y la sobrenatural es nuevamente afirmada por Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio*, # 9.

¹⁶ El orden razón-fe propuesto por Tomás es claramente afirmado en *Fides et Ratio*, # 43 “...Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme a la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón. Esta última, iluminada por la fe, es liberada de la fragilidad y los límites que derivan de la desobediencia del pecado y encuentra la fuerza necesaria para elevarse al conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino. Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido. En efecto, la fe es de algún modo ‘ejercicio del pensamiento,’ la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe... (la negrita es nuestra).” En este trabajo no nos proponemos oponer la fe a la razón, pero no aceptaremos que “razón” signifique la razón tal como la entendió tal o cual filósofo, se llame Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino. Esto nos abrirá el paso para preguntarnos si la Revelación Bíblica no posee sus propios principios de racionalidad (ontológicos y epistemológicos).

¹⁷ Gilson, *op. cit.*, 16. Aunque aclara que “el hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones” (# 72), la Encíclica *Fides et Ratio*, # 55, reconoce explícitamente que de las nociones de la filosofía clásica “han extraído sus términos tanto la inteligencia de la

es concebida en Santo Tomás por analogía con la doctrina aristotélica de la razón humana, nosotros hablaremos directamente de “razón natural” y “razón sobrenatural”). Quizá cabría preguntar qué otra posibilidad le quedaba a Tomás de Aquino, siendo que la Revelación Bíblica no nos presenta una teoría de lo que es la razón humana que nos sirva de punto de partida. Al decir esto, de nuevo se está identificando la razón humana con la norma puesta por el análisis filosófico de la misma, para decir que “no hay tal teoría” en la Revelación. Si se hace esa identificación es evidente que la Biblia no presenta una teoría de la razón.

fe como las mismas formulaciones dogmáticas.” Incluso advierte contra el olvido de esta tradición filosófica y de su terminología. Pero por otro lado, en el # 49, se dice que la iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menosprecio de otras. La Encíclica *Humani Generis* dice: “Es evidente que la iglesia no puede ligarse a ningún sistema filosófico efímero; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido reuniendo durante varios siglos para llegar a obtener algún conocimiento del dogma, no se fundan, sin duda, en cimientos deleznable. Se fundan realmente en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Pero no hay que extrañarse de que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también aprobadas por los concilios ecuménicos, de tal suerte que no es lícito apartarse de ellas” (ver *Fides et Ratio*, nota 112; la negrita es nuestra). Esto muestra que la “filosofía clásica” no es vista por la iglesia como una interpretación filosófica del ser y del conocer más entre otras sino que es identificada sin más con la “recta razón... que reflexiona correctamente sobre la verdad” (# 50) y desde esta identificación (de la que hablamos más arriba en el punto 7) se distinguen las diferentes filosofías como más o menos correctas. Por eso es que el *Concilio Vaticano II* recomienda que “las asignaturas filosóficas deben ser enseñadas de tal manera que los alumnos lleguen, ante todo, a adquirir un conocimiento fundado y coherente del hombre, del mundo y de Dios, basados en el patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta también las investigaciones filosóficas de cada tiempo” (*Fides et Ratio*, # 60; la negrita es nuestra). Dicha filosofía es insustituible “en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei*” y además “permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio” (# 61). Pero cualquier otra aportación cultural que se pueda recibir no debe hacer olvidar “la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal” (# 69). Por tanto, toda apertura a nuevos aportes culturales necesariamente queda subordinada a las categorías filosóficas universales de la filosofía clásica griega que orientarán esa reflexión filosófica: “cuando la iglesia entre en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino” (# 72).

Con esto se está aceptando también la idea de lo que significa un conocimiento racional, verdadero y adecuado a la realidad conocida. Es decir que si la fe tiene una pretensión de verdad, tiene que respetar las condiciones que la filosofía establece para la producción de un conocimiento verdadero de la realidad.¹⁸ Para el caso del modelo que analizamos, se parte del supuesto de que la Revelación posee un conocimiento verdadero, pero entonces la filosofía será quien nos diga cuáles son las condiciones en que se produjo el mismo y, por tanto, las condiciones de su correcta interpretación. Y Tomás de Aquino parte del análisis filosófico aristotélico de lo que es la racionalidad, es decir, parte de su teoría de la realidad y de su teoría del conocimiento de esa realidad: conocer una cosa es conocer lo universal que hay en ella, es conocer su “esencia,” para lo

¹⁸ La Encíclica *Fides et Ratio*, # 5, reitera la valoración de la iglesia católica respecto de la filosofía como camino para conocer verdades fundamentales de la existencia y como “ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen.” En el # 36, se ve a la filosofía como un camino que, “abandonado las tradiciones antiguas particulares, se abrió a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal... El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo” (la negrita es nuestra). Más adelante dice que “la razón, liberada de las ataduras externas, podía salir del callejón ciego de los mitos, para abrirse de forma más adecuada a la trascendencia. Así pues, una razón purificada y recta era capaz de llegar a los niveles más altos de la reflexión, dando un fundamento sólido a la percepción del ser, de lo trascendente y de lo absoluto” (# 41). Este modelo reconoce que no todo lo que se origina en la filosofía es adecuado a la fe, pero la advertencia bíblica (Col. 2:8) contra la filosofía es tomada como referida a especulaciones esotéricas como la *gnosis*, pero no pareciera ser válida con respecto a la filosofía griega en general, porque aunque la obra de los Padres de la Iglesia (Tertuliano, los Capadocios, Dionisio el Areopagita, San Agustín) “tendía a distinguirse claramente de ella [...] se servía de la filosofía” (# 39). Juan Pablo II afirma que esta obra redundó en una “cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico” (# 40) que no identificó “el contenido de su mensaje con los sistemas a que hacían referencia” (# 41) y no se limitó a transponer las verdades de la fe en categorías filosóficas. Esto ya es una valoración de un proceso histórico, pero el hecho es que los Padres “acogieron plenamente la razón abierta a lo absoluto y en ella incorporaron la riqueza de la Revelación” (*Loc. cit.*). “Existen verdades cognoscibles naturalmente y, por lo tanto, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios.” (# 67; la negrita es nuestra). El “papel de la razón educada filosóficamente [...] en la teología escolástica” es abiertamente reconocida en esta encíclica (# 42).

cual hay que abstraer de la cosa sus características materiales, cambiantes, temporales. Aquí aparece un supuesto acerca de la naturaleza de la realidad: lo que propiamente “es” es lo que está más allá del cambio, es lo inmutable, intemporal, inmaterial; lo demás también “es,” pero no “es” plenamente y por eso no entra en el conocimiento de la verdad. Como lo cambiante, temporal e histórico no forma parte de lo que “es,” no puede ser conocido.¹⁹

En su condición carnal, el intelecto no puede conocer lo individual, material y temporal. Y esto es así porque el que conoce, el alma racional, es inmaterial e intemporal. Y sólo lo semejante puede conocer lo semejante. Si la verdad de la cosa está en su esencia, entonces el conocimiento tiene que abstraer esa esencia a partir de los datos que captan los sentidos y formar el “concepto” de la cosa.²⁰ Los conceptos luego son relacionados entre sí por medio de “juicios” y los juicios a su vez son conectados por medio de “razonamientos.” Todo conocimiento verdadero procede deductivamente por raciocinios sobre la base de los conceptos obtenidos por el proceso de abstracción.

Con esto tenemos una sucinta idea del núcleo teórico que el modelo continuista toma como base para encarar el conocimiento revelado y su verdad. Según este núcleo hay en las cosas una parte que propiamente “es” y que puede ser conocida por el hombre; éste puede conocer el

¹⁹ Tomás de Aquino hace un gran esfuerzo por integrar la materia en su metafísica y hasta cierto punto lo logra, pues las cosas están compuestas de materia y forma. Pero la materia concreta, que individualiza las cosas y las hace algo, aquí y ahora (y que Tomás llama “*materia signata*”), no entra en la definición de la cosa: “Esta materia no entra en la definición de hombre en cuanto hombre, pero entraría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición; no entra, pues, en la definición de hombre este hueso y esta carne, sino hueso y carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre.” (Tomás de Aquino, *El ente y la esencia* [Buenos Aires: Aguilar, 1966], 37). Es decir que sólo son cognoscibles las notas universales de la materia, o sea, lo que puede entrar en la definición de los conceptos universales. En la p. 35 Tomás dice que la forma, que pertenece al ámbito de lo universal y atemporal, es el acto de la materia, es decir, lo que le da realidad. O sea que la materia sin forma es incognoscible, como lo dice Tomás en la *Suma Teológica*, I, 12, 1 ad 2.

²⁰ Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro II, (México: Porrúa, 1977), 202-207.

verdadero ser, eterno, perfecto, infinito, inmutable, que está más allá de la realidad material, cambiante, imperfecta, percibida por los sentidos; esta realidad imperfecta es el punto de partida para pasar al conocimiento del ser, del núcleo inteligible de la realidad: entre la realidad sensible y la realidad inteligible hay una continuidad fundada, por un lado, en la idea aristotélica de la “analogía del ser”, que Tomás explicita; y, por otro lado, en la capacidad racional del hombre de pasar de lo sensible a la esencia de las cosas, de lo temporal y material a lo atemporal e inmutable.²¹ Esto es lo que hace que el hombre, según este modelo, pueda conocer por la sola razón, no sólo la existencia, sino además unos cuantos atributos de Dios.²² La analogía del ser hace posible un discurso sobre Dios que no lo reduce a la medida humana—es decir, no es unívoco—pero que tampoco es equívoco, porque ello eliminaría toda posibilidad de un lenguaje inteligible sobre Dios. Pero al mismo tiempo, esa continuidad es la que posibilita que se produzca la Revelación de Dios al hombre: Dios se revela porque en el hombre hay algo—el alma inmortal—que hace que esa revelación no contamine la trascendencia e inmutabilidad de Dios: sólo lo semejante puede conocer a lo semejante. Además, esa revelación no puede contradecir a la luz natural de la razón que Dios puso en el alma humana.²³

Ahora bien, cualquiera que abre la Biblia advierte inmediatamente que no está ante un tratado compuesto por conceptos, juicios y razonamientos encadenados en forma deductiva y sistemática. Allí más bien aparecen

²¹ “Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de elevarse por encima de lo contingente para ir hacia lo infinito.” *Fides et Ratio*, # 24.

²² Después de decir que hay ciertas verdades divinas que exceden a la razón humana, Tomás afirma que “otras hay que también puede captar la razón natural, como la existencia de Dios, y ciertos atributos, como su unidad, y que los filósofos han probado usando de la luz de la razón natural,” (*Suma contra Gentiles*, I, 3).

²³ “Pero, aunque la fe esté por encima de la razón, sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad,” (*Concilio Vaticano I*, cit. en *Fides et Ratio*, # 53). Aquí se ve bien cómo el “hecho de la razón” es identificado con la interpretación filosófica, aristotélica-tomista, de ese hecho (ver antes, punto 7). Por eso no puede surgir aquí la cuestión de la interpretación que la Revelación misma hace del hecho de la razón.

personas, acontecimientos y cosas muy concretas: en lugar del plano atemporal de la esencia, un plano histórico-temporal muy bien definido. Frente a esto, el modelo continuista no renuncia a la idea de que debe haber perfecta unidad y no ruptura entre la razón natural y la razón sobrenatural.²⁴ Para sostener esto introduce un axioma fundamental también elaborado con moldes filosóficos, en este caso de una orientación más bien platónica: el conocimiento que el hombre tiene de la realidad es participación del conocimiento que Dios tiene de todas las cosas, de modo que el análisis que se aplica al conocimiento natural debe valer también para el conocimiento sobrenatural o Revelación. Ahora bien, el análisis filosófico estableció que hay una continuidad entre lo sensible y lo suprasensible y es esta continuidad la que permite afirmar la otra continuidad entre la razón natural y la razón sobrenatural, entre razón y fe.²⁵

Veamos cómo funciona concretamente esta doble continuidad a la hora de reconciliar el plano histórico-temporal que presenta la Revelación con el plano atemporal de la esencia, donde, según el análisis filosófico, se da el conocimiento verdadero de la realidad. Por ejemplo, si la Biblia dice que Dios hablaba cara a cara con Adán en el Edén, si dice que se arrepintió de haber creado al hombre y otras cosas por el estilo, éstos

²⁴ “Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud,” (*Fides et Ratio*, # 34). Esta armonía es fundada en la razón: “La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción.” (*Loc. cit.*). Luego la Escritura es interpretada como confirmando esta interpretación filosófica de la razón: “La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo.” (*Loc. cit.*). Ver también el # 53.

²⁵ Esta continuidad es reafirmada en *Fides et Ratio*, # 16. En este punto se puede apreciar cómo se intenta utilizar textos bíblicos para justificar una teoría previa sobre la relación entre fe y razón. En el # 19, a través de textos del libro no canónico de la Sabiduría, se sugiere la asociación de la razón con el conocimiento de la naturaleza que lleva al Creador. Este libro se escribió bajo la influencia helenística, por eso la encíclica papal puede hablar de su conexión con el pensamiento filosófico griego. Así mismo, en el # 22 el texto de Pablo en Rom. 1:20 es interpretado como expresión de la capacidad metafísica del hombre para pasar de lo sensible a lo inteligible.

seguramente deben ser recursos metafóricos que pueden ser explicados a partir del análisis filosófico del conocimiento. En efecto, para este modelo Dios es un ser inmutable, no tiene cuerpo, y entonces no conoce el mundo por medio de los sentidos, por tanto no puede haber realizado ni revelado a los profetas esos hechos registrados en la Biblia, sino que sólo pudo haber revelado esencias desprovistas de todo contenido sensible, el cual mancharía la inmutabilidad e inmaterialidad de Dios. Pero el análisis filosófico ha mostrado que el conocimiento humano sólo llega a las esencias por medio de las imágenes sensibles que los sentidos reciben de las cosas, de modo que para transmitir esas esencias inmateriales reveladas los profetas tuvieron que hacerlo por medio de imágenes, ilustraciones, metáforas, accesibles a todos los hombres que no están acostumbrados a realizar el esfuerzo abstractivo para situarse en el plano propio de la ciencia: el de la esencia. Pero el teólogo, el Doctor de la Iglesia, no puede tomar esas imágenes literalmente para hacer la teología,²⁶ sino que debe abstraer de ellas el contenido inteligible, esencial, para, a partir de él, producir ese conocimiento racional y deductivo que es la ciencia teológica.

Entonces se ve que para este modelo la Sagrada Escritura contiene un conocimiento cuyas condiciones de producción y de interpretación se establecen desde el análisis filosófico. La cuestión de lo que es la verdad, el conocimiento, la realidad humana y divina, todo eso el modelo continuista lo toma de la filosofía y lo aplica sistemáticamente a la comprensión racional de la fe. Este modelo acepta que la Revelación es comunicación de conocimiento de Dios al hombre y que el hombre puede—dejando de lado algunos misterios—tener una comprensión racional de la revelación. Pero si esta comprensión aspira a la verdad, si la teología quiere ser ciencia, entonces la fe debe respetar las condiciones que el análisis

²⁶ “Es conveniente también que la Sagrada Escritura, que debe ser el alimento de los fieles en general, según aquello de San Pablo (Rom. 1,14): Me debo a los sabios y a los que no lo son, proponga las cosas espirituales bajo emblemas corporales, a fin de que a lo menos así puedan ser comprendidas por los rudos, incapaces de percibir las cosas inteligibles, en sí mismas [...] las imágenes agradan naturalmente al hombre: pero la ciencia sagrada no las usa sino por la necesidad y la utilidad, como hemos dicho.” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, 1, 9, 25).

filosófico establece para que algo sea verdadero y científico.²⁷

En la segunda parte de nuestro estudio, presentaremos el modelo protestante sobre la relación fe-razón. También haremos una comparación y una discusión crítica de los modelos católico y protestante, lo cual nos servirá para mostrar, en la tercera y última parte, la necesidad de superar estos modelos para plantear la relación entre fe y razón desde un punto de vista bíblico-cristiano.

Raúl A. Kerbs
Universidad Adventista del Plata
Dirección: J. V. González 278
3103 Libertador San Martín, Entre Ríos
E-mail: kerbsra@uapar.edu

²⁷ La forma de buscar la verdad está determinada por la razón y no por la fe: "La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca." (*Fides et Ratio*, # 23). Aquí la fe responde a preguntas que la razón plantea desde sus propias coordenadas de inteligibilidad.