

DEL FRUCTÍFERO DIÁLOGO «FE-RAZÓN» DE LA ESCOLÁSTICA A LA IDEA DE UN UNIVERSO MECANICISTA

FROM THE FRUITFUL DIALOGUE «FAITH-REASON» FROM THE
SCHOLASTIC TO THE IDEA OF A MECHANISTIC UNIVERSE

Francisco Javier Aznar Sala¹

Universidad Católica de Valencia, España

Resumen

La relación entre la fe y la razón se fue forjando desde el inicio del saber teológico. Esta compenetración mutua produjo grandes frutos desde la analogía con el mundo hasta llegar a la idea de Dios. Sin duda, Santo Tomás de Aquino inició un camino de enriquecimiento mutuo que todavía perdura. Desde esta perspectiva la imagen trinitaria de Dios alcanzó una notable profundidad y comprensión desde una razón que intentaba comprender mejor el dato revelado. Esta fructífera relación se rompe con la entrada de la filosofía nominalista que afianza el fideísmo extremo y que concluye con el protestantismo. La ausencia progresiva del saber metafísico conduce hacia posturas mecanicistas del universo creado y reafirma la idea de un Dios panteísta difuso en lo creado. La secularización actual y la mirada sospechosa a la teología tienen en esta realidad sus consecuencias más inmediatas.

Palabras clave: Metafísica del Ser; Escolástica; Nominalismo; Protestantismo, Deísmo.

Abstract

The relationship between faith and reason was forged from the beginning of theological knowledge. This mutual understanding produced great fruits from the analogy with the world to the idea of God. Without a doubt, Saint Thomas Aquinas began a path of mutual enrichment that continues to this day. From this perspective, the

¹ Profesor del Departamento de Teología, antropología y deontología profesional. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0510-0425>. Correo electrónico: fjavier.aznar@ucv.es

Trinitarian image of God reached a remarkable depth and understanding from a reason that tried to better understand the revealed data. This fruitful relationship is broken with the entry of the nominalist philosophy that strengthens extreme fideism and ends with Protestantism. The progressive absence of metaphysical knowledge leads to mechanistic positions of the created universe and reaffirms the idea of a diffuse pantheistic God in creation. The current secularization and the suspicious look at theology have their most immediate consequences in this reality.

Keywords: Metaphysics of Being; Scholasticism; Nominalism; Protestantism, Deism.

1. Ricardo de San Víctor como origen del pensamiento escolástico

El teólogo y místico de origen escocés, Ricardo de San Víctor (+1173), no alcanzó en su momento el reconocimiento y mérito que ahora sí se le atribuye. La historia suele hacer justicia pasados los años, en este caso los siglos, pero se le debe reconocer lo que realmente le pertenece en el plano intelectual y teológico. En este sentido y, dentro de la ciencia de la teología, ha estado en todo momento a la sombra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) pero no se llega a comprender al Aquinate en rigor sin comprender en primer lugar las directrices marcadas por Ricardo de San Víctor. La filosofía y la ciencia teológica actuales han sabido recuperar en su verdadera esencia todo su pensamiento y situarle como uno de los máximos representantes del pensamiento medieval. Es importante señalar que es el primer del siglo XII que se aparta de la línea que marcará San Agustín (354-430) acerca de la imagen divina trinitaria –antes del pensamiento tomista del siglo XIII–. Ambos autores, Ricardo de san Víctor y Santo Tomás de Aquino, propondrán para la teología dos modelos diferentes sobre las procesiones Trinitarias de modo que: “Ricardo de san Víctor en su *De Trinitate* hace unas profundas consideraciones sobre la persona, tanto en Dios como en el hombre”².

Ricardo de San Víctor es, sin lugar a duda, el teólogo más original del siglo XII y serlo, en el campo de la reflexión Trinitaria, posee una enorme cualidad que le sitúa entre los grandes teólogos de la historia. De he-

² J. L. LORDA, *Antropología Teológica*, Sal Terrae, Santander 2013, 73.

cho, toda la Edad Media estuvo bajo el signo e influencia del pensamiento agustiniano y abrir nuevas perspectivas era para hombres osados y con una enorme preparación filosófico-teológica. A pesar del fuerte ambiente y dominio en el terreno del quehacer teológico del «doctor de la gracia» –como era conocido San Agustín por su obra sobre el tratado de Gracia–, Ricardo de San Víctor supo desarrollar una intuición que no alcanzara en su momento el obispo de Hipona:

El De Trinitate es una obra que desarrolla la exposición de San Agustín y que representa un paso anterior a la doctrina elaborada posteriormente por Santo Tomás. En el prólogo, se compara el ascenso de la mente a los misterios de la divinidad con la Ascensión de Jesucristo. Aunque la suya fue una ascensión corporal, la del hombre es espiritual³.

Así pues, supo explicar el misterio de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo desde el conocimiento y la voluntad del amor humano, para después proyectarlo sobre la realidad divina y explicar así las dos procesiones divinas sobre la base de la analogía y de la dimensión del “conocer y del amar”⁴. Ricardo de San Víctor, alumno del conocido maestro Hugo de San Víctor, toma como punto de partida el dinamismo intratrinitario de la realidad del Padre como amor: Dios es Trino porque en su intimidad es Amor y desde esta perspectiva realiza un análisis fenomenológico de la realidad del amor. El amor es en sí es una realidad perfecta y resulta la expresión más alta que contiene en sí misma de forma intrínseca la necesidad de realizarse en forma Trinitaria. Desde la categoría del amor, que queda avalada por la revelación positiva, dará razón de por qué Dios es Trinidad y no soledad originaria. De este modo realiza un agudo análisis sobre la verdad del Amor Divino. Dios es Bondad Suma, Amor Puro y desinteresado y que, a su vez, no puede ser entendido como un Ser Solitario a pesar de su unidad en la naturaleza, pues en su realidad más íntima es Comunión Interpersonal de Amor. El Amor Divino, entendido como *ágape* y no como *eros*, permite que el Sujeto Divino salga de Sí mismo pero no

³ E. FORMENT, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid 2004, 117.

⁴ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.

a la búsqueda de algo que no posee, sino que su procesión divina está en función de comunicar de forma gratuita y desinteresada la propia plenitud:

Dios se nos muestra como una ‘estructura’ superior a cualquier otra estructura, como un evento complejo sin fin que satisface al mismo tiempo las exigencias de simplicidad y unidad exclusivas. La unidad plural de Dios se presenta de este modo como el paradigma puro y simple, desde el cual podemos interpretar radicalmente todas las conexiones y ramificaciones naturales⁵.

En su teología entiende a Dios como Amor tal y como lo presenta el Nuevo Testamento. Mientras que el mundo pagano solo conocía el amor en forma de *eros*, Ricardo de San Víctor es capaz de penetrar la realidad intratrinitaria divina entendiendo el Amor de Dios como Caridad. La realidad del Amor en su esencia más profunda requiere la alteridad y la donación, pues un amor replegado en sí mismo degenera en narcisismo o egoísmo, por lo que el verdadero amor sale el encuentro del otro para comunicarle su propia riqueza. Para que eso sea posible el otro tiene que estar a la misma altura que la de aquel que le comunica el amor, pues el amor iguala en perfección. El destinatario de ese amor no puede ser simplemente una criatura, tiene que ser «Alguien» en el mismo orden del ser y que posea la misma elevación y jerarquía. La figura de Dios Padre es el Amor Fontal que ama eternamente y engendra la persona del Hijo, comunicándole la infinita riqueza de su vida divina y, a su vez, el Hijo comparte esa misma y única divinidad recibida.

El Padre tiene la divinidad por Sí mismo y el Hijo desde el Padre. No en vano Ricardo de san Víctor, ante el misterio divino que presenta en su disertación, advierte que “es necesario trabajar intelectualmente para comprender lo que se cree; es decir, comprender con la razón lo que se posee por la fe”⁶. El Padre es el que ama, el Hijo es el que recibe este amor y responde con gratitud al Padre, el Hijo es el amado y responde al Padre con amor y gratitud, pero el punto de partida es siempre la iniciativa del Padre.

⁵ A. GANOCZY, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 83.

⁶ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad...*, 83.

Entonces, ¿Por qué el amor requiere ser trinitario y no binario en la realidad Padre e Hijo? ¿Por qué no son solo el Padre y el Hijo como venimos formulando hasta ahora? En este sentido Ricardo de san Víctor entiende que el amor no alcanza toda su plenitud y gratuidad si se queda solo en un «Yo-Tú», por lo que el amor lleva dentro de sí la exigencia de «mirar en común a Alguien distinto» de ellos como es el Espíritu Santo:

La naturaleza divina, que es común a la Trinidad, es el amor en plenitud. En primer lugar, el amor es generoso y gratuito. Por ello, puede distinguirse, en Dios, la persona del Padre, que comunica el amor a otro con anterioridad de toda comunicación amorosa alguna. En segundo lugar, el amor también es correspondencia del amor recibido. Por ello, en Dios hay que poner a la persona del Hijo, que, recibido el amor del Padre, principio del amor gratuito, corresponde con su amor que comunica también gratuitamente⁷.

El amor no se agota en el Padre y el Hijo y de ahí la Trinidad en el Espíritu, pues la reciprocidad en el amor no es la consumación definitiva y binaria, sino un “mirar en común” hacia la tercera persona divina que es el Espíritu Santo. Como señala un teólogo contemporáneo, “la comunión entra en el dinamismo del actuar como finalidad intrínseca, que impregna la intencionalidad del sujeto”⁸. Así pues, “El amor puede ser solo recepción. Se distingue así al Espíritu Santo, la tercera persona, que es Dios, pero que solo recibe amor gratuito y no es origen de una relación activa en Dios”⁹. Las Tres Personas Divinas se distinguen –en el teólogo escocés– por las propiedades del «Amor Supremo», pero este Amor, que constituye la Esencia Divina, es común a la Trinidad.

⁷ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 117.

⁸ L. MELINA, “Actuar por el bien de la comunión”, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA (coords.), *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2002, 395.

⁹ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 118.

2. La Fe y la Razón en el Misterio Trinitario de Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) parte del planteamiento Trinitario realizado en su inicio por Agustín de Hipona (354-430). En este sentido destaca que el atributo divino constituye el fundamento de todos los demás seres merced a la «Esencia Metafísica». Por «Esencia Metafísica» cabe entender lo que define el «Ser de Dios» o por lo que «Dios Es». El de *Rocca-secca* recoge la idea de que Dios posea el existir por Sí mismo y resulta el ser Absoluto que lo define como Dios. Fuera de Dios nadie es el Ser mismo, pues todo lo que posee ser lo recibe de Dios, rasgo por el cual se deducen después todos los demás atributos entitativos y operativos:

Estaba reservado al genio de Santo Tomás romper el nudo gordiano y salir del punto muerto, elaborando una síntesis original de las posiciones hasta entonces encontradas. Con él, se hace patente una vez más, una de las constantes en la historia del pensamiento cristiano: las ideas filosóficas que éste toma en préstamo sólo son útiles en la medida en que experimentan, al entrar en contacto con la fe, una profunda remodelación¹⁰.

Otros escolásticos identifican el Ser de Dios como Infinito o como Ser Fontal a partir de los siglos XIV y XV y como definición alejada de cualquier posible conocimiento racional, como si la razón no tuviera la potestad de acercarse al Misterio, solo la fe. La infinitud y la suprema trascendencia de Dios permiten que a Dios se le entienda como incognoscible y sin la necesidad de verter ninguna mirada de sospecha a posibles explicaciones filosóficas. Se acentúa de este modo su Infinitud y su suprema trascendencia en autores como el británico, originario de Escocia, Juan Duns Scotto (1265-1308) o el franciscano de origen inglés Guillermo de Ockham (1280-1349). Estos autores ponen en entredicho la demostración puramente racional de Dios que se da en Santo Tomás y disocian de este modo la fe de la razón. La relación filosófico-teológica fue fortalecida como un vínculo necesario por el Aquinate en sus conocidas *Vías de Acceso al Conocimiento de Dios*. De este modo, partiendo de la sola luz natural de la razón se puede llegar

¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 2011, 105.

a intuir cómo es Dios y abrir el diálogo con el no-creyente: “Santo Tomás argumenta sobre Dios a partir de la existencia de una realidad creada (o desde lo que las pruebas demuestran que es una realidad creada). Pasan, por así decirlo, a través del ámbito de los objetos”¹¹.

El de Roccasecca, ciudad situada dentro de la religión italiana del Lazio y que vio nacer al futuro Santo, parte de Dios como el Ser en Plenitud Absoluta y desde Él deduce los demás atributos divinos. Después de abordar la realidad de la Esencia Divina pasa a la Trinidad de procesiones y personas. Se trata de un Dios Único que es intencionalmente Trinitario y esta idea la extrae del dato de la revelación positiva neotestamentaria. El Hijo y el Espíritu pertenecen al Ser mismo de Dios como engendrados por el Padre. Sobre el proceso de la generación eterna del Hijo y el proceso inmanente y eterno del Espíritu Santo, asienta su novedoso intento de explicación teológica, con el intento de mostrar que el contenido de la fe no es absurdo ni irracional, sino convergente con el saber teológico. Así pues, en Dios se dan dos tipos de actividades: Dios engendra eternamente a su Hijo y Dios y su Hijo originan eternamente al Espíritu Santo en una «mirada común» –como indicaba Ricardo de San Víctor–, por lo que se trata de un Dios lleno de vida interior y no de un Ser solitario en su mismidad: “únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios, cuando creemos que su Ser está sobre todo en lo que podemos pensar de Él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre”¹².

La generación del Hijo la explica por el propio conocimiento divino que, conociendo su propia Esencia Divina, genera un Verbo de esa realidad que es Él mismo. El Padre y el Hijo amándose eternamente procesan el Espíritu Santo: “con un enfoque crítico sobre la nueva filosofía de su tiempo, es decir, la aristotélica, logró dar forma algunas de las expresiones más profundas de la doctrina teológica”¹³. Para el origen del Espíritu Santo tenemos una palabra que hay que ponerla en voz activa: amar; y en su efecto: amor, que ya es una realidad personal. En el Hijo “engendrar” y en el Espíritu Santo “amar-amor” y “amar” –en sentido de una realidad de carácter personal–. Así pues, utilizando la analogía del «conocer» y del “amar” se

¹¹ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona 2006, 201.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, BAC, Madrid 2007, I, c. 5.

¹³ J. RATZINGER, *Fe y ciencia*, Sal Terrae, Santander 2011, 23.

capta la articulación de la dos procesionales divinas en relación al Hijo y al Espíritu Santo. La designación del Espíritu Santo por la vía del amor presupone, a su vez, la generación del Hijo por medio del Padre. En Dios no todo es un acto eterno:

En el orden del universo, cada criatura existe para su propia actividad y perfección. En segundo lugar, las criaturas más bajas existen para las más nobles, así, las criaturas que están por debajo del hombre existen para el hombre. Además, todas las criaturas existen para la perfección del universo. Y todo el universo con todo su orden, se ordena a Dios como a su fin [...], pero las criaturas racionales tienen a Dios como a su fin de una manera especial, porque lo pueden alcanzar con sus actos, conociéndolo y amándolo¹⁴.

Entre el generante y el engendrado se establece una relación necesaria que da lugar a que se distingan realmente en lo que supone la paternidad y la filiación. Se da una distinción real entre ellos, pues se trata de relaciones no accidentales. En el ámbito de lo humano este tipo de relaciones sí puede ser accidental; es decir se puede o no ser padre en relación con un hijo, pero no ocurre esto en las procesiones divinas. En Dios este nudo de relaciones forma parte de su ser más íntimo y, por tanto, resultan consubstanciales a su misma realidad. El hecho de que Dios sea paternidad, filiación y amor a la vez, son relaciones inherentes al propio ser de Dios y Santo Tomás identifica a las personas divinas con esas relaciones recíprocas que constituyen a la persona divina. En este sentido no hay duda de que:

La Suma Teológica es el monumento intelectual más importante de toda la Escolástica, dando forma y esquema a casi todos los grandes temas de la teología. Casi todos los tratados de teología, que nacen a partir del siglo XVI, toman como base la organización de la Suma y así, dejará una influencia permanente en la estructura de la teología occidental¹⁵.

La persona en el ámbito Trinitario tiene su referencia a la apertura y la autodonación de Sí, por lo que la relación le es constituyente, pero el acto

¹⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, La Editorial Católica, Madrid 1961. I, q. 65, a. 2.

¹⁵ J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 72.

mismo de la persona divina se da y se afirma de su singularidad irrepetible. Cada persona se afirma y es distinta de las demás: *Ese in* (la persona se autopenetenece, el Hijo es Él mismo y distinto del Padre y del Espíritu Santo); *Ese ad* (se constituye en el acto mismo de darse a otro). No obstante, cada persona divina posee sus propiedades irreductibles: La primera persona posee la paternidad y el hecho de ser ingénito; la segunda persona posee la filiación y el ser engendrado; el Padre y el Hijo tienen en común la aspiración activa respecto del Espíritu Santo. El Espíritu Santo tiene como propiedad ser amor espirado. El Padre no es enviado por nadie, es origen sin origen, y el Hijo y el Espíritu Santo son enviados porque proceden del Padre:

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de esta metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta trascendencia de Dios con relación al mundo y corte el paso a cualquier forma de panteísmo¹⁶.

Santo Tomás encarnó una armonizada cosmovisión en lo referente a la relación entre el mundo y Dios, de modo que “la última y perfecta felicidad no puede consistir más que en la contemplación de la divina esencia”¹⁷. En el Aquinate hallamos un puente entre razón y fe, a modo de dos niveles distintos pero no contrapuestos. La razón posee la capacidad para abrirse al Misterio Divino y constituye el presupuesto que hace razonable la apertura final a la fe. Esta relación armoniosa se asienta sobre la “Metafísica de Ser”; se trata del *Ipssum ese subsistens*, donde Dios es el Ser mismo o la plenitud Absoluta del Ser. Es más, Santo Tomás define a Dios como Bondad y Verdad Suma, de modo que la voluntad de Dios actúa *ad extra* regida y regulada por Su mismo Ser y Bondad divinas.

La creación misma es inteligible y puede ser un camino válido de acceso al concomitamiento de Dios. Así se establece que “el hombre natural pueda conocer, sin revelación”¹⁸. El mundo de los distintos seres sirve de plataforma común entre Dios y lo creado basándose en la analogía, no en

¹⁶ N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía. Vol. 1*, Hora, Barcelona 1981, 466.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a.8.

¹⁸ A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1988, 120.

la univocidad, pero tampoco se trata de una correspondencia equívoca. La “Metafísica del Ser” que establece el tomismo tiene un carácter analógico: “En la predicación analógica el predicado se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes”¹⁹. Dios es libre en sus acciones y posee como principio rector su Ser y su Verdad, por lo que las criaturas reflejan esta verdad y Ser como en un espejo. Dios es la causa creadora que imprime en su acción algo de Sí mismo, pues tiene como instancia reguladora su Ser y su Verdad, pues como él mismo señala: “La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona. Conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad”²⁰.

3. El Nominalismo y la ruptura con la «Metafísica del Ser» de Santo Tomás

El nominalismo nace como un nuevo espíritu que surge frente a la reacción de las dos grandes corrientes de las escuelas anteriores, como son el Tomismo y el Escotismo. Los representantes de ambas escuelas serían Durante de San Pourçain y Pedro Auréolo en el siglo XIII. La armoniosa visión tomista se resquebraja en el siglo XIV en la Alta Edad Media, pues se excluye la «Metafísica del Ser» como plataforma natural desde la razón de acceso de este mundo a Dios y los presupuestos, establecidos por el Aquinate, que hacían posible el acceso de la razón a Dios por la vía analógica o de las equivalencias del mundo de los seres. Recordemos que para Santo Tomás, Dios es la Bondad y Verdad suprema y desde estas categorías establece las semejanzas analógicas con la realidad. En el siglo XIV, en cambio, como ya hemos señalado líneas arriba, este planteamiento se resquebraja y se niega la “Metafísica del Ser” que tantos frutos había cosechado en la relación fe-razón y, a su vez, desaparece la plataforma racional de acceso al conocimiento de Dios a través del mundo. El Nominalismo de Juan Duns Escoto (1266-1308) y de Guillermo de Ockham (+1349), consideran la realidad divina como «totalmente Otra» y completamente alejada de la realidad mundana, por lo que el hombre y su razón no pueden captar en el

¹⁹ F. COPLESTON, *Historia de la filosofía II*, Ariel, Barcelona 1974, 347.

²⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a.5, ad 3.

mundo ninguna correspondencia con la divinidad que permita hablar de Dios o de cómo es Dios.

Toda esta realidad del pensamiento nominalista hace imposible que la razón humana llegue a la comprensión de verdades más altas y elevadas y, por tanto, de alguna manera deja herido de muerte cualquier planteamiento metafísico. En el fondo, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, son escépticos respecto a las pruebas de la existencia de Dios establecidas por Tomás de Aquino. Pero la pregunta a hacerse es cómo se llega en este momento de la historia a la crisis de la “Metafísica del Ser” aquilatada eficazmente por el gran pensador y teólogo del medievo. La imagen de Dios deja de ser el “Ser en conexión” con los seres creados y se presenta su imagen como la del “totalmente Otro” y alejado de toda realidad creada. Para Juan Duns Escoto, Dios es la Infinitud y hablar de Infinitud es un término negativo en sí mismo y no se puede decir en sentido afirmativo, por lo que la realidad de Dios queda como la del absolutamente trascendente y alejado de todo conocimiento humano que lo único que puede hacer es ser reducido al ser pensado:

En la tormentosa vida de Guillermo de Ockham y en su obra escrita, con la que se convierte en el máximo representante del nominalismo, se ha visto un precedente de la modernidad, de la secularización moderna o de la separación de la autoridad eclesiástica y religiosa. En el orden especulativo, Ockham representaría la autonomía de la filosofía frente a la teología. [...] Rechaza la metafísica medieval antigua de las esencias universales, porque la ve como un peligro para defender la omnipotencia y libertad de Dios²¹.

A raíz de este cambio de perspectiva se produce un claro divorcio entre la razón y la fe como dos posibilidades armoniosas de llegar al conocimiento de lo divino. Desde este momento la razón y la fe se moverán en orbitas distintas y contrapuestas. Desde la filosofía nominalista se mantendrá que algo es posible como verdad en la disciplina filosófica y, por el contrario, ser falso en el campo de la teología. El distanciamiento entre razón y verdad en Dios conduce a que el discurso racional quede cerrado completamente a

²¹ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 353.

Dios y la fe quede sin ninguna apoyatura racional. Esta situación conduce y desplaza la teología hacia el fideísmo y la teología apofática o negativa. El protestantismo posterior del siglo XVI tendrá como presupuestos filosóficos y epistemológicos las raíces nominalistas y la acentuará todavía más.

La Alta Edad Media representa la crisis del universo armonioso denominado *Via Antiqua* de Santo Tomás y la aparición de una configuración donde la razón y la fe se presentan como mundos inconexos. El intento de salvaguardar la fe, al creer que la razón podría incidir negativamente en ella y hacer que la razón caminara de forma autónoma sin referencias teológicas, conduce hacia el posterior divorcio de ambas disciplinas. Así pues, la analogía de fe y de la razón queda clausurada en este periodo e incide notablemente en el futuro. Mientras que Santo Tomás mantenía una posición intelectual, donde la verdad de Dios regulaba el comportamiento de su voluntad, con el nominalismo la verdad no resulta el principio rector o instancia última, sino que esta queda determinada por la propia voluntad. El mundo creado queda como ininteligible para la razón natural:

Se subraya la distancia entre Dios y el hombre. [...] El escepticismo filosófico de Ockham con respecto a algunos argumentos de la teología natural se combina con el fideísmo teológico. El cristianismo de Santo Tomás dejó un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Ockham, no²².

Esta posición nominalista deja abierta la cuestión de si Dios es o no arbitrario en el orden moral; es decir, algo es bueno porque sencillamente lo es o porque Dios quiere que así sea y podría ser de otro modo:

De modo que el nominalismo del medievo defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos a Dios²³.

El nominalismo no llegó a tanto, pero el carácter razonable que hay en la acción divina cuando crea e interviene en la historia humana escapa a la

²² A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 120.

²³ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 126.

propia razón. Queda por tanto la fe como fruto exclusivo de la Gracia y sin ninguna apoyatura racional. La fe quedará como fruto exclusivo de la Gracia y sin referencia a la razón, puesto que la acción creadora de Dios obedece como instancia última a la propia voluntad. En este sentido Guillermo de Ockham entiende como un imposible llegar a Dios desde la razón natural:

La metafísica de Ockham es sustancialmente una crítica de la metafísica tradicional. Rechaza aquella distinción real entre esencia y existencia, de que se había valido Santo Tomás para reformar la metafísica aristotélica y adaptarla a las exigencias de la explicación dogmática²⁴.

Todos estos presupuestos que hemos analizado pormenorizadamente están en la base epistemológica desde la que el Protestantismo de Martín Lutero (1483-1546) construye su propio edificio del saber teológico. Se percibe a Dios como omnipotencia soberana y libertad absoluta en su realidad más íntima, sin que la razón humana pueda analógicamente acercarse a su comprensión: “con el impulso del Nominalismo del siglo XIV (sobre todo de Ockham), se da el surgimiento de la «nueva ciencia», que rompe con la antigua visión del mundo”²⁵.

4. Martín Lutero y el Protestantismo como alejamiento definitivo de la razón

Como hemos señalado anteriormente, en el Protestantismo resaltan los aspectos del Nominalismo en lo que se refiere a la imagen de Dios como el Oculto, Trascendente, «Totalmente Otro» o como Abismo Desconocido. Desde este planteamiento, la razón humana no posee ningún punto de partida desde donde anclar la vía de acceso al conocimiento de Dios de forma racional. Martín Lutero (1483-1546) posee además una idea pesimista sobre el mundo y sobre las posibilidades reales del hombre y de su razón –merced al pecado y su corrupción pecadora–. Para la doctrina luterana la naturaleza humana está empecatada y el mundo se ha desviado definitivamente.

²⁴ N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía...*, 541.

²⁵ J.J. CEREZO; P.J. GÓMEZ, *Jóvenes e Iglesia*, Madrid, SM, 2005, 46.

mente de Dios. De este modo, ese elemento de corrupción y «de nada» que es el ser humano y su razón, es utilizado por Lutero en el plano existencial para acentuar la imposibilidad de conocer la verdad de lo divino:

En la Edad Media, hasta Lutero, el nombre de Agustín de Hipona tenía el mismo peso tanto para ortodoxos como para herejes, reformistas y contrarreformistas. El propio Lutero apeló a la autoridad de San Agustín y seguía sus pasos tan fielmente como rechazaba a Tomás de Aquino y, con él, la tradición aristotélica, que consideraba la escuela del «filósofo estúpido». Y, de hecho, ni la conciencia protestante, ni su individualidad, ni su exégesis bíblica, que comenzaron con los comentarios del joven Lutero acerca de las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, serían concebibles sin las *Confesiones de Agustín de Hipona*²⁶.

El protestantismo hereda la imagen de Dios plasmada por el Nominalismo en referencia al “totalmente Otro”. Así pues, desde esta perspectiva, elevarse desde la razón humana a Dios, como estableciera Santo Tomás en su famosa analogía, es una pretensión casi diabólica, pues para el alemán la razón humana solo puede fabricar ídolos de Dios y no acercarse al Dios mismo, sino a una distorsión de lo divino. De hecho, “para Lutero el hombre no ha de entenderse como *animal rationale*, sino como *homo religiosus*”²⁷. Se considera que la pretensión tomista de acercarse a Dios desde la razón era como querer apoderarse de su realidad y objetivarla en exceso. Los protestantes luteranos conservarán la fe en los dogmas en referencia a la Trinidad, la Cristología o todos y cada uno de los grandes dogmas expresados por la Patrística, pero se apartarán en el resto de los planos. Así pues, “el nominalismo occamista fue la filosofía que modeló el pensamiento juvenil de Martín Lutero [...] Aprendió a llamar a Ockham *philosophus maximus*”²⁸. En cambio, de Aristóteles no puede tener una opinión peor, como la de “aquel bufón que ha descarriado a la Iglesia”²⁹. No en vano, de forma periódica se sucedieron revueltas de pensadores cristianos contra la razón y filosofía griega:

²⁶ H. ARENDT, *Existencialismo y compromiso*, RBA, Barcelona 2012, 15- 16.

²⁷ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 352.

²⁸ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I*, BAC, Madrid 1976, 70.

²⁹ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 123.

De cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Lutero habla gráficamente de la razón como «esa puta»³⁰.

La ruptura del protestantismo con el catolicismo proviene del campo eclesiológico y especialmente en la doctrina de la justificación. Se produce además un cambio en relación a la doctrina Trinitaria de la Edad Media. Lutero y, en general el Protestantismo a partir de él, parten de los presupuestos filosóficos nominalistas. Todo ello determina un nuevo enfoque respecto a la realidad divina, de modo que el primer supuesto es el rechazo de la “Metafísica del Ser” como plataforma para acceso de este mundo a Dios desde la razón. Evidentemente, Santo Tomás no hablaba de Dios de forma unívoca, tampoco equívoca, pero ciertamente el lenguaje analógico permitía un proceso dialéctico de purificación, afirmación, negación y evidencia, que ayudaban a su comprensión. De modo que desde que se produjo esta separación entre razón y fe se resquebrajó el mismo quehacer filosófico-teológico:

Lutero aprendió a repudiar la metafísica, reduciéndola a una ciencia de puros conceptos y signos. [...] El trono de la metafísica lo ocupará la ciencia experimental. [Quedará] para siempre un concepto pesimista de la razón humana, a la que los occamistas juzgaban además incapacitada para demostrar la existencia de Dios³¹.

El Nominalismo rompió el puente del lenguaje analógico entre el mundo y Dios. Es cierto que tal vez se abusó del optimismo racional, pero esto fue corregido en exceso por los planteamientos modernos. El divorcio entre fe y razón ya se había incoado y su repercusión ha llegado hasta nuestros días. Cada uno de los dos mundos, razón y fe, se cerraron en sí mismos sin buscar la relación dialogal que tantos frutos habían dado en el Medievo. A partir de entonces la realidad divina se torna extremadamente misteriosa y desconocida. Además, Lutero acentúa que el pecado ha corrompido

³⁰ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 169.

³¹ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I...*, 71.

completamente al hombre y su naturaleza, por lo que la mente y la razón han quedado oscurecidas por el “pecado original” y sometidas a una ceguera existencial: “Lutero veía al hombre profundamente dañado e incapaz de bien”³². Dios queda como inaccesible a la razón natural y únicamente podemos hablar de Él desde el plano de la revelación divina que se dio en la historia de la salvación y, concretamente, en Jesucristo. Como señala Hannah Arendt:

En Alemania, este acontecimiento tomó un desvío con el pietismo. Con una secularización cada vez mayor, la reflexión religiosa sobre uno mismo ante Dios perdió su significado. Ya no existía una autoridad ante la que confesarse y, la reflexión religiosa se convirtió, por tanto, en una mera reflexión sobre la propia vida, despojada del elemento religioso³³.

Lo que queda de este momento es que la única forma de conocer a Dios es desde la fe y no desde la razón, con lo que quedarán las conocidas doctrinas luteranas de “solo la fe”, “solo la gracia”, “solo la Sagrada Escritura”:

Al dogma de la *sola fides* seguirá necesariamente el de la *sola Scriptura*. El dogma de la justificación por la sola fe, desvalorizando los sacramentos, acaba por negar la función de la Iglesia como trasmisora de la gracia³⁴.

No se deja abierto ningún otro camino para poder llegar al conocimiento de Dios que el de la Revelación. Así pues, Dios se revela en Jesucristo y Éste se nos muestra como el Hijo de Dios, pero esa Revelación dada positivamente en la historia resulta paradójica porque en Cristo crucificado la omnipotencia divina se presenta como debilidad y necesidad de Cruz (I Cor 1, 22-23):

El debate se suscita en la época moderna, cuando algunos autores ponen en tela de juicio la metafísica tradicional y se hacen paladines de la nueva ciencia. [...] La gran novedad del siglo XVII fue aplicar la matemática a todo el ámbito de la naturaleza³⁵.

³² J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 290.

³³ H. ARENDT, *Existencialismo...*, 19-20.

³⁴ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I...*, 362.

³⁵ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 24.

Dios en la revelación se nos muestra en aquello contrario a lo que la razón dice de Él. La realidad divina sigue siendo un misterio de amor. A partir de aquí se sentaron las bases para que la “investigación por las causas finales se presenten como estériles y que no conducentes a nada y deban por ello abandonarse, lo mismo que el resto de las especulaciones de la filosofía escolástica”³⁶. Mientras que “Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Jehová convirtiéndolo en un aristotélico; Lutero lo transforma para siempre en un padre despótico”³⁷. Podemos afirmar que “los nominalistas y más tarde los reformadores, protestaron contra la noción de un orden cósmico, al igual que hicieron muchos otros, interesados ante todo en defender la soberanía de Dios como creador y preservador”³⁸.

5. La Modernidad consume el divorcio entre «razón y fe»

Mientras que la Edad Media fue netamente teocéntrica el mundo moderno dirigió su mirada hacia el hombre. El hombre moderno buscó la emancipación de todo lo que no fuera él mismo e inició una búsqueda de autonomía absoluta que lo ensalzara. Este novedoso, pero esperado, *giro copernicano* se basará en el principio de el hombre es el último principio rector en el plano moral, de modo que rechaza cualquier instancia externa heterónoma y desea ser dueño absoluto y único artífice de su propio destino. Así pues, en este período el hombre pretende asumir la soberanía de su propia vida y decidir él mismo su propia meta. No en vano, para Immanuel Kant (1724-1804), la Ilustración supondrá la salida del hombre de su minoría de edad y el reto de asumir el valor de decidir por sí mismo:

Kant y los ilustrados del Siglo de las Luces todavía pertenecen a la milenaria tradición cultural grecolatina, pero son deístas, conciben a Dios como un Relojero universal, muy diferente al Padre creador y providente de la Biblia. Niegan, en consecuencia, la divinidad de Jesucristo y la posibilidad de una Revelación bíblica³⁹.

³⁶ A. UDÍAS VALLINA, *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010, 172.

³⁷ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 124.

³⁸ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 301.

³⁹ J. R. AYLLÓN – F. CONESA, *El eclipse de Dios*, Palabra, Madrid 2012, 14.

De forma progresiva la imagen divina va quedando fuera de los márgenes de la moral, de la política y de la cultura: “el error de Kant fue suponer que, para acercarse al mundo, no había más camino que el de las ciencias positivas”⁴⁰. Aparece progresivamente el Deísmo ilustrado que entiende la verdad divina como mero punto de referencia para sustentar una existencia un mundo que se rige de forma autónoma por sus propias leyes inmanentes. Para la fe cristiana la acción creadora de Dios no se puede relegar a ser un mero punto de inicio que sustente una teoría, pues si el mundo existe es porque Dios lo ha creado y, no es lo creado lo que tiene su propia razón de ser, sino una acción creadora que le antecede. En cambio, la visión puramente Deísta considera que, una vez creado el mundo, Dios se convierte en un mero espectador de su propia creación y queda al margen de ella. Esta moderna concepción filosófica deja de lado todo dogma cristiano y busca más bien lo común en toda religión en aras de encontrar verdades conjuntas de consenso. Estas verdades se resumen en la idea de un Dios que premia y castiga, la inmortalidad del alma y el principio creador divino. Se trata de una religiosidad completamente racional como postulara la filosofía de Kant. La idea que quedará para la historia, después de estas distintas posturas ante lo divino se divide en dos posibles opciones –como señalara el filósofo francés Jean Guitton (1901-1999): “la idea de un Absoluto no personal y la de un Absoluto personal. En términos técnicos, se trata de escoger entre el Teísmo y el Panteísmo”⁴¹.

La cultura naciente se conecta con el mundo griego precristiano y emergen planteamientos filosóficos de la antigua Grecia, como el caso del neoplatonismo que ejerce un influjo especial desde entonces. Surge además en ciertos ambientes humanistas la virtud del racionalismo que invade toda la cultura europea con un marcado carácter antitrinitario y con claros tintes neoplatónicos de lo divino. Entre algunos autores destacados de esta corriente figuran nombres como los del español Miguel Servet (+1553), Juan Calvino (+1564) en Ginebra y el italiano Fausto Socino (+1604), que encabezaría un movimiento antitrinitario de marcado carácter unitarista y sobre la idea de moral:

⁴⁰ J. M. PERO-SANZ, *Ateísmo hoy*, Palabra, Madrid 1980, 66.

⁴¹ J. GUITTON, *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid 2009, 29.

Exagerando y radicalizando la doctrina de San Agustín, los reformadores (Lutero, Calvino) tienen una *doctrina dura sobre el estado de la libertad*. Creen que la naturaleza humana está gravemente corrompida. Lutero ve que el egoísmo, la concupiscencia y la soberbia contaminan todo el obrar moral del hombre. De aquí deducen que todo el obrar humano es pecado o está el dominio del pecado. El ser humano, por sí mismo, solo puede pecar⁴².

Lo religioso seguía preocupando a los intelectuales, pero desde presupuestos completamente novedosos y alejados de la revelación. El italiano Fausto Socino llegó a escribir un catecismo en Polonia donde rechazaba los dogmas del cristianismo, de la Trinidad, de la divinidad de Cristo, de la Redención operada por Jesucristo y la necesidad de la Gracia para la salvación. Este unitarismo tuvo un gran influjo en el movimiento ilustrado posterior. La visión religiosa unitarista tendrá un enorme predicamento en los emigrantes que partirán hacia el Nuevo Mundo donde se recibe un cristianismo poco o nada Trinitario.

Aparece un Jesús de Nazaret como iniciador de una especie de religiosidad donde lo que cuenta es la vertiente ética y moral y no la salvífica. Toda esta visión ilustrada se extiende por Inglaterra, Francia, Alemania y otras partes del resto de Europa. De este modo, la Ilustración construye una nueva religión como alternativa al cristianismo eclesial. Aparece un tipo de religiosidad racional y un Dios a la medida de la razón humana y sin mezcla de revelación positiva. No se trata de una concepción atea de lo religioso, pero es una percepción distinta del Dios Trinitario revelado en la Sagrada Escritura. Se muestra a un Dios alejado del mundo y de los problemas de la humanidad y que queda solo como principio creador y garante del orden moral:

El avance del desarrollo de esta línea de pensamiento occamista desempeñó un importante papel en la revolución científica de aquel siglo, como se ha afirmado frecuentemente. En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio⁴³.

⁴² J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 348.

⁴³ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 226.

La intención del deísmo ilustrado era la de salvaguardar la idea de Dios, pues la cosmología babilónica que aparecía en la Biblia era precientífica y entró en colisión con los avances científicos de hombres como Galileo, Johannes Kepler, Nicolás Copérnico e Isaac Newton. Toda la visión del Génesis 1-11 se desmorona al entenderse en un principio de forma literal y daba la impresión en aquel momento que todas las verdades bíblicas irían cayendo en cascada. No se encontró en este momento la respuesta adecuada a este desafío bíblico en relación con la ciencia moderna y sus presupuestos aludiendo a los géneros literarios bíblicos. Algunos de los ilustrados, con la intención de salvaguardar la realidad de Dios, construyeron la idea de un Dios puramente racional alejado de lo dogmático y misterioso para que resistiera a las distintas críticas que se le pudieran realizar desde el campo de la nueva ciencia:

Desde el principio de la ciencia moderna, aparece un dato desconcertante para el positivismo: tanto Copérnico como Kepler, Galileo, Newton, y en general los pioneros de la ciencia, eran cristianos convencidos [...] Kepler mezclaba en sus obras la religión, la fantasía y la ciencia hasta tal punto que Galileo no tomó en serio sus descubrimientos y siguió pensando que los planetas describían círculos y no elipses en torno al Sol. [...] La existencia de un Dios infinitamente inteligente, que ha creado el mundo dotándolo de un orden natural según leyes, y que ha creado al hombre a su propia imagen de tal manera que es capaz de ir descubriendo el orden natural⁴⁴.

Así pues, la ilustración construye un tipo de religiosidad de tipo naturalista cuya última instancia es la razón humana y donde las distintas religiones históricas pasan a ser concreciones de esos presupuestos universales de la razón. Los elementos del dios de la razón consisten en las ideas de que existe, de que es bueno y es el garante del orden moral y de la inmortalidad el alma, y a la vez garantiza un premio o un castigo definitivo como sumo juez. El resto de las cuestiones, como la historicidad de Dios y los milagros y su resurrección, queda desechado por problemático y del mismo Cristo únicamente se contempla la ejemplaridad de su vida, pero no su divinidad:

⁴⁴ M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2011, 21-22.

En gran medida, el desarrollo de la ciencia moderna ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo de las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aun hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o de increencia⁴⁵.

Por su parte el movimiento romántico realiza un cambio profundo en este aspecto, pues lo engloba todo: filosofía, literatura, artes... Se trata de una sensibilidad que abraza todos los ámbitos de lo humano. Este nuevo enfoque ejerce una notable influencia en la idea de lo divino. El romanticismo busca la idea de unidad a modo de visión orgánica y holística de toda la realidad. Lo característico es la aspiración a la unidad y a la sensibilidad respecto a lo infinito. De hecho, nunca hasta entonces se había hablado tanto de “Absoluto” que pretenda integrar a su vez la idea de Dios, del mundo, del hombre y de la historia, a modo de visión orgánica y unitaria, como hizo Hegel en su pensamiento. Aparece así una idea de Dios de carácter panteísta que se despliega a lo largo y ancho de la modernidad y del romanticismo: “El Hegel maduro considera a lo Absoluto y su progreso en la historia más y más en la forma en que los cristianos han considerado las nociones de Dios y su providencia”⁴⁶. Podemos decir que la naturaleza quedó divinizada y el mundo se entendió como expresión de esta divinización:

Esta sensación de confianza en el orden natural encontró expresión religiosa en el deísmo, es decir, en una teología que haría de este orden de naturalezas engranadas la clave para la comprensión de Dios y de su bondad, y por tanto, la base de su piedad⁴⁷.

Todo ello repercute en la filosofía y la ciencia de autores tan importantes como Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-1677), donde se percibe la idea de que solo existe una sustancia única y estática. De algún modo, “la crítica de la ideología empirista condujo a algunos científicos a un racionalismo *panteísta*”⁴⁸. El pensamiento del filósofo holandés sigue

⁴⁵ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 426.

⁴⁶ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 204.

⁴⁷ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 420.

⁴⁸ Cf., J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 26.

ejerciendo un notable influjo en el romanticismo, aunque no fuera bien acogido por la Ilustración:

La historia de las relaciones entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, experimentó en la Edad Moderna un giro profundo. En el siglo XVII, B. Spinoza decreta su separación: «Entre la fe, o la teología, y la filosofía no existe ninguna relación [...], el objeto de la filosofía no es otro que la verdad, mientras que el de la teología es la obediencia y la piedad. En los dos últimos siglos del último milenio se agudizó la problemática con la difusión en el ámbito filosófico y científico de una absolutización de la razón instrumental, concebida como independiente de la fe⁴⁹.

Hegel sabrá transformar la sustancia estática de Spinoza en una sustancia o principio dinámico que se autorrealiza a través de un proceso histórico inmanente que se despliega en la historia. El Dios hegeliano es un Dios que no es plenitud desde el inicio, sino que va llegando a esta plenitud a través de un proceso dialéctico de desplegamiento y autoconciencia. De hecho, Hegel pretendió equiparar esta visión dialéctica del sujeto absoluto con la Trinidad del dogma cristiano. Entendió, por tanto, la idea de la Trinidad como una intuición teológica de carácter simbólico –no real–.

De ahí que siguiera su intuición filosófica, en comparación al dogma teológico de la Trinidad, como una «tríada» de fases de desplegamiento divino: tesis, antítesis y síntesis. Para Hegel no existe el misterio divino, sino un desplegamiento progresivo de Este en la historia. En cambio, el Dios cristiano no es un punto de partida indeterminado, sino que el Padre es plenitud y el Hijo es el don del Padre. Para Hegel el Hijo es la autoalienación del sujeto Absoluto o la conciencia que tiene de Sí. Hegel ha influido tanto en autores católicos como protestantes y en la idea de la *ortodoxia cristiana* en teólogos protestantes tan significativos como Karl Barth (1886-1968), Jürgen Moltmann (1926-2016) o en teólogos católicos como Karl Rahner (1905-1988) y Hans Urs von Balthasar (1904-1984). De alguna manera “el talante romántico que producirá una nueva sensibilidad llegará a dominar el mundo”⁵⁰. La importancia de la teología del siglo XIX

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 46- 47.

⁵⁰ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 479.

y XX radica en una importante aportación al quehacer de encuentro entre la fe y la razón, con la intención de restablecer el puente entre teológica, filosofía y nueva ciencia, que se habían separado con la modernidad sin posibilidad de reencuentro:

La aportación pionera de John H Newman (1801-1890), que trató de armonizar las exigencias de la revelación y los descubrimientos de la ciencia natural. W. Panenberg ha desarrollado una reflexión importante dialogando con las ciencias sobre la «doctrina de la creación» (es importante ser conscientes de que en el diálogo entre teólogos y científicos, este no se mueve en el plano del sentido científico o religioso, sino en el de la reflexión filosófica sobre los términos científicos y las teorías religiosas. A.J. Moltmann le interesan las analogías que algunas teorías científicas podrían ofrecer a la comprensión de la relación entre Dios y mundo. H.U. von Balthasar denuncia el extravío de la «gloria» en el desarrollo de la modernidad, es decir, de lo *bello* que, sustraído al ámbito de lo trascendente, es encerrado en el ámbito de lo intramundano y es estudiado como tal exclusivamente de forma científica. Para recuperar esta pérdida es necesario superar el pensamiento de la identidad, característico de la modernidad, con una concepción analógica del ser, capaz de expresar la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y los hombres⁵¹.

El Concilio Vaticano I reaccionó ante esta visión panteísta del mundo que representaba el idealismo hegeliano y contra Hermes y Günther que habían asumido el panteísmo de B. Spinoza. Lo que se quiso fue reestablecer un puente entre el idealismo y la fe católica que, en principio supuso una tarea loable, pero que desvirtuaba a la fin el dogma cristiano. De alguna manera la creación divina quedaba como una necesidad para Dios y sin el concurso de su libertad creadora. En este sentido se afirma la absoluta libertad de Dios en la creación del mundo, cuando para Hegel Dios no podría ser tal sin el concurso del mundo y de ahí la necesidad creadora de Dios. Para el dogma cristiano Dios es Dios independientemente de la creación del mundo. No en vano, “vivimos en un período del mundo en el

⁵¹ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 32.

que el curso de la ciencia y de la literatura resulta poco afectado por lo que logró Aristóteles [y santo Tomás]⁵². La figura de Santo Tomás no debería quedarse en el pasado, sino que

Es un modelo a seguir en el asunto de la relación razón-fe, por la profundidad con que resuelve este problema, por el respeto a la actividad de la razón y sus métodos, por algunas intuiciones filosóficas fundamentales que ya son patrimonio vivo de la Iglesia, y por su fidelidad a la fe cristiana⁵³.

Una razón que se autolimita de este modo, sin una relación con toda la realidad que le envuelve, es una “razón amputada en sus posibilidades reales”⁵⁴. No en vano, San Juan Pablo II, destacó en su encíclica *Fides et ratio* (1998), que la figura del Doctor Angélico fue decisiva para el avance de la ciencia filosófica y teológica y que después se detuvo en pro de un excesivo racionalismo:

El conocimiento de la obra de Santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista⁵⁵.

Desde esta perspectiva cobra sentido lo que un autor contemporáneo señala al referirse al camino que inició la Iglesia en orden a superar todas estas dificultades que se suscitaron con la modernidad después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II:

La Iglesia católica abandonó su resistencia tradicional a la modernidad, permitiendo actuar a la democratización y así imponerse a la moder-

⁵² J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 2011, 83.

⁵³ J. J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 224.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 48.

⁵⁵ JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et ratio* (14.09.1998)”, en: AAS 91 (1999), Editrice Vaticana, Vaticano 1999, nro. 58.

nidad sobre la tradición, sino más bien que las ventajas prácticas se acumulan una vez que los actores son capaces de ofrecer legitimación religiosa tradicional para los desarrollos modernos⁵⁶.

Conclusiones

1. Ricardo de san Víctor se apartará en el siglo XII de la senda que marcara en su momento San Agustín acerca de la imagen Trinitaria divina. En este sentido, Ricardo de san Víctor y, posteriormente Santo Tomás de Aquino, proponen sendos modelos diferentes de Trinidad. El primero supo explicar las procesiones divinas desde la analogía del «conocimiento y la voluntad» y del «conocer y del amar» en relación al amor humano aplicado a Dios. De esta forma, se podía llegar a comprender desde la razón que Dios en Sí mismo era “comunidad interpersonal” de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para realizar esta analogía se sirve de la revelación operada en el Nuevo Testamento y desde el concepto de “caridad”, que comunica la propia riqueza a Otro distinto de sí. El Amor divino, como el amor humano, no puede quedarse en una realidad binaria «Yo-Tú», sino que consiste en «mirar en común» en una misma dirección, como sería la realidad del Espíritu Santo, visto desde el Padre y el Hijo en comunión. De este modo establece el cauce que seguirá Santo Tomás para comprender el misterio divino desde la analogía de las causas creadas.

2. Santo Tomás, por su parte, parte del Ser en plenitud absoluta y desde Él deduce los demás atributos divinos. Dios es intencionalmente Trinitario y para colegir tal aseveración se apoya en el dato revelado. Por todo ello, desde el Aquinate se puede derivar que la fe es también racional y permite penetrar desde las semejanzas el misterio divino. El Padre y el Hijo, amándose eternamente, procesan al Espíritu Santo desde la “voz activa del Amor” y en el “efecto” del mismo amor que ya es una realidad personal. Así pues, utiliza la analogía del “conocer y del amar” para explicar el misterio divino. Santo Tomás armonizó perfectamente la relación entre el mundo y

⁵⁶ J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona 2012, 190.

Dios, entre la razón y la fe, y supo establecer un puente entre dos niveles del conocer distintos, pero que se complementaban y no eran antagónicos. Esta relación armoniosa se establece desde la llamada “Metafísica del Ser”. La creación es inteligible y es camino de acceso al conocimiento de Dios. La creación refleja, a modo de espejo, la Verdad y el Ser de Dios y se puede acceder a ella desde la razón y la fe.

3. El Nominalismo nace como reacción a las dos grandes corrientes del tomismo y del escotismo. El canal o puente que estableció la Escolástica entre la filosofía y la teología se resquebraja en la Edad Alta Media, pues se excluye la “Metafísica del Ser” y las equivalencias del mundo de los seres respecto a Dios. Para el Nominalismo de Guillermo de Okham, Dios queda como el “totalmente Otro” un “Abismo Desconocido” y alejado de cualquier semejanza con la realidad creada. Se rompe de esta manera cualquier posible planteamiento metafísico. Dios queda como la infinitud y completamente alejado del conocimiento humano por su trascendencia. La razón humana lo único que puede hacer es reducir la realidad divina al pensarla. A partir de aquí, la razón y la fe toman caminos distintos y se alejan la una de la otra. La fe se queda sin la apoyatura racional que tantos bienes había producido y aparece el peligro del fideísmo.

4. La filosofía nominalista tendrá una enorme preponderancia en la posterior Reforma protestante de Martín Lutero. La razón como la naturaleza humana, corrompidas completamente por el pecado –según Martín Lutero–, únicamente pueden fabricar ídolos de Dios y nunca llegar a conocerle. De esta manera rompe de forma completa con la doctrina tomista y con el aristotelismo y con cualquier posibilidad de armonizar la razón y la fe. Este diálogo iniciado por el Aquinate, es concebido por Lutero como una “pretensión casi diabólica” y de ahí emana el desprecio total por una razón humana que considera corrompida. Se acentúa todavía más el rechazo hacia la «Metafísica del Ser» que ya iniciara Guillermo de Ockham. A partir de este momento el quehacer metafísico se hunde y toda la ciencia se dirige hacia el método experimental mecanicista. Este divorcio “fe-razón” ha llegado hasta nuestros días y marcará una imagen de Dios y de religiosidad pietista e individualizada que recorrerá toda Europa y llegará a Norteamérica.

5. Las raíces de la secularización pueden encontrarse en este periodo y en el cambio de imagen de Dios producido en la Alta Edad Media. El individuo queda solo ante el mundo creado y sin una idea clara de lo que «Dios Es». Los sacramentos como acciones de Dios y la presencia salvífica de Jesucristo quedan sin efecto para el protestantismo. Este hecho marcará la aparición del Deísmo, será casi un paso natural, como la idea de un Dios creador o arquitecto pero no histórico y que se desentiende de las vicisitudes humanas. Todo dogma y misterio de la realidad divina queda en suspenso, para afianzar la idea de un dios inmanente y difuso que se presentará en los pensadores panteístas como el caso de Spinoza y Hegel. La religiosidad de corte naturalista entra con fuerza en detrimento de las religiones históricas. No obstante, la llamada de la Iglesia en todo momento, como se desprende de los últimos concilios, está dirigida a entablar un diálogo fructífero entre la fe y la razón y la fe a pesar de los desencuentros y desconfianzas que se sucedieron en los siglos.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía Vol. 1*, Hora, Barcelona 1981.
- ARENDT, H., *Existencialismo y compromiso*, RBA, Barcelona 2012.
- ARTIGAS, M., *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2011.
- AYLLÓN, J. R. – CONESA, F., *El eclipse de Dios*, Palabra, Madrid 2012.
- CASANOVA, J. V., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona 2012.
- CEREZO, J. J. & P. J. GÓMEZ, *Jóvenes e Iglesia*, SM, Madrid 2005.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II*, Ariel, Barcelona 1974.
- FORMENT, E., *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid 2004.
- GANOCZY, A., *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero I*, BAC, Madrid 1976.
- GARRIDO, J. J., *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005.
- GUITTON, J., *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid 2009.
- JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et ratio* (14.09.1998)”, en: AAS 91 (1999), Editrice Vaticana, Vaticano 1999.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Sal Terrae, Santander 2013.
- MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1988.

- MELINA, L., “Actuar por el bien de la comunión”, en: MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. (coords.), *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2002, 379-401.
- NEWMAN, J. H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 2011.
- PERO-SANZ, J. M., *Ateísmo hoy*, Palabra, Madrid 1980.
- RATZINGER, J., *Fe y ciencia*, Sal Terrae, Santander 2011.
- _____, *Ser cristiano en la era neopagano*, Encuentro, Madrid 2006.
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 2011.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Madrid, BAC, 2007.
- _____, *Summa Theologiae. Prima Pars*, Madrid, La Editorial Católica, 1961.
- TAYLOR, CH., *Las fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona 2006.
- UDÍAS VALLINA, A., *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010.

Artículo recibido el 22 de junio 2020.

Artículo aceptado el 12 de agosto 2020.