

para todos aquellos que quieran trabajar sobre el significado y función de la tradición en la Iglesia.

César IZQUIERDO

Juan ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid 1999, 199 pp., 15 x 23, ISBN 84-7490-536-2.

Puede extrañar al lector la disparidad entre la extensión del tema invocado por su título y el somero número de páginas que lo integran, sobre todo conociendo la trayectoria intelectual de su autor, especialista en historia de la ciencia moderna, formado en una tradición de exactitud kantiana, cuyas publicaciones son extremadamente precisas.

Según se lee en la nota preliminar de esta obra, su texto ya redactado como ensayo, fue publicado fragmentado en forma de artículos en revistas científicas; y, por fin, recobra ahora su original unidad. Esta unidad, como percibirá el lector, no es la de una prolija historia de las relaciones entre fe y razón durante el periodo ilustrado. El presente libro debe interpretarse, en mi opinión, como *un experimento* (en el sentido que adquiere este término con la ciencia moderna).

El Capítulo I («Las relaciones entre la nueva ciencia y la religión tradicional durante la Ilustración») se plantea la hipótesis científica que ha surgido en la mente del autor gracias a su familiaridad con la materia en cuestión. En el siguiente, describe y realiza el *experimento* en cuanto tal: muy detallada y exactamente se estudian las actitudes de D'Alambert, Maupertius y Euler sobre las relaciones entre ciencia y fe. Se trata de tres Autores cuidadosamente elegidos, en cuanto figuras paradigmáticas de tres posturas ampliamente difundidas entre los ilustrados: escepticismo, esfuerzo de síntesis fe/razón y fideísmo.

Los Capítulos III-V están compuestos por una selección de textos de estos tres autores. A través de su lectura y análisis el lector puede verificar la solidez de la hipótesis experimental.

Por último, en un breve y jugoso «Apéndice polémico», el autor se permite reflexionar, a la luz de los resultados obtenidos en su investigación histórica, sobre el problema filosófico que sigue teniendo actualidad: «¿Hay una hostilidad inevitable entre la fe y la razón?».

Hasta aquí una descripción y una interpretación de la obra de Juan Arana. Vamos a entrar ahora en la materia que en ella se discute.

En primer lugar señalaré algunas cuestiones terminológicas que desde la teología pueden tener utilidad para la historia del pensamiento. La expresión «conflicto entre razón y fe», que integra el título de este libro (y de otros muchos) se revela hoy —gracias al desarrollo de la teología de la fe— como capciosa y lastrada implícitamente por falsos presupuestos. La teología contemporánea prefiere hablar de las relaciones entre «fe y cultura».

En efecto, la fe cristiana —referente real de la palabra *fe* en el contexto ilustrado— no se identifica con un conjunto de proposiciones que han de ser creídas. Creer (en el sentido estricto y cristiano del término) es *ser creyente*, lo cual sólo puede realizarse poniendo en acto la inteligencia y voluntad que caracterizan al espíritu humano. En definitiva, creer es pensar. Lo dicho puede parecer que no tiene más consecuencia, a menos que acudamos al segundo elemento del binomio mentado: *razón*. ¿Qué significa *razón* sino también un ser pensante, un estar pensando? *Razón* mienta la actividad de pensar o de inteligir. Desde luego en la Ilustración no tiene como referente «el tercer acto del entendimiento», es decir, el acto de razonar, inferir o deducir. Si acaso es justo reconocer que *razón* denota en esta época el recto uso del pensar, que encontraría su clímax en el pensamiento científico riguroso. Ahora bien, cuando se aproximan ambos factores —fe y razón— bajo la función de una hipotética contrariedad entre ambos («conflicto entre fe y razón»), se produce una doble cosificación: *fe* pasa a significar «lo creído por el cristiano» (el dogma, la revelación, etc.) y *razón* se equipara a «acervo de conocimientos de la nueva ciencia», donde la prioridad se la llevan las ciencias empíricas de la naturaleza (aunque en algunas mentes hace referencia también a las evidencias admitidas por el Racionalismo filosófico). Nos encontramos así con que bajo esa, en apariencia modesta expresión, late nada más y nada menos que la comparación entre el conjunto de las «verdades reveladas» y la suma de todos los «conocimientos científicos». Ahora bien, ¿quién está en condiciones de llevar a cabo esa tarea comparativa, cuando teólogos y científicos —cada uno en su campo— se han visto *ya antes* incapaces de delimitar con nitidez los contenidos de la revelación y de la ciencia? Entonces, ¿cómo comparar entre sí dos ámbitos que están aún sin delimitar? Y, aún luego, se plantearía otra cuestión pertinente: ¿cómo comparar proposiciones cuyo sentido es tan diverso: unas cuyo fin intrínseco es algo llamado «salvación del hombre», otras entendidas cada vez más como principios funcionales en orden a la técnica?

Ciertamente esta disparidad de sentidos no estaba tan clara para los Ilustrados como para nuestros pensadores contemporáneos. Desde la perspectiva de aquéllos bastaba constatar un par de proposiciones contradictorias en ambos «depósitos» para poder denunciar la existencia de un real *conflicto entre fe y razón*. Con el desarrollo de la hermenéutica, sin embargo, a nosotros no se nos admite

ese expediente tan sencillo, que ahora nos aparece en su intrínseco simplismo intelectualista. Además el tema que actualmente resulta auténticamente interesante —mucho más que detectar ese tipo de conflictividad ya señalada— consiste en decidir si son compatibles *sincrónicamente* la actitud creyente y la actitud científica —sobre todo en su dimensión reflexiva crítica—. Es decir, contando con la realidad de que muchos creyentes dedicados a la ciencia viven en realidad un modo de existencia «compartimentado» —muy poco saludable por cierto—, se trata de ver si es posible vivir la ciencia en cristiano en plena unidad de vida. En cualquier caso en este ensayo queda probada de modo fehaciente la hipótesis que el autor sostenía al redactarlo: «El propósito que tenía al escribir *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* era mostrar que entre los científicos del siglo XVIII se dan actitudes religiosas muy diversas» (p. 178). Al menos se describen tres de estas actitudes religiosas: «la religión natural, la teología física y la apolo-gética ilustrada» (*ibidem*). Esta tesis contraría ese difuso tópico cultural según el cual los científicos de la Ilustración habrían sido hostiles a la religión (p. 43).

El término *religión* también se revela hoy en día problemático. Está históricamente demostrado que dentro de la tradición cristiana su uso fue escaso y plurimórfico. La crisis de la Reforma y la alarma social despertada por los llamados *libertinos* hicieron sólo entonces de esta palabra un término familiar, significando primeramente las diversas «confesiones cristianas» y, algo después, abarcando también las tradiciones espirituales más enraizadas de civilizaciones que por entonces resultaban *exóticas*: las de China, India o el Imperio Turco. Al igual que *fe* y *razón*, el término *religión* se utiliza objetivamente para designar determinadas creencias espirituales —algunas de ellas acerca de Dios—, sobre todo en cuanto conllevan un modo de vida singular (oraciones, ritos, etc.). Sólo con Schleiermacher —ya en el siglo XIX— la cultura comienza a preguntarse seriamente por el espíritu que anima esas creencias y prácticas *religiosas*. Lo cual resulta paradójico porque la naturaleza de *lo auténticamente religioso* sólo puede ser dilucidada tras determinar en qué consiste la *religiosidad*.

Llegados a este punto, cabe entender mejor porqué D'Alambert, Maupertius y Euler —todos ellos defensores de «la religión»— poseían una muy débil religiosidad. Los tres respiraban un ambiente intelectual donde el único horizonte era el del racionalismo; este libro aporta testimonios acerca de la existencia de un substrato de fe cristiana presente en este trío de pensadores.

De Euler ciertamente cabe decir además —parafraseando a Kant— que se propuso «abrir camino a la fe» con sus escritos; pero la insistencia en la fe para un espíritu racionalista sólo puede revestir la forma de un fideísmo, que es el signo más patente de una existencia compartimentada. Arana recoge unas palabras de Euler que describen muy agudamente este trágico desgarramiento

espiritual: «El entendimiento puede avanzar bastante en el conocimiento de Dios (...) sin que por ello mejore su voluntad. (...) Lo más importante (...) es que la falta de conocimiento raramente puede sernos imputada como un delito, a pesar de que nuestra verdadera felicidad sufra por ello un perjuicio considerable» (pp. 162s.). En definitiva: tenemos que ser honrados, aun a costa de ser infelices... No es una conclusión muy optimista sobre la existencia humana.

En las páginas finales de este ensayo (en el «apéndice polémico») el autor reacciona muy vivamente contra el culto a la razón propio del siglo que estudia, un culto cuyo máxime exponente sería Kant: «Probablemente Immanuel Kant ha sido el mayor místico de la razón que ha dado la historia» (p. 183). Frente a un racionalismo que todo quiere explicarlo monísticamente, aun a costa de «poner a la razón *segundos apellidos*» (*ibidem*), Arana destaca que «la razón pertenece a la esfera de lo formal, mientras que las posturas que se adoptan ante Dios, incluso las meramente teóricas, se basan en decisiones que inciden en el ámbito de *lo sustantivo*» (p. 187). En este sentido —entendida la razón como *entendimiento lógico* o, más estrictamente, como *capacidad de inferencia lógica*— la razón obviamente no constituiría «una puerta de acceso a otro tipo de conocimientos, como la fe» (*ibidem*).

A la vista de esta última perspectiva, podría romperse una lanza a favor de Kant: Hegel cultivó, sin duda, un misticismo de la razón notablemente más impetuoso y osado, en el cual no se la reconoce límite alguno (a diferencia de la modestia kantiana, al menos tomada *ut iacet*).

Arana está refiriéndose a la relación planteada por los ilustrados entre las ciencias naturales positivas y el conocimiento de Dios; en este contexto afirma —como muchos otros— que la autolimitación metodológica que conlleva el concepto moderno de *ciencia positiva* constituye una barrera insalvable para ver al Creador en el mundo; dicho de otro modo: dicha autolimitación presupone que no debe esperarse que esas ciencias aporten materiales para hacer viable, plausible o creíble alguno de los contenidos de la teología filosófica.

No podemos sino estar totalmente de acuerdo con esta tesis. Ahora bien, la constatación del fideísmo connatural a Euler y a otros científicos ilustrados no responde a la cuestión universal de si el conocimiento estricto y auténtico del mundo creado puede liberarse de la autolimitación antes mentada. En este sentido, el lector no debe quedar perplejo por el pesimismo que merece el análisis de una experiencia fallida en la historia del pensamiento occidental. Dicha experiencia (la del racionalismo fideísta) no es la única ni la más importante en la historia del conocimiento; tampoco es siquiera la más relevante para definir nuestra situación. Fuera del contexto de la Ilustración, muchos pensadores han visto en la *humana ratio* (entendida como capacidad de conocimiento estricto

y preciso) la imagen más nítida que Dios ha dejado inserta en el hombre. Poder conocer la verdad —y, en consecuencia, ser capaces de amar— es ontológicamente un testimonio vivo de Dios.

Por ello cabría matizar alguna de las afirmaciones que se hallan en las páginas finales de esta obra: «Las personas que han tenido con relación a Dios vivencias de gran intensidad —leemos—, ya sean positivas o negativas, teóricas o prácticas, intelectuales o afectivas, probablemente no necesitan acudir a la razón para configurar su actitud teórica y vital con respecto a Él» (p. 191). ¿No pesa demasiado en esta afirmación el lastre del equívoco anteriormente enunciado respecto al uso del término *razón*?

Porque evidentemente la historia da testimonio de que la inmensa mayoría de los santos y místicos cristianos han buscado y cultivado ardientemente el conocimiento del Dios al que amaban, entendiendo que dicho conocimiento era la respuesta adecuada que el Creador esperaba del hombre (*obsequium rationabile*). Viene a la mente el criterio que enuncia Teresa de Jesús para elegir confesor: importa mucho que sea docto, más incluso que su apariencia de santidad. Y San Juan de la Cruz ha descrito en versos admirables la «busca del Amado» a través de los valles y colinas donde resuena su Voz, es decir, mediante el conocimiento del mundo.

En este contexto resulta especialmente acertada la frase que culmina este libro: «La razón, como todo lo bueno de la vida, es un don y, por lo tanto, una gracia» (p. 192). Efectivamente, también la naturaleza tiene carácter donal. Y, por ello, las actitudes libres del hombre ante Dios —aun siendo efecto de la libertad divina y de la humana— pueden ser correctas o incorrectas, naturales o contrarias al impulso más íntimo de nuestro corazón, pueden ser racionales o infundadas. Si bien nadie en su sano juicio dejará de reconocer que la naturalidad y racionalidad (quizá es mejor hablar de razonabilidad, para evitar equívocos) de la fe y religiosidad cristianas sólo la perciben con facilidad y certeza quienes se hacen como niños (Lc 19,17) y son «limpios de corazón» (Mat 5,8).

José Miguel ODERO

Oscar CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a cuestiones actuales a la luz del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, 249 pp., 13,5 x 21, ISBN 84-301-1316-9.

En 1994, en la editorial Mohr, de Tübinga, Cullmann publicó el ensayo *Das Gebet im Neuen Testament*, que llevaba como subtítulo *Zugleich Versuch einer*