



ALBERTO F. ROLDÁN

ATENAS
Y
JERUSALÉN
EN DIÁLOGO

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
EN LA MEDIACIÓN
HERMENÉUTICA



Ediciones
PUMA

ALBERTO F. ROLDÁN

ATENAS
Y
JERUSALÉN
EN DIÁLOGO

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
EN LA MEDIACIÓN
HERMENÉUTICA



A mis estudiantes de teología de Argentina, América Latina y el Caribe, quienes, mediante el diálogo abierto, me ayudaron a pensar la fe y desarrollar un pensamiento teológico que responda a la realidad de nuestros pueblos.

Contenido

Prólogo	7
Introducción	9

Primera parte: Filosofías

Capítulo 1: Las relaciones entre filosofía y teología según Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg	13
• Introducción	13
• En apariencia: una misma perspectiva	14
• La filosofía: <i>ancilla</i> de la teología	16
• La teología: <i>ancilla</i> de la filosofía	18
• Dos enfoques: Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg	22
• Conclusiones:	35
Capítulo 2: El concepto kantiano del reino de Dios en <i>La religión dentro de los límites de la mera razón</i>	41
• Introducción	41
• El carácter ético del reino	44
• La iglesia como mediadora del reino	45
• La consumación del reino	47
• Observaciones críticas	48
Capítulo 3: La influencia de Sören Kierkegaard en la teología de Karl Barth ...	51
• Introducción	51
• La dialéctica	52
• La desesperación	58
• La fe	61
• Coincidencias y contrastes	70
• Conclusiones:	74

Segunda parte: Hermenéuticas

Capítulo 1: La hermenéutica de Paul Ricoeur	77
• Introducción	77
• Hermenéutica del texto	82
• Hermenéutica del símbolo	89
• Hermenéutica de la acción	98
• Hermenéutica crítica: entre Gadamer y Habermas	101
• Hermenéutica y educación	120
• Hermenéutica del sí mismo: puente a la ética	122

Capítulo 2: Giro hermenéutico, teología y debate con las ciencias en Hans-Georg Gadamer 125

- Introducción 125
- El giro hermenéutico: punto de partida de Gadamer 126
- Hermenéutica y teología 129
- La hermenéutica en el debate con las ciencias naturales y las ciencias humanas. 132
- Implicaciones del debate. 137
- Conclusiones: 139

Capítulo 3: La *kénosis* de Dios según Gianni Vattimo 141

- Introducción 141
- El fin de la metafísica. 143
- La *kénosis* como el modo de hablar de Dios en la posmodernidad. 145
- Salvación e interpretación. 146
- Las raíces cristianas de Occidente. 150
- En la era del Espíritu 152
- A modo de evaluación. 153

Parte III: Teologías

Capítulo 1: La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann 161

- Introducción 161
- El influjo de la filosofía “existencialista” de Heidegger en el pensamiento de Bultmann 163
- La fe como exigencia y decisión 174
- La fe como existencia escatológica 176
- El planteamiento teológico de Bultmann. 179
- Conclusiones: 184

Capítulo 2: La teología política como respuesta al desafío que la secularización plantea a los cristianismos 187

- Introducción 187
- La secularización como nuevo tema de la teología 189
- Secularización y secularismo: distinción de conceptos. 191
- La secularización: modelo del actuar de Dios. 192
- La misión de las iglesias cristianas en la secularización 194
- Por la conversión de las iglesias en la secularización. 196
- Conclusiones: 197

Capítulo 3: José Míguez Bonino: teología del reino en América Latina 199

- Introducción 199
- Notas biográficas 200
- Influencias teológicas y filosóficas. 202
- Una teología del reino en América Latina. 204
- Reflexiones críticas. 211

Reflexiones finales: ¿la iglesia evangélica crea pensamiento? 217

Prólogo

Atenas y Jerusalén, ¿territorios culturalmente contrapuestos o complementarios? ¿Cómo es posible que dos escuelas de pensamiento tan diferentes una de la otra, hayan logrado unirse hasta el punto de fusionarse en una nueva concepción del mundo, suavizando un choque de ideas tan potente que fue capaz de crear una cultura totalmente nueva, que se dio en llamar “cultura cristiana occidental”? Aquí radica el sentido primigenio del diálogo intercultural que nos propone Alberto F. Roldán mediante su análisis hermenéutico de la teología contemporánea. Diálogo entre dos disciplinas, teología y filosofía, que constituyen un entramado racional documental, en el cual una complementa e ilumina a la otra, ya sea en virtud de sus contenidos, que son análogos, o a raíz de sus métodos, semejantes y complementarios. Y en este diálogo nuestro autor tiene algo relevante que decir.

Así, Roldán pasa revista al pensamiento que manifestaron al respecto Tillich y Pannenberg, tomando ambas posturas como marco teórico a partir del cual será posible definir distinciones y convergencias entre dos campos disciplinares, puesto que ambos pensadores le dieron gran importancia a la filosofía en la construcción de su teología. Sendas disciplinas se ocupan del ser, dice Tillich, pero en tanto la filosofía lo hace indagando acerca de la estructura del ser en sí, la teología se enfoca en su significado.

Un más que interesante análisis sobre la influencia de la obra de Kierkegaard en Karl Barth prosigue a la exposición kantiana sobre el reino de Dios. La dialéctica hegeliana aflora incisivamente en la obra del teólogo y filósofo danés, una dialéctica muy diferente a la de su maestro suabo, porque no incluye síntesis, sino que se resuelve en una irracional paradoja que sitúa a Dios en un sitio trascendente. Y precisamente aquí, en esta situación paradójica de la dialéctica, el pensamiento del danés resurge a través de la teología de Barth.

No podía estar ausente en esta obra una exposición sobre Ricoeur y su teoría hermenéutica, como teoría de una interpretación del texto capaz de darle claridad contextual y cultural al discurso. En el trasfondo del análisis hermenéutico de Ricoeur late la idea de que en toda escuela de pensamiento aflora siempre una tradición cultural y religiosa, razón por la cual existe la necesidad de desentrañar cualquier indicio de ideología encerrado en el discurso.

Un hito por demás importante en el estudio propuesto por el profesor Roldán lo constituye la hermenéutica gadameriana. A diferencia de Heidegger, Gadamer no pierde de vista la fecunda función de la hermenéutica en el esclarecimiento del lenguaje mediante el cual se revela lo sagrado, con lo cual reposiciona a la hermenéutica como centro neurálgico del análisis del ser y, por tanto, de la filosofía.

Herederero posmoderno de Gadamer, Gianni Vattimo destaca el rol que ha manifestado la religión en nuestra cultura, radicalmente despojada de metarrelatos sospechosos. Roldán analiza y evalúa la interpretación *sui generis* del abanderado italiano del pensamiento débil desde el ámbito de la *kénosis* divina.

No podía faltar en esta obra el análisis sobre la actual teología política. Aquí la erudita pluma del doctor Roldán se posa sobre el sentido y efecto de la secularización en el fenómeno religioso, y cómo éste se las ha ingeniado para lidiar con un proceso espiralado y recurrente desde los albores de la modernidad. ¿Cómo tendrá que ser el carácter de la respuesta religiosa de nuestro tiempo, capaz de dar cuenta y de asumir el impacto de la secularización? A dilucidar esto, sin más, nos invita Alberto F. Roldán en las páginas que siguen, fundiendo en un mismo texto el sentido propuesto por dos ciudades icónicas de nuestra cultura occidental: Atenas y Jerusalén. Un propósito por demás valioso y pertinente si pretendemos comprender el tiempo en el que vivimos.

Dr. Fernando Aranda Fraga

*Decano de Humanidades de la Universidad Adventista del Plata
Libertador Gral. San Martín (E. R.), 15 de enero de 2015*

Introducción

La presente obra expone las relaciones entre filosofía y teología. *Atenas y Jerusalén* son símbolos de ambas disciplinas, respectivamente. Remiten a la pregunta de Tertuliano: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la academia con la iglesia?”

He dividido el libro en tres partes, referidas a tres ejes: filosofías, hermenéuticas y teologías. La primera se inicia con el capítulo “Las relaciones entre filosofía y teología según Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg”. Seguidamente, en “El concepto kantiano del reino de Dios en la religión dentro de los límites de la mera razón”, muestro el modo en que el filósofo Emmanuel Kant concibe el reino de Dios en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El tercer capítulo de esta parte, “La influencia de Sören Kierkegaard en la teología de Karl Barth. Dialéctica, desesperación y fe”, indaga sobre la manera en que Sören Kierkegaard deja su impronta en el estilo barthiano. Los términos “fe”, “desesperación”, “decisión”, de fuerte raigambre kierkegaardiana, son frecuentes en la obra de Barth, sobre todo en su comentario a Romanos. Este trabajo fue publicado inicialmente en la revista *Teología y cultura*, año 10, vol. 15, 2013.

La segunda parte del libro está consagrada a las hermenéuticas contemporáneas. El primer capítulo se titula “La hermenéutica de Paul Ricoeur: del símbolo a la acción”, en el cual sintetizo su rica perspectiva, que destaca tanto el símbolo como la acción humana. Este trabajo está basado en mi tesis: *Ética en la praxis educativa desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*, defendida en la Universidad del Salvador. A continuación, en “Giro hermenéutico, teología y debate con las ciencias en Hans-Georg Gadamer”, analizo la interrelación de esas disciplinas en sus ensayos tardíos. El tercer capítulo de esta parte, “La kénosis de Dios según Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad” —publicado en la revista *Teología y cultura*, N.º 7, año

2007— está dedicado a interpretar el pensamiento del filósofo italiano a partir de la *kénosis* o *vaciamiento* de Dios.

La tercera parte, sobre las teologías, incluye en primer lugar un capítulo titulado: “La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martín Heidegger al planteamiento teológico”. Publicado inicialmente en la revista *Franciscanum*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, volumen LV, N.º 160, expone la influencia de Martín Heidegger en el exégeta luterano para su replanteo de la fe. El siguiente capítulo, “La teología política como respuesta al desafío que la secularización plantea a los cristianos”, es una ponencia que ofrecí en octubre de 2014 en el simposio organizado por el Instituto Superior de Enseñanza Religiosa. Finalmente, dedico el último capítulo a uno de los teólogos que más me han marcado en mi forma de hacer teología: José Míguez Bonino. Expongo su teología centrada en el reino, interpretado como la acción reconciliadora de Dios en la historia. Las reflexiones finales se abren con una pregunta inquietante: “¿La iglesia evangélica crea pensamiento?”

Mi gratitud a quienes me han ayudado consciente o inconscientemente en la elaboración de este libro. A mi querida esposa, Emi, por su inigualable compañía y sostén de años de vida matrimonial y ministerial. A mis hijos: Myrian, directora de escuela secundaria, David —teólogo y filósofo—, quien en muchas charlas me ha enriquecido con su profundidad de análisis, y Gerardo, abogado con trayectoria en Argentina y Australia. También mi gratitud al doctor Fernando Aranda por su gentileza de escribir el prólogo. Mi agradecimiento a las instituciones en donde desarrollo la docencia: FIET —del cual soy uno de sus fundadores—, PRODOLA, SEMISUD y UAP. Con esta obra estoy celebrando mis bodas de oro con la teología.

Al Padre de los astros, de quien procede todo buen regalo y todo don perfecto y “en el cual no hay fases ni períodos de sombra” (Stg 1.17 NBE), sea toda la gloria ahora y siempre. Amén.

Alberto F. Roldán

Ramos Mejía, 12 de abril de 2015

Primera parte

Filosofías

¿No es suficientemente intrincada la teología como para que se le sumen las oscuridades aún mayores de los sistemas filosóficos? Al simple cristiano que quiere comprender su fe —eso es hacer “teología”—, ¿se le ha de exigir la pesada carga especulativa de llevar a ese trabajo y colocar como base de él ese tembladeral donde las filosofías aparecen y desaparecen sin dar nunca, por lo visto, un decisivo paso adelante?

— Juan Luis Segundo —

Capítulo 1

Las relaciones entre filosofía y teología según Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg

En la comprensión crítica, aunque no en el poder creador, el teólogo sistemático ha de ser un filósofo.

— Paul Tillich

La teología necesita ahí de la filosofía, de sus reflexiones críticas y orientadoras, pero la filosofía también necesita de la teología...

— Wolfhart Pannenberg

Pensar [...] la filosofía y [...] la teología como planetas compañeros orbitando alrededor de un centro común, mantenidos por la atracción gravitacional de un secreto absoluto que se sienta en el medio mientras ellos trazan círculos concéntricos alrededor de un misterio central.

— John D. Caputo

Introducción

Las relaciones entre la filosofía y la teología siempre han sido difíciles de abordar por varias razones. Una es la incompreensión que desde una de las disciplinas se ha tenido hacia la otra. En efecto, no faltan los filósofos que ignoran de qué trata la teología o la identifican con cierta escuela teológica que ha absorbido una corriente filosófica determinada, como el sistema aristotélico-tomista. Por otra parte, tampoco faltan los teólogos que sospechan de cualquier enfoque filosófico por considerarlo, *a priori*, enemigo de la fe, de la religión y, por ende, de la teología. Otra razón radica en que muchas veces los críticos de un lado o de otro toman una especie de fotografía de un momento del debate y

no se detienen a analizar la historia de esas relaciones. En este capítulo procuramos definir las distinciones que deben establecerse entre ambas formas del conocimiento y sus convergencias posibles, tomando a las teologías de Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg como marco teórico para nuestra reflexión, en razón de que ambos han dado importancia a la filosofía en la construcción de su pensamiento teológico.

En apariencia: una misma perspectiva

La filosofía y la teología estuvieron vinculadas desde los comienzos de la filosofía griega. En efecto, “teólogos” eran los poetas griegos como Homero, y sus poemas eran considerados “teologías”.¹ Aristóteles se refiere a Dios enfáticamente cuando dice: “Afirmamos que Dios es un ser viviente, eterno y supremo.”² Y, al referirse a las ciencias teóricas, el Estagirita dice:

Habría, entonces, tres ciencias teóricas: matemáticas, física y teología (pues es obvio que si lo divino está presente en alguna parte, lo está en esa clase de ente y que la ciencia más eminente debe ocuparse del género más alto). Las ciencias teóricas son preferibles a las otras ciencias pero esta ciencia, la teología, es preferible a las restantes ciencias teóricas.³

Estas primeras referencias, tomadas a la ligera o cándidamente, nos darían la impresión de que tanto la teología como la filosofía son idénticas, ya que Aristóteles se refiere a la teología como filosofía primera, cuyo tema es Dios. Sin embargo, como se verá más adelante,

¹ Para un análisis histórico de la influencia de la filosofía griega en el cristianismo véanse los trabajos del filólogo y filósofo alemán Werner Jaeger: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, México: FCE, 1965 (undécima reimpresión: 2012) y *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaós, México: FCE, 152 (octava reimpresión: 2013). En la primera obra, Jaeger expone con notable profundidad y capacidad de síntesis las influencias que la filosofía griega ejerció en el cristianismo de los primeros siglos. Prácticamente, para él, el cristianismo sin la filosofía no sería lo que conocemos en la historia. Jaeger también es autor de una obra ya clásica: *Paideia* (1934).

² Aristóteles, *Metafísica*, trad. Hernán Zucchi, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978, xii, 1072b.30, p. 526.

³ *Ibid.* vi.1026a, pp. 301–302.

el “Dios de Aristóteles” no necesariamente debe ser identificado, sin más, como el Dios de la fe judeocristiana.

Esos comienzos comunes entre filosofía y teología, se acentuarán todavía más con el surgimiento de los primeros teólogos, especialmente los alejandrinos. En efecto, en el siglo II d. C. en Alejandría, que ya había sido el lugar en donde el filósofo judío Filón estableció relaciones entre Platón y Moisés, se desarrolló una escuela teológica en la que descollaron Clemente y, especialmente, el gran Orígenes, quien se destacó por su prolífica obra, en la que, desde el platonismo, desarrolla una teología caracterizada por una hermenéutica simbólica y alegórica. Más adelante, ya en los siglos IV y V, la figura descollante será el africano San Agustín de Hipona, fuertemente influido por el platonismo, el neoplatonismo y el maniqueísmo.⁴

La explicación del fenómeno la ofrece Juan Luis Segundo. El teólogo uruguayo admite que el cristianismo se inculturó en el mundo del pensamiento helénico y “de allí, hasta [de las] obras del mismo Nuevo Testamento sacaron las principales categorías para pensar y expresar su mensaje.”⁵ Aunque el cristianismo siguió siendo más deudor del Antiguo Testamento, señala, y no adoptó elementos culturales griegos politeístas, trató de pensar el universo, la divinidad y sus relaciones “mediante los útiles conceptuales más refinados de la filosofía griega”.⁶ En otras palabras, la teología cristiana encontró en la filosofía un instrumental lingüístico útil para el desarrollo de su pensamiento. Esa influencia filosófica tuvo sus consecuencias positivas y negativas para el cristianismo. Por un lado, le permitió dialogar con la cultura grecorromana y, por otro, asimilar, acaso inconscientemente, perspectivas ajenas al pensamiento hebraico, como lo fue la incorporación de la idea de “inmortalidad del alma”, tan ajena al Antiguo Testamento. La presencia de la filosofía griega desde los primeros siglos de la era cristiana fue de gran magnitud incluso en

⁴ Para más datos específicos de las influencias del platonismo en los primeros teólogos alejandrinos, véase la obra ya citada de Werner Jaeger: *Cristianismo primitivo y paideia griega*.

⁵ Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander: Sal Terrae, 1993, p. 43.

⁶ *Ibíd.*

los padres de la iglesia. Por ejemplo, Tertuliano, a pesar de su pregunta “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la academia con la iglesia?”, con la cual mostraba a las claras su posición al respecto, no pudo evitar dicha injerencia, ya que para la formulación de la doctrina trinitaria apeló a conceptos de fuerte raigambre filosófica, tales como “persona” y “sustancia”.

La filosofía: *ancilla* de la teología

La victoria del cristianismo en la cultura europea fue de tal magnitud que en la Alta Edad Media, la teología llegó a ser la “reina de las ciencias”, y la filosofía, la *ancilla* (sierva) de ella. Aun a riesgo de sintetizar demasiado, podríamos decir que en toda la Edad Media uno de los problemas centrales fue el de la relación entre fe y razón. Refiriéndose a la filosofía medieval, dice Paolo Lamanna:

La filosofía medieval es en cierto modo continuación de la filosofía antigua; por otra parte, es una antítesis de ella y una anticipación de la filosofía moderna. Su característica está en que incorpora a su contenido la revelación cristiana: busca primero las fórmulas doctrinarias de ésta (los *Dogmas*), fórmulas que la fijen y expresen, luego las razones que hagan accesibles al intelecto las verdades de fe o que circunscriban por lo menos —en el campo de la verdad revelada— la parte traducible en verdades de razón.⁷

Con el escolasticismo, que alcanza su culmen con Santo Tomás, la teología se apodera de la filosofía y la convierte en “ancilla” de la teología. Para evaluar las consecuencias que tuvo ese “dominio teológico”, nada mejor que citar la explicación de Raimon Panikkar:

Mi interpretación se limita al uso que se ha hecho de la frase “*Philosophia ancilla theologiae*” desde la teología escolástica

⁷ E. Paolo Lamanna, *Historia de la filosofía*, vol. II, *El pensamiento en la Edad Media y el Renacimiento*, 2.ª edición, trad. Oberdan Caletti, Buenos Aires: Librería Hachete, 1960, p. 313.

hasta nuestros días. La teología, en oposición a lo que se nos dice en el Evangelio, ha querido mandar y, al mandar, se ha desacreditado. Ha querido tener poder, ser la “regina” de las ciencias y dictaminar lo que éstas debían decir. Ha confundido autoridad con poder. Como la misma palabra indica, tiene autoridad quien hace crecer a los demás, quien hace crecer la confianza, el amor, la comprensión y la tolerancia. Como decían los antiguos: “Auctoritas ab augendo”, “La autoridad viene de quien nos hace crecer”. No es poder. La autoridad nos la da y nos la reconoce el otro. Yo tengo el poder, dado por mi dinero, armas o músculos, y por ello el otro me teme. La teología, una vez utilizada una cierta filosofía, ha querido mandar, ser reina, convertir a la filosofía en su servidora y, por esta causa, se ha anquilosado, por no decir que ha muerto. Ya lo decía Lao-tsé antes que el Evangelio: quien realmente tiene autoridad ocupa el último lugar y entonces le es reconocida. La teología ha querido convertir a la filosofía en una especie de servidora. Aún hoy, en las facultades de teología se introduce a la filosofía como materia para preparar la entrada a la teología. Una vez adoctrinados en esta filosofía, que no es auténtica filosofía porque no es libre, se nos quiere introducir en la teología. Al hacer de la filosofía su servidora, la teología ha caído en sus manos. De manera que sin Aristóteles, Platón, etc., no existe teología posible. La teología se ve obligada a expresarse por medio de las formas que nos presenta la filosofía.⁸

Como plantea Panikkar, cuando la teología aristotélica tomista “adoctrina” a la filosofía, ésta ya no es libre para pensar, sino que queda aprisionada en un esquema rígido que no apela a la razón y la criticidad, sino a repetir viejas fórmulas que ya no son vigentes en el mundo. En efecto, Santo Tomás le concedió a esa Iglesia Católica Romana un marco teórico que le sirvió y le sirve todavía. Pero surgen preguntas: ¿es ese sistema vigente en el mundo hoy? ¿Resiste las críticas del racionalismo

⁸ Raimon Panikkar, “Muerte y resurrección de la teología”, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/367.htm>. Accedido el 15 de febrero de 2014.

y del iluminismo? Se nos ocurre que es un sistema útil y vigente *ad intra* de la iglesia, pero que difícilmente puede resistir esas críticas. Porque nos parece que una filosofía atada a la cosmovisión medieval, heredera de Aristóteles, tiene enormes dificultades para funcionar adecuadamente en un mundo dominado por la ciencia y la tecnología y que ha dejado atrás las ideas de que los planetas están movidos por ángeles. Hans Küng critica esa visión medieval que hunde sus raíces en Aristóteles “cristianizado” por Santo Tomás y entiende que René Descartes es el pensador que provoca “un giro copernicano” en la filosofía.

Es menester una ruptura radical con el pasado, incluidos Aristóteles y Tomás de Aquino —como claramente se dice en la primera regla del *Discours*— “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supusiese con evidencia que lo es”, y así “no comprender en mis juicios nada más que lo que es presentarse tan clara y distintivamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.”⁹

Küng también formula una pregunta —en tono retórico— sobre el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás: “¿No estaba *ligado a la imagen griega del mundo* en una medida mucho mayor de lo que la mayoría de tomistas hoy quieren reconocer?”¹⁰ Por lo tanto, esa síntesis medieval quedará desfasada con las filosofías racionalistas (Descartes) y el iluminismo, particularmente en este caso por el trabajo demoledor de la filosofía de Immanuel Kant.

La teología: *ancilla* de la filosofía

Emmanuel Kant (1724–1804) representa otro momento clave en la historia de la filosofía, con consecuencias importantes para la teología.

⁹ Hans Küng, *Existe Dios. Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4.ª edición, trad. J. M^º Bravo Navalpotro, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68. Cursivas originales. Con respecto al propio Santo Tomás, Hans Küng lo define como un hombre medieval no sólo en la forma de concebir el mundo, sino también en cuanto a su fe. Esa perspectiva lo condujo a la subordinación de la razón a la fe, de la naturaleza a la gracia, de la filosofía a la teología y del Estado a la Iglesia. *Ibid.*, p. 69.

Criado en un ámbito pietista y, por lo tanto, luterano, Kant es un creyente pero no un creyente a secas, miembro fiel de una iglesia determinada que acepta sin mayores cuestionamientos sus dogmas y principios religiosos. Por el contrario, su criticidad —no en vano sus obras se titulan *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*— encara un trabajo analítico profundo que dismantelará mucho de lo construido hasta entonces en filosofía y teología. Como se aclara en la nota preliminar a su *Crítica de la razón pura*, el hombre de Königsberg (ciudad prusiana de la que nunca habría salido) denominó “crítica” a su doctrina, significando con ello “apreciación justa, sobre todo, apreciación de las posibilidades del hombre como creador y sostenedor de la cultura”.¹¹ Kant es un eximio representante de la Ilustración. Precisamente él mismo escribe un opúsculo denominado: “¿Qué es la Ilustración?”, en el que comienza definiendo:

*La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración.*¹²

“¡Atrévete a pensar!” es entonces el desafío que formula la Ilustración, dado que el ser humano ha llegado a la mayoría de edad. Ese atrevimiento lo ejecutará el propio Kant demoliendo las pruebas teístas elaboradas pacientemente por Descartes. Kant pone todo su empeño para analizar críticamente esas pruebas.¹³ Divide lo que llamamos

¹¹ Nota preliminar a Manuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 14.^a edición, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México Editorial Porrúa, 2008, p. x.

¹² Immanuel Kant, *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata: Terramar ediciones, 2005, p. 33. Cursivas originales.

¹³ Wolfhart Pannenberg ha evaluado las pruebas teístas y su deconstrucción realizada por Kant. Véase su *Systematic Theology*, vol. 1, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, pp. 82–95.

“realidad” en dos planos diferenciables: lo *fenoménico* y *noumenal*. De los fenómenos podemos hacer ciencia, pero de lo *noumenal*, que significa “la cosa en sí”¹⁴ y que incluye las ideas de Dios, inmortalidad, cielo, no podemos hacer “ciencia” en el sentido estricto. Se necesita una “razón práctica” o “un uso práctico” de la razón para hablar de ellas. Para Kant, sólo hay tres posibles pruebas especulativas de la existencia de Dios: la físico-teológica, la cosmológica y la ontológica. Kant se toma el trabajo de desmenuzar cada uno de sus argumentos para mostrar su inconsistencia. “Todas las pruebas de la existencia de Dios, según Kant, no sólo han fracasado en la práctica, sino que son también teóricamente imposibles”.¹⁵ Trasladado a la empresa teológica, Kant dice: “Todos los ensayos de un uso simplemente especulativo de la razón bajo la relación teológica son enteramente infructuosos y nulos, y sin valor en cuanto a la naturaleza interna de esta ciencia [...]”¹⁶

Pero esta demolición de las pruebas teístas encarada por Kant ¿significa que él no creía en Dios? De ninguna manera. En el final de

¹⁴ La expresión “la cosa en sí” es, según Eduardo Shore, una de las cosas que conduce a extrañas conclusiones al no ser interpretada debidamente. Para este autor, hay dos cosas de “cosas en sí”. Una, la que alude a Dios, el alma y la libertad, consideradas como “cosas en sí”, por su incognoscibilidad. La otra se refiere a las cosas que denominamos “reales”, porque su existencia es independiente de la aprehensión del sujeto. Eduardo Shore, *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Biblos, 2001, p. 15. Luego, citando a Heidegger, agrega: “Una cosa en sí es aquella que no nos es accesible por la experiencia como lo son las piedras, las plantas y los animales. [...] Una cosa en sí es por ejemplo Dios, entendiendo aquí la palabra como la entiende Kant, en el sentido de la teología cristiana”. Martín Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires: Alfa, 1975, p. 14, cit. en *Ibid.*, p. 17. Otro libro importante relacionado con el tema es Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Madrid: Editorial Nacional, 2002. Para el tema que nos ocupa, es interesante observar la perspectiva que tenía Heidegger respecto a la teología y la filosofía. Dice: “La teología es una ciencia positiva, y como tal es absolutamente diferente de la filosofía. En consecuencia, es preciso preguntarse de qué modo la teología, siendo absolutamente diferente a la filosofía, se relaciona con ésta. Se sigue de nuestra tesis que la teología como ciencia positiva es fundamentalmente más próxima a la química y a las matemáticas que a la filosofía. De este modo formulamos, en su forma extrema, la relación de la Teología y la Filosofía.” Martín Heidegger, *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Lostermann, 1978, p. 49, cit. por Philippe Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. Pablo Corona, 2012, p. 27.

¹⁵ Hans Küng, *Op. Cit.*, p. 735.

¹⁶ *Crítica de la razón pura*, p. 362.

la *Crítica de la razón pura* aclara su posición respecto a la fe y admite: “Sólo desde el punto de vista práctico puede la creencia teóricamente insuficiente llamarse fe”.¹⁷ Kant une la fe a los fines morales, por lo que dice:

... yo creo infaliblemente en la existencia de Dios y en una vida futura y estoy seguro que nada puede hacer vacilar esta fe, puesto que derribaría con ella mis mismos principios morales, a los cuales no puedo renunciar sin llegar a hacerme digno de desprecio ante mis propios ojos.¹⁸

Como se observa, Kant vincula la fe en la existencia de Dios a los principios morales que se derribarían sin su existencia. Más adelante insiste: “La fe en un Dios y en otro mundo está de tal forma unida a mi disposición moral, que no corro el riesgo de perder esta fe no creyendo en poder ser despojado jamás de esta disposición”.¹⁹

En síntesis: Kant realiza un enorme esfuerzo por distinguir entre razón pura y razón práctica. La primera es la que se ejerce sobre fenómenos de los cuales se puede hacer ciencia en sentido estricto. Pero entes como Dios, el alma, el cielo, no son pasibles de ser comprendidas mediante la pura razón, pero sí se pueden captar mediante una razón práctica o un uso práctico de la razón. Kant distingue entonces los siguientes binomios:

- Razón pura vs. razón práctica
- Ciencia vs. fe
- Filosofía vs. teología

De allí, colige que la teología no puede ser una ciencia en el sentido cabal del término. Su tema central: Dios, tampoco puede ser tema de ciencia ni de una especulación filosófica. Pero ello no significa que no sea importante. Lo es, en un sentido tan profundo que Kant entiende

¹⁷ *Ibid.*, p. 454. Cursivas originales.

¹⁸ *Ibid.*, p. 456.

¹⁹ *Ibid.*, p. 457. También Kant se ocupó de otros temas de origen plenamente teológicos como es el reino de Dios. Véase al respecto Alberto F. Roldán, “El concepto kantiano del reino de Dios”, en *La religión dentro de límites de la mera razón*, Ramos Mejía, 19 de mayo de 2011 (inédito).

El propósito principal de este libro es analizar las relaciones que existen entre filosofía y teología. Si bien ambas disciplinas tienen una identidad que las diferencia una de la otra, ellas no están totalmente divorciadas sino que se han mantenido en permanente contacto a lo largo de la historia desde los inicios del cristianismo. El autor aborda en los diferentes capítulos temas comunes a estas disciplinas y muestra que, especialmente, la hermenéutica es el campo en el cual filosofía y teología se encuentran y se vinculan. Es un libro concebido para ser un recurso útil para las instituciones de educación teológica y para todos aquellos que se dedican al quehacer teológico.

Soplan vientos de cambio; y no son pasajeros. Son cambios hondos que involucran nuevas maneras de pensar, sentir y vivir el Evangelio. Ante el arrebató de esos cambios, la mayoría de los fieles recluidos en las iglesias, se preguntan ¿qué está pasando? Observan los arreboles, pero no intuyen la tempestad. Hace falta, entonces, quien arroje luces, marque directrices y nos invite a pensar la fe en la actual encrucijada. Y esto es lo que hace el Dr. Alberto F. Roldán en este brillante texto. En *Atenas y Jerusalén en diálogo, filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, el profesor Roldán vuelve a dar cuenta de su conocida capacidad para poner en diálogo a la filosofía, la teología y otras disciplinas, en aras de ofrecernos luces que orienten el camino de la fe y señalen las nuevas rutas de la misión de la iglesia. Es un libro que recomiendo a todo aquel que se apreste a vivir la fe con la firmeza y lucidez que demandan estos tiempos.

Harold Segura,

director de relaciones eclesíásticas de World Vision para América Latina, San José, Costa Rica.

Atenas y Jerusalén, ¿territorios culturalmente contrapuestos o complementarios? ¿Cómo es posible que dos escuelas de pensamiento, tan diferentes una de la otra, hayan logrado unirse hasta el punto de fusionarse en una nueva concepción del mundo, suavizando un choque de ideas tan potente que fue capaz de crear una cultura totalmente nueva, que se dio en llamar 'cultura cristiana occidental'? Aquí radica el sentido primigenio del diálogo intercultural que nos propone Alberto F. Roldán.

Fernando Aranda Fraga,
doctor en filosofía.



Teología - Filosofía