

«Teología y razón autónoma
Un debate epistemológico con la “Radical Orthodoxy”»

Carlos Mendoza-Álvarez, OP

Publicado en LEGORRETA José de Jesús (coord.). *Religión y secularización en una sociedad postsecular* (México: UIA, 2009) pp. 121-150

0. La crisis de la modernidad

La teología es *servidora* de la verdad que salva. Su horizonte de vida y comprensión es el Verbo de Dios que anima la creación entera con su sabiduría divina y que se ha encarnado en Jesucristo por el poder del Espíritu. Por tal motivo, como pedagoga de los misterios divinos, la teología inicia al creyente en el camino de la “santificación de la inteligencia”¹, como miembro vivo de la Iglesia en tanto comunidad escatológica, para comunicar a la humanidad el misterio de la *comunión* cumplida en Dios. Por esta razón, establecer la naturaleza del trabajo teológico en términos de poder, como lo sugieren ciertos propósitos fundamentalistas en nuestros días, es desvirtuar el estatuto cognitivo propio de la revelación cristiana y produce efectos que pervierten la inteligencia misma de la fe.

La identidad de la teología se pone a prueba en el contexto del debate iniciado por el pensamiento postsecular en las últimas décadas en torno a la autonomía de la razón laica. La cuestión radica en identificar el modo como la teología ha de “dar razón de la esperanza” (1 Pe 3:15), en tanto discurso sobre el sentido último y salvífico del mundo.

Así por ejemplo, con el afán de reafirmar la pertinencia de la teología en la crisis de la modernidad, Milbank evoca al análisis hegeliano de la libertad subjetiva, como uno de los ejes donde se postula la subordinación de la razón crítica a la razón teológica:

La relación del cristianismo tanto con la moralidad de la libertad subjetiva como con la *Sittlichkeit* es el punto capital clave de la teoría ética y política de Hegel y también uno de los más importantes para este libro. Es aquí donde estoy más especialmente a favor y en contra de Hegel.

A favor de Hegel, porque lleva a cabo una profunda tentativa por identificar la diferencia que el cristianismo ha modelado en la historia occidental, sin pretender, como hace Marx, reducir los aspectos únicos de la experiencia social cristiana a otra dimensión, supuestamente más básica, de la sociedad [...] El aspecto más

¹ Cara expresión del P. Chenu que sintetiza su visión de la labor teológica como “*intelligentia fidei*” en el corazón de la Iglesia y del mundo. Cf. CHENU Marie-Dominique. *La parole de Dieu I. La foi dans l'intelligence* (Paris: Cerf, 1964) 416 p.

extraordinario de esta tentativa es que atribuye una gran eficacia causal a la encarnación y crucifixión de Cristo y a la primitiva experiencia eclesial de la resurrección.²

Esta corriente teológica posmoderna retomó así con vigorosa argumentación aquello que la crisis modernista había ya planteado hace más de un siglo, pero sin resolver ni entonces ni ahora, a nuestro juicio, la incómoda afirmación de la autonomía de las realidades creadas.

El tono neoagustiniano de la argumentación milbankiana deja entrever por un lado una profunda emoción teologal que desea preservar los “derechos de Dios”, pero que requiere de los matices de la inteligibilidad de lo real que aporta cierto realismo epistemológico como el asumido en su momento por Tomás de Aquino. Por ello, a lo largo de este artículo nos enfocaremos en el problema epistemológico en cuestión, para plantear la necesidad de abordar la cuestión de la verdad teológica en su necesaria correlación con la verdad de la razón autónoma en su orden propio de conocimiento y su concomitante fundamento metafísico en Dios, según aquella arquitectura gnoseológica aristotélica asumida por el Aquinate en su epistemología teológica:

Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inateriales creadas, como dijimos, mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: **Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas**, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho. Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material*, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2). [...] **Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto que es la primera causa de la facultad cognoscitiva.**³

En particular, nos centraremos primero en comprender un caso principal de síntesis entre fe y razón moderna, a saber: la teología moderna liberal y de la liberación como las más acabadas expresiones teológicas del diálogo con la modernidad⁴, para objetar luego las fáciles y generalizadas aseveraciones de Milbank sobre la supuesta claudicación de estas corrientes en torno al primado de lo real teologal. Posteriormente, mostraremos las valiosas intuiciones de la *Radical Orthodoxy* junto con las aporías del planteamiento neo-agustiniano criticado por los tomistas⁵, señalando sobre todo las implicaciones de la cuestión del conocimiento

² MILBANK John. *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular* (Barcelona: Herder, 2004) p. 228.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, 88, 3. URL: <http://hcg.com.ar/sumat/a/c88.html> [Fecha de consulta: 23 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

⁴ GIBELLINI Rosino. *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998) 629 p.

⁵ Cf. VÉNARD Olivier-Thomas. “Radical Orthodoxy. Une première impression” dans **Revue Thomiste CI** (juillet 2001/3) pp. 401-444.

de la trascendencia como fundamento de toda verdad. Para concluir finalmente con la presentación del estado actual de la discusión de la verdad teológica *apofática*⁶ en su correlación con la verdad polisémica propia del saber posmoderno.

Así podremos justificar, a nuestro juicio, el *sentido teológico en tanto escatológico* de la cuestión de la verdad⁷, sin menoscabo de la autonomía de la creación ni del horizonte escatológico que abre la vida teológica ahí donde se despliega el testimonio de la Iglesia como acogida creyente de la verdad-que-salva.

La pertinencia de la verdad escatológica propia de la teología aparecerá entonces en su íntima correlación con la subjetividad expuesta y con el espacio público incluyente⁸, ambos abiertos a la trascendencia, no en tanto descalificación de la razón autónoma como insiste en señalar la *Radical Orthodoxy*, sino como radicalización, superación y asunción de la obra divina de la creación en el dinamismo del Reino con su paz, justicia y reconciliación concomitantes. Pertinencia que ciertamente es praxis y lenguaje de los cristianos, en tanto único acto (hermenéutico-pragmático) por el que la Iglesia anuncia el fin de los tiempos violentos y el advenimiento de la salvación.

1. La teología moderna

Muchos teólogos occidentales del siglo XX estuvieron marcados por el desarrollo y el colapso de sociedades industrializadas y democráticas que, como parte de su gestación emancipadora, pusieron en tela de juicio el papel de la religión en el espacio público. Pero esas teologías también hicieron frente a la emancipación de las ciencias que fueron construyendo paulatinamente su propio campo epistemológico de explicación del mundo y de acción en la sociedad. En el ámbito filosófico, el enfrentamiento fue aun más radical por disputarse su autonomía

⁶ Tal es uno de los temas pertinentes para el diálogo con la razón posmoderna, objeto de mi disertación de habilitación. Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique* (Paris: Cerf, 2009) [en prensa].

⁷ Al interior de una epistemología donde razón y fe se complementan mutuamente. Cf. CONGAR Yves. *La fe y la teología* (Barcelona: Herder, 1970) p. En un sentido moderno el dominico profesor en Nimega propone la misma correlación: “A diferencia de antes, la teología católica y la reformadora tienen, pues, puestas ahora sus miras en una cuestión prácticamente similar. La respuesta a la pregunta de qué sea lo que la religión cristiana quiere decir al hablar de “Dios”, sólo puede hacerse inteligible cuando se la ponga en referencia con una *radical* y necesaria interrogabilidad de la realidad humana. El objeto de búsqueda es, por tanto, algo que se dé *en* nuestra vida humana, y haga inteligible qué es lo que quieren decir los cristianos con la palabra “Dios”, para que así pueda constar abiertamente que aquello que dicen las iglesias cristianas sobre el antiguo y nuevo testamento, no es monopolio de un club determinado, sino mensaje a todos los hombres”. SCHILLEBEECKX Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca: Sígueme, 1970) pp. 122-123.

⁸ Subjetividad y espacio público han sido tratados ampliamente por la teología pragmática y por la teología de la liberación, sea suryando más las condiciones formales de posibilidad del espacio público incluyente en el primer caso, sea las condiciones materiales de la vida imprescindible para toda ética del discurso. Cf. PEUKERT Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2000) pp. 257 ss.; HINKELAMMERT Franz. *Crítica a la razón utópica* (San José, CR: DEI, 1984) p. 21.

contra la teología⁹, ganada a pulso frente a la decadente intolerancia de las versiones apologéticas.

Por otra parte, en lo referente al modelo teológico predominante, el trauma del Holocausto significó la estocada mortal para las pretensiones de validez universal y teórica de la teología *sacrificial*¹⁰. En concreto esta ruptura epistemológica se tradujo para las ciencias humanas en una descalificación del sustrato metafísico de la imagen del Dios todopoderoso y llevó a poner en entredicho la visión de un Dios “metafísico”, cómplice o coartada de la voluntad de poder.

Ante tales embates del proceso de secularización propio de la razón occidental contra aquel fundamento de lo real, metafísico pero sobre todo el teológico tan defendido por la Iglesia, las respuestas de los cristianos modernos se dirigieron hacia dos direcciones principales, a saber:

- (i) la apologética decimonónica que, como en el contexto previo a la crisis modernista católica, buscó refrendar la pertinencia de la fe como conocimiento verdadero con su sustento racional metafísico irrenunciable, según lo que afirmó en 1870 la Constitución Dogmática sobre la Fe Católica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I:

Y ciertamente la razón, cuando iluminada por la fe busca persistente, piadosa y sobriamente, alcanza por don de Dios cierto entendimiento, y muy provechoso, de los misterios, sea por analogía con lo que conoce naturalmente, sea por la conexión de esos misterios entre sí y con el fin último del hombre. Sin embargo, **la razón nunca es capaz de penetrar esos misterios en la manera como penetra aquellas verdades que forman su objeto propio**; ya que los divinos misterios, por su misma naturaleza, sobrepasan tanto el entendimiento de las creaturas que, incluso cuando una revelación es dada y aceptada por la fe, permanecen estos cubiertos por el velo de esa misma fe y envueltos

⁹ Así resume Torres-Queiruga este enfrentamiento: “De hecho, cabe estudiar bajo este prisma la historia de la filosofía y de la religión. Tillich señala las siguientes manifestaciones: 1) una de las dos logra imponerse prácticamente a la otra (así la religión en la primera Edad Media y la filosofía en la Ilustración); 2) se buscan síntesis y mediaciones (así en la gran Edad Media, desde la religión, y en el Idealismo y Romanticismo, desde la filosofía); 3) se afirma una coexistencia (así en la tarda Edad Media, y en el empirismo inglés o el kantismo religioso)”. TORRES-QUEIRUGA Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella: Verbo Divino, 1998) p. 19.

¹⁰ BONHÖFFER Dietrich. *The cost of discipleship* (New York: Macmillan, 1963) pp. 95-104. Moltmann, por su parte, subraya el carácter esperanzador de la cruz: “Al asumir la cruz, el sufrimiento y la muerte con Cristo, al asumir la tentación y la lucha por la obediencia corporal, y entregarse al dolor del amor, la fe proclama el futuro de la resurrección, de la vida y de la justicia de Dios en la vida diaria del mundo. El futuro de la resurrección adviene a la fe al tomar ésta la cruz sobre sí. De esta manera se entrelazan la escatología futurista y la teología de la cruz. Ni la escatología futurista queda aislada, como ocurría en la apocalíptica del judaísmo tardío, ni la cruz se convierte en la signatura del presente paradójico de la eternidad en cada momento, como ocurre en Kirkegaard. La espera escatológica del dominio universal de Cristo para el mundo corporal, para el mundo terreno, engendra la percepción y la aceptación de la diferencia existente entre cruz y resurrección”. MOLTSMANN Jürgen. *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1981) pp. 212-213.

de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal «vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión».¹¹

- (ii) la hermenéutica teológica que, bajo la forma de la vuelta a las fuentes bíblicas y al paso a un modelo de teología contextual, buscó caminos para afirmar la trascendencia en el corazón de la inmanencia, o dicho de otro modo, para hablar de Dios en el corazón de los dinamismos de la persona y de la historia¹² en tanto gratuidad y donación como «inmediatez mediata», según escribe Schillebeeckx:

La experiencia de la creación, una experiencia históricamente variable de gratuidad y contingencia, constituye, en mi opinión, el terreno propicio para toda experiencia religiosa de la cercanía salvífica de Dios, incluso en la experiencia específica que se tiene, por ejemplo, en Jesús y en la liturgia. [...] La inmediatez mediata de la presencia salvífica de Dios implica que nuestra respuesta, nuestro “sí” a Dios, posee una similar estructura de mediación, sin que esto signifique quedarnos enredados en ella. En otras palabras: la religión no puede reducirse a la solidaridad y la preocupación sociopolítica por los demás, pero tampoco puede prescindir de esa mediación. Sin ella la religión sería perseguir una quimera, pues solo en ella se hace Dios inmediatamente presente.¹³

Dentro de esta última dirección, podemos incluir las corrientes liberal europea y latinoamericana de la liberación¹⁴ gestadas en la segunda mitad del siglo XX, como actores fundamentales de la renovación conciliar que hizo posible el Concilio Vaticano II. El *aggiornamento* promovido por el Papa Bueno conllevaba no solamente un impulso pastoral de apertura al mundo, sino una nueva teología de las realidades temporales entendidas como signos de los tiempos definitivos¹⁵ queridos por Dios. Una Iglesia en y para el mundo, consciente de la pertinencia de la autonomía moderna; y a la vez voz profética para denunciar sus reduccionismos y excesos, así como su pretensión de absolutizar la creatura suplantando al Creador. Pero siempre sin desconocer la legítima autonomía propia de las realidades temporales, como de manera tan insistente y clara lo subrayó la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes* en su célebre número 36:

¹¹ CONCILIO VATICANO I. *Constitución Dogmática sobre la Fe “Dei Filius”* (18 de julio de 1870). URL: <http://multimedios.org/docs/d000443/> [Fecha de consulta: 12 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

¹² En términos de experiencia lo explica Rahner: “Le lieu originaire de l’expérience de la condition de créature n’est certes pas la chaîne en série de phénomènes se déployant dans une temporalité vide, mais l’expérience transcendantale où le sujet et son temps lui-même sont expérimentés comme portés par un fondement incompréhensible”. RAHNER Karl. *Traité fondamental de la foi* (Paris: Le Centurion, 1983) p. 97.

¹³ SCHILLEBEECKX Edward. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid: Crisitiandad, 1983) pp. 794-795.

¹⁴ Ambas corrientes teológicas son respuestas diversas a la modernidad emancipatoria, la europea más centrada en la experiencia de finitud, la latinoamericana en el cambio social. Cf. DUQUOC Christian. *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa* (Santander: Salamanca, 1989) 132 p.

¹⁵ Cf. METZ Iohannes-Baptist. *Dios y tiempo: nueva teología política* (Madrid: Trotta, 2002).

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, **por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.** Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, **porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.** Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida.¹⁶

Desde esta empatía evangélica con el mundo moderno, como lo señaló Giuseppe Alberigo hace un par de décadas, la teología católica moderna no claudicó ante el relativismo y el ateísmo de ciertas corrientes secularizantes, sino que leyó teológicamente esta edad de la razón moderna¹⁷, emancipada de la tutela religiosa, para: (i) ahondar los cuestionamientos sobre el sentido de la historia, (ii) plantear la pregunta por el significado salvífico de la verdad y (iii) potenciar las decisiones y acciones de liberación elegidas por los seres humanos adultos y responsables como

¹⁶ CONCILIO VATICANO II. *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy "Gaudium et spes"* (7 diciembre de 1965). URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [Fecha de consulta: 12 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

¹⁷ Así por ejemplo lo planteó Geffré en los efectos hermenéuticos de la teología como escritura y acto de interpretación: "Le point de départ de la théologie comme herméneutique n'est pas un ensemble des propositions de foi immuables, mais c'est la pluralité des écritures comprises à l'intérieur du champ herméneutique ouvert par l'événement Jésus-Christ". GEFFRÉ Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Paris: Cerf, 1988) p. 70.

señales del Reino que viene, pero que siempre nos escapa como concreción terrena provisional¹⁸.

En concreto, la teología de la liberación con su principio de la salvación de Dios que acontece como justicia “para los injustamente ajusticiados”, como suele decir Gutiérrez, en la *única historia de la humanidad*, de ninguna manera abdicó ante el principio dialéctico de la violencia como ley de la historia, sino que leyó la salvación en términos intrahistóricos para abrir la historia a un cumplimiento metahistórico del que solamente tenemos indicios escatológicos¹⁹. Praxis de liberación significa desde entonces anticipación profética del Reinado escatológico y anuncio gozoso de gracia en el corazón de las historias de desgracia de personas y naciones. La verdad de la fe cristiana se tradujo así como potencia de experiencia de la subjetividad creyente que abre caminos de paz y reconciliación en el seno de sociedades divididas y violentas²⁰.

2. La crítica de Milbank

La crítica en torno al inmanentismo y del reduccionismo de la teología moderna fue ya enunciada expresamente en el siglo XIX por el Concilio Vaticano I, el *Syllabus* y durante la crisis modernista que le siguió. En la época posterior al Concilio Vaticano II, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de Fe sobre la teología de liberación de 1984 y 1986, fueron en el mismo sentido al aplicar esta crítica, de manera parcial y sin suficientes distinciones, a una significativa corriente de pensamiento teológico postconciliar:

El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. En los últimos años esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas.

¹⁸ Duquoc describe así la provisionalidad de las mediaciones en relación directa con la discreción del Reino: “Ouvrir une brèche dans l’histoire close, contrainte à la pulsion répétitive de l’outrage et de l’oppression, tel est aussi le but de l’annonce du Règne et tel est le sens de sa présence. Certes, l’annonce n’est pas la présence du Règne, elle en indique les conditions de possibilité; seule l’action juste le rend présent, seule elle brise la clôture mortelle de l’histoire fascinée par la violence”. DUQUOC Christian. “*Je crois en l’Église*”. *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu* (Paris: Cerf, 2000) pp. 277-278.

¹⁹ Para sorpresa de muchos de sus detractores, Gutiérrez afirma que acción política y gratuidad amorosa son dos dimensiones de una misma realidad: “En el amor humano hay una densidad que el hombre no sospecha: en él se da el encuentro con el Señor. Si la utopía da una faz humana a la liberación económica, social y política, a la luz del evangelio esa faz humana es reveladora de Dios. Si obrar con justicia nos lleva al conocimiento de Dios, encontrarlo es, a su vez, una exigencia de compromiso. La mediación del proyecto histórico de creación de un hombre nuevo asegura la liberación del pecado y la comunión con Dios en solidaridad con todos los hombres”. GUTIÉRREZ Gustavo. *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972) p. 319.

²⁰ El tema de la “subjetividad expuesta” nos parece capital para el desarrollo de la teología posmoderna. Cf. MENDOZA ÁLVAREZ Carlos. “Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento” en Idem. (coordinador) *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna* (México: UIA, 2008) pp. 17-36.

La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación.

En efecto, **ante la urgencia de los problemas, algunos se sienten tentados a poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal, de tal manera que parecen hacer pasar a un segundo plano la liberación del pecado**, y por ello no se le atribuye prácticamente la importancia primaria que le es propia. La presentación que proponen de los problemas resulta así confusa y ambigua. Además, con la intención de adquirir un conocimiento más exacto de las causas de las esclavitudes que quieren suprimir, se sirven, sin suficiente precaución crítica, de instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana y con las exigencias éticas que de ella derivan.²¹

Una década más tarde, el Papa Juan Pablo II, en su Carta Encíclica *Fides et ratio*, puso sobre la mesa estas mismas objeciones al unilateralismo de la razón moderna que, a su juicio, afectó incluso a la teología, explicitando sus motivaciones como pastor en los siguientes términos:

Hay también otro motivo que me induce a desarrollar estas reflexiones. En la Encíclica *Veritatis splendor* he llamado la atención sobre « algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas ». Con la presente Encíclica deseo continuar aquella reflexión centrando la atención sobre el tema de la *verdad* y de su *fundamento* en relación con la *fe*. No se puede negar, en efecto, que este período de rápidos y complejos cambios expone especialmente a las nuevas generaciones, a las cuales pertenece y de las cuales depende el futuro, a la sensación de que se ven privadas de auténticos puntos de referencia. La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a **constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor**, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. [...] La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en **llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia**.²²

²¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción "Libertatis Nuntius" sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (& de agosto de 1984). URL: http://www.corazones.org/doc/libertatis_nuntius.htm [Fecha de consulta: 13 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

²² JUAN PABLO II. *Carta Encíclica "Fides et ratio"* sobre las relaciones entre fe y razón (15 de septiembre de 1998). http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_P2.HTM [Fecha de consulta: 13 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

A fines del siglo XX la *Radical Orthodoxy* retomó este vector de pensamiento para plantear, de manera erudita y aguda, la misma urgencia de recuperar creativamente la correlación fe y razón, postulando la necesidad de volver al *primado* de la verdad teológica que porta en su seno el cristianismo como sentido último de toda otra expresión de la verdad.

En efecto, Milbank se reconoce en este linaje de pensamiento y aduce la necesidad de volver al primado de la Ciudad de Dios sobre la ciudad terrena, siguiendo así los pasos de san Agustín, san Buenaventura y otros teólogos que no cesaron en su afán de recuperar los derechos de Dios, tanto en la ciudad terrena como en la academia “griega”, es decir, en la vida social como en la arquitectura del pensamiento. Así se expresa el célebre profesor de Nottingham:

Los once capítulos precedentes de crítica han sido simplemente el prelude de la siguiente afirmación: la teología es en sí misma una ciencia social y la reina de las ciencias para los habitantes de la *altera civitas* en peregrinación a través de este mundo temporal.

La teología ha intentado con frecuencia pedir prestada en algún lugar una interpretación fundamental de la sociedad o de la historia para comprobar a continuación qué puntos de vista teológicos encajan con esta interpretación. Pero ya hemos visto que no se dispone en realidad de esta versión fundamental en el sentido de algo neutral, racional y universal. **Es la teología misma la que debe procurarse su propia visión de las causas finales que actúan en la historia humana a partir de su propia fe, históricamente específica [...]** sólo puede haber una teoría social cristiana distinta de otras porque hay un modelo de acción cristiana y una práctica definida diferente de otras.²³

El argumento central de Milbank en torno contra la razón moderna en su estatuto laico, se basa en un diagnóstico de un mal severo que aqueja a la modernidad dialéctica, a saber: la Ilustración asumió el principio de la *violencia como sentido de la historia*. En efecto, todo el capítulo décimo de su obra principal hasta la fecha lo dedicará el autor a desmontar esta ontología de la violencia:

El presente capítulo se propone, pues, señalar, en primer lugar, que una genealogía nihilista exige una ontología de la violencia; segundo, que esta ontología es pura mitología; tercero, que es una mitología totalmente perversa. Al repasar todas estas demostraciones, aflora una cuarta temática: esta mitología es la mejor autodescripción, la menos autoilusa, de lo laico, que sólo yerra en el punto en que no quiere admitir que lo laico no es sino otra “religión”. No se la describe con exactitud cuando se la define como “neopaganismo”, porque incluye aquellos elementos de violencia sacra del paganismo que el cristianismo ha expuesto y refutado y de los que éste, en su inocencia, sólo a medias era consciente. La *episteme* laica es un paganismo

²³ MILBANK John. *Op. Cit.*, p. 509. El subrayado es nuestro.

postcristiano, hasta cierto punto sólo negativamente descrito, en último análisis, como rechazo del cristianismo y como la invención de un “anti-cristianismo”.²⁴

Pero el meollo del argumento de Milbank, a nuestro parecer, se encuentra en la justificación metafísica que propone, ya que no deja espacio alguno para la autonomía del mundo, en virtud de que despliega una noción estetizante de la participación analógica del ser en la creación²⁵:

Al igual que Deleuze, el cristianismo sitúa en el *arché* (en la Trinidad) una multiplicidad que no se enfrenta dialécticamente al uno, sino que ella misma manifiesta unidad. Pero, a diferencia de Deleuze, no está confinado por el gigantesco flanco del antiguo mito ni comparte el gusto por la monstruosidad. Su multiplicidad se enfrenta secretamente a una desterrada unidad o a un singular en su solitaria arbitrariedad (como el Dios escotista), **mientras que la multiplicidad cristiana, el flujo infinito de diferencia caritativa excesiva es, en un sentido mucho más genuino, simultáneamente Unidad y simultáneamente Belleza.** Sólo esta Unidad y esta Belleza garantizan, hoy más que nunca, algo que puede ser denominado “virtud” o “verdad”. Pero no exactamente virtud, ni exactamente verdad. No exactamente el alma ni exactamente el hogar ni exactamente la ciudad: ésta es la ciudad que debemos explorar en las líneas finales.²⁶

En efecto, la *Radical Orthodoxy*, si bien critica el univocismo del ser y del lenguaje propios de cierta corriente de teología política moderna que tiene resonancias escotistas, cae en otro univocismo al afirmar el sentido de toda verdad en aquello que confiesa el cristianismo: *éste es el único metadiscurso que salvaguarda el principio de la paz trascendental.* Haría falta apelar a una visión *analógica* del ser (participación) y de la verdad (interpretación) para dar cuenta de los diferentes órdenes de pensamiento y de acción que hacen posible la pluralidad de aproximaciones a la verdad, reconociendo la autonomía de la razón y, junto con ella, el sentido salvífico de la verdad teológica.

Lo que sí parece innegable como aporte de la *Radical Orthodoxy* en el contexto postmoderno es el planteamiento de un *reducto escatológico de lo real* que solamente el cristianismo designa con claridad meridiana y del cual es portador, como teoría y como praxis, a saber: *la edificación de la Ciudad de Dios como superación de la lógica de la violencia fratricida.* La pregunta consiste entonces en saber si para afirmar esta edificación de la *Ecclesia communis*, es absolutamente necesario descalificar los otros órdenes de lo real, tanto en su vertiente teórica (autonomía de las ciencias), como práxica (autonomía de la ética). ¿No sería más pertinente acaso plantear el estatuto definitivo del cristianismo en términos de *radicalización de la creación en la*

²⁴ *Ibid.*, p. 379.

²⁵ Un intento por interpretar la analogía en debate con el pensamiento hermenéutico y pragmático moderno puede verse en: BEUCHOT Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México: UNAM, 1997) 212 p.

²⁶ Cf. MILBANK John. *Op. cit.*, p. 508.

lógica de la donación amorosa de Dios que se expresa como un acto único divino de creación-revelación-redención?

A nuestro juicio, la crítica de Milbank es pertinente en su motivación teologal, pero no lo es en los medios críticos que emplea para construir su argumento. Es decir, que para afirmar la universalidad de la fe cristiana no es necesario dismantelar la razón secular, sino es más pertinente radicalizarla, mostrar sus aporías junto con sus potencialidades para un discurso y una práctica teológica que con verdad dé cuenta de la esperanza posible para la humanidad adulta en tiempos del fragmento. De otra manera, los aires guerreros del pensamiento milbankiano obscurecerán su clarividencia al poner sobre la mesa las agudas preguntas por el *reducto salvífico de la historia* del que el cristianismo es portador y apóstol.

3. Aporías de la *Radical Orthodoxy*

A partir de la obra principal de Milbank, sugiero algunas aporías que me parece imprescindible esclarecer para dar cuenta del *novum* cristiano y su significado en tiempos postmodernos y postseculares. Ellas tienen que ver con: (i) el sentido metafísico de la afirmación del fundamento, (ii) la pertinencia epistemológica de la verdad de la fe, (iii) el estatuto escatológico de la Iglesia como sacramento del Reino y (iv) el carácter apocalíptico de la *gratuidad* vivida por los cristianos en el seguimiento de su Señor.

(i) La afirmación de la vuelta al fundamento es una de las respuestas apologéticas más usuales en estos tiempos posmodernos. *Fides et ratio* es reconocida así también por el teólogo anglicano como una referencia fundamental en el combate por deconstruir la crítica moderna a la así llamada onto-teología. En efecto, en aquella carta encíclica el Papa Juan Pablo II establecía la necesidad de reconocer a Dios como causalidad del universo y, en ese sentido metafísico clásico, como principio de existencia y de bien moral.

El problema que deja abierto *Fides et ratio* es la manera de articular una explicación coherente del fundamento, sin cosificar a Dios como ente supremo, preservando así su naturaleza trascendente a toda realidad creada:

Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. **Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y**

analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica. Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. **Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento.** No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación. La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este « misterio » no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. **Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada.** Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad.²⁷

La vuelta al fundamento, en este sentido, conlleva asimismo una nueva problematización filosófica que asume los aciertos de la modernidad sin negarla. *Fides et ratio* abre de este modo un foro inédito de debate de ciertas *quaestiones disputatae* en tiempos posmodernos:

En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces **gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad.** Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que **tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra.** La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el

²⁷ JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 83. URL: http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_PG.HTM [Fecha de consulta: 13 de marzo de 2009]. El subrayado es nuestro.

grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. **A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón.**²⁸

Sin embargo, a diferencia de *Fides et ratio*, Milbank, por su parte, identifica la afirmación del fundamento con una metafísica “dura”, única que a su juicio deconstruye la ontología de la violencia que preside la modernidad tecnocientífica. Se propone destronar este reinado terrestre de la culpa y la violencia originales, contra Heidegger, responsable de que este nihilismo del eterno retorno de la culpa se haya instalado en la fenomenología moderna:

La *privatio* de Agustín y la “nulidad radical” de Heidegger cuentan diferentes relatos acerca del Ser, pero ninguno de ellos puede mostrar, en términos neutrales, que encarna una ontología más básica o más racional que otra. Al intentar discutir la diferencia ontológica en términos no metafísicos y no teológicos, Heidegger sólo ha conseguido, al parecer, inventar su propia religión. En realidad, en la noción de una caída ontológica más que en una caída histórica hay muchos ecos de la gnosis valentiniana, con su idea de un desastre primordial dentro del *pleroma* divino, o de Jacob Böhme, con su concepción del mal como surgiendo dentro de las actividades del deseo de la misma Trinidad. Al igual que para los valentinianos y para Böhme y los cabalistas, la salvación era la salvación de Dios mismo frente a su implicación en la temporalidad, así también en Heidegger el hombre es predestinado “pastor del Ser”. La diferencia vital aquí es sencilla: **el nihilismo heideggeriano tiende a señalar inexorablemente la *aporía* del böhmenismo y a empujarlo hacia su conclusión lógica. Si la “caída” es original pertenece al primer principio, entonces la salvación sólo puede consistir en la incesante repetición de la caída, en el “eterno retorno” de lo que ha sido revelado y a la vez violentamente ocluido.**²⁹

De manera consecuente con el análisis precedente, Milbank propone volver a la metafísica del fundamento para asumir la originalidad de la gracia y su consecuente expresividad en el Ser, según las múltiples metáforas por la que se expresa el Dios Inefable:

Lo que sugiero, por el contrario, es la posibilidad de una ontología diferente, una ontología que rechace la afirmación de que la mediación es necesariamente violenta. Sólo una ontología de este tipo puede servir de soporte de una práctica histórica alternativa y pacífica.³⁰

(ii) La verdad de la fe, según Milbank, radica en el significado trascendental de la paz, como dijimos más arriba. Sin embargo, para fundamentar esta verdad es

²⁸ *Ibid.*, n. 48. URL: http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/___PB.HTM [Fecha de consulta: 13 de marzo de 2009].

²⁹ MILBANK John. *Op. Cit.*, pp. 410-411. El subrayado es nuestro.

³⁰ *Ibid.*, pp. 416-417.

necesario hacer violencia a la autonomía del mundo, de las ciencias y de la ciudad terrestre:

Para pensar, pues, una teología cristiana, y pensar al mismo tiempo la teología como ciencia social, se debe ante todo esbozar una “contrahistoria” de origen eclesial que nos cuente el relato de toda la historia desde el punto de vista de su aparición. En segundo lugar, debe describirse la “contraética” o la diferente práctica que aquí emerge. Es en este punto donde está especialmente justificada la cualificación de “contra” porque se subraya que la ética cristiana difiere tanto de la ética precristiana como de la postcristiana y la diferencia es tan grande que, en comparación, surgen ante la mirada ciertas líneas de continuidad entre lo antiguo y lo moderno. Los inicios cristianos se presentan –incluso “objetivamente”– no ya como diferente, sino como *la* diferencia frente a todos los restantes sistemas culturales a los que describe como amenazados por el incipiente nihilismo. Sin embargo, es sólo en el nivel ontológico donde la teología articula (siempre de manera provisional) la estructura de la referencia implícita en la historia y la acción cristianas, y donde se explica plenamente esta diferencia “total”, a una con sus inerradicables vínculos con una fe que no se puede demostrar. Así pues, la tercera tarea necesaria es la articulación de una “contraontología”.

En cuarto lugar, debe volverse de nuevo sobre la “contrahistoria”, pero ahora bajo el aspecto de crítica eclesial. **La teología no puede renunciar a la tarea de reflexionar sobre “el destino del contrarreino” o sobre cómo, en su mayor parte, la Iglesia ha fracasado en la misión de aportar salvación, y en lugar de ello, se ha acomodado al mundo laico moderno, primero liberal y finalmente nihilista.**³¹

Lo cual aparece, al menos en su expresión verbal, como otra forma más de violencia dialéctica. La aporía epistemológica milbankiana radica entonces en afirmar por un lado la paz trascendental y asumir por otro la dialéctica de oposición de contrarios como condición de posibilidad de las sociedades postseculares.

(iii) La Iglesia, en esta lógica “ortodoxa radical”, es el prototipo de la superación de la ciudad secular, en tanto referente de sentido de toda creatura en su fondo trascendente. Así lo expresa Milbank comentando el legado del genio de Hipona:

En Agustín se da esta posibilidad [de la crítica a fondo de la virtud] justamente porque considera que la comunidad eclesial está capacitada para llevar a cabo los objetivos sociales de la justicia y de la virtud que la polis no podía alcanzar. Sus nuevas ideas sobre la justicia y la virtud asumen la existencia de esta **nueva forma de sociedad ontológicamente caracterizada**, como ya hemos visto, por: 1. un isomorfismo micro/macrocósmico; 2. la no subordinación ni de la parte al todo ni del todo a la parte; 3. la presencia del todo en cada una de las partes; y 4. el posicionamiento dentro de una secuencia indefinidamente movidiza más que una totalidad fija.³²

³¹ *Ibid.*, pp. 510-511. El subrayado es nuestro.

³² *Ibid.*, 549-550. El subrayado es nuestro.

Pero no hay que olvidar que la comprensión de la Iglesia como misterio de comunión, sin la consideración de sus mediaciones históricas e institucionales³³, genera una representación univocista de aquel misterio escatológico de comunión del que ella es solamente un indicio, un sacramento. La aporía que aparece claramente entonces radica en la identificación de la mediación con el fin.

(iv) Por último, la naturaleza e identidad del testimonio cristiano es explicado por Milbank en términos de desmantelamiento de la violencia de este mundo, como acto que denuncia la finitud y la limitación de las realidades terrestres, para afirmar la absoluta gratuidad de Dios como *donación*:

La insistencia cristiana en que la fraternidad sólo alcanza su plenitud a través del consenso armonioso hace que las versiones ilustradas de la fraternidad, la libertad, la igualdad y el progreso parezcan simples parodias (sin que esto signifique que se pretenda reprobador en su conjunto la insistencia laica en cosas que el cristianismo *debería haber* subrayado). Aunque el **“objetivo más allá del objetivo” (el no telos) de la caridad es la creación de la diferencia** y, por consiguiente, de la libertad y de la igualdad, también intenta reproducirse a sí misma en esta creación como amor y amistad. De donde se sigue que la caridad ha de ser *tradición*, que los nuevos movimientos deben situarse en la tradición, deben ser aceptados dentro de la tradición, de una tradición que, por su parte, debe estar radicalmente abierta y sin limitaciones. **El cristianismo es, por tanto (como aspiración y como realidad borrosamente delineable), algo así como la “transmisión pacífica de la diferencia” o “diferencias en una armonía continua”.**³⁴

Sea. Sin embargo, el estatuto apocalíptico del *kerygma* cristiano está marcado por un desmontaje de los mecanismos del odio en medio de la ciudad secular, único referente espacio-temporal de la existencia humana creada. La necesidad de deconstruir los ídolos violentos tiene sentido en la medida en que permite a *este* ser humano marcado por el deseo mimético ser transfigurado por el no-resentimiento³⁵, es decir, ser potenciado por la experiencia salvífica del perdón y de la reconciliación que procede del Crucificado-resucitado. La fenomenología de

³³ Al respecto señala Duquoc, el prolífico teólogo lionés, con su acostumbrada agudeza: “L’enjeu est ailleurs: il s’inscrit dans le phénomène contradictoire que des institutions promouvant, de l’avis de tous, un message de liberté et d’amour aboutissent à user d’une violence ou d’une contrainte si inhumaines que beaucoup de nos contemporains les jugent “cruelles sans pitié”, ignorant l’oubli et le pardon [...] Malheureusement, à ma connaissance, les ecclésiologies classiques ou contemporaines ne tiennent guère compte de ce phénomène. Certes, les théologiens ne l’ignorent pas, mais ils le qualifient de sociologique, et relevant dès lors d’un autre savoir que la théologie. Au mieux, ils en délèguent l’étude à la théologie pratique [...] **Je m’écarte de cette interprétation, car je la juge frileuse: elle étudie la structure ecclésiale hors son fonctionnement ou son mouvement historique et hors son rapport à ce qu’elle annonce, le Règne de Dieu**”. DUQUOC Christian. Op. Cit., p. 23, el subrayado es nuestro.

³⁴ MILBANK John. *Op. Cit.*, p. 560. El subrayado es nuestro.

³⁵ “Esto significa que la mente fija en las cosas de arriba es lo que permite que el corazón sea reformado a imagen del deseo del Padre, perdonando a los traidores, a los perseguidores, a los verdugos, a los débiles, a los desvariados, no por alguna exigencia ética, o para obedecer algún mandamiento, sino porque se les ama sin más, se tiene deleite en ellos.” ALISON James. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona: Herder, 2000) p. 248.

la donación analizada por algunos pensadores cristianos posmodernos³⁶ da cuenta precisamente de este proceso en la inmanencia de la historia sin negarla. Supone la ruptura con el mundo violento para redimirlo y dar razón así de una esperanza posible para los tiempos del fragmento. Para la teología nihilista posmoderna, el fin de mundo es el anuncio de la caducidad de la violencia, pero este anuncio está orientado a algo fundamentalmente positivo: afirmar la transfiguración del deseo mimético por la imitación de la donación definitiva cumplida en el Mesías Jesús³⁷.

4. Conclusión: el estado actual de la cuestión por el sentido teológico de la verdad

El debate postsecular es oportuno para plantear la correlación fe y razón en términos inéditos propios de las sociedades posmodernas, pero nos urge también a enfocar adecuadamente el problema epistemológico de la teología en su estatuto *escatológico* propio³⁸, así como en su relación con otros saberes derivados de la razón secular autónoma.

El camino del retorno al fundamento que defiende la *Radical Orthodoxy* aparece entonces minado por una serie de aporías univocistas, por un lado fieles a la afirmación del estatuto teológico de lo real, pero insuficientes para dar cuenta de la diversidad analógica de la participación del ser y de las expresiones de la verdad. En su momento, Tomás de Aquino debatió con ciertas lecturas reductivas y fundamentalistas de su tiempo que no concedían autonomía a la razón de cada individuo, so pretexto de un entendimiento agente universal³⁹. Hoy nos enfrentamos a nuevos cuestionamientos derivados de la dialéctica moderna y del nihilismo posmoderno. Habrá que hacer frente a las objeciones a la fe venidas desde ambas fronteras.

³⁶ Donación que es advenimiento de la subjetividad en su relación al objeto, así como al decir y pensar el objeto en tanto manifestación de exterioridad: “Recevoir, pour l’attributaire, signifie donc rien de moins que d’accomplir la donation en la transmutant en manifestation, en accordant à ce qui se donne de se montrer à partir de soi”. MARION Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 1997) p. 364.

³⁷ Al respecto dice Girard: “Pero se devela entonces el otro aspecto de la verdad de Cristo. La manifestación de la víctima impide a la mentira del chivo expiatorio ser la realidad fundadora. En suma, la crisis ya no es tal. De ahí que aquella misteriosa palabra de Cristo, ‘Veo a Satán caer como el relámpago’ transmitida por Lucas en su evangelio (Lc 10:18), resume de manera magistral esta revelación. La perpetuidad de la crisis mimética ha quedado puesta en entredicho”. MENDOZA Carlos. “Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard” en **Letras Libres** (abril de 2008). URL: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12884> [Fecha de consulta: 13 de marzo de 2009].

³⁸ Cf. TRACY David. “Eschatological perspectives on aging” en: **Pastoral Psychology** vol. 24, num. 2 (December 1975) 119-134; *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) 270 p.

³⁹ Así por ejemplo, su batalla contra los averroístas en torno a la cuestión del entendimiento agente universal y la defensa que hiciera el Maestro Angélico de la singularidad de la persona humana, incluida su inteligencia, durante su estancia en París entre 1268 y 1272. Cf. TORRELL Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA, 2002) p. 210.

Por lo pronto, la cuestión del sentido teológico de la verdad presenta los siguientes elementos problemáticos que abren una heurística propiamente teológica en tiempos posmodernos: (i) la polisemia de la verdad, (ii) la deconstrucción de los conceptos propia de la fe cristiana y (iii) el carácter definitivo de las expresiones de la verdad.

(i) Polisemia no significa relativismo. Por el contrario, representa la diversidad formal de objetos de conocimiento que constituyen una arquitectura de la inteligencia en su relación con lo real complejo y diverso. La complementariedad de los acercamientos disciplinarios, si bien es un horizonte de investigación, requiere un permanente esfuerzo de apertura de cada disciplina a la alteridad de las demás. De modo que el conocimiento autopoliado⁴⁰ sea completado por un mutuo reconocimiento⁴¹ en la construcción de la verdad teórica. En este conjunto de saberes, la teología en Occidente es la disciplina referencial de la apertura a la trascendencia (en la subjetividad y en el cuerpo social) y el vínculo con la revelación propiamente teológica que acontece en el judeo-cristianismo.

(ii) La verdad de la fe cristiana radica en su carácter metadiscursivo, es decir, primero en la deconstrucción posible⁴² de la contingencia del mundo; y segundo, en cuanto referencia al horizonte último de lo real: el Dios creador y encarnado que siempre escapa a la manipulación del concepto y de la libertad finita. No se trata de afirmar para la teología una “superioridad” en el conocimiento específico del mundo espacio-temporal, porque éste le corresponde a las ciencias exactas y empíricas, sino de una “radicalidad” o “ultimidad” que le viene de su talante *escatológico* y que ha de pensar en debate con las disciplinas especulativas. Esto significa que la deconstrucción necesaria de los conceptos que realiza la teología cristiana es la antesala de un permanente esfuerzo de lenguaje *apofático* propio de la teología cristiana, para balbucear así analógicamente el misterio de Dio, del mundo y del hombre, en la complejidad de sus mutuas relaciones. Por ello, la verdad cristiana es también *apocalíptica* pues denuncia el fin de este mundo para anunciar el advenimiento del juicio de Dios que consuma su obra de creación-revelación-redención.

(iii) En suma, la ultimidad y definitividad de la verdad teológica no puede significar la clausura de la razón crítica ni la ingenua consagración de la razón celeste, sino el carácter *provisional* e inacabado de las expresiones de la verdad en su constante referencia al sentido de *gratuidad* del que está preñada toda realidad creada. La fenomenología de la donación, junto con la antropología del deseo mimético, son expresiones seculares de esta *apertura teológica de lo real*. Definitivo no significa último en cuanto descalificación de las demás aproximaciones a la

⁴⁰ Cf. LADRIÈRE Jean. *L'articulation du sens, vol. I Discours scientifique et parole de la foi* (Paris: Cerf, 1990) 262 p.

⁴¹ Cf. RICOEUR Paul. *Les parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Gallimard, 2005) 390 p.

⁴² Cf. NANCY Jean-Luc. *La Déclousion. Déconstruction du christianisme, I* (Paris: Galilée, 2005) 230 p.

verdad. Definitivo significa criterio último de interpretación del proceso de desmantelamiento del afán de poder e instauración de la donación divina como origen y destino del cosmos.

La ardua labor teológica proseguirá como vigía de tiempos nuevos, aquellos que son posibles gracias a la vida ofrecida de Aquél que se entregó siempre a los otros y a su Padre en la donación de su Espíritu... hasta la muerte en cruz, en la radicalidad del sinsentido y del absurdo provocados por la violencia mimética para abrirlos a la esperanza. Tal es la lógica de la donación divina que hace posible el anuncio escatológico de la resurrección, principio y término de la esperanza cristiana.