

¿ VERDAD DEL CRISTIANISMO ?*

Cardenal Joseph Ratzinger

Al finalizar el segundo milenio, el Cristianismo, precisamente en el terreno de su originario desarrollo (Europa), se encuentra en una profunda crisis; la base de la cual concierne a su pretensión a la verdad. Dicha crisis tiene una doble dimensión: en primer lugar, se plantea siempre la cuestión de saber si, en el fondo, corresponde, en justicia, aplicar la noción de verdad a la religión; en otros términos, si el hombre tiene la capacidad de conocer la verdad, propiamente dicha, sobre Dios y las cosas divinas.

El hombre contemporáneo se vuelve a encontrar cómodo en relación a la parábola budista del elefante y los ciegos. La cual relata que, en el Norte de la India, un rey había reunido un día, en cierto lugar, a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Enseguida, hizo desfilar un elefante ante los asistentes. Dejó que algunos le tocaran la cabeza; advirtiéndole que se trataba de un elefante. Otros tocaron una oreja o un colmillo, una pata, la grupa, o los pelos de la cola. Hecho esto, el rey preguntó a cada uno cómo era un elefante. A lo que cada cual respondía de acuerdo a la parte que había tocado del animal: es como un canasto trenzado... o como un jarro... o como la barra de un carro; es como un depósito... o como una pilastra; o aún como un mortero o como una escoba... Al respecto -continúa el relato de la parábola- los ciegos comenzaron a disputar entre sí gritando: "el elefante es así; es así". Y echándose unos sobre otros, se daban golpes de puño, provocando la diversión y el solaz del rey.

Ahora bien, la querrela de las religiones aparece a los hombres de hoy como esa querrela de ciegos de nacimiento. Puesto que frente a los secretos de lo divino, parecíamos ser como ciegos de nacimiento. Para el pensamiento contemporáneo,

* Traducción de Fernando Moreno Valencia, del original francés, entregado por el cardenal J. Ratzinger al traductor, marzo 2000.

el Cristianismo no se encuentra de ninguna manera en una posición privilegiada en relación a las otras religiones; al contrario, con su pretensión a la verdad, el cristianismo parece especialmente ciego frente al límite que implica todo nuestro conocimiento de lo divino. Su posición se caracterizaría por un fanatismo particularmente insensato, que toma por el todo el pequeño cabo a que alcanza nuestra experiencia personal.

Este escepticismo, del todo generalizado, en relación a la pretensión a la verdad en materia de religión, se fundamenta aún en las cuestiones abordadas por la ciencia moderna concernientes a los orígenes y a los objetos propios al ámbito cristiano. La teoría de la evolución parece haber superado la doctrina de la creación; los conocimientos tocantes al origen del hombre parecieran superar la doctrina del pecado original. Al mismo tiempo, la exégesis crítica relativiza la figura de Jesús, y se interroga dubitativamente sobre su consciencia de Hijo: el origen de la Iglesia en el mismo Jesús es puesto en duda, y otros cuestionamientos por el estilo. El "final de la metafísica" ha venido a cuestionar el fundamento filosófico del Cristianismo; los métodos históricos modernos han ofuscado hasta la ambigüedad la percepción de sus bases históricas. De ahí que se ha facilitado la reducción de los contenidos del mensaje cristiano a un discurso simbólico; su verdad no superaría a la de los mitos propios a la historia de las religiones. Aquellos contenidos son vistos como una forma de experiencia religiosa que debiera humildemente ubicarse como una entre otras. En este sentido, parece que todavía se puede seguir siendo cristiano. Se utilizan aún las expresiones del Cristianismo, habiendo, desde luego, radicalmente transformado su pretensión a la verdad. Esta última, que había sido para el hombre una obligada energía y una promesa confiable, se convierte en adelante en una expresión cultural de la sensibilidad religiosa en general; expresión que sería -según se nos da a entender- el producto de los avatares aleatorios de nuestro origen europeo.

A comienzos del Siglo XX, Ernst Troeltsch enunció filosófica y teológicamente ese retroceso interior del Cristianismo en relación a la pretensión universal originaria, la cual no podía fundarse sino en la pretensión a la verdad. Troeltsch había llegado a convencerse que las culturas no son superables, y que la religión está ligada a las culturas. De esta forma, el Cristianismo no sería más que el lado del rostro de Dios vuelto hacia Europa. Las "particularidades individuales de los círculos culturales y

raciales" y "las particularidades de sus grandes conformaciones religiosas", adquieren entonces el rango de una última instancia.

"Es un atrevimiento el querer hacer aquí comparaciones tocantes a valores realmente definitivos. Sólo Dios mismo podría hacerlo; Él, que se encuentra en el origen de esas diferencias". Un ciego de nacimiento sabe que no nació para ser ciego, lo que lo llevará a interrogarse incesantemente sobre la razón de su ceguera, así como sobre los medios que le permitan salir de ella. Sólo aparentemente el hombre se ha resignado al veredicto que implica el haber nacido ciego, frente a la única realidad que importa en último término en nuestra vida. El esfuerzo titánico de tomar posesión del mundo entero, de agotar, en provecho de nuestra vida, las posibilidades que ella misma nos otorga, manifiesta tanto el resplandor de un culto centrado en la búsqueda del éxtasis, y que implica la transgresión y la destrucción de sí mismo, como el hecho que el hombre no se da por satisfecho con aquel veredicto. Porque, si él no sabe de dónde viene ni porqué existe, ¿no es acaso en todo su ser una criatura frustrada? La renuncia aparentemente definitiva a conocer la verdad sobre Dios y sobre la esencia de nuestro yo, así como la satisfacción no menos aparente de despreocuparnos de todo esto, son engañosas. El hombre no puede resignarse a ser y permanecer -en lo esencial- como un ciego de nacimiento. La renuncia a la verdad no puede ser nunca definitiva.

Es considerando una tal realidad, como se debe replantear la cuestión, pasada de moda, tocante a la verdad del Cristianismo. Por muy superflua e insoluble que, a muchos, ella pueda parecer. ¿Cómo, entonces, abordarla? No hay duda que la teología cristiana tendrá que examinar cuidadosamente (sin temor a mostrarse en lo que es ella misma) las diversas instancias que han enfrentado la pretensión del Cristianismo a la verdad en el campo de la filosofía, de las ciencias naturales, de la historia natural. Pero, por otra parte, es preciso que la teología cristiana se esfuerce por lograr una visión de conjunto en relación a la cuestión que concierne a la verdadera esencia del Cristianismo, a su posición en la historia de las religiones y su lugar en la existencia humana.

Yo quisiera dar un paso en esta dirección, mostrando cómo, en sus orígenes, el mismo Cristianismo ha concebido su propia pretensión en el universo de las religiones.

Según mi conocimiento del tema, no existe ningún texto de la Antigüedad Cristiana que sobre dicha cuestión nos otorgue tanta luz como lo hace la discusión de Agustín con la filosofía religiosa de Marcus Terrentius Varron (116 - 27 a.C.), el "más erudito de los romanos". Varron compartía la imagen estoica de Dios y del mundo. Definía a Dios como *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (como "el alma que dirige al mundo, por el movimiento de la razón"); dicho en otros términos: como el alma del mundo que los griegos llamaban cosmos *hunc ipsum mundum esse deum*. Es cierto que esta alma del mundo no es objeto de ningún culto; ella no constituye el objeto de la *religión*.

En otras palabras, verdad y religión, conocimiento racional y orden cultural, se ubican en dos planos totalmente diversos. El orden cultural, el mundo concreto de la religión, no pertenece al orden de la *res*, de la realidad como tal. Pertenece al orden de las *mores*, de las costumbres. No son los dioses los que han creado el Estado; es el Estado el que ha establecido los dioses, cuya veneración es esencial para el orden mismo del Estado y para el buen comportamiento de los ciudadanos. La religión es esencialmente un fenómeno político. Varron distingue así tres tipos de "teología", entendiendo por teología la *ratio, quae de diis explicatur*; lo que podríamos traducir como la comprensión y la explicación de lo divino. En todo caso, los tipos distinguidos por Varron, son la *theologia mythica*, la *theologia civilis* y la *theologia naturalis*. Sirviéndose de cuatro definiciones, él explicita luego lo que se debe entender por tales "teologías". La primera definición se refiere a los tres tipos de teólogos que se ubican en cada una de esas tres teologías: los teólogos de la teología mítica son los poetas, porque estos han compuesto cantos sobre los dioses, y son así cantantes de la divinidad. Los teólogos de la teología física (natural) son los filósofos, es decir, los eruditos, los pensadores, quienes, yendo más allá de lo habitual, se interrogan sobre la realidad, sobre la verdad. Los teólogos de la teología civil son los "pueblos", los que han elegido no aliarse con los filósofos (con la verdad), sino con los poetas, con sus visiones poéticas, con sus imágenes y figuras. La segunda definición concierne al lugar de la realidad donde se sitúa la teología en cuestión. Aquí, la teología mítica corresponde al teatro, el cual tenía del todo un carácter religioso, cultural. De acuerdo a la opinión dominante, los espectáculos fueron instituidos en Roma por orden de los dioses. A la teología política corresponde la *urbs*; pero el espacio de la teología natural sería el cosmos. La tercera definición designa al contenido de las tres teologías: la teología mítica tendría por

contenido las fábulas sobre los dioses, creadas por los poetas; a la teología de Estado corresponde el culto; y a la teología natural tocaría precisar quienes son los dioses. Conviene escuchar aquí en vista a una mayor precisión: "para Heráclito - los dioses son hechos del fuego, en Pitágoras lo son a partir de los números; en Epicúreo son hechos de átomos, y aún de otras cosas, tales que se las pueda escuchar con menor dificultad al interior de los muros de la escuela que afuera, en la plaza pública". Queda claro aquí que esta teología natural es una demitologización, o más bien una racionalidad que ve, con su mirada crítica, lo que oculta la apariencia mítica, al tiempo que desarticula a esta última por medio de las ciencias naturales. Culto y conocimiento se separan completamente el uno del otro. El culto, en cuanto es políticamente útil, sigue siendo necesario. El conocimiento, por su parte, puesto que lleva a la destrucción de la religión, no debiera ventilarse en la plaza pública. Por último, hay todavía una cuarta definición; ésta concierne a la pregunta por el tipo de realidad que constituye a las diversas teologías. La respuesta que da Varron es que la teología natural se ocupa de la "naturaleza de los dioses" (los que de hecho no existen), allí donde las otras teologías tratan de las *divina instituta hominum* - de las instituciones divinas de los hombres. Ahora bien, por allí toda la diferencia se reduce a aquella que existe entre la física concebida en su sentido antiguo, y la religión cultural. "La teología civil no tiene, finalmente, ningún dios; solo tiene 'religión'. La teología natural, por su parte, no tiene religión sino una divinidad solamente". Esta última no puede -y ¿cómo podría?- tener religión ninguna, ya que no es posible hablar religiosamente a su dios; es decir al fuego, a los números o a los átomos. De esta forma *religio* (término que designa esencialmente el culto) y realidad o conocimiento racional de lo real, se sitúan la una al lado de la otra, como dos esferas separadas. La *religio* no obtiene su justificación de la realidad de lo divino, sino de su función política. Es una institución que el Estado necesita para su propia existencia. Indudablemente, nos encontramos aquí ante una fase tardía de la religión; en la cual se ha roto la ingenuidad del mundo religioso, y por consiguiente se ha iniciado su descomposición. Sin embargo, el nexo esencial de la religión con la comunidad estatal no deja por ello de profundizarse. El culto, en última instancia, es un orden positivo que, en cuanto tal, no debe medirse por la cuestión de la verdad.

En un tiempo en que la función política era siempre suficientemente fuerte como para justificar la verdad en sí misma, Varron podía aún defender el culto políticamente motivado a

partir de una concepción más bien franca de la racionalidad y de la ausencia de verdad, allí donde el neo-platonismo, por su parte, buscará sobre todo una solución diversa de la crisis, un medio que servirá luego al emperador Juliano para restablecer la religión romana del Estado. Esta vía lleva a considerar lo que dicen los poetas como imágenes que no se deben entender de manera física, sino como meras imágenes que expresan lo inexpresable para todos los hombres, a quienes el acceso a la "vía real" de la unión mística está vedado. Ahora bien, aun cuando las imágenes no sean verdaderas en cuanto tales, se les justifica entonces como aproximaciones de lo que debe permanecer para siempre inexpresable.

Con lo que hemos dicho, hemos anticipado en el desarrollo de nuestro tema. En efecto, la postura neo-platónica es ya, por su parte, una reacción contra la toma de posición cristiana frente a la cuestión de la fundación cristiana del culto, y de la fe que la sustenta; es una reacción contra el lugar que esta fe ocupa en la tipología de las religiones. Volvamos pues a Agustín, ¿Dónde sitúa éste al Cristianismo en la triada de las religiones enunciada por Varrón? Lo que llama fuertemente la atención es que este último ubica el Cristianismo en el campo de la "teología física", en el terreno de la racionalidad filosófica. Varrón se sitúa, por allí, en perfecta continuidad con los teólogos anteriores del Cristianismo, los Apologetes del siglo II, y aún en continuidad con Pablo y su topografía de la realidad cristiana, en el capítulo primero de la Epístola a los Romanos; es decir, con una topografía fundada en la teología vetero-testamentaria de la sabiduría, y que retrocede más allá de ésta, hasta los Salmos y sus burlas sobre los dioses. En esta perspectiva, el Cristianismo tiene sus precursores y su preparación interior en la racionalidad filosófica, y no en las religiones.

El Cristianismo, según San Agustín y la Tradición bíblica (para él normativa) no se basa en imágenes y presentimientos míticos, cuya justificación se encuentra, finalmente, en su utilidad política. El Cristianismo, al contrario, apunta a lo divino que se puede percibir a partir del análisis racional de la realidad. En otros términos, Agustín identifica el monoteísmo bíblico con las concepciones filosóficas sobre el fundamento del mundo, que han sido forjadas, diversamente, en la filosofía antigua. Es esto lo que subyace en el Cristianismo cuando, luego de la presencia de San Pablo en el Aerópago ateniense, se presenta con la pretensión de

ser la *religio vera*¹. Esto quiere decir que la fe cristiana no se basa en esas dos grandes fuentes de la religión, que son la poesía y la política. La fe cristiana se basa en el conocimiento. Ella venera ese Ser que es el fundamento de todo lo que existe; se fundamenta en el "Dios verdadero". En el Cristianismo, la racionalidad ha llegado a ser religión, y no ya su adversaria. A partir de aquí, y dado que el Cristianismo se ha comprendido como la victoria de la demitologización, como la victoria del conocimiento y de la verdad por ello mismo, aquel debía necesariamente considerarse como siendo universal y como debiendo ser llevado a todos los pueblos. Y esto, no como una religión específica que reprima a otras; no como una especie de imperialismo religioso, sino, más bien, como la verdad que hace superflua la apariencia. Y es justamente por esto que, en medio de la amplia tolerancia otorgada a los politeísmos, el Cristianismo va a aparecer necesariamente como algo intolerable, y aun como enemigo de la religión, como "ateísmo". Puesto que él no asumía la relatividad de las imágenes, ni su convertibilidad, venía con ello a estorbar sobre todo la utilidad política de las religiones, y a poner así en peligro los fundamentos del Estado, al interior del cual el Cristianismo no quería ser una religión entre otras, sino la victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones.

Por otra parte, también está ligado a esta topografía de la esfera cristiana en el cosmos de la religión y de la filosofía, la fuerza de penetración del Cristianismo. Círculos cultos de la Antigüedad, ya antes del comienzo de la misión cristiana, habían buscado en la figura del "hombre que teme a Dios", una alianza con la fe judía. Esta les aparecía como una figura religiosa del monoteísmo filosófico, correspondiente a las exigencias de la razón al mismo tiempo que a una necesidad religiosa del hombre. Pero, la sola filosofía no podía responder a una tal necesidad, puesto que no se ora a un dios simplemente pensado. Sin embargo, allí donde el dios que ha encontrado el pensamiento se deja encontrar en el corazón de la religión como un dios que habla y que actúa, el pensamiento y la fe se reconcilian. En esta alianza con la Sinagoga, quedaba todavía algo por satisfacer: el que no fuese judío no podía ser sino un asociado, sin llegar jamás a una situación de perfecta pertenencia. La figura de Cristo, en el Cristianismo tal como Pablo lo interpretó, rompía una tal cadena. En adelante, el monoteísmo religioso del judaísmo había llegado a

¹ La religión verdadera.

ser universal y, por allí, la unidad de pensamiento y fe, la *religio vera*, se había hecho accesible a todos. Justino el filósofo, Justino el mártir (muerto en el año 167), puede servir como figura sintomática de este acceso al Cristianismo. Aquel había estudiado todas las filosofías, y reconoció finalmente en el Cristianismo la *vera filosofía*. Haciéndose cristiano, no renegaba -según su propia convicción- de la filosofía, sino que simplemente había llegado a ser verdaderamente filósofo. La convicción que el Cristianismo es una filosofía, que es la filosofía perfecta, la que ha penetrado hasta llegar a la verdad, permaneció vigente por mucho tiempo aún, después de la época patristica. Está presente en el siglo XIV en la teología bizantina de Nicolás Cabasilas, como algo del todo normal. Es verdad que por allí no se concebía a la filosofía sólo como una disciplina académica de naturaleza puramente teórica, sino también, y sobre todo, en un plano práctico, como el arte de vivir y de morir en la justicia; como un arte que, a pesar de todo, no puede tener éxito sino a la luz de la verdad.

La unión de la racionalidad y de la fe, efectuada en el desarrollo de la misión cristiana, y en la elaboración de la teología cristiana, igualmente introdujo -desde luego- en la imagen filosófica de Dios, correcciones decisivas; dos de las cuales deben ser recordadas en especial. La primera reside en el hecho que el Dios en el que creen y veneran los cristianos es verdaderamente *natura Deus*, lo que no ocurre en el caso de los dioses míticos y políticos. Aquello venía a dar satisfacción a las exigencias de la racionalidad filosófica. Pero, al mismo tiempo se debe afirmar el otro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus* - todo lo que es naturaleza, no es Dios. Dios es Dios por naturaleza; pero la naturaleza como tal no es Dios. Existe así una separación entre la naturaleza universal y el ser que la funda, que le da origen. Sólo entonces la física y la metafísica llegan a distinguirse claramente entre sí. Sólo el verdadero Dios, que podemos reconocer por medio del pensamiento en la naturaleza, es objeto de oración. Mas, él es más que la naturaleza. La precede. La naturaleza es creatura suya. A la separación entre la naturaleza y Dios viene a agregarse un segundo descubrimiento, aún más decisivo: al dios, a la naturaleza, al alma del mundo, o a cualquiera otra designación que se le dé, no se le había podido rezar; no era ese un "dios religioso", como hemos podido constatarlo. Ahora bien, el dios que precede a la naturaleza se ha vuelto hacia los hombres, como nos lo dice ya la fe del Antiguo Testamento, y más aún la del Nuevo Testamento. Y es precisamente porque este dios no se reduce a la naturaleza, por lo que no es un dios silencioso. El entró

en la historia; vino al encuentro del hombre, y es por lo cual el hombre puede ahora encontrarlo. El hombre puede unirse a Dios, porque Dios se ha unido al hombre. Las dos dimensiones de la religión que siempre se separaban, ahora se ligan la una a la otra: la naturaleza en su reino eterno y la necesidad de salvación del hombre que sufre y lucha. La racionalidad puede llegar a ser religión, porque el mismo dios de la racionalidad entró en la religión. El elemento que finalmente reivindica la fe, es decir, la Palabra histórica de Dios, ¿no constituye acaso el presupuesto para que, en adelante, la religión pueda volverse hacia el Dios filosófico; el cual, sin ser un Dios puramente filosófico, sin embargo no es ajeno al conocimiento que de El puede tener la filosofía, que de hecho lo asume? Aquí se manifiesta algo que llama la atención: los dos principios fundamentales y aparentemente contrarios del Cristianismo: el nexo con la metafísica y el nexo con la historia, se condicionan y se refieren el uno al otro; ambos, en su conexión, constituyen la apología del Cristianismo en cuanto *religio vera*.

Si, consecuentemente, se puede decir que la victoria del Cristianismo sobre las religiones paganas llegó finalmente a ser posible gracias a su pretensión de inteligibilidad, es preciso agregar que existe un segundo motivo de igual importancia, ligado a ello. Este consiste en primer lugar (para decirlo de una manera del todo general), en la seriedad moral del Cristianismo. Característica esta que, por lo demás, Pablo ya había igualmente puesto en relación con la racionalidad de la fe cristiana: a lo que en el fondo apunta la ley, las exigencias esenciales sobre las que la fe cristiana nos ha iluminado, tocantes al Dios único en lo que importa para la vida del hombre, satisface las exigencias del corazón del hombre, de cada hombre; del tal modo que, cuando esta ley se le hace presente, él la reconoce como el Bien. Ella corresponde a lo que "es bueno por naturaleza" (*Romanos*, 2,14 SS.). La alusión a la interpretación ética de la naturaleza de la moral estoica, es aquí tan manifiesta como lo es en otros textos paulinos, por ejemplo en la Epístola a los Filipenses: "Todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable; todo lo que puede existir de bueno en la virtud y en la alabanza humana, ¡eh ahí lo que os debe preocupar! (*Filipenses*, 4,8)". Así, la unidad fundamental (aunque crítica) con la racionalidad filosófica, presente en la noción de Dios, se confirma y concretiza en adelante en la unidad (también ella crítica), con la moral filosófica. Igualmente a como en el campo de lo religioso el Cristianismo superaba los límites de la sabiduría filosófica de

escuela, precisamente por el hecho que el Dios pensado se dejaba encontrar como un Dios vivo, así también se daba aquí una superación de la teoría ética en una praxis moral, vivida y concretizada comunitariamente. En esta praxis, la perspectiva filosófica era trascendida y transpuesta a la acción real. Y esto, sobretudo por la concentración de toda la moral en el doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo. Podría decirse, simplificando, que el Cristianismo convencía en base al nexo entre la fe y la razón, así como por la orientación de la acción a la Caridad (*Caritas*), hacia la atención caritativa a dar a los que sufren, a los pobres y a los débiles, por encima de cualquier limitación proveniente de la diversidad de condiciones. En esto residió la fuerza del Cristianismo, como se lo puede apreciar claramente por la manera como el emperador Juliano trató de restablecer -renovándolo- el paganismo. Dicho emperador, Pontífice Máximo (*Pontifex Maximus*) de la restablecida religión de los antiguos dioses, se dedicó a establecer una jerarquía pagana de sacerdotes y metropolitanos; lo cual no había existido hasta entonces. Los sacerdotes debían ser modelos de moralidad; debían dedicarse a amar a Dios (divinidad suprema, más allá de los dioses), y al prójimo. Estaban obligados a realizar actos de caridad hacia los pobres; no les era permitido leer comedias temáticamente demasiado permisivas, ni novelas eróticas. Además, esos sacerdotes debían predicar, en los días festivos, sobre algún tema filosófico, con fines de instrucción y de formación del pueblo. Teresio Bosco dice autorizadamente al respecto, que el emperador, en realidad, trataba por allí, no de restablecer el paganismo sino de cristianizarlo. Y esto, en una síntesis de racionalidad y religión, impuesta por él en vista al culto de los dioses.

Echando un vistazo hacia atrás, podemos decir que la fuerza que transformó al Cristianismo en una religión mundial, residió en la síntesis entre razón, fe y vida. Es precisamente esta síntesis la que es dada abreviadamente en la expresión *religio vera*. Tanto más, entonces, se plantea la cuestión de porqué esta síntesis no convence ya más; ¿porqué racionalidad y Cristianismo se consideran hoy, al revés?, como contradictorios, como excluyéndose recíprocamente? ¿Qué es lo que en la racionalidad, por un lado, y en el Cristianismo, por otro, ha cambiado, para que eso ocurra? En otros tiempos, el neoplatonismo, con Porfirio en particular, había opuesto a la síntesis cristiana una interpretación diferente de la relación entre filosofía y religión; una interpretación que se entendía como una refundación filosófica de

la religión de los dioses. Es en esta interpretación sobre la que se fundamentó sin éxito Juliano. Sin embargo, en nuestros días es precisamente esta otra manera de armonizar la religión y la racionalidad, la que parece imponerse como la forma de religiosidad adecuada a la consciencia moderna. Porfirio afirma que la verdad está escondida (*latet omne verum*), formulando así su primera idea fundamental. Recordemos aquí la parábola del elefante, la cual es exactamente determinada por una tal idea, en la que el budismo y el neo - platonismo convergen. Según esta idea, no existe certeza en la verdad sobre Dios, sino sólo opiniones. Durante la crisis de Roma, en el avanzado siglo IV, el senador Simaco -imagen especular de Varrón y de su teoría de la religión- redujo la concepción neo - platónica a formulas simples y pragmáticas; las que se pueden encontrar en su discurso del año 384, dado ante el emperador Valentiniano II, en defensa del paganismo y propiciando la restitución de la diosa Victoria en el Senado romano. Citaré solamente el luego célebre juicio decisivo de aquel senador: "Todos veneran lo mismo; es una cosa única la que pensamos; contemplamos las mismas estrellas; es único el cielo que está por sobre nosotros; es el mismo mundo el que nos rodea; ¡que importan las especies diversas de sabiduría en las cuales cada cual busca la verdad! No se puede llegar por una vía única a un misterio tan grande". Tal es lo que hoy nos dice la racionalidad: no conocemos la verdad en cuanto tal. A través de las más diversas imágenes, apuntamos en el fondo, a lo mismo. Un tamaño misterio, lo divino, no puede reducirse a una sola figura, con exclusión de todas las demás. No puede ser reducido a una sola vía, obligante para todos. Hay muchas vías; hay muchas imágenes; todas reflejan algo del todo, pero ninguna se confunde, ella misma, con el todo.

El *ethos* de la tolerancia está en quien reconoce en cada una de aquellas una brizna de verdad. Está en quien no sitúa la suya por sobre la de otro, insertándose así, tranquilamente, en la polimorfa sinfonía, se oculta tras los símbolos; pero estos símbolos nos aparecen como la única posibilidad de llegar en cierto modo a la divinidad.

La pretensión del Cristianismo de ser la *religio vera*, ¿estaría por consiguiente superada por el progreso de la racionalidad? ¿Estamos obligados a rebajar el nivel de su pretensión, y a insertarnos en la visión neo - platónica o budista, o hindú de la verdad y del símbolo? ¿Debemos limitarnos -como lo proponía Troeltsch- a mostrar la faz vuelta hacia los europeos del rostro de

Dios? ¿Tendremos tal vez, yendo más allá de Troeltsch, que reconocer en el Cristianismo la religión adecuada para Europa, considerando el hecho que hoy día es la Europa misma la que duda de una tal adaptación? Tal es la verdadera cuestión que la Iglesia y la teología deben enfrentar hoy. Todas las actuales crisis que observamos en el seno del Cristianismo no tienen que ver sino secundariamente con problemas institucionales. Los problemas ligados a la institución, así como los que se refieren a las personas, provienen finalmente de allí, y conciernen a la enorme influencia que esa cuestión comparte. Está muy lejos de nosotros la pretensión de dar, en una conferencia, la respuesta definitiva a esta provocación fundamental que encontramos hacia fines del segundo milenio de la era cristiana. La cuestión no se puede limitar a una respuesta puramente teórica; tal como la religión, en cuanto es la actitud que tiene que ver en el hombre con su fin último, tampoco se reduce jamás a lo teórico. Ella exige la continuación de conocimiento y acción, que ha sido el fundamento de la fuerza de convicción del Cristianismo de los Padres de la Iglesia.

Esto no implica, de ninguna manera, que se pueda escapar a las exigencias intelectuales del problema, para centrarse en las necesidades de la praxis. Para terminar, solamente trataré de abrir una perspectiva que podría orientarnos en la dirección adecuada. Hemos visto que la unidad relacional entre racionalidad y fe, a la que finalmente Tomás de Aquino dio una forma sistemática, ha sido destrozada no tanto por el desarrollo de la fe cuanto por los nuevos progresos de la racionalidad. Como etapas de esta recíproca separación, podría referirse a Descartes, Spinoza, Kant. La nueva síntesis globalmente abarcante que intenta Hegel no le otorga a la fe su lugar filosófico, sino que trata de conducirla a la razón, aboliéndola en cuanto fe. A esta afirmación de lo absoluto, Marx opondrá la unicidad de la materia; lo cual lleva a la total reducción de la filosofía a la ciencia exacta. Sólo este último tipo de saber merece aún en propiedad el nombre de conocimiento. De esta forma, la idea de lo divino es simplemente abandonada. A este respecto, se debe señalar el impresionante eco que en nuestro siglo ha tenido la profecía de Augusto Comte en el campo de las ciencias humanas, en relación a que llegará un día en que exista una física del hombre, y que las grandes cuestiones hasta ahora asumidas por la metafísica, deberán ser abordadas tan "positivamente" como todo lo que constituye ya hoy a la ciencia positiva. Cada vez más se deja de lado la separación llevada a cabo por el pensamiento cristiano entre la física y la metafísica.

Todo debe nuevamente ser conducido a la "física". Cada vez más la teoría de la evolución ha venido a ser la vía conducente a la definitiva desaparición de la metafísica, para hacer superflua "la hipótesis de Dios" (Laplace), y enuncia una explicación del mundo estrictamente "científica". Una teoría de la evolución que explique de manera global todo lo real, ha llegado a convertirse en una "filosofía primera", representando, por decirlo así, el fundamento verdadero de la comprensión racional del mundo. Toda propuesta de causas diversas de las que elabora una tal teoría "positiva"; toda tentativa "metafísica", debe aparecer como una caída más acá de la razón, como un rebajamiento en relación a la universal pretensión de la ciencia. También la idea cristiana de Dios es necesariamente considerada como no científica. A esta idea no corresponde ya más ninguna *theologia physica*: la única *theologia naturalis* es, en esta visión, la doctrina de la evolución; y en esta, ni la idea de Dios, ni la del Creador en el sentido cristiano (o en el del Judaísmo, o en el del Islam) tienen cabida. Tampoco lo tiene la idea estoica de alma del mundo, o de dinamismo interior. Eventualmente, se podría, en el sentido del budismo, considerar al mundo entero como una mera apariencia, y a la nada como lo real verdadero, justificando así las formas religiosas místicas que no compiten, al menos directamente, con la razón.

¿Hemos dicho así nuestra última palabra? ¿La razón y el Cristianismo están definitivamente separados entre sí? En todo caso, no es posible evitar la discusión tocante al alcance de la doctrina de la evolución como filosofía primera, y al carácter exclusivo del método positivo considerado como tipo único de ciencia y de racionalidad. Esta discusión, por consiguiente, debe ser abordada por ambas partes de manera serena y con disponibilidad para escuchar, lo que hasta ahora no ocurre sino en modestísima medida. Nadie puede dudar seriamente de las pruebas científicas relativas a procesos micro-evolutivos. R. Junker y S. Scherer, en su "Manual Crítico" (*Kritisches Lesebuch*) sobre la evolución, afirman al respecto, "que tales acontecimientos (los procesos micro-evolutivos) son suficientemente conocidos a partir de los procesos naturales de variación y de formación. Su examen -dicen- por medio de la biología de la evolución, condujo a conocimientos significativos tocantes a la genial capacidad de adaptación de los sistemas vivos". Los autores declaran, en este sentido, que se puede legítimamente caracterizar la investigación sobre los orígenes como la disciplina real de la biología. Así, no es con referencia a esto como un creyente enfrentará la razón moderna. Más, sí lo hará en relación a la extensión de una

philosophia universalis que pretende establecerse como una explicación general de lo real, tendiendo a excluir cualquier otro plano de pensamiento. En la misma doctrina de la evolución, el problema aflora en lo que concierne al paso de la micro a la macro evolución. Lo cual es reconocido por dos partidarios convencidos de una teoría englobante de la evolución: Szamathy y Maynard Smith, quienes admiten que "no existe ningún motivo teórico que permita pensar que las líneas de evolución incrementan su complejidad a lo largo del tiempo. Y tampoco existen pruebas empíricas de que esto se produzca".

La cuestión que aquí se plantea es, a decir verdad, más de fondo: se trata de saber si la doctrina de la evolución puede presentarse como una teoría universal de todo lo real, más allá de la cual las cuestiones ulteriores sobre el origen y la naturaleza de las cosas, no tienen cabida, ni son necesarias. O si, más bien ocurre que tales cuestiones últimas, en el fondo, superan el campo de la investigación abierto a las ciencias naturales. Quisiera plantear aquí la cuestión de manera más concreta. ¿Todo ha sido ya dicho acaso, con un tipo de respuesta tal como se lo encuentra, por ejemplo, en la afirmación de Popper, de que "la vida, como la conocemos, consiste en "cuerpos" físicos (más bien, en procesos y estructuras), que solucionan problemas. Y es que las diferentes especies -dice Popper- han "aprendido" a través de la selección natural, es decir, por el método de reproducción al que se agrega la variación; método que, a su vez, fue aprendido en base al mismo método. Es esta una regresión, pero no una regresión infinita...". No lo creo. En último término se presenta aquí una alternativa que no la resuelven las ciencias naturales, ni tampoco, en el fondo, la filosofía. Lo que está en juego, entonces, es saber si es la razón o lo racional lo que se encuentra en el origen y en el fundamento de todas las cosas. Está en cuestión aquí, saber si lo real ha surgido en base al azar y la necesidad (o, con Popper, a la zaga de Butler, del *luck* y el *cunning*; del afortunado azar y la previsión), y, por consiguiente a partir de lo que es sin razón. Saber, en otros términos, si la razón es un producto marginal accidental de lo irracional; y si, finalmente, es a tal punto insignificante en el océano de lo irracional, o si, al revés, la verdad está en la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía, de que *In principio erat Verbum*, y que así, en el origen de todas las cosas se encuentra la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es, hoy como ayer, la opción por la prioridad de la razón y de lo racional. Esta cuestión última, como se lo ha señalado, no puede ya más resolverse por medio de argumentos provenientes

de las ciencias naturales; y el mismo pensamiento filosófico tropieza aquí con sus propias limitaciones. En este sentido, no se puede aportar alguna prueba última de la opción cristiana fundamental. Pero ¿podría, en última instancia, la razón, sin negarse a sí misma, renunciar a la prioridad de lo racional sobre lo irracional; renunciar a la existencia original del Logos? El modelo hermenéutico propuesto por Popper -que re - aparece bajo formas diversas en otras presentaciones de la "filosofía primera"- muestra que la razón no puede privarse de pensar lo irracional de acuerdo a su medida, es decir, racionalmente (¡resolver problemas, elaborar métodos!). La razón restituye por allí, implícitamente, su propia primacía, frente a lo que precisamente la cuestionaba. Por su opción en favor de la primacía de la razón, el Cristianismo sigue siendo aun hoy "racionalidad". Y yo pienso que una racionalidad que excluya esta opción debiera significar, contrariamente a las apariencias, no una evolución, sino una involución de la racionalidad.

Ya hemos visto, más arriba, que en la concepción de la Antigüedad cristiana, las nociones de naturaleza, de hombre, de Dios, *ethos* y religión estaban recíprocas e indisolublemente implicados, y que esta mutua implicación había, precisamente, ayudado al Cristianismo a ver claro en la crisis de los dioses y en la crisis de la racionalidad antigua. La orientación de la religión hacia una visión racional de lo real en cuanto tal, el *ethos* como parte de esta visión, y su aplicación concreta bajo la primacía del amor, se asociaron recíprocamente. La primacía del *logos* y la primacía del amor se revelaron como idénticos. El *logos* no apareció ya más sólo como razón matemática en la base de todo, sino como amor creador, al punto de llegar a ser compasión hacia la creatura. La dimensión cósmica de la religión, que venera al Creador a partir de la potencialidad del ser, y la dimensión existencial de aquella, que concierne a la cuestión de la redención, se compenetraron para llegar a constituir un único problema. De hecho, una explicación de lo real que no sea capaz de fundar igualmente, de manera sensata y suficientemente abarcante, un *ethos*, es necesariamente insuficiente.

Ahora bien, ocurre que la teoría de la evolución, allí donde se arriesga al proyectarse como una *philosophia universalis*, intenta también refundar el *ethos* en base a la evolución. Sin embargo, este *ethos* de la evolución, que necesariamente encuentra su noción clave en el modelo de la selección -y, por consiguiente, en la lucha por sobrevivir, en la victoria del más fuerte, en la adaptación

exitosa- no nos ofrece gran consuelo. Allí mismo donde se pretende acicalarlo de diversas maneras, sigue siendo, finalmente, un *ethos* cruel. El esfuerzo por "destilar" lo racional a partir de una realidad insensata en sí misma, fracasa aquí, evidentemente. Todo esto, sirve poquísimamente para nuestras necesidades, tocantes a la existencia de una ética de la paz universal, del amor práctico del prójimo, y de la necesaria superación del bien individual.

En esta crisis de la humanidad, el esfuerzo por volver a dar un sentido abarcante a la noción de Cristianismo como *religio vera*, debe, por decirlo así, apostar de igual manera sobre la ortopraxis y sobre la ortodoxia. Su contenido más profundo -hoy como ayer- deberá consistir en la coincidencia del amor y de la razón, en cuanto pilares, propiamente fundamentales de lo real: la razón verdadera es el amor, y el amor es la razón verdadera. En su unidad, son ellos el fundamento verdadero y el fin de todo lo real.