

LOS USOS DE LA RAZÓN EN LA UNIVERSIDAD: ¿TAMBIÉN UNA RAZÓN TEOLÓGICA?

José Antonio Pérez Tapias

Sumario: En el escenario universitario se hace patente el diálogo entre los distintos usos de la razón y las verdades que en ellos se alcanzan. Según el autor, es condición necesaria que ninguno de esos usos se pretenda en monopolístico de la razón misma, ni se erija en lugar privilegiado para acceder al conocimiento verdadero o al acceso a verdad absoluta alguna. ¿Cómo puede la teología entrar en ese diálogo? ¿Cuál es el uso de la razón que ella puede presentar cumpliendo esas condiciones dialógicas? ¿Puede hacer valer buenas razones para que en esa mesa de diálogo racional 'entre razones', la razón teológica sea acogida como miembro de pleno derecho? Estas son algunas de las cuestiones que se responden en el presente artículo.

Summary: At the university scene it becomes patent the dialogue between the different uses of reason and the truths which through them are reached to. According to the author, it is necessary condition that no single use of those [uses] employed, be intended as monopoly of the reason itself, neither be it erected in privileged place to arrive to the true knowledge, or as the access to any absolute truth. How can theology enter into such dialogue? Which is the use of the reason that it may offer, fulfilling these dialogical conditions? Can it offer good reasons so that in that board of rational dialogue 'between reasons', the theological reason may be made welcome as a member of full standing? These are some of the questions that are given an answer in the present article.

Palabras clave: Razón crítica, razón hermenéutica, razón instrumental, razón emancipadora, razón teológica.

Key words: critical reason, hermeneutic reason, instrumental reason, emancipated reason, theological reason.

Fecha de recepción: 26 abril de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 25 octubre de 2012

1. La Universidad: ¿con una función o (todavía) con una misión?

- *Arrancando de Ortega: formación crítica, preparación profesional y capacitación para la investigación*

¿Cómo entendemos hoy las tareas que tiene que desempeñar en la sociedad actual esa varias veces centenaria institución que es la universidad? El tema es objeto de preocupación social, de debate político, de estudio por parte de las ciencias sociales

y también de reflexión filosófica. No debe extrañar que sea así por cuanto los enormes cambios vividos por nuestra sociedad, desde la democratización del saber –del acceso al conocimiento– hasta la revolución habida en la producción y difusión de éste de la mano del impresionante desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, hacen que tenga que replantearse a fondo el quehacer de esa institución cuya razón de ser es precisamente la adquisición y transmisión de los saberes científicos. Si a eso se le añade todo lo que sobre la universidad recae como reto proveniente de un nuevo contexto caracterizado también por el proceso de globalización en el que estamos inmersos, igualmente vinculado a la llamada ‘revolución digital’ que lo ha hecho posible, tenemos un cuadro más completo aún de los motivos que obligan a repensar las tareas de la institución universitaria. Lo que en los últimos años ha sido el complejo recorrido para el diseño y puesta en marcha del llamado Espacio Europeo de Educación Superior –proyecto más conocido como ‘Plan Bolonia’– responde a las necesidades planteadas a raíz de toda esa situación a la que tan sucintamente aludimos, pero que está en la mente de todos.

Aunque nos hallamos ya metidos de lleno en el siglo XXI, y en dura etapa de grave crisis económica, con sus dramáticas repercusiones sociales y su fuerte correlato político –crisis que por lo demás pone en cuestión gran parte de los que se había venido haciendo en torno al mencionado ‘Plan Bolonia’, dados los recortes presupuestarios aplicados por el gobierno de España también a las universidades, como a la educación en general, por un lado, y a la I+D+i, por otro, los cuales hacen imposible desarrollar lo previsto e incluso buena parte de lo ya legislado–, a la hora de reflexionar sobre la universidad es poco menos que obligado entre nosotros retrotraernos a las memorables conferencias de Ortega y Gasset impartidas en 1930 bajo el título ‘Misión de la Universidad’. Las reflexiones hilvanadas por Ortega en dichas conferencias, formuladas en vísperas de aquella II República que acometería un esfuerzo ímprobo por impulsar la educación en España en todos sus niveles, siguen suponiendo una aportación relevante y pertinente al afrontar la situación actual de la universidad en general y de la universidad española en particular. Por mi parte, pienso que los planteamientos orteguianos también son esclarecedores para nosotros, aquí y ahora, en este Congreso sobre ‘Teología y Universidad’ al que han tenido la amabilidad de invitarme para desarrollar esta ponencia sobre ‘Los usos de la razón en la universidad’. Tales usos de la razón mucho dependen de lo que pensemos que ha de hacer la universidad en la sociedad en la que se inserta y a la que, en definitiva, tiene que servir.

Una primera llamada de atención que nos hace el texto de Ortega al que hacemos referencia la encontramos ya en su mismo título. No debe pasar desapercibido el hecho de que el filósofo hable de ‘misión’ de la Universidad. La palabra está cargada de connotaciones que, en el contexto en que fue dicha y escrita, eran claramente inteligibles. No podemos decir lo mismo, ante ese término, ocurra igual en nuestro contexto de hoy. Quizá habría que constatar que la palabra ‘misión’ resulta a los oídos actuales por lo menos chocante: ¿una *misión* de una institución como la universidad? Resulta extraño por cuanto al utilizar ese término se está subrayando lo que ha de ser la universidad desde un determinado punto de vista normativo. El discurso orteguiano no es

meramente funcionalista, al no limitarse a describir cómo funciona la universidad en la sociedad contemporánea, en todo caso, cómo podría mejorarse ese funcionamiento. La palabra ‘misión’, cuyas resonancias etimológicas no se nos escapan, remiten a un deber hacer y, de fondo, a un deber ser.

Ortega piensa que “es forzoso vivir a la *altura de los tiempos*, y muy especialmente a la *altura de las ideas del tiempo*”¹. Desde esa perspectiva filosófico-antropológica, su concepción de la universidad gravita sobre la idea de que ésta tiene su principal razón de ser en “la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee”². Respecto al cumplimiento de esa tarea, Ortega pasa a explicar cómo la universidad tiene que desplegar su actividad en tres direcciones: “1) la ‘transmisión de la cultura’, como función relativa a la formación que la universidad ha de proporcionar a quienes acceden a ella, habida cuenta de que esa formación ha de comportar el bagaje de saberes científicos y legado humanista del que ha de disponer una ciudadanía ilustrada que aspira a ejercer su condición crítica y activamente; 2) la ‘enseñanza de las profesiones’, como esa capacitación mediante el cúmulo de saberes especializados y habilidades adecuadas para desempeñar una tarea profesional que, en cualquier caso, debe enmarcarse en esa formación amplia que impida que quede encerrada en un ‘espacialismo’ empobrecedor; y 3) la investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia”, como la tarea directamente encaminada a la promoción de los científicos que dentro y fuera de la universidad han de impulsar la profundización en el saber y el desarrollo tecnológico, lo cual, por lo demás, es algo absolutamente necesario para una sociedad que quiera progresar hacia metas civilizatorias –y no sólo objetivos económicos– más elevadas³.

Una universidad abierta a la ciudadanía –Ortega era firme partidario de un acceso lo más amplio posible de la población a las enseñanzas universitarias– ha de atender a esas tres funciones, manteniendo el necesario y adecuado equilibrio entre ellas, siendo ahí, en ese equilibrio, donde se juega que la universidad cumpla su misión: formación generalista de elevado nivel, capacitación para ejercicio profesional cualificado y socialmente reconocido y preparación para carrera investigadora –lo cual bien puede ponerse en relación con los tres niveles en los que actualmente se estructuran los estudios universitarios: grado, posgrado y doctorado–. Y, desde un planteamiento como el orteguiano, ya nos podemos ir preguntando si la teología, en el marco de los estudios universitarios, puede contribuir a esa formación que una ciudadanía ilustrada reclama, si tienen cabida los estudios teológicos en una universidad que capacita para el desarrollo de ciertas profesiones, y si la teología puede aspirar a ubicarse entre los saberes cuyo ejercicio y profundización requieren una adecuada preparación científica. Si eso es así, y hay que plantearlo en referencia a universidades laicas en el marco de una sociedad secularizada, democrática y pluralista –y no sólo en el acotado y ‘doméstico’ ámbito de universidades eclesiásticas–, la cuestión ulterior sería cómo se podría llevar a cabo todo ello.

¹ J. ORTEGA Y GASSET, ‘La misión de la Universidad’ [1930], en *Obras Completas*, t. IV, Taurus, Madrid 2005, 538.

² *Ib.*, 540.

³ Cf. *Ib.*, 542 ss.

- *Recordando a Weber: 'la ciencia como vocación' y la verdad como valor*

Al igual que nos ha ocurrido con Ortega nos sucede con Max Weber, otro autor al que nos resulta obligado referirnos en el arranque de nuestra reflexión. El sociólogo alemán, en su conocido texto, también transcripción de una conferencia, sobre 'La ciencia como vocación' –prescindimos ahora de su contraste con 'La política como vocación'–, plantea la tarea del científico como esencialmente vinculada al 'deber de buscar la verdad'⁴. Ese deber, presentado como el núcleo de lo que ha de ser una insobornable 'ética de la convicción', marca lo que ha de ser la profesión y vocación científicas –términos emparentados muy estrechamente con la palabra 'misión' que hemos comentado al hilo de Ortega, percibiéndose también claramente en el idioma alemán su procedencia del ámbito religioso por vía de secularización, en este caso del lenguaje–. Lo peculiar del enfoque weberiano, acusando ya en esos comienzos de la sociología de conocimiento un marcado positivismo, es vincular ese deber a la idea de una 'ciencia libre de valores', aspirando a una posición de neutralidad, en aras de la verdad como valor de referencia, en un contexto de 'politeísmo axiológico' irresoluble. El idealismo positivista respecto a la ciencia no debe oscurecer, sin embargo, el respeto escrupuloso al pluralismo de visiones del mundo, ideológico, por tanto, y religioso y moral, por parte de Weber. Pero para él eso suponía que la tarea científica, tanto de investigación como de enseñanza –cosas ambas propias de la universidad–, ha de dejar fuera, en su ejercicio público de la razón, todo lo que tenga que ver con cuestiones de sentido y no ya solamente tal como pueden venir planteadas desde enfoques morales o tradiciones religiosas, sino incluso desde la misma filosofía.

Así, pues, en Weber la ciencia como vocación se encuentra planteada, en relación con ese mismo ejercicio público al que acabamos de hacer referencia, en función de una concepción de la razón determinada por y como razón científica. La cuestión, con lo que supone de avance en secularización del saber, en laicización de la institución universitaria, conlleva en su planteamiento una carga positivista, de reducción de la razón a razón científica, que ha marcado el cientificismo posterior y, desde luego, hace muy complicada la relación de la teología con la universidad reconociendo en aquélla algún tipo de saber académicamente homologable. El respeto de Weber hacia la religión no le llevó a un enfoque en el que la teología, como saber de y desde la misma, pudiera caber como saber atinente a una verdad sostenida exclusivamente desde determinados criterios racionales –que por lo demás se podrían entender como racionalistas, en versión positivista–. Weber explicita así, muy elegantemente, por cierto, su propia posición al respecto:

“Toda Teología es *racionalización* intelectual del contenido escatológico de la religión. Ninguna ciencia carece por completo de supuestos previos y ninguna puede mostrar su propio valor a quienes rechazan estos supuestos, pero la Teología introduce, además, para su desarrollo y su justificación,

⁴ M. WEBER, 'La ciencia como vocación' [1919] en *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1988, 215.

un cierto número de otros supuestos que le son específicos. Toda Teología [...] parte del supuesto de que el mundo ha de tener un *sentido*. El problema que ha de resolver es, en consecuencia, el de encontrar una forma de interpretar el mundo que haga posible pensar así. Se trata de una situación idéntica a la de la teoría kantiana del conocimiento que parte del supuesto de que ‘existe una verdad científica *válida*’ y se pregunta después por los supuestos mentales que hacen esto posible [...] Las teologías no se contentan, además, con este solo supuesto (esencialmente religioso-filosófico), sino que parten aun de otro situado más allá, el de que hay que creer en determinadas ‘revelaciones’ como hechos salvadores [...] Los supuestos mismos están para la Teología más allá de toda ‘ciencia’, no constituyen un ‘saber’, en el sentido habitual de este vocablo, sino un ‘tener’ [...] En toda Teología ‘positiva’ llega el creyente a un punto en el que adquiere validez la máxima agustiniana de *credo non quod, sed quia absurdum est*. La capacidad de llegar hasta ese virtuoso ‘sacrificio del intelecto’ es la señal distintiva del hombre religioso”⁵

Si eso es así en la religión y, por tanto, en la teología que a ella se debe, no puede ser así en la ciencia y en la universidad que en ella tiene su justificación: aquí no cabe sacrificio alguno del intelecto, pues supondría quebrantar el deber primero en relación a la verdad –incluso en un contexto culturalmente relativista donde algunos incluso impugnarán esa verdad–. Weber, por tanto, habida cuenta de que la universidad tiene una misión, si se plantea qué papel puede jugar la teología en relación a ella, dice que en el ejercicio público de la razón, tratándose como se trata de razón científica, ninguno. La ‘esfera de valor’ correspondiente a la religión es distinta de la ‘esfera de valor’ de la ciencia. Y siendo valiosas las dos esferas, el caso es que para Weber no cabe solapamiento entre ellas que pueda justificarse. ¿Hay otros tipos de razón con relevancia cognoscitiva que puedan hacerse valer además y al lado de la razón científica? ¿Y si hay otros tipos de razón o usos de la razón, cabe entre en ellos el ejercicio de la racionalidad que se puede hacer en la teología? Estos son los interrogantes abiertos por Weber, que obligan a responder de manera que se profundice así en la respuesta que quepa dar a las cuestiones planteadas desde Ortega.

- *El discurso normativo sobre la Universidad y la realidad de los hechos: la autonomía universitaria frente a la mercantilización del saber*

Cada uno con sus propuestas y sus respectivos matices, con las correspondientes objeciones que se les pueden hacer, el caso es que Ortega y Weber representaron dos posiciones que defendían una determinada visión normativa de la universidad. Los dos defendían sendos planteamientos acerca de lo que la universidad *debe ser*. Podemos pensar, además de las críticas concretas que se les hicieran, que sus enfoques conllevaban altas

⁵ *Ib.*, 228-229.

dosis de idealismo, dificultando con ello la conexión de sus planteamientos normativos con la realidad socioeconómica y política de las universidades de sus respectivas épocas, lo cual les impidió vislumbrar la barbarie que se les echaba encima –la universidad española, tras el golpe del general Franco, tendría que sufrir el exilio de sus mejores profesores y luego la represión de la dictadura, y la alemana, tras la subida de Hitler al poder, igualmente el exilio de muchos académicos, sobre todo los de origen judío, y luego el sometimiento de la universidad a las directrices del nazismo–. Con todo, siguen siendo relevantes las aportaciones de Ortega respecto a esa *misión* de la universidad que ha de desarrollarse en los tres vectores señalados, como igualmente las apreciaciones de Weber respecto a una universidad que ha de girar en torno a unas prácticas de adquisición y transmisión del conocimiento científico presididas por el valor de la verdad.

Separados varias décadas de Weber y de Ortega, nuestra universidad afronta problemáticas en las que se encierran peligros serios en cuanto a lo que puede acabar siendo tal transmutación de la actividad y del funcionamiento de las universidades que a la postre no se reconozcan ellas a sí mismas como tales. Es obvio que las universidades, como todas las instituciones, han de ir cambiando para adaptarse a cada nueva época. La cuestión es si en los cambios pierden o no elementos definitorios de su ser. Aparte de los que ya han ido apareciendo de la mano de los autores citados, podemos coincidir en que una pieza clave de la institución encargada de la enseñanza superior es la autonomía universitaria. Sin el principio de autonomía, la universidad queda a expensas de poderes que la someterán de una forma u otra, sacrificando o dando de lado a los objetivos que la justifican y a los principios por los que ha de regirse.

Las universidades, aun naciendo en la órbita de la Iglesia –precisamente la de Bolonia fue pionera–, pronto tuvieron que institucionalizar procedimientos para salvar márgenes de autonomía. De hecho, las universidades pontificas se diseñaron como enclaves autónomos respecto a poderes eclesiásticos locales. Aparte de ello, a medida que la secularización fue ganando terreno en las sociedades europeas, las universidades fueron emancipándose también de la tutela de los poderes eclesiásticos, pasando a estar bajo la del poder civil. Cabe decir que batallando por su autonomía, la universidad como institución tuvo que ganar en primer lugar, y en largo proceso, la autonomía respecto al poder eclesiástico, que es el que venía de ejercer en el pasado el control ideológico de la sociedad, desempeñando a la vez la tarea de legitimar sus instituciones. Después, con el desarrollo de la sociedad burguesa y los avances hacia sistemas democráticos, la institución universitaria tuvo que ganar y mantener su autonomía respecto al poder político. Estuvo claro desde el primer momento que, además de ser importante controlar qué se investiga y qué se enseña, las universidades eran potentes máquinas institucionales de producción ideológica, y eso no podía dejar de ser apetecido por cualquier poder, y más por un poder político necesitado de nuevas formas de legitimación.

En nuestra actualidad, la de un capitalismo metido en la fase de un capitalismo financiero dominante, que es el que marca la pauta económica –con la consiguiente servidumbre de la política– en un mundo globalizado –en especial como gran mercado–, la amenaza, allá donde aún no esté cumplida, es la del sometimiento de la universidad

al poder económico. El principio de autonomía ha de hacerse valer ahora con especial fuerza frente a esos poderes económicos que presionan, cuando menos, sobre la institución universitaria. Si las universidades son apetecibles para poderes económicos que las quieren a su servicio, y que para ello tratan de controlarla, incluso por la vía más directa de financiarlas o de crearlas de nueva planta a su imagen y semejanza, la pérdida de autonomía se produce también por una traslación de las pautas y criterios de la vida económica a la vida universitaria. A eso responden, no la pretensión de calidad en la enseñanza universitaria, pero sí la 'ideología de la calidad' y su correlativo mito de la excelencia como trasplante al ámbito académico de criterios economicistas emergidos del ámbito empresarial y empapados de una competitividad excesiva. La ideología neoliberal le ha dado cobertura a todo ello con su fe ciega en el mercado y con la consiguiente desvalorización de lo público y exaltación de lo privado. A eso no sólo corresponde la proliferación de universidades privadas, sino la privatización de las públicas, aun siendo muchas veces por la vía tortuosa, en nombre de la eficiencia o incluso de la devolución a la sociedad a la que hay que servir del apoyo económico que da, de introducir en la universidad modos muy economicistas de gestión privada de lo público. Por ahí sale mal parado el principio de autonomía, toda vez que el poder económico no sólo llega a controlar, sino a imponer (gestión de mercado, criterios de rentabilidad, líneas de investigación preferentes en determinados campos, priorización de determinadas especialidades, modo de selección de investigadores y profesorado, etc.).

Aunque el Plan Bolonia tiene méritos –hoy ya aminorados por los ajustes y recortes que llegan al ámbito universitario– en torno a una homologación de estudios que facilita sobremedida la movilidad de estudiantes en el 'espacio europeo de educación superior', así como en lo que se refiere a nuevas prácticas docentes y discentes, no es menos cierto que su diseño está muy condicionado desde un contexto económico que impone sus criterios economicistas, tratándose desde ellos de rearticular la concurrencia de las universidades en lo que a la postre se entiende como mercado académico globalizado. El sometimiento de la universidad a todo ello, con un diseño en el que la cobertura la da el discurso acerca de una universidad que debe ser eficiente, competitiva y al servicio de la sociedad que la financia, acaba con el principio de autonomía universitaria⁶.

El imperio de criterios economicistas sobre la vida universitaria al que tan proclive es nuestra época, con lo que supone de hegemonía de una razón instrumental que todo lo decide según cálculo de utilidades, hace imposible un planteamiento serio de la teología en el ámbito universitario. Hay que reseñar que en ese sentido la teología no se encuentra sola. Desgraciadamente no tiene menores problemas la filosofía, que desde sus comienzos se enfrenta al tópico de su nulo rendimiento para la sociedad, o incluso ciencias humanas y sociales que quedan lejos de los parámetros económicos con los que se pretende justificar cualquier plan de estudios, un determinado grado o la financiación de ciertas líneas de investigación. Para la religión del mercado, una universidad autónoma se convierte en una institución herética.

⁶ Exponente de un análisis en esa dirección es el artículo del profesor JOSÉ LUIS PARDO, 'La descomposición de la universidad', *El País* (10 de noviembre de 2008). Muy crítica al respecto es la posición de JORDI LLOVET en *Adiós a la universidad*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011.

2. El campo de los saberes y nuevas reediciones del ‘conflicto de las Facultades’

- *Diagnóstico y solución de Kant sobre la ‘inferior’ Facultad de Filosofía por necesidad y dignidad de la razón, esto es, de la libertad*

Tener que empeñarse a fondo para mantener a salvo el principio de autonomía universitaria, como condición institucional para hacer posible que se genere y fluya un saber libre de coacciones, es algo que en distintos momentos históricos se ha debido hacer con ahínco. Un caso especialmente significativo es el de Kant en su conocido escrito sobre *La contienda entre las facultades de Filosofía y de Teología*, de 1798⁷ –inicialmente publicado bajo el título generalizador de *El conflicto de las Facultades*⁸–. El escrito se enmarca en las tensiones que padeció Kant con la censura prusiana, ante la cual tuvo que defender no sólo la libertad de expresión para el ‘uso público’ de la razón, sino la autonomía de la universidad, concentrada sobre la libertad de que tenía que gozar la Facultad de Filosofía ‘por necesidad y dignidad de la razón’. A diferencia de las llamadas ‘facultades superiores’ –Teología, Medicina y Derecho–, encargadas de transmitir un saber reglado y aprobado por las autoridades competentes como el correspondiente a un canon establecido –el de la fe, el del saber médico reconocido y el del código de leyes–, de manera que capacitaban para el ejercicio de una profesión en función de fines socialmente establecidos, la ‘facultad inferior’ de Filosofía ha de tener la misión inexcusable no sólo de transmitir saberes, sino de someter a juicio crítico los saberes que se transmiten, por ella misma y por aquéllas otras facultades. Lo que en ellas no puede permitirse, para la Facultad de Filosofía es una obligación, de manera que hay que salvaguardar las condiciones jurídicas y políticas para que sea factible sin trabas esa libertad académica.

Especialmente interesante, además de la defensa a ultranza de la libertad para el ‘uso público’ de la razón que, en aras de la verdad, ha de mantenerse para la Filosofía, es la concepción kantiana de la teología y su papel. Brevemente cabe apuntar que si, por un lado, la teología académica ha de atenerse a lo establecido por la autoridad eclesiástica como saber al servicio de la fe en función de la comunidad creyente, por otro no hay que olvidar que Kant, sirviéndose de su productiva distinción entre ‘uso privado de la razón’ –el que puede hacer cualquier funcionario en su fuero interno a la vez que cumple con la tarea encomendada para el ejercicio de su cargo (civil o eclesiástico)– y el ‘uso público de la razón’, que es el que se hace por parte de una razón crítica que expone abiertamente sus argumentos cuestionando, si hace falta, lo que se hallaba establecido como verdadero, también invoca este segundo para una teología crítica.

La filosofía, para Kant –bajo ese rótulo entraban saberes científicos que hoy no incluimos en el ámbito de la filosofía–, era el saber por excelencia llamado a ese ‘uso

⁷ I. KANT, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y teología* [1798], Trotta, Madrid, 1999.

⁸ Para la historia de la génesis del polémico escrito kantiano puede verse el amplio estudio preliminar al mismo de J. M. GÓMEZ CAFFARENA, ‘Filosofía y Teología en la Filosofía de la Religión de Kant’, en *La contienda entre las Facultades...*, cit., IX-LXXV.

público de la razón'. Pero también desde la teología, llegado el caso, se podía y se debía ejercer en ciertos momentos ese uso público de la razón, por exigencia de una razón que no puede abdicar de la crítica y que está llamada a desarrollarla también para lograr mejores formulaciones de los contenidos de una religión que no puede soslayar las exigencias de la racionalidad. Tal es la función del teólogo como persona ilustrada, ya no como pastor de una comunidad. Así, no sólo a la filosofía, sin también a la teología –cabe decir otro tanto de la medicina o del derecho– llega la exigencia que define el espíritu de la Ilustración: *sapere aude*⁹. Y eso, más allá de las funciones asignadas a una Facultad de Teología como 'facultad superior' –sometida a una autoridad 'superior' que establece, regula y controla sus funciones de preparación de profesionales que van a ejercer bajo amparo de un título académico–, es especialmente relevante a la hora de replantearnos la inserción de la teología en el ámbito universitario reconociéndole, si desde ella se acredita lo suficiente, un lugar como saber sujeto a criterios compartidos de ejercicio de la racionalidad.

- *No es razón todo lo que reluce: replanteamiento por Bourdieu del conflicto de las Facultades. La Universidad como réplica de la sociedad*

Permaneceríamos encerrados en un planteamiento idealista si pensáramos que el 'conflicto de las Facultades' y, por extensión, las tensiones en el ámbito universitario o de la universidad con la sociedad en la que se ubica, se debieran sólo a problemas de delimitación de espacios epistémicos o a asuntos competenciales entre diferentes usos de la razón. Por el contrario, todo ello se encuentra atravesado por relaciones de poder: de poder político, de poder económico y, también, de poder académico. Aparecen, pues, conflictos de intereses. Es más, sobre la universidad se proyectan los conflictos de clase –y de todo tipo– que se dan en la sociedad.

El microcosmos universitario, aun con sus propios códigos, no deja de ser una réplica del macrocosmos social. Por ello, el 'conflicto de las Facultades' –y lo sigue habiendo en otros términos distintos de los recogidos por el análisis kantiano– sigue dándose. Los distintos grupos y clases sociales –como muy bien ha mostrado Pierre Bourdieu en sus estudios sobre el mundo universitario¹⁰– toman sus posiciones en el seno de la universidad: también las Facultades y los distintos tipos de profesorado están condicionados por relaciones de clase, a través de las cuales tienden a reproducirse las inercias del poder político –reproducción de las élites, por ejemplo–, así como a hacerse valer el peso del poder económico. De suyo, en nuestras sociedades capitalistas, el principio de autonomía, como se ha apuntado, tiene que hacerse valer especialmente frente a unos poderes económicos que pueden determinar sobremana la dinámica universitaria. Eso no afecta sólo a cuestiones periféricas de gestión y funcionamiento, sino que incide de lleno en el núcleo del conocimiento que se produce y que se difunde desde la

⁹ Cf. I. KANT, 'Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?' [1784], en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona 1999, 63-71.

¹⁰ Cf. P. BOURDIEU, *Homo academicus* [1984], Siglo XXI, Madrid 2008, especialmente cap. 2: 'El conflicto de las facultades'.

universidad si la razón económica impone unilateralmente sus criterios y conforma los objetivos académicos a su imagen y semejanza.

- *La Universidad en sociedades secularizadas, Estados democráticos (¿laicos?) y mercados capitalistas. ¿Filosofía más allá del museo? ¿Teología fuera de la sacristía?*

La autonomía universitaria ha de ser elemento definitorio del marco institucional en el que la razón, en sus diferentes usos, se ejercite públicamente en las tareas de docencia e investigación propias de ese ámbito académico. Esa autonomía —que no hay que entender como (imposible) independencia que mantenga a la universidad al margen de la sociedad en la que se ubica y a la que se debe— es condición de credibilidad de la universidad como institución en sociedades secularizadas, democráticas y pluralistas. De suyo, el principio de autonomía universitaria, como sucintamente hemos apuntado, se ha ganado históricamente a medida que avanzaba el proceso de secularización de la cultura, desacralización del poder y democratización de los Estados. Otra cuestión es la que cabe plantear respecto a cómo esos procesos llegan hasta hoy y si, por ejemplo, la democratización es consecuente —prueba de toque es si los Estados democráticos de derecho son efectivamente laicos— o la secularización ha sido coherente. Reparando en cómo el poder económico desplegado desde un mercado capitalista, y más en la época del capitalismo financiero en la que estamos inmersos, subyuga hoy al poder político hasta ningunear las instituciones democráticas o ponerlas a su servicio, y reducir a la impotencia a gobiernos y Estados que pensábamos consolidados, lo menos que cabe decir es que respecto a la democracia hay mucho que hacer por delante, así como que la secularización es incompleta por cuanto tenemos ante los ojos una potente y expansiva ‘religión del mercado’.

En ese contexto a grandes trazos delineado, una prueba crucial de si la universidad queda o no sometida a las exigencias del mercado la ofrecen la situación en que estén los saberes no directamente utilitarios, éstos que no consisten en un saber científico susceptible de volcarse en innovación tecnológica o que no tienen un rendimiento inmediato que pueda trasladarse además al mundo de la empresa por vía de transferencia de conocimiento. La filosofía, por ejemplo, está entre ellos, junto a otros saberes de las llamadas ‘ciencias humanas’ que se vuelcan sobre la herencia cultural que de una forma u otra llega hasta nosotros. ¿Cuál es su futuro en la universidad actual —por extensión, en la sociedad?—. Podemos estar en una situación parecida a aquélla que afrontaba Kant, sólo que ahora no frente a una censura político-religiosa como era la prusiana que a él le atosigaba, sino frente a una censura de hecho de carácter ideológico-economicista. También frente a ésta hay que salir en defensa de esa ‘facultad inferior’ —por no corresponder al ‘superior’ poder del mercado— que es la que implica la enseñanza y práctica de la filosofía. De lo contrario, ésta, en vez de ser potenciada como ejercicio de razón crítica, será recluida, a lo sumo, en una especie de ‘museo de la historia’ —museificación de la historia de las ideas, dicho sea de paso, respecto a la cual tampoco serían del todo inocentes muchos de quienes se dedican profesionalmente a la docencia de la filosofía¹¹—.

¹¹ Contra esa museificación de la historia de las ideas en que se ha convertido la filosofía y la enseñanza de la filosofía se manifiesta con especial énfasis M. ONFRAY, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* [2006], Anagrama, Barcelona 2008, 53 ss.

Si a la filosofía acecha el peligro, si no de su reducción a la irrelevancia, sí el de verse encerrada en el ‘museo de la historia’, a la teología le sigue persiguiendo el de quedar ‘encerrada en la sacristía’. Tal es la fórmula frecuentemente utilizada, además, cuando la Iglesia se ha excedido o ha resuelto mal su presencia y actuación en el ámbito público. Como en el caso de los docentes de filosofía que no resuelven bien la enseñanza de la misma, en esas situaciones se genera una reacción adversa que formula de esa forma la idea de que la religión debe quedar reducida al ámbito privado. Si ese principio se mantiene, pretender, aun con otra práctica eclesial distinta de la nacional-católica criticada, que la teología esté presente como saber en la universidad se convierte en un imposible. Pero, además, resulta que si puede defender sus credenciales para ello como teología crítica, entonces es el poder que corresponde a la ‘religión del mercado’ el que se sentirá tan celoso que se mostrará contrario a esa presencia de una teología así en una universidad que ha de estarle sometida. De nuevo, por tanto, tratará de enviar la teología a la ‘sacristía’, a no ser que ésta se deje manipular como pieza útil en el engranaje del ‘mercado de las religiones’ o como discurso ideológico que nutra los planteamientos neoconservadores con los que tiende a aliarse la política neoliberal.

3. Diversidad de saberes y diferentes tipos de racionalidad: hablemos con Habermas de “la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”

- *Del mito al Logos y la posterior fragmentación del saber: nostalgias de unidad e imposiciones del orden (académico-político)*

El relato estándar de la historia de la filosofía presenta su nacimiento en el mundo griego como un paso del mito al *logos*. No hace falta decir que a dicha ‘narración’ se le han hecho múltiples matizaciones. No es la menor la formulada por Horkheimer y Adorno, los cuales, entendiendo esa referencia a la emergencia del *logos* como una ‘primera Ilustración’, se mostraron contrarios a entender dicha transición como el paso entre dos mundos completamente distintos; por el contrario, desde su concepción dialéctica subrayaron que “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”¹².

El mito tiene su racionalidad –narrativa– y el nuevo *logos* la suya –crítico-discursiva–, pero sin ser dos órbitas completamente ajenas. Es la deficiente comprensión de la relación entre ellas la que ha impedido ver la relación dialéctica que mantienen. Precisamente por esa comprensión deficitaria, largo tiempo enquistada en el idealismo dominante en la historia de la filosofía, se trasplantaron indebidamente a la razón discursiva muchas de las características de la razón narrativa operante en las mitologías, lo que favoreció históricamente la proliferación de insostenibles nuevas mitificaciones. A ese trasplante, producido ya en un saber fragmentado al menos en dos tipos de racionalidad –narrativa y discursiva–, se debe, por ejemplo, la pretensión de verdad absoluta para la segunda, como si pudiera sostener la certeza que la primera albergaba desde la fe mítica. Igualmente, también se traspasa a la razón discursiva, la que en principio se contraponen al mito como filosofía entendida cual *episteme*, el afán inquebrantable de

¹² M. HORKHEIMER-T. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* [1944/1947], Trotta, Madrid 1994, 56.

una unidad en verdad imposible, toda vez que la polarización entre razón mítica y razón discursiva ya implicaba una fragmentación irreversible. Lo mítico se coló así en lo discursivo –en la filosofía– como nostalgia de la unidad perdida, que una y otra vez se trataría de recuperar, siempre en vano. Tales pretensiones han perdurado a lo largo de los avatares de la razón occidental hasta la crisis de la modernidad, y todavía no dejan de hacerlo, aunque ya sostenidas desde la razón científica y el discurso que ella elabora. Curiosamente, son esas pretensiones, con las intenciones monopólicas que las acompañan, las que ponen difícil que la filosofía sea reconocida con su valor epistémico en contextos socioculturales cientificistas, con ideologías dominantes marcadas por el positivismo. Si eso es con la filosofía, aún más con la teología –lo cual resulta más difícil de rebatir por cuanto sigue habiendo muchos componentes míticos, o al menos no suficientemente elaborados crítico-hermenéuticamente, en muchas de las teologías que se hacen–.

El asunto se complica más desde el momento en que las excluyentes pretensiones de unidad del saber, a las que siempre acompañan variantes de pretendida verdad absoluta o, al menos, de lugar privilegiado para el acceso a un conocimiento verdadero, se presentan formando parte (ideológica) de proyectos políticos de dominación. Entre ‘el ser metafísico y el poder político’ no ha dejado de haber alianzas de todo tipo¹³, y si antes fueron teológicas u ontológicas, después pasaron a ser cientificistas, pretendiéndose la misma alianza, aunque ya dejando atrás una metafísica criticada. De ahí la interminable lucha por la libertad de pensamiento, de conciencia, de expresión, de enseñanza..., que es todo lo que se plasma en el principio de autonomía universitaria que hemos defendido.

- *De la razón teológica a la razón metafísica: la dialéctica del ama (teología) y la esclava (filosofía)*

Hasta la recuperación de la filosofía en la modernidad, en las dos vertientes en las que en principio lo hizo –la racionalista y la empirista–, durante la larga Edad Media del Occidente cristiano –distinto fue en el mundo musulmán– aquélla permaneció bajo la férula de la teología. El teocentrismo de la cristiandad redujo a la filosofía a la posición ancilar en la que estuvo durante siglos, aunque merece la pena al respecto distinguir entre el modelo agustinista de la Alta Edad Media y el tomista que alcanzó hegemonía en la Baja. El caso es que, tras otra transición cultural de amplio alcance, la renacentista, la filosofía emprendió su secularizante proceso de emancipación respecto de la teología, preparando el terreno para una ‘segunda Ilustración’. Retomaba así los impulsos de los momentos fundacionales en la Grecia antigua. Parfraseando el famoso pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel¹⁴, podemos decir que la filosofía, desde su posición de sierva, hizo valer su carácter de indispensable mediación conceptual para la teología, toda vez que ésta se pretendía saber racional aunque remitido a y al servicio de la fe. De esa forma, a través del antagonismo

¹³ Cf. J. L. PARDO, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, Valencia, 2006, 76-79 y 119 ss.

¹⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México 1966, 117 ss.

que se estableció entre ambas, se abrió camino una dinámica de reconocimiento que llevó a que la filosofía se emancipara de la mano de una razón crítica, argumentativa y discursiva que se hizo firme en su propia autonomía.

No obstante, de manera análoga a como se entendió la filosofía antigua rompiendo con el mito, la filosofía moderna se autocomprendió cada vez más a sí misma rompiendo drásticamente con la teología, hasta el punto de que da paso a planteamientos ateos incubados en su propio devenir a través de autores y corrientes. Ocurrió, sin embargo, algo parecido a lo que sucedió antes con el mito: la filosofía se llevó consigo las pretensiones de verdad absoluta –ahora, como en Descartes, desde el principio de la subjetividad de la conciencia buscando un nuevo acceso al fundamento para ello–, de unidad del saber –esto también en la tradición empirista–, y en cualquier caso unas pretensiones monopólicas de ejercicio de una racionalidad que cada vez más se fue dejando de reconocer en la teología. Ésta acabaría siendo tildada de mítica –a pesar de sus sofisticaciones conceptuales– por las corrientes del pensamiento moderno. La defensa de la teología entre los saberes de la modernidad pasó a ser tarea complicada, cuando no imposible.

- *De la razón metafísica a la razón científica: declive de la metafísica de la subjetividad frente al auge del positivismo*

Quien a hierro mata, a hierro muere. Recordamos este refrán al hilo de esa historia del pensamiento –en definitiva, de la cultura (occidental)– en la que la filosofía, llegado determinado punto, expulsa a la teología del campo del saber, para luego ser la ciencia la que, en sus expresiones científicistas, expulsa a la filosofía del campo epistémico. Es el momento en que se afirma –y es lo que se teoriza por el positivismo– la hegemonía, tendiendo a ser excluyente, de la razón científica y, en el campo de ésta, de una determinada visión de la ciencia definida por la cuantificación y la contrastación experimental. En tal caso, todo lo que no sea eso pasa a ser situado en el campo de lo irracionalidad o en el de las manifestaciones de una racionalidad insuficiente como tal. El auge del positivismo que se inicia con Comte en el siglo XIX consagra esa visión, en la cual la filosofía sólo se salva en tanto filosofía de la ciencia, y la teología –como la metafísica, que se ve como un residuo de aquélla– no tiene nada que hacer¹⁵.

Ya Hegel, viendo el problema y anticipándose al reduccionismo positivista, trató de salvar la filosofía, pero convirtiéndola en ciencia especulativa, es decir, creando una gran confusión entre ciencia y filosofía, en la que la segunda absorbía a todas las manifestaciones de la primera. A la vez, esa filosofía como ciencia especulativa también subsumía a la teología como un momento de su génesis, de manera que la filosofía como historiodicea era la superación de la teodicea que gravitaba sobre la idea de providencia. Así, la teología se conservaba en el sistema hegeliano, pero al precio de esa sub-

¹⁵ Para una presentación del positivismo, L. KOLAKOWSKI, *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía* [1966], Cátedra, Madrid 1981.

sunción desnaturalizante en la filosofía misma. El saber de la teología era superado en el saber especulativo de la razón. El gran inconveniente, además de esa desnaturalización de la teología que corre pareja a la gran ‘con-fusión’ entre ciencia y filosofía, es que el grandioso sistema hegeliano sería tan efímero como pretencioso: no se sostendría después de él. Tras ello el campo filosófico se dividiría en múltiples vertientes, destacando de inmediato dos: la filosofía como crítica –izquierda hegeliana y Marx– y la filosofía de corte positivista. Por ninguna de las dos encontraría la teología reconocimiento como saber correspondiente a un uso legítimo de la razón.

- *Razón teórica y razón práctica: usos diferenciados de una razón crítica*

Hemos aludido a cómo, a lo largo de la Modernidad, se perfilan los dos usos de la razón, que aun con problemas de reconocimiento recíproco, van a convivir uno junto al otro en el campo del saber –los saberes, más bien– y, por tanto, también en los espacios académicos de las universidades: la razón que opera en las ciencias y la razón que reflexiona filosóficamente. A esa diferenciación de usos según campos epistémicos se sumó, con Kant, una distinción absolutamente pertinente y clarificadora: la existente entre razón teórica y razón práctica o, si se quiere, entre el uso teórico de la razón y su uso práctico. Solapándose con los usos anteriormente mencionados, resulta llamativa la doble presencia de la filosofía, tanto en la razón teórica, ejerciendo ahí su tarea crítico-epistémica, como en la razón práctica, esclareciendo desde ella el campo del deber. Precisamente esa doble presencia de la filosofía es a su vez la que permite a Kant establecer un puente entre esos dos usos de la razón, dejando claro que se trata de una razón que opera por múltiples vías. Las principales obras por las que Kant despliega su tarea crítica se rematan con esa tercera –*Crítica del juicio*, tras la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*– en la que se afirma la razón en su uso crítico-práctico.

“El entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza como objeto sensible, para un conocimiento teórico de la misma en una experiencia posible. La razón es legisladora *a priori* de la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento incondicional-práctico. La esfera del concepto de la naturaleza, bajo una, y la del concepto de la libertad, bajo la otra legislación, están apartadas completamente de todo influjo recíproco que pudieran tener una sobre otra, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos [...] Es, pues, imposible hacer el tránsito de una a otra esfera [...] pero por lo menos se puede rechazar con suficiente fuerza, la objeción de una supuesta contradicción [...] El juicio proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito entre la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y

proporciona ese concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real¹⁶.

Es importante destacar cómo gracias a ese papel del juicio reflexivo, cuya función, llevada a cabo desde su propio principio *a priori*, es pensar lo particular bajo una regla universal, se salva para Kant la unidad de la razón a partir de sus diferentes usos. Con todo, diferenciados los usos teórico y práctico de la razón, conforme al propio interés en cada caso y a las condiciones en que ha de desenvolverse el conocimiento legítimo de cada uno de ellos, Kant subraya la primacía del interés práctico. Eso es lo que queda destacado, desde esa mediación que supone el juicio como tarea de una razón crítico-práctica, por esa referencia al *fin final* al que ella se orienta en definitiva –*fin final* que es el hombre como sujeto moral, a la vez único ser natural en el que se puede reconocer la libertad como facultad suprasensible y, con ella, la capacidad de orientar, mediante los efectos de las acciones de la libertad como causas, la cadena de los fines de la naturaleza al supremo bien en el mundo¹⁷–. Con esa primacía de la razón práctica va también la apertura desde ella a un nuevo planteamiento teológico, consecuente con los límites de la razón, a la vez que con sus insoslayables exigencias críticas en cada uno de sus usos, siendo todo ello lo que hace desembocar ese planteamiento en el teísmo moral propio de Kant¹⁸. En un autor que amarra bien sus argumentos y nada deja fuera del riguroso hilo conductor de los mismos, por algo acaba la *Crítica del juicio* exponiendo su visión de una “teología ética”. Es la propuesta de Kant, consonante con la idea de Dios como postulado de la razón práctica –de un Dios que se puede pensar, pero no conocer–, por la que la teología como saber encontraba una digna reubicación entre los saberes correspondientes a los distintos usos de la razón.

- *Razón instrumental y razón emancipadora: entre la servidumbre y la libertad*

El esfuerzo kantiano por esclarecer los usos de la razón en plena Ilustración iba asociados a una idea de la razón estrechamente vinculada a la idea de libertad. Razón (crítica) y libertad eran un par indisoluble. Sin embargo, el desarrollo de la modernidad puso de relieve que ese vínculo podía verse trastocado, cuando no disuelto, si la razón, precisamente desde algunos de sus usos, se pervierte y acaba puesta al servicio de objetivos contrarios a la libertad misma, es decir, contrarios al hombre y su dignidad. Eso es, desgraciadamente, lo que ha ocurrido en nuestra historia, de forma especial en los últimos siglos, cuando un desarrollo científico-técnico potentísimo y una economía capitalista en alza catapultaron a la razón instrumental que en ellos se desenvuelve hacia una posición hegemónica que anula u obstruye otros usos de la razón.

¹⁶ I. KANT, *Crítica del juicio* [1790], Austral, Madrid, 1995, 125-126 (Intr.)

¹⁷ *Ib.*, 422-424 (par. 84).

¹⁸ Referencia obligada a J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1983.

Ese diagnóstico es el que de manera paradigmática ha hecho Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*¹⁹. No niega que tenga que haber un uso instrumental de la razón, basado en el cálculo, imbuido de criterios pragmáticos de eficacia y eficiencia, y centrado en los medios para la consecución de los objetivos establecidos. El problema se presenta cuando ese uso de la razón se expande socialmente y con tendencia monopólica en cuanto a la razón misma, desentendiéndose de los fines, para quedar atrapado en una dinámica funcionalista al servicio de la lógica de dominio que desde la misma racionalización de la vida social, singularmente la económica, se impone. Frente a tal hipertrofia de la razón instrumental sólo cabe hacer valer la razón en su uso emancipador, esto es, en su uso práctico (ético y político), contra la servidumbre que la hegemonía de la razón instrumental alimenta y a favor de la libertad que el sentido de la justicia exige. Es la razón emancipadora que, tras las ambigüedades del sistema hegeliano, encontró impulso en Marx, por ejemplo, con una filosofía de la praxis con su puerta de entrada en la crítica de las ideologías.

¿Cómo esa razón emancipadora, frente al abuso de la razón instrumental que convierte en irracional a la misma racionalidad, pone en juego todos sus recursos para hacerse valer contra el dominio? Entre ellos está, para Horkheimer, la esperanza que en el pasado se nutrió de las tradiciones religiosas y sus fórmulas teológicas. No cabe duda de que un ateo como Horkheimer, para quien no decae “el anhelo por lo totalmente otro”²⁰, la teología, al menos en su condición de legado que resulta de una herencia, tiene su espacio, siempre que tenga clara su alianza con la razón emancipadora contra una abusiva razón instrumental que, entendiendo sólo de medios, a los humanos los considera, obviamente, sólo como medios.

- *Razón crítica y razón hermenéutica: voluntad de sospecha y voluntad de escucha*

Va con la razón, si no quiere verse atrapada por lo irracional, ejercer la crítica de modo insobornable. En el uso de la razón como crítica no sólo se dignifica la razón, sino que se dignifica el humano que la despliega. Ahora bien, como ha puesto de manifiesto el mismo desarrollo de la razón como crítica en la modernidad, también en su uso crítico la razón puede distorsionarse a sí misma yendo más allá de sus límites, lo que en este caso significa olvidar su finitud para, por legitimar una posición crítica sin hipotecas, pretender operar como si fuera una razón sin presupuestos previos, sin condicionamientos de ningún tipo, sin deuda alguna que le impidiera extender la crítica a todo y a todos. El problema en tal caso es que la razón que se pretende crítica deje de ser autocrítica por ese exceso de confianza en sí misma, lo que comporta las nefastas consecuencias de un dogmatismo ‘racionalista’ –en sentido amplio– erigido sobre ese punto ciego de lo que es siempre una razón situada.

Frente a los excesos de un pensamiento moderno que, a pesar de los llamamientos a ser consecuentes con nuestra finitud en el propio ejercicio de la crítica –como en Kant–,

¹⁹ Cf. *Crítica de la razón instrumental* [1947], Trotta, Madrid 2002.

²⁰ M. HORKHEIMER, ‘Lo que llamamos ‘sentido’ desaparecerá’ [1970], en Id., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid 2000, 195.

ha vuelto una y otra vez a una razón que se automitifica –ocurre en el cientificismo, pero no dejó de pasar en la filosofía especulativa hegeliana–, la corriente hermenéutica surgida en el siglo XIX empezó a llamar la atención sobre los presupuestos culturales desde los que opera una razón siempre ubicada en una tradición, empezando por la tradición lingüística del idioma en que se expresa. Desde Schleiermacher hasta Gadamer se hizo ese recorrido que acabó revalorizando el ‘prejuicio’ –en el mejor sentido del término– como presupuesto previo al juicio que hagamos críticamente sobre la realidad²¹.

Si la razón crítica, el uso crítico de la razón, funciona aplicando una implacable ‘estrategia de la sospecha’ –de la cual Marx, Nietzsche y Freud se constituyeron en sus adalides, como Ricoeur subraya al llamarlos ‘maestros de la sospecha’–, la hermenéutica vino a complementar la ‘voluntad de sospecha’ que lleva a la crítica con la no menos necesaria ‘voluntad de escucha’ de una razón que también ha de operar receptivamente respecto a la tradición en la que se inserta. No es cuestión de pasar por alto los riesgos conservadores de una receptividad descuidada o –llamémosla así, sobre todo a la vista de las tradiciones religiosas– fideísta que acaba exaltando el prejuicio como dogma. Pero una vez recogida esa aportación de la hermenéutica lo que procede a su vez es mediar esas dos ‘voluntades’ en aras de una hermenéutica crítica como ejercicio de una razón que, articulando los dos usos expuestos, es capaz de acoger el legado recibido sin bajar el listón de la crítica²². Siendo la propuesta de Ricoeur a ese respecto especialmente lúcida, no cabe sino enfatizar cómo desde ella, a través de un adecuado tratamiento del lenguaje simbólico en el que se expresa la fe –y reconociendo lo que ‘el símbolo da que pensar’²³–, se abre espacio para una reubicación de la teología, sin confusiones con otros saberes, pero como teología que puede defender su legitimidad ante el tribunal de la razón en tanto que su reflexión también se levanta sobre un insoslayable ejercicio de hermenéutica crítica respecto a la tradición religiosa a la que se debe.

- *La filosofía como ‘plataforma de traducción múltiple’ (y algo más). ¿Y la teología, fuera de juego?*

En el pensamiento contemporáneo es Habermas uno de los filósofos que más ha insistido –recogiendo, entre otras, la herencia kantiana– en la diversidad de usos de la razón, a la vez que en la unidad de esa razón que se expresa a través de sus ‘múltiples voces’²⁴. Y eso lo ha hecho, primero poniendo de relieve los intereses del conocimiento y su articulación –interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio–, para poner el acento cada vez más en el carácter lingüístico de nuestra racionalidad, mostrando cómo esa diversidad de usos se da a través de los distintos modos en que tiene lugar la acción comunicativa²⁵.

²¹ Cf. H-G. GADAMER, *Verdad y método* [1960], Sígueme, Salamanca 1977, 338 ss.

²² Cf. P. RICOEUR, ‘Herméneutique et critique des ideologies’ [1986], en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Du Seuil, Paris 1999, 333-377.

²³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* [1960], Taurus, Madrid 1982, 489 ss.

²⁴ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid 1990, 155-187.

²⁵ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, I-II* [1981], Taurus, Madrid 1987.

El uso de la razón tras pretensiones de conocimiento verdadero se despliega a través de las diferentes ciencias, planteándose la cuestión de cómo recuperar alguna visión de conjunto sobre la realidad a partir de esos saberes de expertos. Es ahí, en esa tarea de ‘traducción’ entre unos saberes y otros, yendo tras esa visión consistente de la realidad que no dejamos de necesitar para orientarnos en el mundo, donde Habermas ve un quehacer indispensable que corresponde a la filosofía²⁶. Ésta, por lo demás, no agota en ello lo que debe acometer, pues además de la legitimidad y alcance de nuestras pretensiones cognitivas ha de esclarecer otro tanto en lo que se refiere a las pretensiones normativas de la razón moral, con su proyección política en torno a lo justo –lo que Habermas ha desarrollado a través de su ética discursiva–. Esa filosofía en relación dialógica con las ciencias y comprometida radicalmente con la práctica no deja de tener un carácter crítico, todo lo contrario, pero siendo consciente de su carácter también ‘situado’, como la corriente hermenéutica ha puesto de relieve respecto a cualquier forma de ejercicio de la razón.

¿Y la teología? ¿Dónde y cómo puede quedar desde esa visión de la filosofía como ‘plataforma de traducción múltiple’ en un ejercicio crítico, reflexivo, argumentativo y moralmente orientado de la razón? Puede decirse que Habermas le reconoce, mediando una racionalidad hermenéutico-crítica de la que la teología no puede desentenderse, un lugar y un papel, como se desprende de palabras suyas respecto a la relación entre filosofía y religión que bien merecen la pena ser transcritas:

“Tras la metafísica la teoría filosófica ha perdido su *status* extraordinario y extracotidiano. Los contenidos experienciales explosivos de lo extraordinario han emigrado a un arte que se ha tornado autónomo. Pero, tampoco tras esta deflación cabe en modo alguno decir que lo cotidiano totalmente profanizado se haya vuelto inmune a la irrupción perturbadora y subversiva de sucesos extraordinarios. La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extraordinario en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Y ello no en el sentido de la simultaneidad de lo asimultáneo. La continuidad de esta coexistencia ilumina incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión de lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su

²⁶ Cf. *Ib.*, 38-63 ('Motivos del pensamiento postmetafísico', especialmente 60-61).

forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión”²⁷.

4. Las razones y sus verdades: de la tolerancia al diálogo en la comunidad académica

- *Paraphraseando a Aristóteles, “la verdad se dice de muchas maneras”*

A la racionalidad humana, en sus diferentes modos de ejercicio, le acompaña una pretensión de verdad, aunque no en todos ellos se plantee dicha pretensión ni con la misma fuerza ni de la misma manera. Así, a la razón narrativa, por ejemplo, le acompañaba una pretensión de verdad incluso en el mito, que luego, mediando una adecuada desmitologización, podemos ver realizada en la verdad que el mito aporta en cuanto a experiencias de la humanidad, una vez discernido lo insostenible que le acompañaba en el cumplimiento de dicha pretensión²⁸. Cuando la razón narrativa opera de otra manera, como en la novela, pasa a desempeñar su pretensión de verdad de otro modo, a través de una ficción que creando un mundo imaginario transmite a su vez una verdad sobre el ser humano.

La razón teórica, sea en las ciencias, sea en el discurso crítico, reflexivo y argumentativo de la filosofía, tiene su justificación en el compromiso prioritario con una pretensión de verdad que se pone en primer plano. El logro de un conocimiento verdadero, sea a través de la contrastación empírica, de modelos simulativos, de cálculos formales o de argumentos reflexivos que se hilvanan en el discurso, es el objetivo. El uso teórico de la razón se vuelca por múltiples sectores, pero por todos ellos destaca el valor de la verdad como valor rector.

También podemos hablar de la verdad práctica: a las pretensiones normativas no son ajenas las pretensiones de verdad, si entendemos el discurso ético como no divorciado del discurso argumentativo, o el mismo comportamiento moral en relación con la verdad como valor que en él va de alguna forma al menos implícito.

Con todo, los riesgos de caer en el engaño o permanecer encerrados en lo falso no son pequeños; todo lo contrario. En la dinámica histórica, apreciado el conocimiento como fenómeno social, hemos de habérnoslas con las ideologías –en el sentido marxiano de la expresión– y su potencial de encubrimiento²⁹. Otra cosa es la expresa voluntad de mentira, contrapuesta a la pretensión de verdad frontalmente, y que por eso mismo podemos considerar irracional –o, mejor, antirracional– por cuanto lleva en sí las semillas de la disolución de la razón por la perversión de las condiciones que hacen posible su ejercicio en los distintos usos de la misma.

²⁷ *Ib.*, 62-63.

²⁸ Sobre el mito y la desmitologización, me remito al capítulo sobre 'Filosofía y mito' en J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 1995, 29-44.

²⁹ Para una síntesis sobre la crítica de las ideologías, cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 1995, 67 ss.

Tan condicionante es la pretensión de verdad de la racionalidad humana que la alberga que, incluso aplicándole la crítica más dura, como hizo Nietzsche al ver la voluntad de poder operando en toda voluntad de verdad y al reducir ésta a ficción útil en tanto que sirve a aquél poder³⁰, también entonces sigue desempeñándose esa pretensión, que busca, como sucede a través de la crítica nietzscheana, un desempeño más radical –tal es el camino de las respuestas a las acusaciones a Nietzsche de verse atrapado con su crítica en una autocontradicción preformativa de la razón contra la razón misma–.

Si, en definitiva, parafraseando la afirmación aristotélica respecto al ser, podemos decir también de la verdad “que se dice de muchas maneras”, la cuestión es cómo entablar un diálogo fructífero entre todas esas maneras de decirla. Claro está que para ese diálogo entre los distintos usos de la razón y las verdades que en ellos se alcanzan es condición necesaria que ningún uso de esos se pretenda monopólico de la razón misma, ni erigido en lugar privilegiado para acceder al conocimiento verdadero ni en condiciones, por supuesto, de pretender acceso a verdad absoluta alguna. ¿Cómo puede la teología entrar en ese diálogo? ¿Cuál es el uso de la razón que ella puede presentar cumpliendo esas condiciones dialógicas? ¿Puede hacer valer buenas razones para que en esa mesa de diálogo racional ‘entre razones’, la *razón teológica* sea acogida como miembro de pleno derecho, más allá incluso de cualquier planteamiento concesivo que le otorgara un puesto sólo por condescendencia o deferencia hacia una ‘supervivencia cultural’ de lo que estuvo hasta en el origen de la institución universitaria?

- *La verdad y sus criterios: correspondencia, evidencia, coherencia y rendimiento pragmático. El consenso como ‘lugar de la verdad’. Imprescindible disenso (K.-O. Apel)*

Los usos de la razón comprometidos con un conocimiento verdadero han barajado distintos criterios de verdad, los cuales no nacieron sólo como criterios de verdad sino como distintas nociones acerca de la verdad. Así, podemos recordar cómo la verdad se ha entendido ya como correspondencia, ya como evidencia, ya como coherencia. Son las distintas teorías sobre la verdad, a las cuales se les puede añadir la pragmatista con su noción de rendimiento o de ‘funcionamiento’ adecuado de aquello que se entiende como verdadero. Si esas teorías se quedan como tales, no pueden menos que ser excluyentes unas respecto de otras, con el problema de que cada una de ellas porta un momento de verdad en cuanto a la verdad misma. Para salvar ese bloqueo, la ‘teoría consensualista’ de la verdad ha reconocido aquello a lo que apuntaban esas distintas teorías como criterios de verdad, no excluyentes, sino complementarios, que han de traerse al proceso dialógico en el que se vuelcan los argumentos a favor de la teoría que pueda reconocerse como verdadera en el proceso de argumentaciones compartidas. Puede decirse que sin elementos de correspondencia no hay verdad acerca de los hechos, lo que no significa que la verdad se entienda sólo como correspondencia. Un tanto de lo mismo puede decirse de la evidencia y de la coherencia.

³⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* [1885], Alianza, Madrid 1983, 29 (par. 10) y 155 (par. 211); y ‘Sobre verdad y mentira en sentido extramoral’ [1873], en H. VEIHINGER, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, Madrid 1990, 10.

Por tanto, es un planteamiento consensualista el que puede permitir acceder a una verdad susceptible de ser compartida por todos –todos los que participan en el diálogo argumentativo e, idealmente, todos, en una perspectiva universalista–. Con ello no se consagra unilateralmente el consenso sin más como criterio de verdad. Lo es, pero de ello no se sigue que la verdad se reduzca a consenso o a lo consensuado. Se puede formular diciendo que sin consenso o fuera del consenso, no hay verdad, pero que sólo el consenso no hace o no garantiza la verdad. En ese sentido se puede concluir que el consenso es el ‘lugar de la verdad’, también por el hecho de que una racionalidad que es lingüística no puede tener otros cauces para la búsqueda de la verdad que los que ofrece la comunicación. No obstante, aun concediendo que el consenso como criterio de verdad comporta elementos de idealización sobre el consenso mismo y la comunidad de hablantes que lo pretende, hay que tener en cuenta cuál es la dinámica real de los consensos fácticos alcanzables. A la vista de ella, una concepción consensualista de la verdad no puede dejar de reconocer el papel y el valor del disenso para cuestionar los consensos dados, revisarlos y apuntar a consensos mejor fundados³¹.

Podemos decir de los criterios de verdad, y antes de las teorías en las que respectivamente emergieron, que ellos nos dan los significados de la *verdad*, poniendo a nuestra disposición los sentidos en que hablamos de ella. La cuestión es que con esa gama de significados no está todo dicho. Además de la verdad teórica (de la razón en su uso teórico, por distintas vías), está la verdad práctica, y ésta misma añade a la otra nuevos motivos para ir desde los sentidos de la verdad a la *verdad del sentido*. A ello ya apuntó, sin agotarla, la concepción praxeológica de la verdad. Todo ello es especialmente relevante para una teología que quiera presentarse ante el mundo académico, por tanto, ante una sociedad secularizada y pluralista, como saber relativo a una verdad. ¿Qué criterios maneja para ella? ¿Y si se trata de verdad del sentido, en que la apoya?

- *La verdad práctica: de los sentidos de la verdad a la verdad del sentido (Gadamer). Y la verdad praxeológica (Marx)*

Lo ganado diferenciando entre distintos usos de la razón ha quedado a veces empañado por una compartimentación muy estanca de ellos, la cual impedía seguir hablando de la unidad de la misma. Esa compartimentación excesiva es la que se ha presentado cuando la verdad como pretensión se ha atribuido a la sola razón teórica y la pretensión normativa a la razón práctica en exclusiva. Sin embargo, la cuestión relativa a una *verdad práctica* ha asomado de manera recurrente como la verdad vinculada a nuestros principios morales y puesta en juego en el comportamiento moral. O dicho con otras palabras: las concepciones normativas sobre lo justo y lo bueno –aparte de cómo se relacionen esos dos polos de la práctica–, ¿se establecen al margen de todo compromiso de verdad? Hay muchos argumentos para concluir que no, aunque a su vez esos argumentos nos trasladan desde los sentidos en que hablamos de la verdad –que luego hemos asumido como criterios de verdad– hasta la *verdad del sentido*, esto es, la verdad

³¹ K.-O. APEL, en su magnífico texto sobre 'Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última' recoge ese elemento de disenso con su papel en la búsqueda de nuevos consensos (Cf. Id. *Teoría de la verdad* ética del discurso, [1987], Paidós, Barcelona 1991, 69).

relativa al sentido de la existencia humana, que es lo que se ventila en el comportamiento práctico. Esa *verdad del sentido* es la que corresponde a la 'primacía del *ethos* sobre el *logos*' que Gadamer, por ejemplo, ha subrayado retomando la afirmación kantiana de la 'primacía de la razón práctica' hasta hablar incluso de una 'metafísica moral'³².

Sin entrar en este momento en cómo plantear una metafísica rehabilitada que en una época llamada postmetafísica pudiera sostener su reflexión en términos encaminados consistentemente a la *verdad del sentido* que pudiera decirse desde la filosofía —la aportación de Lévinas podemos considerarla crucial a ese respecto a partir de su consideración de la ética como 'filosofía primera'³³—, lo que sí resulta pertinente es recordar en este punto la posición de Marx al respecto. Su concepción de la verdad, en el marco de un pensamiento materialista histórico cuyo carácter radicalmente dialéctico conserva la herencia hegeliana 'invirtiéndola' —poniéndola sobre los pies—, es netamente praxeológica, entendiendo la verdad como resultado de lo que se *verifica* en la praxis (praxis social en la historia). Estamos, pues, en tal caso, como cabe defender a partir de la XI de las *Tesis sobre Feuerbach* —“los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*”³⁴—, ante una verdad práctica que se fragua en la praxis transformadora de la realidad, verdad que en este caso es verdad de un *sentido emancipador* de la acción humana colectiva —conformada a partir, aunque no sólo, de lo que hacen los individuos en sus vidas socialmente mediadas—.

Es respecto a la *verdad del sentido* como la teología puede hacer valer especialmente sus credenciales, dado que lo que tematiza como herencia reflexiva de toda una tradición religiosa es el sentido que en ella se transmite. Es cierto que los parámetros de una *razón teológica* —en la legitimidad de esa expresión se juega todo— son distintos de los de la razón filosófica, pues la remisión de la primera a determinadas experiencias de fe y su referencia a un lenguaje fuertemente simbólico la sitúa en un terreno donde la filosofía, desde Kant, tiene todas las razones para vetarse el acceso. Ciertamente, sin embargo, que, ante una razón secularizada y consciente de su autonomía, la misma razón teológica ha de tener buen cuidado en el manejo de sus fuentes y de sus categorías específicas, evitando caer en posiciones de un fideísmo irracionalista que la privaría de avales para concurrir como protagonista de un determinado ámbito de ejercicio de la razón.

En el caso de una razón teológica que pueda acreditarse como tal, su aportación a una *verdad del sentido* en clave praxeológica tendrá que ser en términos de una liberación sobre la que confluyan el punto de vista de la humana emancipación y el punto de vista de la redención, con la consciencia de aquello, también para la teología, que se puede pensar, pero de lo que no se puede disponer³⁵. Diríase que esa reserva antigignósti-

³² Así, por ejemplo, en H.-G. GADAMER, 'Elogio de la teoría' [1980] en *Elogio de la teoría* [1983], Península, Barcelona 2000, 31.

³³ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito* [1961], Sígueme, Salamanca 1995, 308.

³⁴ K. MARX, *Textos de economía y de filosofía* (ed. de Jacobo Muñoz), Gredos, Madrid 2012, 408.

³⁵ Hacer de la *liberación* la categoría sobre la que engarzar empeños emancipatorios y esperanzas de salvación es mérito de la teología de la liberación. Nos remitimos como obra paradigmática a G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.

ca, añadida a los frenos a excesos de corte pelagiano, es vacuna contra la irracionalidad de una razón teológica a salvo a la vez del racionalismo y del fideísmo.

- *Del concepto al símbolo. Pregunta desde Wittgenstein: ¿decir lo inefable? Narratividad y testimonio*

Desde el carácter simbólico del lenguaje a la peculiaridad y potencia del lenguaje simbólico, la filosofía ha hecho un largo recorrido analítico, hermenéutico y reflexivo. A lo largo de él, la razón filosófica ha tomado conciencia de hasta dónde puede llegar como razón discursiva que utiliza un lenguaje conceptual. El lenguaje simbólico, del cual puede hablar la filosofía, apunta más allá de lo que mediante conceptos se puede expresar, y eso que trasciende lo conceptual es ya aquello de lo que la filosofía no puede disponer. No obstante, forma parte de su trabajo con lo simbólico una hermenéutica, crítica a la vez que receptiva, que baraja criterios a través de los cuales se encauza un tratamiento de lo simbólico que no derive hacia posiciones irracionalistas. Se trata, por tanto, de poner en relación lo conceptual y lo simbólico, siendo conscientes de la diferencia y de que esa diferencia no se puede anular. Diríase que esa diferencia es la que corresponde a la distancia entre la razón y la convicción de fe que en el símbolo encuentra un cauce propio de expresión. Tal cauce no se puede menospreciar, y mucho menos suprimir, pues es el que permite dar expresión a lo que corresponde a experiencias humanas profundas —ahí entra la experiencia religiosa— que llevan al borde de lo inefable.

Si con el final del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein hubiera quedado dicha la última palabra, la teología tendría que enmudecer. Y a la vista de lo que dice —“de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”³⁶— no sólo la teología; desde el lado de la filosofía, al menos también la metafísica. Del lado de lo inefable hubiera quedado todo lo que fuera más allá de lo que pudiera decirse en un lenguaje entendido como representativo y objetivista, ‘isomórfico’ respecto de la realidad. Sabido es, por lo demás, que Wittgenstein modificó su planteamiento con su posterior teoría de los juegos de lenguaje, que en cada caso son correspondientes a lo que weberianamente se puede entender como una esfera de realidad con su propia constelación axiológica. Así, habrá un juego de lenguaje científico, otro filosófico, otro jurídico-político, otro artístico... y uno religioso. El problema entonces es la comunicación entre esos juegos o entre las diversas esferas. Si se entienden como compartimentos estancos, cada cual con sus propias reglas y hasta su propia noción de verdad, la cuestión es que difícilmente se pasará de un planteamiento relativista. La metafísica y la teología logran en tal caso un mayor reconocimiento, pero en tanto que permanecen estrictamente circunscritas a su campo de juego. Con ese nivel de reconocimiento mal se puede solucionar el defender un uso de lo que supuestamente sea la razón teológica que se pueda acoger en el espacio generador de conocimiento que ha de ser una universidad.

Aun sin compartir la posición más maximalista del Wittgenstein del *Tractatus*, o incluso tomando distancias de la más matizada de los juegos de lenguajes, hay que

³⁶ *Tractatus* [1918], 7 (Alianza, Madrid 1973, 202).

reconocer la pertinencia de aquello que es apuntado por él: la distancia entre concepto y símbolo, la cual, por mucho que se aproximen, es insalvable. Después de todo no están lejos de lo que sostuvo Wittgenstein ni la teología negativa, ni, por ejemplo, la prohibición judaica de las imágenes de Dios.

Si, por otra parte, tenemos en cuenta que la experiencia religiosa a la que se remite lo que quiere ser razón teológica es experiencia cuyo sentido no se puede expresar sólo conceptualmente, tendremos que concluir que esa razón teológica se comportará en buena parte como razón narrativa –lo cual, colectivamente, es lo que se constata hablando de una ‘historia de salvación’ o en términos similares–. Es verdad que, como con toda narración, para no derivar hacia recaídas en el mito, la razón narrativa tiene que articularse con ciertos elementos discursivos y así, como dice Ricoeur, pasar a una ‘configuración de la trama’ en la que la razón pueda reconocerse³⁷. Para la razón narrativa es insoslayable expresarse en términos personales, a través de los cuales el sujeto queda comprometido personalmente con lo que dice. La fuerza de una razón narrativa no mitificante, que dé cuenta de una experiencia religiosa que, además, es autoexigente en relación a los principios éticos que pueda reconocer, le ha de venir del testimonio que a través de ella se vehicula. El testimonio de fe para una razón teológica que, además, es crítica, es lo que la puede salvar –habida cuenta de lo que supone la experiencia de lo inefable– de la vaciedad del formulismo dogmático. El testimonio ha de verse acompañado de lo que él mismo reclama: un pensamiento que no se hace trampas con los límites inherentes a nuestra condición³⁸.

5. Filosofía y teología en una academia reclamada/desbordada por el sentido que se busca

- *Las tradiciones religiosas como tradiciones de sentido: herencia simbólica entre racionalización de la fe y sacrificio dogmático de la razón*

Las tradiciones religiosas son, entre otras cosas, tradiciones de sentido. Es una de las razones de su perdurabilidad. Todas se autocomprenden como portadoras de una verdad relativa al sentido de la existencia humana, individual y colectiva. Sobre todo desde que en algunos contextos culturales se produjo hace milenios el salto cualitativo hacia las religiones universalistas de salvación, se intensificaron los procesos de racionalización de sus mensajes de sentido. Es el momento en que aparecieron desarrollos intelectualmente más elaborados de su bagaje simbólico, gracias a determinadas circunstancias coadyuvantes (apoyatura política, organización sacerdotal, escritura, expansión cultural, etc.), las cuales propiciaron que aparecieran teologías que, por su grado de racionalización, implicaban una desmitificación parcial de la propia herencia mítica.

La elaboración teológica, aun a riesgo de simplificar, podemos decir que siempre se ha movido entre dos extremos recusables: una excesiva racionalización de la fe

³⁷ Cf. P. RICOEUR, 'Función narrativa y experiencia humana del tiempo', en Id., *Historia y narratividad* [1980], Paidós, Barcelona 1999, especialmente 196-199.

³⁸ Para estas cuestiones puede verse P. RICOEUR, *Crítica y convicción* [1995], Síntesis, Madrid 2003.

o un injustificable sacrificio dogmático de la razón. Lo primero se ha dado cuando ha habido condiciones más propicias para dinámicas de ilustración y, en Occidente, cuando el proceso de secularización estaba más avanzado, aunque hay que señalar que tal exceso de racionalización puede absorber a la fe, neutralizando su especificidad, como también puede distorsionar a la razón al asumir contenidos de fe que no le corresponden. Lo segundo se ha producido en situaciones de repliegue cultural, de religiones a la defensiva que compensan con cerrazón intransigente, la cual ahoga los impulsos críticos en la misma racionalización teológica, reforzando las dinámicas fideístas y, por ende, irracionales.

La razón teológica se juega su especificidad en tanto que legítimo uso de la razón en salir airosa del antagonismo que representan las dos posiciones señaladas. Clave para ello, como se dijo anteriormente, es que la racionalización teológica comporte una desmitologización bien hecha, capaz de conservar el contenido de verdad de lo que en el lenguaje mítico, simbólicamente denso, se ofrecía en relatos y rituales de una comunidad de fe. Pero no ha sido fácil llegar a esa desmitologización en la que se combinan adecuadamente recepción de la tradición y aplicación a la misma del necesario discernimiento crítico.

- *A título de 'ilustración': tres intentos y una alternativa como vías insuficientes en la relación entre filosofía y teología*

La dificultad de la necesaria desmitologización como condición para un ejercicio de la razón teológica reconocible en su legitimidad desde otros usos de la razón la podemos verificar –jugando con las palabras– en tres planteamientos que ‘ilustran’ distintas posturas respecto a la religión y a la teología en el marco de la Ilustración europea.

Una primera es la representada por el agnosticismo teórico y el teísmo práctico kantianos. Tal agnosticismo, que no llega a ser metafísica atea por el papel de Dios como idea regulativa –no manejable categorialmente–, responde a una razón filosófica consciente de sus límites y consecuente con su finitud, pero que a la vez exige a la teología estar a la altura de su propio criticismo, como corresponde a la elaboración teológica de una ‘religión dentro de los límites de la razón’. El sofisticado teísmo práctico kantiano retoma el discurso teológico desde la razón moral, dándose ahí una racionalización de lo teológico que llega desde la razón práctica a donde se prohibió acceder la razón teórica. La crítica kantiana, con el valor de la autoconsciencia de una razón finita, también comporta como déficit la limitación del *sapere aude* que se auto-refrena ante ciertos contenidos teológicos. No obstante, el paso de Kant hacia el carácter crítico de la misma razón teológica es impresionante, como bien se puede apreciar en su defensa del ‘uso público’ de la razón desde el campo teológico en relación a la misma teología: el teólogo “tiene plena libertad, e incluso la vocación, para comunicar al público todos sus pensamientos, cuidadosamente examinados y bienintencionados, sobre los defectos de tal símbolo (de la iglesia a la que sirve) y las propuestas para mejorar la institución de la esencia de la religión y de la iglesia”³⁹. Su posición al respecto es, pues, un hito que no se debe perder de vista.

³⁹ I. KANT, ‘Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?’, en Id., *En defensa de la Ilustración*, cit., 67.

Una segunda es la representada por la filosofía especulativa de Hegel. El autor de la *Fenomenología del Espíritu* elevó el listón de las pretensiones de la razón filosófica, partiendo de la crítica no de los logros, pero sí de las que estimaba insuficiencias del trascendentalismo kantiano por lo que a su parecer comportaba de dualismos y lastre de ‘conciencia desgraciada’. El saber de la totalidad, articulado como sistema que habría de dar cuenta del devenir del Espíritu Absoluto a lo largo de esa historia en la que se aliena para recuperarse plenamente a sí en la reconciliación final de las contradicciones a las que la densidad de lo negativo somete el curso histórico, es explícito sobrepujamiento de una razón que lleva a extremo la racionalización de la fe pretendiendo dar cuenta de su contenido mediante un saber especulativo al que la teología, atada a la positividad de la religión, no puede llegar: “Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada”⁴⁰. Es lo que Hegel siempre reafirmará: “La filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología”⁴¹.

La tercera propuesta a la que hacíamos referencia es la representada por Feuerbach y su reducción antropológica de la teología. En *La esencia del cristianismo*, arrancando en su caso de la crítica a Hegel por la criptoteología que permaneció bajo el ropaje del saber especulativo, y queriendo llevar hasta el final lo que la ambigüedad hegeliana no se atrevió a resolver –partiendo, por ejemplo, de la afirmación de que “la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad lo que deviene intuita”⁴²–, Feuerbach lleva adelante, con su método genético-crítico, la consumación de la crítica filosófica de la religión y de la teología. Mas lo hace queriendo rescatar la ‘verdad de la teología’, que es la antropología. Éste es su secreto: lo que el discurso teológico dice del hombre (que lo formula) cuando habla del Dios (al que se refiere). Desvelada la antropología como el ‘misterio de la teología’⁴³ no queda más que la afirmación del ateísmo humanista como vía de salida de la enajenación religiosa. El uso crítico de la razón, más allá del comedimiento kantiano y del exceso hegeliano, no se opone a una consideración de la religión como manifestación humana sumamente valiosa –y en alguna forma, imprescindible–, pero sí a la consideración de una razón teológica como miembro de pleno derecho en los diferentes campos de la racionalidad humana.

Estando de acuerdo en gran medida con Feuerbach en su crítica a Hegel, aunque por distintos motivos, y acentuando frente a éste la dialéctica de la interioridad frente a la dialéctica del Espíritu Absoluto a lo largo de la historia, Kierkegaard se opone radicalmente a toda racionalización de la fe. Tampoco está por sacrificar sin más a la razón en el altar del dogma, al modo de una fe anti-ilustrada. Su posición, que también le distancia del teísmo moral kantiano por lo que pudiera tener de reducción de la religión a moral en una suerte de racionalización mitigada, es la de una neta separación entre la fe y la

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* [1807], *op. cit.*, 441.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1848], Alianza, Madrid 1986, 52.

⁴² *Ib.*, p. 440.

⁴³ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* [1841], Trotta, Madrid 1998, 32.

razón. Si la razón, y la filosofía con ella, no pasa de la angustia y la desesperación para tomarse la existencia en serio, sólo es el ‘salto de la fe’ el que, llevando al hombre a su estadio religioso, puede proporcionar el encuentro con una verdad de sentido que sólo la fe del individuo ante Dios puede proporcionar –trasunto de la luterana justificación por la sola fe–. Es el ‘coraje de la fe’, acompañado de la humildad y no de la insolencia (de la especulación pretenciosa), el que permite encontrar su sentido a un yo no soluble en la dinámica de la especie⁴⁴. Pero descontadas las razones que se pueden compartir con el filósofo danés, obligado es reconocer que, incluso llevando al extremo el antagonismo entre ética y fe –contra Kant–, asume una versión maximalista de fideísmo que deja atrás las referencias agustinianas al absurdo de la fe para encumbrar a un Abraham, visto como irracionalmente obediente, porque “creyó en virtud del absurdo”⁴⁵. Por un camino así, una razón teológica, que pone en duda su propia condición racional, aun con su ofrecimiento de sentido, se autoexcluye del diálogo con la razón en sus múltiples usos.

- *Herencia y reconocimiento: la filosofía contemporánea se toma en serio la religión y la teología*

Hemos visto cómo Kant y Hegel, desde planteamientos distintos, trataban de hacerse cargo de lo que suponía la religión y el discurso que desde ella se elaboraba como teología. Lo hicieron aplicando enfoques críticos –desenfocados, según Kierkegaard– que luego Feuerbach radicaliza en clave de ateísmo humanista, pero tratando de ‘conservar’ la herencia de la religión, es decir, el secreto antropológico de la teología. En la órbita de esa actitud que, aunque crítica sin concesiones, parte de que en la religión hay un núcleo de verdad, aunque sea ‘invertido’ –como diría Marx–, que hay que rescatar y hacer fructificar en terreno laico, está la que encontramos en otros autores que también se han confrontado con lo que supone lo que llamamos antropológicamente el ‘hecho religioso’. Especialmente próximo a Feuerbach, pero inscribiéndose de lleno en la tradición marxista, es Ernst Bloch. En él puede hablarse de la herencia de la religión en el marco del ‘trascender sin trascendencia’ que teoriza a partir de su ontología procesual. El autor de *El principio esperanza* considera la religión, en su vector humanista y profético, como cauce por el que se han expresado, en clave de esperanza de salvación, anhelos humanos de justicia y liberación que son los que encuentran plasmación en las distintas manifestaciones de la razón utópica y los que aguardan a ser realizados ‘materialistamente’ en clave de emancipación⁴⁶. En tanto que la religión y la teología también han cosido sus mejores vivencias y textos con ‘hilo rojo’, para Bloch son respetables interlocutoras que no han de faltar en el diálogo de la filosofía⁴⁷.

Precisamente en cuanto a tomarse en serio la teología es Horkheimer uno de los filósofos contemporáneos que desde posiciones ateas más lejos ha llegado en ese sentido.

⁴⁴ Cf. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* [1849], Sarpe, Madrid 1984, 128.

⁴⁵ Cf. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor* [1843], Tecnos, Madrid 1987, 28.

⁴⁶ Cf. E. BLOCH, *El principio esperanza* (3 vols.) [1959], especialmente Vol III, Aguilar, Madrid 1980, 400-408.

⁴⁷ Puede verse E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* [1968], Taurus, Madrid 1983.

Habermas, en ‘Creer y saber’, recoge esa frase suya en la que, refiriéndose con paradójica ironía a la Teoría Crítica, dice que ésta “sabe que Dios no existe, pero cree en él”⁴⁸. Posición análoga es la de Adorno cuando en el último de sus aforismos en *Minima moralia* escribe:

“El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica”⁴⁹.

Walter Benjamin, por su parte, en la segunda de sus ‘Tesis de filosofía de la historia’ escribe:

“En la representación de la felicidad vibra inalienablemente la de redención. Y lo mismo ocurre con la representación del pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico”⁵⁰.

Punto de vista de la redención, por tanto, del que se hace cargo la filosofía, pero del que ésta no puede disponer. No se puede caer en el error de Hegel, con todo su sistema a cuestas: sacrificar la dimensión redentora del futuro salvífico del que habla la fe a un racionalizado devenir con desembocadura en una insostenible patria de la identidad; tampoco vale ninguna bienintencionada propuesta de realizar en el plano de la inmanencia todo lo que la perspectiva soteriológica desplazaba a la trascendencia. La crítica de los idealismos teológicos deja de ser crítica cuando éstos se amortizan como infundados utopismos intrahistóricos⁵¹. Por ello, Habermas, con buen criterio, insiste en la necesidad de que la ‘razón profana’ tenga en cuenta lo que transmite la religión y elabora discursivamente la teología, pero manteniendo las distancias, sin ‘con-fusiones’, lo cual es además necesario para que también se ‘traduzcan’ los contenidos morales y

⁴⁸ Cf. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana* [2001], Paidós, Barcelona 2002, 143.

⁴⁹ T. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Taurus, Madrid 1987, 250 (par. 153).

⁵⁰ W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos – I* [1972], Taurus, Madrid 1990, 178.

⁵¹ Cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid 2007, cap. 8: ‘Cambio de paradigma en el pensar utópico’.

emancipadores de las tradiciones religiosas, susceptibles de ser compartidos más allá de sus entornos comunitarios, al lenguaje de una cultura secularizada⁵².

Insiste Habermas, por tanto, tras reconocer sin complejos el parentesco histórico y temático de la filosofía con la teología y subrayando la necesidad de mantener una clara diferencia metodológica entre sus respectivos discursos –se deben a distintos usos de la razón–, en que “una filosofía que traspasa la barrera del ateísmo metodológico pierde la seriedad filosófica”⁵³. Es, por lo demás, el punto de vista sostenido también con especial énfasis por el pensador judío Emmanuel Lévinas cuando defiende con nitidez encomiable una metafísica ‘a-tea’⁵⁴. Siendo eso así, análoga seriedad hay que exigir a la teología, respetando su especificidad, respecto a un uso acreditado de la razón crítico-hermenéutica. Con esos parámetros, además de tender puentes para un diálogo fructífero entre ellas, filosofía y teología podrán presentarse como saberes racionales en el seno de una comunidad académica consciente de su pluralismo en cuanto a usos de la razón en su seno.

- *La teología ha de tomarse en serio lo que la filosofía y las ciencias suponen*

Para que la teología sea tomada en serio en el campo secular de los saberes que la razón produce no sólo ha de atender a lo que las ciencias aportan como conocimiento en los campos más diversos y a lo que la filosofía dice desde la reflexión crítico-hermenéutica, sino que ha de tener en cuenta con todo rigor lo que filosofía y ciencias suponen. Uno de esos primeros supuestos es el de la laicidad del espacio público en el que se desenvuelve una razón autónoma y secularizada. La comunidad académica no puede admitir ningún tipo de tutela –y menos religiosa–, como tampoco puede reconocer ningún ‘lugar privilegiado’ en cuanto a la producción de conocimientos, lo que implica, como ya señalamos, que no puede admitirse ninguna pretensión de verdad absoluta –lo cual de ninguna forma conlleva la aceptación *a fortiori* de una posición relativista–.

Un segundo requisito que a este respecto se puede mencionar es el relativo a la necesidad de dialogar compartiendo presupuestos. Si no hay un mínimo de presupuestos compartidos no es posible ningún tipo de diálogo, por tanto, tampoco entre saberes que se reclaman de usos diversos de la razón. Si no hay ciertos presupuestos no sólo fácticos, sino también normativos respecto a modos de la crítica, criterios hermenéuticos, formas de argumentación y reconocimiento de la legítima pluralidad de discursos, el entendimiento no es posible. No hace falta el acuerdo en todo, pero sí es indispensable el acuerdo en ciertos presupuestos que permitan incluso el reconocimiento recíproco con las pretensiones de cada cual que razonablemente puedan justificarse.

Un tercer punto que, sin ánimo de ser exhaustivos, sí conviene subrayar es la necesidad de que la teología acometa en serio la interpretación crítica de su propia tradición. La carta de presentación de cualquier posición crítica, para que sea creíble,

⁵² Cf. J. HABERMAS, ‘Crear y saber’, en Id., *El futuro de la naturaleza humana*, op. cit., 141-144.

⁵³ J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones* [2001], Trotta, Madrid 2001, 202.

⁵⁴ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito* [1961], Sígueme, Salamanca 1995, 66-102 y 308.

es que a su vez muestre capacidad de autocrítica. De no ser así, lo que se muestra es un sometimiento no superado a un espíritu dogmático que invalida para participar en el diálogo de la comunidad académica, y por extensión en la sociedad, desde los presupuestos que venimos enumerando.

- *La verdad del sentido de un ‘mensaje de salvación’ en un diálogo racional/razonable en el que no cabe una verdad absoluta. ¿Qué hacer con la ‘revelación’?*

Lo que la razón teológica aporta al diálogo de los saberes humanos es la elaboración discursiva de un mensaje de salvación, con sus esperanzas y sus razones, las que ‘razonablemente’ se pueden hacer valer a favor del *sentido* de la experiencia religiosa que así se tematiza. La teología se aplica a lo que el tan citado versículo de la Primera carta de Pedro urgía a hacer: “dar razón de la esperanza” (3,15). Y es lo que el Concilio Vaticano II quiso actualizar con profético espíritu de apertura y voluntad de franco diálogo con las razones de una cultura secular, como bien muestran, entre tantas, estas palabras de la constitución ‘Gaudium et spes’:

Es reiterada la insistencia de esa constitución conciliar en el mensaje que transmite la Iglesia como mensaje de sentido ofrecido a la humanidad: se ofrece una verdad de sentido que se pone a disposición del hombre y se introduce en el diálogo de la cultura. Éste como diálogo racional, de razones que se entienden ‘razonablemente’ y no ya en términos de un racionalismo periclitado, es el que excluye en su intercambio discursivo la pretensión de verdad absoluta. No faltan quienes piensan que siendo así poco espacio, o ninguno, se deja para la teología. En todo caso, hay que hacer notar que la teología implica la referencia a una dimensión de absoluto, pero no el disponer de una verdad absoluta, y menos conceptualmente; se trata de una referencia que se vehicula por los cauces del pensamiento simbólico –que no es una forma devaluada de pensamiento, sino todo lo contrario–. Ahora bien, lo que sí es cierto es que asumir eso conlleva hacer el ejercicio de teología fundamental consistente en replantear de manera adecuada la idea de *revelación*, por tanto, haciendo valer al respecto la necesaria desmitologización para que la hermenéutica de la tradición y de las fuentes esté a la altura de una recepción crítica de ellas. En cómo hacer inteligible para una mentalidad bien formada lo que teológicamente se quiere decir cuando se habla de *revelación* es tarea crucial de la teología si se quiere que su saber, su aportación en cuanto al *sentido*, sea aceptada de verdad como resultante de los usos legítimos de la razón⁵⁵.

- *Tarea interreligiosa/intercultural en torno a un ‘mínimo religioso ecuménico’ análogo a un ‘núcleo ético común’*

A todo lo dicho sobre los usos de la razón, en la universidad y en la sociedad, hay que añadir algo más: la razón, en todos sus usos, es siempre *razón situada* y eso quiere decir, entre otras muchas cosas, *razón culturalmente modulada*. La consciencia de ese hecho es lo que obliga a replantear a fondo lo relativo a las pretensiones universalistas

⁵⁵ Hay que renovar a fondo esfuerzos memorables como los que en su día hizo, por ejemplo, E. SCHILLEBEECKX en su *Revelación y teología* [1965], Sígueme, Salamanca 1968.

de la razón –las que se hacen valer desde las distintas ‘razones culturales’ con sus usos respectivos–, no para abandonar toda pretensión de validez universal, sino para liberar a las mismas pretensiones universalistas de las adherencias etnocéntricas.

También la teología, y su correspondiente tradición religiosa, culturalmente mediada, tiene que ser consciente de esa relatividad –no relativismo– cultural, lo que afecta a cómo entender el alcance universalista que se pretende para su verdad de sentido y, con ella, su mensaje de salvación –algo obligado de afrontar habida cuenta de que hay diferentes ‘religiones universalistas de salvación’–.

Una teología que quiera ser aceptada como saber de la razón en nuestra sociedades culturalmente diversas –en nuestro mundo global de culturas llamadas a entenderse– ha de entrar en intenso intercambio con la filosofía para abordar las cuestiones de fondo que el mismo dialogo intercultural plantea, las cuales desembocan en lo que toca al indispensable diálogo interreligioso. ¿Cómo puede pretenderse la universalización de una ‘verdad de sentido’ emergida en el contexto de una determinada tradición cultural? ¿Cabe plantear, ya que se excluyen posiciones contrarias al dogmatismo intransigente y, a la vez, a la colonización religiosa, una convergencia sobre un ‘mínimo religioso ecuménico’ –sin pérdida de la identidad de las tradiciones puestas en diálogo–, análoga a lo que se ha pensado por muchos como ‘núcleo ético común’?⁵⁶ Hay buenas y poderosas razones para pensar que esa es una cuestión insoslayable, la cual nos lleva de nuevo a recalcar en el imprescindible trabajo de repensar la idea de ‘revelación’ a la vista de lo que exige un planteamiento ecuménico serio⁵⁷.

- “¿Qué es la verdad?” (Jn 18, 38): una cuestión de justicia. Lo demás, por añadidura

Tras este recorrido por la temática de los usos de la razón, con sus correspondientes nociones de verdad, y entrando a través de él en cómo han sido y pueden ser las relaciones entre la teología y otros saberes, en especial la filosofía, hemos llegado a la cuestión crucial de cómo hacer inteligible una idea de *revelación* que una razón profana pueda aceptar como razonable, vinculándola a la necesidad de una reflexión seriamente ecuménica al respecto.

El tema queda abierto, pero tal abertura no debe inducir parálisis alguna. Por el contrario, precisamente para abrirle camino podemos hacer valer el legado kantiano de la primacía de la razón práctica –la *verdad del sentido* se inscribe en esa órbita–, y pensar desde Lévinas que para cuestión tan ardua por lo pronto hemos de responder a la ‘revelación’ del otro humano, cualquier otro humano, que nos interpela exigiendo justicia, esto es, el respeto debido a su sacrosanta dignidad. Lévinas nos sitúa en una perspectiva

⁵⁶ Como humilde aportación para el debate sobre estas cuestiones me remito a J. A. PÉREZ TAPIAS, ‘Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural’, en J. A. NICOLÁS-M. J. FRÁPOLLI (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada 1998, 363-396; también el capítulo 4 (‘Diálogo de civilizaciones para una ciudadanía intercultural’) de mi libro *Del bienestar a la justicia*, cit., especialmente 167-195.

⁵⁷ Entre la bibliografía que se va generando sobre esta cuestión destaca de forma singular la obra de JACQUES DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* [1997], Sal Terrae, Santander 2000.

en la que la respuesta a la pregunta, incisiva a su pesar, de Pilatos –“¿qué es la verdad?” (Jn 18, 38)–, no es otra que la que dice: antes que otra cosa, la verdad es una cuestión de justicia⁵⁸. Si parafraseamos el dicho evangélico, podemos concluir diciendo: busquemos esa verdad que es una cuestión de justicia y todo lo demás vendrá por añadidura. Es decir, la verdad de la justicia debida al otro que se revela interpelándonos señala el camino por donde buscar las respuestas que la teología puede ofrecer académica y socialmente a quienes le preguntan por la verdad que aporta una razón que quiere dar cuenta de la esperanza de salvación que la anima.

⁵⁸ Cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar a la justicia*, cit., cap. 2: 'Verdad de la justicia y poder de la mentira. Reflexión ético-política desde Lévinas'.