

El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media. De Santo Tomás de Aquino al Nominalismo*

Javier Aznar-Sala**

Recepción: 27 de octubre de 2019 • Aprobación: 02 de diciembre de 2019

1. La imagen de Dios en Santo Tomás de Aquino: la “metafísica del ser”

1.1. Antecedentes de Santo Tomás de Aquino: la importancia e influencia de Ricardo de San Víctor

El teólogo y místico de origen escocés Ricardo de San Víctor (+1173) no alcanzó, en su momento, el reconocimiento y mérito que ahora se le atribuyen y que le hacen justicia. En este sentido, dentro de la historia teológica ha estado en todo momento a la sombra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), pero su pensamiento nos permite comprender mejor al Aquinate. En la filosofía y teología actual se le ha recuperado en su verdadera importancia para el quehacer teológico, teniéndolo entre uno de los máximos representantes del Medievo. Es el primer autor en el siglo XII que se aparta de la línea que marcará San Agustín (354-430) acerca de la imagen trinitaria divina, antes del pensamiento tomista del siglo XIII. Ambos autores, Ricardo de san Víctor y Santo Tomás de Aquino, propondrán para la teología dos modelos diferentes sobre las procesiones de la Santísima Trinidad y de la realidad divina, de modo que: “Ricardo de san Víctor en su *De Trinitate* hace unas profundas consideraciones sobre la persona, tanto en Dios como en el hombre” (Lorda, 2009, p. 73).

Ricardo de san Víctor es, sin lugar a dudas, el teólogo más original del siglo XII; un mérito enorme no solo por serlo en este periodo, sino por lograrlo en el estudio de teología Trinitaria, pues toda la Edad Media está bajo el signo y la influencia del pensamiento agustiniano. A pesar del fuerte ambiente y dominio del “Doctor de la gracia”, como era conocido San Agustín por su obra sobre este tratado, Ricardo de san Víctor desarrolla una intuición que no supo ver en su momento el obispo de Hipona:

* Artículo de investigación. Citar como: Aznar-Sala, J. (2020). El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media. De Santo Tomás de Aquino al Nominalismo. *Albertus Magnus*, XI (1), ¿?. DOI: <https://doi.org/10.153322/5005413.XXXX>.

** Universidad Católica San Vicente Mártir y Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0510-0425>. Correo electrónico: xaviaznar2@gmail.com

El *De Trinitate* es una obra que desarrolla la exposición de san Agustín y que representa un paso anterior a la doctrina elaborada posteriormente por santo Tomás. En el prólogo, se compara el ascenso de la mente a los misterios de la divinidad con la Ascensión de Jesucristo. Aunque la suya fue una ascensión corporal, la del hombre es espiritual. (Forment, 2004, p. 117)

Así pues, supo explicar el misterio de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo desde el conocimiento y la voluntad del amor humano, para proyectarlo sobre la realidad divina y explicar así las dos procesiones divinas, sobre la base de la analogía de la dimensión del amar y el conocer (De San Víctor, 2015). De este modo, toma como punto de partida el dinamismo intratrinitario de la realidad del Padre como amor; Dios es Trino porque en su intimidad es Amor y desde esta perspectiva realiza un análisis fenomenológico de la realidad del amor. El amor es en sí una realidad perfecta, la expresión más alta que contiene en sí misma de forma intrínseca la necesidad de realizarse en forma Trinitaria. Desde la categoría del amor, que queda avalada por la revelación, dará razón de por qué Dios es Trinidad. Ricardo de san Víctor realiza un agudo análisis sobre la verdad del amor. Dios es Bondad suma, Amor puro y desinteresado; no puede ser entendido como un Ser solitario a pesar de su univocidad, pues en su realidad más íntima resulta ser comunión interpersonal de Amor. El Amor divino, entendido como *ágape* y no como *eros*, permite que el Sujeto divino salga de Sí mismo, pero no a la búsqueda de algo que no posee, sino que su procesión divina está en función de comunicar de forma gratuita y desinteresada la propia plenitud a Otro.

Dios se nos muestra como una “estructura” superior a cualquier otra estructura, como un evento complejo sin fin que satisface al mismo tiempo las exigencias de simplicidad y unidad exclusivas. La unidad plural de Dios se presenta de este modo como el paradigma puro y simple, desde el cual podemos interpretar radicalmente todas las conexiones y ramificaciones naturales. (Ganoczy, 2005, p. 83)

De este modo, entiende a Dios como Amor tal y como lo presenta el Nuevo Testamento. Mientras que el mundo pagano solo conocía el amor en forma de *eros*, Ricardo de san Víctor es capaz de penetrar en la realidad intratrinitaria divina entendiendo el amor como caridad. La realidad del amor en su esencia profunda requiere la alteridad y la donación, pues un amor replegado en sí mismo degenera en narcisismo o egoísmo, por lo que el verdadero amor sale al encuentro del otro para comunicarle su propia riqueza. Para que eso sea posible, el otro tiene que estar a la misma altura que la de aquel que le comunica el amor,

pues el amor iguala en perfección. El destinatario de ese amor no puede ser simplemente una criatura, tiene que ser ‘alguien’ en el orden del ser y poseer la misma elevación. En este caso, la figura de Dios Padre, porque es el amor fontal que ama y engendra la persona del Hijo, comunicándole la infinita riqueza de su vida divina y, a su vez, el Hijo que comparte esa misma y única divinidad recibida.

El Padre tiene la divinidad por sí mismo y el Hijo desde el Padre. No en vano Ricardo de san Víctor, ante el misterio divino que presenta en su disertación, advierte que “es necesario trabajar intelectualmente para comprender lo que se cree; es decir, comprender con la razón lo que se posee por la fe” (De San Víctor, 2015, p. 83). El Padre es el que ama, el Hijo es el que recibe este amor y responde con gratitud al Padre, el Hijo es el amado y responde al Padre con amor y gratitud, pero el punto de partida es la iniciativa del Padre. Entonces, ¿por qué el amor requiere ser trinitario y no binario en la realidad Padre e Hijo? ¿Por qué no son solo el Padre y el Hijo, como venimos formulando? En este sentido, Ricardo de san Víctor entiende que el amor no alcanza toda su plenitud y gratitud si se queda solo en un ‘yo-tú’, por lo que el amor lleva dentro de sí la exigencia de mirar en común a ‘alguien’ distinto de ellos mismos como es el Espíritu Santo.

La naturaleza divina, que es común a la Trinidad, es el amor en plenitud. En primer lugar, el amor es generoso y gratuito. Por ello, puede distinguirse, en Dios, la persona del Padre, que comunica el amor a otra con anterioridad de toda comunicación amorosa alguna. En segundo lugar, el amor también es correspondencia del amor recibido. Por ello, en Dios hay que poner a la persona del Hijo, que, recibido el amor del Padre, principio del amor gratuito, corresponde con su amor que comunica también gratuitamente. (Forment, 2004, p. 117)

El amor no se agota en el Padre y el Hijo y de ahí la Trinidad, pues la reciprocidad en el amor no es la consumación definitiva y binaria, sino ‘mirar en común’ hacia un tercero que es el Espíritu Santo. Como señala un teólogo contemporáneo, “la comunión entra en el dinamismo del actuar como finalidad intrínseca, que impregna la intencionalidad del sujeto” (Melina, 2001, p. 395). Así pues, “el amor puede ser solo recepción. Se distingue así al Espíritu Santo, la tercera persona, que es Dios, pero que solo recibe amor gratuito y no es origen de una relación activa en Dios” (Forment, 2004, p. 118). Las tres personas divinas se distinguen en Ricardo de san Víctor por las propiedades del ‘amor supremo’, pero este amor, que constituye la esencia divina, es común a la Trinidad.

1.2. Santo Tomás y la imagen trinitaria de Dios desde la analogía

Santo Tomás de Aquino parte del planteamiento trinitario realizado en su inicio por San Agustín de Hipona (354-430). En esta línea destaca que el atributo divino constituye el fundamento de todos los demás seres merced a la “esencia metafísica”. Por “Esencia metafísica” cabe entender lo que define el “Ser de Dios”, por lo que “Dios Es”. Santo Tomás recoge el hecho de que Dios posea el existir por Sí mismo o ser Absoluto que lo define como Dios. Fuera de Dios nadie es el Ser mismo, pues todo lo que es ser recibe el ser de Dios, rasgo por el cual se deducen después todos los demás atributos entitativos y operativos.

Estaba reservado al genio de Santo Tomás romper el nudo gordiano y salir del punto muerto, elaborando una síntesis original de las posiciones hasta entonces encontradas. Con él, se hace patente una vez más, una de las constantes en la historia del pensamiento cristiano: las ideas filosóficas que éste toma en préstamo sólo son útiles en la medida en que experimentan, al entrar en contacto con la fe, una profunda remodelación. (Ruiz, 2011, p. 105)

En cambio, otros escolásticos identifican el Ser de Dios como Infinito o como Ser Fontal en los siglos XIV y XV, alejado de cualquier conocimiento racional humano. La infinitud y, por tanto, la suprema trascendencia de Dios hace que se le entienda como incognoscible. Se acentúa su infinitud y su suprema trascendencia en autores como el escocés Juan Duns Scotto (1265-1308) o el franciscano inglés Guillermo de Ockham (1280-1349). Estos autores ponen en entredicho la demostración puramente racional de Dios que se da en Santo Tomás y disocian la fe de la razón, como ya había hecho el Aquinate en sus conocidas vías de acceso al conocimiento de Dios, partiendo de la sola luz natural de la razón: “argumenta sobre Dios a partir de la existencia de una realidad creada (o desde lo que las pruebas demuestran que es una realidad creada). Pasan, por así decirlo, a través del ámbito de los objetos” (Taylor, 2006, p. 201).

El de Roccasecca, parte de Dios como el Ser en plenitud absoluta y desde Él deduce los demás atributos. Después de abordar la realidad de la esencia divina pasa a la Trinidad de las personas. Se trata de un Dios único que es intencionalmente Trinitario, idea extraída del dato de la Revelación Neotestamentaria. El Hijo de Dios y el Espíritu Santo como Espíritu de Dios. El Hijo y el Espíritu pertenecen al Ser mismo de Dios. Sobre el proceso de la generación eterna del Hijo y el proceso inmanente y eterno del Espíritu Santo, asienta su intento de explicación teológica, con el propósito de mostrar que el contenido de la fe no es absurdo ni irracional. Así pues, en Dios se dan dos tipos de actividades: Dios engendra

eternamente a su Hijo, y Dios y su Hijo originan eternamente al Espíritu Santo, por lo que se trata de un Dios lleno de vida interior, puesto que “únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios, cuando creemos que su ser está sobre todo en lo que podemos pensar de Él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre” (De Aquino, 2007, I, c. 5).

La generación del Hijo la explica por el conocimiento divino que, conociendo su propia esencia divina, genera un Verbo de esa realidad que es Él mismo. De modo que el Padre y el Hijo, amándose eternamente, procesan el Espíritu Santo (Ratzinger, 2011, p. 23). Para el origen del Espíritu Santo tenemos una palabra que debe pronunciarse en voz activa: amar, y, en efecto: amor, que ya es una realidad personal. En el Hijo ‘engendrar’, en el Espíritu Santo ‘amar-amor’, y ‘amar’ en sentido de una realidad de carácter personal. Así pues, utilizando la analogía del ‘conocer’ y del ‘amar’, se comprende la articulación de las dos procesiones divinas en relación con el Hijo y el Espíritu Santo. La designación del Espíritu Santo por la vía del amor presupone, a su vez, la generación del Hijo por medio del Padre. En Dios no todo es un acto eterno.

En el orden del universo, cada criatura existe para su propia actividad y perfección. En segundo lugar, las criaturas más bajas existen para las más nobles, así, las criaturas que están por debajo del hombre existen para el hombre. Además, todas las criaturas existen para la perfección del universo. Y todo el universo con todo su orden, se ordena a Dios como a su fin [...], pero las criaturas racionales tienen a Dios como a su fin de una manera especial, porque lo pueden alcanzar con sus actos, conociéndolo y amándolo. (De Aquino, 2001, I, q. 65, a. 2)

Entre el engendrante y el engendrado se establece una relación necesaria, que da lugar a que ambos se distingan realmente en lo que suponen las relaciones de paternidad y filiación. Así, se da una distinción real entre estas, pues se trata de relaciones no accidentales. En el ámbito de lo humano, este tipo de relaciones sí puede ser accidental, es decir, se puede o no ser padre en relación con un hijo, en cambio, en Dios, tales relaciones forman parte de su ser más íntimo y, por tanto, son consubstanciales a su realidad. Dios es, entonces, paternidad, filiación y amor, relaciones inherentes a su propio ser, y Santo Tomás identifica a las personas divinas con esas relaciones recíprocas que, a su vez, las constituyen. En ese orden de ideas, no hay duda de que

la Suma Teológica es el monumento intelectual más importante de toda la Escolástica, dando forma y esquema a casi todos los grandes temas de la teología.

Casi todos los tratados de teología, que nacen a partir del siglo XVI, toman como base la organización de la Suma y así, dejará una influencia permanente en la estructura de la teología occidental. (Lorda, 2009, p. 72)

La persona, en el ámbito Trinitario, tiene su referencia a la apertura y la autodonación de Sí, por lo que la relación le es intrínseca, pero en el acto mismo de la persona divina se da y se afirma su singularidad irrepetible. Cada persona se afirma y es distinta de las demás: la persona se autopertenece, el Hijo es Él mismo y distinto del Padre y del Espíritu Santo (*ese in*) y se constituye en el acto mismo de darse a otro (*ese ad*). No obstante, cada persona divina posee sus propiedades irreductibles: la primera persona posee la paternidad y el hecho de ser ingénito; la segunda persona posee la filiación y el ser engendrado; el Padre y el Hijo tienen en común la aspiración activa respecto del Espíritu Santo; el Espíritu Santo tiene como propiedad ser amor espirado. El Padre no es enviado por nadie, es origen sin origen, y el Hijo y el Espíritu Santo son enviados porque proceden del Padre: “la separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de esta metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta trascendencia de Dios con relación al mundo y corte el paso a cualquier forma de panteísmo” (Abbagnano, 1981, p. 466).

Santo Tomás encarnó una armonizada cosmovisión en lo referente a la relación entre el mundo y Dios, de modo que “la última y perfecta felicidad no puede consistir más que en la contemplación de la divina esencia” (De Aquino, 2001, I-II, q. 3, a. 8). En el Aquinate hallamos un puente entre razón y fe, a modo de dos niveles distintos, pero no contrapuestos. La razón posee la capacidad para abrirse al misterio divino y constituye el presupuesto que hace razonable la apertura final a la fe. Esta relación armoniosa se asienta sobre la “metafísica de Ser”; se trata del *ipsum esse subsistens*, donde Dios es el Ser mismo o la plenitud Absoluta del ser. Es más, Santo Tomás define a Dios como Bondad y Verdad suma, de modo que la voluntad de Dios actúa *ad extra*, regida y regulada por Su mismo Ser y Bondad divinas. Por todo esto, la creación misma es inteligible y constituye el camino de acceso al concomimiento de Dios. Queda establecido así que “el hombre natural pueda conocer, sin revelación” (MacIntyre, 1991, p. 120). El mundo de los distintos seres sirve de plataforma común entre Dios y lo creado, basado en la analogía y no en la univocidad, aunque no se trata de una correspondencia equívoca. La “metafísica del Ser” que establece el tomismo tiene un carácter analógico: “En la predicación analógica el predicado se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes” (Copleston, 1974, p. 347). Dios es libre en sus acciones y posee como principio rector su Ser y su Verdad, por lo que las criaturas reflejan esta verdad y Ser

como en un espejo. Dios es la causa creadora que imprime en su acción algo de Sí mismo, pues tiene como instancia reguladora su Ser y su Verdad, ya que “la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona. Conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad” (De Aquino, 2001, II-II, q. 1, a. 5, ad 3).

2. El nominalismo: cambio de la imagen de Dios en la Alta Edad Media

El nominalismo nace como un nuevo espíritu que surge a modo de reacción ante las dos grandes corrientes de las escuelas anteriores: el Tomismo y el Escotismo. Los representantes de ambas escuelas en el siglo XIII serían Durante de San Pourçain y Pedro Auréolo. Toda la visión armoniosa tomista se resquebraja en el siglo XIV en la Alta Edad Media, pues se excluyen la “metafísica del Ser” y los presupuestos establecidos por el Aquinate, los cuales hacían posible el acceso de la razón a Dios por la vía analógica, o de las equivalencias del mundo de los seres. Para Santo Tomás, Dios es la Bondad y Verdad supremas, desde estas categorías establece las semejanzas analógicas con la realidad. En el siglo XIV, en cambio, como ya se ha indicado, este planteamiento se desordena y se niega la “metafísica del Ser”, a su vez, desaparece la plataforma racional de acceso al conocimiento de Dios a través del mundo. El nominalismo de Juan Duns Escoto (1266-1308) y de Guillermo de Ockham (+1349), considera la realidad divina como ‘totalmente Otra’ y completamente alejada de la realidad mundana, por lo que el hombre y su razón no pueden percibir en el mundo ninguna correspondencia con la divinidad que permita hablar de Dios o de cómo es Dios.

Toda esta realidad del pensamiento nominalista hace imposible que la razón humana llegue a la comprensión de verdades más altas y elevadas; por tanto, de alguna manera, menoscaba cualquier planteamiento metafísico. En el fondo, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham son escépticos respecto a las pruebas de la existencia de Dios establecidas por Tomás de Aquino. Pero las preguntas que deben plantearse son ¿cómo se llega, en ese momento de la historia, a la crisis de la “metafísica del Ser” forjada por el gran pensador y teólogo medieval?, ¿por qué razón la imagen de Dios deja de ser el Ser en conexión con los seres creados y se presenta su imagen como la del ‘totalmente Otro’?

Como respuestas a estos interrogantes, podría argumentarse, por una parte, que para Juan Duns Escoto, Dios es la infinitud y hablar de infinitud es un término negativo en sí mismo, por lo que no se puede decir en sentido afirmativo, de modo que la realidad de Dios queda como lo absolutamente trascendente, alejado de todo conocimiento humano que lo único que puede hacer es reducirlo al pensarlo. De otra parte,

en la tormentosa vida de Guillermo de Ockham y en su obra escrita, con la que se convierte en el máximo representante del nominalismo, se ha visto un precedente de la modernidad, de la secularización moderna o de la separación de la autoridad eclesiástica y religiosa. En el orden especulativo, Ockham representaría la autonomía de la filosofía frente a la teología. [...] Rechaza la metafísica medieval antigua de las esencias universales, porque la ve como un peligro para defender la omnipotencia y libertad de Dios. (Forment, 2004, p. 353)

A raíz de este cambio de perspectiva, se produce un claro divorcio entre la razón y la fe como dos posibilidades de llegar al conocimiento de lo divino. A partir de ese momento la razón y la fe se moverán en orbitas distintas y contrapuestas. Desde la filosofía nominalista, se entenderá que algo que es posible establecer como verdad en la disciplina filosófica puede, a su vez, ser falso en la teología y la fe. El distanciamiento entre razón y verdad en Dios conduce a que el discurso racional quede circunscrito únicamente a Dios, despojando a la fe de apoyatura racional alguna. Esta situación conduce y desplaza la teología hacia el fideísmo y la teología apofática. El protestantismo posterior, en el siglo XVI, tendrá como presupuestos filosóficos y epistemológicos las raíces nominalistas.

El Medievo tardío representa la crisis del universo armonioso, denominado la *Via Antiqua* de Santo Tomás, y marca el inicio de una configuración donde la razón y la fe se presentan como mundos inconexos. El intento de salvaguardar la fe, al creer que la razón podría incidir negativamente en la fe y hacer que la razón caminara de forma autónoma sin referencias teológicas, conduce al divorcio de ambas disciplinas. Así pues, la analogía entre fe y razón queda clausurada en este periodo. Mientras que Santo Tomás mantenía una posición intelectualista, donde la verdad de Dios regulaba el comportamiento de su voluntad, el nominalismo no estimaba la verdad como el principio rector o última instancia, pues consideraba que esta se encontraba determinada por la propia voluntad. De tal modo, el mundo creado queda como ininteligible para la razón natural. Lo que

[...] subraya la distancia entre Dios y el hombre [...] El escepticismo filosófico de Ockham con respecto a algunos argumentos de la teología natural se combina con el fideísmo teológico. El cristianismo de Santo Tomás dejó un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Ockham, no. (MacIntyre, 1991, p. 120)

Esta posición del nominalismo deja abierta la cuestión acerca de si Dios es o no arbitrario,

de modo que el nominalismo del Medievo defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos a Dios. (Taylor, 2006, p. 126)

Desde luego, el nominalismo no llega a tanto, pero el carácter razonable que hay en la acción divina cuando crea e interviene en la historia humana escapa a la propia razón. Por tanto, queda la fe como fruto exclusivo de la gracia y sin ninguna apoyatura racional. La fe quedará como fruto exclusivo de la gracia y sin referencia a la razón, puesto que la acción creadora de Dios obedece como instancia última a la propia voluntad. En este sentido, Guillermo de Ockham entiende como un imposible llegar a Dios desde la razón natural:

La metafísica de Ockham es sustancialmente una crítica de la metafísica tradicional. Rechaza aquella distinción real entre esencia y existencia, de que se había valido Santo Tomás para reformar la metafísica aristotélica y adaptarla a las exigencias de la explicación dogmática. (Abbagnano, 1981, p. 541)

Esta es la base epistemológica desde la que el protestantismo de Martín Lutero (1483-1546) construye su edificio del quehacer teológico. Se percibe a Dios como omnipotencia soberana y libertad absoluta en su realidad más íntima, sin que la razón humana pueda, analógicamente, acercarse a su comprensión.

2.1. Protestantismo e imagen de Dios en el siglo XVI

Como hemos señalado anteriormente, en el protestantismo sobresalen los aspectos del nominalismo en lo que se refiere a la imagen de Dios como ‘El oculto’, ‘Trascendente’, ‘totalmente Otro’ o como ‘Abismo desconocido’. Desde este planteamiento, la razón humana no posee ningún punto de partida desde donde anclar la vía de acceso de Dios de forma racional. Martín Lutero (1483-1546) posee, además, una idea pesimista acerca de las posibilidades reales del hombre en el mundo y de su razón, merced al pecado y su corrupción. Para la doctrina luterana, la naturaleza humana está empecatada y el mundo se ha desviado de Dios. De este modo, ese elemento de corrupción y de nada que es el ser humano y su razón, es utilizado por Lutero en el plano existencial para acentuar la imposibilidad de la razón humana de conocer la verdad de lo divino:

En la Edad Media, hasta Lutero, el nombre de Agustín de Hipona tenía el mismo peso tanto para ortodoxos como para herejes, reformistas y contrarreformistas. El propio Lutero apeló a la autoridad de San Agustín y seguía sus pasos tan fielmente

como rechazaba a Tomás de Aquino y, con él, la tradición aristotélica, que consideraba la escuela del “filósofo estúpido”. Y, de hecho, ni la conciencia protestante, ni su individualidad, ni su exégesis bíblica, que comenzaron con los comentarios del joven Lutero acerca de las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, serían concebibles sin las *Confesiones* de Agustín de Hipona. (Arendt, 2012, pp. 15-16)

El protestantismo hereda la imagen de Dios plasmada por el nominalismo, en referencia al ‘totalmente Otro’. Así pues, desde esta perspectiva, elevarse desde la razón humana a Dios, como estableciera Santo Tomás, es una pretensión casi diabólica, pues la razón humana solo puede fabricar ídolos de Dios y no acercarse al Dios mismo: “para Lutero el hombre no ha de entenderse como *animal rationale*, sino como *homo religiosus*” (Taylor, 2006, p. 352). Se considera que la pretensión tomista de acercarse a Dios desde la razón es como querer apoderarse de su realidad y objetivarla en exceso. Los protestantes luteranos conservarán la fe en los dogmas en referencia a la Trinidad, la Cristología o todos y cada uno de los grandes dogmas expresados por la Patrística, pero se apartarán en el resto de planos. Así pues, “el nominalismo occamista fue la filosofía que modeló el pensamiento juvenil de Martín Lutero [...] Aprendió a llamar a Ockham *philosophus maximus*” (García-Villoslada, 1976, p. 70). En cambio, de Aristóteles no puede tener una opinión peor, como la de “aquel bufón que ha descarriado a la Iglesia” (MacIntyre, 1991, p. 123). No en vano, de forma periódica se sucedieron revueltas de pensadores cristianos contra la razón y filosofía griegas: “de cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Lutero habla gráficamente de la razón como ‘esa puta’” (Taylor, 2006, p. 169).

La ruptura del protestantismo con el catolicismo proviene del campo eclesiológico y especialmente en la doctrina de la justificación. Se produce, además, un cambio en relación con la doctrina Trinitaria en la Edad Media. Lutero y, en general, el protestantismo a partir de aquel, parten de los presupuestos filosóficos nominalistas. Todo ello determina un nuevo enfoque respecto a la realidad divina, de modo que el primer presupuesto es el rechazo de la ‘metafísica del Ser’ como una plataforma para acceder desde este mundo a Dios, a partir de la razón. Evidentemente, Santo Tomás no hablaba de Dios de forma unívoca ni tampoco equívoca, pero el lenguaje analógico permitía un proceso dialéctico de purificación, afirmación, negación y evidencia que ayudaban a su comprensión. De modo que desde que se produjo esta separación entre razón y fe,

Lutero aprendió a repudiar la metafísica, reduciéndola a una ciencia de puros conceptos y signos [...] El trono de la metafísica lo ocupará la ciencia experimental. [Quedarán] para siempre un concepto pesimista de la razón humana, a la que los occamistas juzgaban además incapacitada para demostrar la existencia de Dios. (García-Villoslada, 1976, p. 71)

El nominalismo rompió el puente del lenguaje analógico entre el mundo y Dios. Es cierto que tal vez se abusó del optimismo racional, pero esto fue corregido —en exceso— por los planteamientos modernos. El divorcio entre fe y razón ya se había iniciado y su repercusión ha llegado hasta nuestros días. Cada uno de los dos mundos, razón y fe, se cerraron en sí mismos sin buscar la relación dialógica que tantos frutos había dado en el Medioevo. A partir de aquí, la realidad divina se torna extremadamente misteriosa y desconocida. Además, Lutero acentúa que el pecado ha corrompido completamente al hombre y su naturaleza, por lo que la mente y la razón han quedado oscurecidas por el pecado original y sometido a una ceguera existencial: “Lutero veía al hombre profundamente dañado e incapaz de bien” (Lorda, 2009, p. 290). Dios queda como inaccesible a la razón natural y únicamente podemos hablar de Él desde el plano de la revelación divina que se dio en la historia y, concretamente, en Jesucristo. Como señala Hannah Arendt (2012):

En Alemania, este acontecimiento tomó un desvío con el pietismo. Con una secularización cada vez mayor, la reflexión religiosa sobre uno mismo ante Dios perdió su significado. Ya no existía una autoridad ante la que confesarse y, la reflexión religiosa se convirtió, por tanto, en una mera reflexión sobre la propia vida, despojada del elemento religioso. (pp. 19-20)

Lo que queda de este momento es que la única forma de conocer a Dios es desde la fe y no desde la razón, con lo que quedarán las doctrinas luteranas de ‘solo la fe’, ‘solo la gracia’, ‘solo la Sagrada Escritura’: “Al dogma de la *sola fides* seguirá necesariamente el de la *sola Scriptura*. El dogma de la justificación por la sola fe, desvalorizando los sacramentos, acaba por negar la función de la Iglesia como transmisora de la gracia” (García-Villoslada, 1976, p. 362). No se deja abierto ningún otro camino para poder llegar al conocimiento de Dios que el de la Revelación. Así pues, Dios se revela en Cristo y este se nos muestra como el Hijo de Dios, pero esa Revelación, dada positivamente en la historia, resulta paradójica, porque en Cristo crucificado la omnipotencia divina se presenta como debilidad y necesidad de cruz. Así pues,

el debate se suscita en la época moderna, cuando algunos autores ponen en tela de juicio la metafísica tradicional y se hacen paladines de la nueva ciencia. [...] La gran novedad del siglo XVII fue aplicar la matemática a todo el ámbito de la naturaleza. (Ratzinger, 2011, p. 24)

Dios se nos presenta en aquello contrario a lo que la razón dice de Él. La realidad divina sigue siendo un misterio de amor. A partir de aquí se sentaron las bases para que la “investigación por las causas finales se presente como estéril y que no conducen a nada y deban abandonarse, lo mismo que el resto de las especulaciones de la filosofía escolástica” (Udias, 2010, p. 195). Mientras que “Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Jehová convirtiéndolo en un aristotélico; Lutero lo transforma para siempre en un padre despótico” (MacIntyre, 1991, p. 124). Podemos afirmar que “los nominalistas y más tarde los reformadores, protestaron contra la noción de un orden cósmico, al igual que hicieron muchos otros, interesados ante todo en defender la soberanía de Dios como creador y preservador” (Taylor, 2006, p. 301).

2.2. El giro antropológico de la modernidad

Mientras que la Edad Media fue netamente teocéntrica, el mundo moderno dirigió su mirada hacia el hombre. El hombre moderno buscó la emancipación de todo lo que no fuera él mismo y en una búsqueda de autonomía absoluta que lo ensalzara. Este nuevo giro copernicano se basará en que el hombre se sitúa a sí mismo como último principio rector en el plano moral y de las normas, de modo que rechaza cualquier instancia externa y desea ser dueño absoluto y único artífice de su propio destino. Así pues, en este periodo el hombre pretende asumir la soberanía de su propia vida y decidir él mismo su propia meta. No en vano, para Immanuel Kant (1724-1804), la Ilustración supondrá la salida del hombre de su minoría de edad y el reto de asumir el valor de decidir por sí mismo:

Kant y los ilustrados del Siglo de las Luces todavía pertenecen a la milenaria tradición cultural grecolatina, pero son deístas, conciben a Dios como un Relojero universal, muy diferente al Padre creador y providente de la Biblia. Niegan, en consecuencia, la divinidad de Jesucristo y la posibilidad de una Revelación bíblica. (Ayllón y Conesa, 2012, p. 14)

No obstante, “el error de Kant fue suponer que, para acercarse al mundo, no había más camino que el de las ciencias positivas” (Pero-Sanz, 1980, p. 66). De forma progresiva, la realidad de Dios va quedando fuera de los márgenes de la moral, de la política y de la cultura.

Aparece el deísmo ilustrado, que entiende la verdad divina como mero punto de referencia para sustentar la existencia un mundo que se rige de forma autónoma por sus propias leyes inmanentes.

Para la fe cristiana, la acción creadora de Dios no se puede relegar a ser un mero punto de inicio que sustente una teoría, pues si el mundo existe es porque Dios lo ha creado, y no es lo creado lo que tiene su propia razón de ser, sino una acción creadora permanente de Dios. En cambio, la visión deísta considera que, una vez creado el mundo, Dios se convierte en un mero espectador de su propia creación y queda al margen de ella. Así pues, esta concepción filosófica deja de lado todo dogma cristiano y busca, más bien, aquello que resulta común a toda religión, en aras de encontrar verdades conjuntas de consenso. Estas verdades se resumen en la idea de un Dios que premia y castiga, o la inmortalidad del alma, entre otras. Se trata de una religiosidad completamente racional, como postulara la filosofía de Kant. Después de estas distintas posturas ante lo divino, las ideas que quedarán para la historia son, como señala el filósofo francés Jean Guitton, la de “un Absoluto no personal [y la de] un Absoluto personal [...] En términos técnicos, se trata de escoger entre el Teísmo y el Panteísmo” (Guitton, 2009, p. 29).

La cultura naciente se conecta con el mundo griego precristiano y emergen planteamientos filosóficos de la antigua Grecia, como el caso del neoplatonismo que ejerce un influjo especial desde entonces. Surge, además, en ciertos ambientes humanistas, la virtud del racionalismo, que invade toda la cultura europea con un marcado carácter antitrinitario y con claros tintes neoplatónicos de lo divino. Entre algunos autores destacados de esta corriente figuran nombres como los del español Miguel Servet (+1553), el francés Juan Calvino (+1564) y el italiano Fausto Socino (+1604), quien encabezaría un movimiento antitrinitario de marcado carácter unitarista¹. Desde luego, lo religioso seguía preocupando a los intelectuales, pero desde presupuestos completamente novedosos y alejados de la Revelación. En Polonia, este autor italiano llegó a escribir un catecismo donde rechaza los dogmas del cristianismo, de la Trinidad, de la divinidad de Cristo, de la Redención operada por Jesucristo y la necesidad de la gracia para la salvación. La visión religiosa unitarista tuvo un gran influjo en el movimiento ilustrado posterior y en los emigrantes que partirán hacia el Nuevo Mundo, donde se recibe un cristianismo nada Trinitario.

¹ “Exagerando y radicalizando la doctrina de San Agustín, los reformadores (Lutero, Calvino) tienen una *doctrina dura sobre el estado de la libertad*. Creen que la naturaleza humana está gravemente corrompida. Lutero ve que el egoísmo, la concupiscencia y la soberbia contaminan todo el obrar moral del hombre. De aquí deducen que todo el obrar humano es pecado o está el dominio del pecado. El ser humano, por sí mismo, solo puede pecar” (Lorda, 2009, p. 348).

Aparece, entonces, un Jesús de Nazaret como iniciador de una especie de religiosidad donde lo que cuenta es la vertiente ética y moral y no la salvífica. Toda esta visión ilustrada se extiende por Inglaterra, Francia, Alemania y otras partes de Europa. De este modo, la Ilustración construye una nueva religión como alternativa al cristianismo eclesial. Aparece un tipo de religiosidad racional y un Dios a la medida de la razón humana y sin mezcla de Revelación positiva. No se trata de una concepción atea de lo religioso, pero es una percepción distinta del Dios Trinitario revelado en la Sagrada Escritura. Se muestra a un Dios alejado del mundo y de los problemas de la humanidad, solo como garante del orden moral y creador:

El avance del desarrollo de esta línea de pensamiento occamista desempeñó un importante papel en la revolución científica de aquel siglo, como se ha afirmado frecuentemente. En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio. (Taylor, 2006, p. 226)

La intención del deísmo ilustrado era la de salvaguardar la idea de Dios, pues la cosmología babilónica que aparecía en la Biblia era precientífica y entró en colisión con los avances científicos de hombres como Galileo, Johannes Kepler, Nicolás Copérnico o Isaac Newton. Toda esta visión del Génesis se desmorona al entenderse de forma literal y daba la impresión de que todas las verdades bíblicas podrían ir cayendo una tras otra en cascada. En ese momento no se encontró la respuesta adecuada a este desafío bíblico, en relación con la ciencia moderna y sus presupuestos. Algunos de los ilustrados, con la intención de salvaguardar la realidad de Dios, construyeron la idea de un Dios puramente racional alejado de lo dogmático y misterioso, que resistiera a las distintas críticas que se le pudieran realizar desde la nueva ciencia:

Desde el principio de la ciencia moderna, aparece un dato desconcertante para el positivismo: tanto Copérnico como Kepler, Galileo, Newton, y en general los pioneros de la ciencia, eran cristianos convencidos [...] Kepler mezclaba en sus obras la religión, la fantasía y la ciencia hasta tal punto que Galileo no tomó en serio sus descubrimientos y siguió pensando que los planetas describían círculos y no elipses en torno al Sol. [...] La existencia de un Dios infinitamente inteligente, que ha creado el mundo dotándolo de un orden natural según leyes, y que ha creado al hombre a su propia imagen de tal manera que es capaz de ir descubriendo el orden natural. (Artigas, 2011, pp. 21-22)

Así pues, la ilustración construye un tipo de religiosidad de índole naturalista, cuya última instancia es la razón humana y donde las distintas religiones históricas pasan a ser concreciones de esos presupuestos universales de la razón. Los elementos del dios de la razón consisten en las ideas de que existe, es bueno, es garante del orden moral y de la inmortalidad del alma, y de que, a la vez, garantiza un premio o un castigo definitivo como sumo juez. Otros asuntos, como la historicidad de Dios y los milagros, se desechan por problemáticos, y del mismo Cristo únicamente se contempla la ejemplaridad de su vida, pero no su divinidad:

En gran medida, el desarrollo de la ciencia moderna ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo de las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aun hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o de increencia. (Taylor, 2006, p. 426)

Por su parte, el movimiento romántico realiza un cambio profundo en este aspecto, pues lo engloba todo: filosofía, literatura, artes... Se trata de una sensibilidad que abraza todos los ámbitos de lo humano. Este nuevo enfoque ejerce una notable influencia en la idea de lo divino que tiene el hombre. El romanticismo busca la idea de unidad a modo de visión orgánica y holística de la realidad. Lo característico es la aspiración a la unidad y a la sensibilidad respecto a lo infinito. De hecho, nunca hasta entonces se había hablado tanto de un “Absoluto” que integre a Dios, al mundo, al hombre o a la historia, a modo de visión orgánica y unitaria, como hizo Hegel en su pensamiento. Aparece así una idea de Dios de carácter panteísta que se despliega a lo largo y ancho de la Edad Moderna y del Romanticismo. “El Hegel maduro considera a lo Absoluto y su progreso en la historia más y más en la forma en que los cristianos han considerado las nociones de Dios y su providencia” (MacIntyre, 1991, p. 204). Podemos decir que la naturaleza quedó divinizada y el mundo se entendió como expresión de esta divinidad:

Esta sensación de confianza en el orden natural encontró expresión religiosa en el deísmo, es decir, en una teología que haría de este orden de naturalezas engranadas la clave para la comprensión de Dios y de su bondad, y por tanto, la base de su piedad. (Taylor, 2006, p. 420)

Todo ello repercute en la filosofía y la ciencia en autores tan importantes como Giordano Bruno (1548-1600) o Baruch Spinoza (1632-1677), en quien se percibe la idea de que solo existe una sustancia única y estática. El pensamiento del filósofo holandés sigue ejerciendo un notable influjo en el Romanticismo, aunque no fuera bien acogido por la

Ilustración. De algún modo, “la crítica de la ideología empirista condujo a algunos científicos a un racionalismo panteísta” (Ratzinger, 2011, p. 26). Hegel sabrá transformar la sustancia estática de Spinoza en una sustancia dinámica, como un principio que se autorrealiza a través de un proceso histórico inmanente. El Dios hegeliano es un Dios que no es plenitud desde el inicio, sino que va llegando a esta plenitud a través de un proceso dialéctico de despliegue y autoconciencia. De hecho, Hegel pretendió equiparar esta visión dialéctica del sujeto absoluto con la Trinidad del dogma cristiano. Entendió, por tanto, la idea de la Trinidad como una intuición teológica de carácter simbólico no real:

La historia de las relaciones entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, experimentó en la Edad Moderna un giro profundo. En el siglo XVII, B. Spinoza decreta su separación: “Entre la fe, o la teología, y la filosofía no existe ninguna relación [...] el objeto de la filosofía no es otro que la verdad, mientras que el de la teología es la obediencia y la piedad”. En los dos últimos siglos del último milenio se agudizó la problemática con la difusión en el ámbito filosófico y científico de una absolutización de la razón instrumental, concebida como independiente de la fe. (Ratzinger, 2011, pp. 46-47)

De ahí que siguiera su intuición filosófica, en comparación al dogma teológico de la Trinidad, como una “tríada” de fases de despliegue divino: tesis, antítesis y síntesis. Para Hegel no existe el misterio divino, sino un desenvolvimiento progresivo de este en la historia. En cambio, el Dios cristiano no es un punto de partida indeterminado, sino que el Padre es plenitud y el Hijo es el don de Padre. Para Hegel el Hijo es la autoalienación del sujeto Absoluto o la conciencia que tiene de Sí. Hegel ha influido tanto en autores católicos como protestantes, así como en la idea de la ortodoxia cristiana en teólogos protestantes como Karl Barth (1886-1968) y Jürgen Moltmann, y en teólogos católicos como Karl Rhaner (1905-1988) y Hans Urs von Balthasar (1904-1984). De alguna manera “el talante romántico que producirá una nueva sensibilidad llegará a dominar el mundo” (Taylor, 2006, p. 479). La importancia de la teología de los siglos XIX y XX, radica en una importante aportación al quehacer de encuentro entre la fe y la razón, con la intención de restablecer el puente entre teología, filosofía y nueva ciencia, que se habían separado con la modernidad sin posibilidad de reencuentro. En este sentido, se debe destacar

la aportación pionera de John H. Newman (1801-1890), que trató de armonizar las exigencias de la revelación y los descubrimientos de la ciencia natural. [De otra parte,] W. Panenberg ha desarrollado una reflexión importante dialogando con las ciencias sobre la “doctrina de la creación” (es importante ser conscientes de que en

el diálogo entre teólogos y científicos, este no se mueve en el plano del sentido científico o religioso, sino en el de la reflexión filosófica sobre los términos científicos y las teorías religiosas). A. Moltmann le interesan las analogías que algunas teorías científicas podrían ofrecer a la comprensión de la relación entre Dios y mundo. H. U. von Balthasar denuncia el extravío de la “gloria” en el desarrollo de la modernidad, es decir, de lo *bello* que, sustraído al ámbito de lo trascendente, es encerrado en el ámbito de lo intramundano y es estudiado como tal exclusivamente de forma científica. Para recuperar esta pérdida es necesario superar el pensamiento de la identidad, característico de la modernidad, con una concepción analógica del ser, capaz de expresar la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y los hombres. (Ratzinger, 2011, p. 32)

El Concilio Vaticano I reaccionó ante la visión panteísta que representaba el idealismo hegeliano y contra Hermes y Günther, que habían bebido del panteísmo de Spinoza y pretendieron reestablecer un puente entre el idealismo y la fe católica, lo que, en principio, era loable, pero desvirtuaba el dogma cristiano. De alguna manera, la creación divina quedaba como una necesidad para Dios sin el concurso de su libertad creadora. En este sentido, se afirma la absoluta libertad de Dios en la creación del mundo, cuando para Hegel Dios no podría ser tal sin el concurso del mundo. Para el dogma cristiano Dios es Dios, independientemente de la creación del mundo. No en vano, “vivimos en un período del mundo en el que el curso de la ciencia y de la literatura resulta poco afectado por lo que logró Aristóteles [y santo Tomás]” (Newman, 2011, p. 83). Así pues, la figura de Santo Tomás no debería quedarse en el pasado, sino que

es un modelo a seguir en el asunto de la relación razón-fe, por la profundidad con que resuelve este problema, por el respeto a la actividad de la razón y sus métodos, por algunas intuiciones filosóficas fundamentales que ya son patrimonio vivo de la Iglesia, y por su fidelidad a la fe cristiana. (Garrido, 2005, p. 224)

Una razón que, de este modo, se autolimita —sin una relación con toda la realidad que le envuelve— es una “razón amputada” (Ratzinger, 2011, p. 48) en sus posibilidades reales. No en vano, San Juan Pablo II destacó en su encíclica “Fides et ratio”, que la figura del Doctor Angélico, fue decisiva para el avance de las ciencias filosófica y teológica, que después se detuvo en pro de un excesivo racionalismo:

El conocimiento de la obra de santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión

de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista. (Juan Pablo II, 1998, n. 58)

Desde esta perspectiva, cobra sentido lo que un autor contemporáneo señala al referirse al camino que inició la Iglesia con el fin de superar todas estas dificultades que se suscitaron con la Modernidad después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II:

La Iglesia católica abandonó su resistencia tradicional a la modernidad, permitiendo actuar a la democratización y así imponerse a la modernidad sobre la tradición, sino más bien que las ventajas prácticas se acumulan una vez que los actores son capaces de ofrecer legitimación religiosa tradicional para los desarrollos modernos. (Casanova, 2012, p. 190)

Conclusiones

Ricardo de san Víctor se apartará, en el siglo XII, de la senda que marcará en su momento San Agustín acerca de la imagen Trinitaria divina. En este sentido, Ricardo de san Víctor y, posteriormente, Santo Tomás de Aquino, proponen sendos modelos diferentes de la Trinidad. El primero supo explicar las procesiones divinas desde la analogía del ‘conocimiento y la voluntad’ y del ‘conocer y del amar’ en relación con el amor humano aplicado a Dios. De esta forma, se podía llegar a comprender, desde la razón, que Dios en Sí mismo era ‘comunidad interpersonal’ de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para realizar esta analogía se sirve de la Revelación operada en el Nuevo Testamento y del concepto de “caridad”, que comunica la propia riqueza a otro distinto de sí. El Amor divino, como el amor humano, no puede quedarse en una realidad binaria ‘yo-tú’ sino que consiste en mirar en común hacia una misma dirección, como sería la realidad del Espíritu Santo, visto desde el Padre y el Hijo en comunión. De este modo, establece el cauce que seguirá Santo Tomás para comprender el misterio divino desde la analogía de las causas creadas.

Santo Tomás, por su parte, parte del Ser en plenitud absoluta y desde Él deduce los demás atributos divinos. Dios es intencionalmente Trinitario y para colegir tal aseveración se apoya en el dato revelado. Por todo ello, desde el Aquinate se puede derivar que la fe es también racional y permite penetrar desde las semejanzas el misterio divino. El Padre y el Hijo, amándose eternamente, procesan al Espíritu Santo desde la ‘voz activa’ del Amor y en el ‘efecto’ del mismo amor que ya es una realidad personal. Así pues, utiliza la analogía del

‘conocer y del amar’ para explicar el misterio divino. Santo Tomás armonizó perfectamente la relación entre el mundo y Dios, entre la razón y la fe, y supo establecer un puente en medio de dos niveles de conocer distintos, pero que se complementaban y no eran antagónicos. Esta relación armoniosa se establece desde la llamada ‘metafísica del Ser’. La creación es inteligible y es camino de acceso al conocimiento de Dios. La creación refleja, a modo de espejo, la Verdad y el Ser de Dios.

El nominalismo nace como reacción a las dos grandes corrientes del tomismo y del escotismo. El canal o puente que estableció la Escolástica entre la filosofía y la teología se resquebraja en la Edad Media tardía, pues se excluye la ‘metafísica del Ser’ y dejan de utilizarse las equivalencias del mundo de los seres respecto a Dios. Para el nominalismo de Guillermo de Ockham, Dios queda como el ‘totalmente Otro’, un abismo desconocido y alejado de cualquier semejanza con la realidad creada. Se rompe así cualquier planteamiento metafísico. Dios queda como la infinitud y completamente alejado del conocimiento humano por su trascendencia. La razón humana lo único que puede hacer es reducir la realidad divina al pensarla. A partir de aquí, la razón y la fe toman caminos distintos y se alejan la una de la otra. La fe se queda sin la apoyatura racional, que tantos bienes había producido, y aparece entonces el peligro del fideísmo.

La filosofía nominalista tendrá una enorme preponderancia en la posterior Reforma protestante de Martín Lutero. La razón y la naturaleza humana, corrompidas por el pecado — para Lutero—, únicamente pueden fabricar ídolos de Dios y nunca llegar a conocer a Dios mismo. De esta manera, rompe de forma completa con la doctrina tomista, con el aristotelismo y con cualquier posibilidad de armonizar la razón y la fe. Este diálogo, iniciado por el Aquinate, es concebido por Lutero como una pretensión casi diabólica y de ahí emana el desprecio total por la razón. Se acentúa todavía más el rechazo hacia la ‘metafísica del Ser’ que iniciara Guillermo de Ockham. A partir de ese momento, el quehacer metafísico se hunde y toda la ciencia se dirige hacia el método experimental. Este divorcio entre fe y razón ha llegado hasta nuestros días, y marcará una imagen de Dios y de religiosidad pietista e individualizada que recorrerá toda Europa y llegará a Norteamérica.

Las raíces de la secularización pueden encontrarse en este periodo y en el cambio de imagen de Dios producido en la Alta Edad Media. El individuo queda solo ante el mundo creado y sin una idea clara de lo que “Dios Es”. Los sacramentos como acciones de Dios y la presencia salvífica de Jesucristo quedan sin efecto en el protestantismo. Este hecho marcará la aparición del Deísmo, será casi un paso natural, como un Dios creador o arquitecto, pero no histórico y que se desentiende de la historia humana. Todo dogma y misterio de la realidad

divina queda en suspenso, para afianzar la idea de un dios inmanente y difuso que se presentará en los pensadores panteístas como ocurrió en los casos de Spinoza y Hegel. De tal modo que la religiosidad de corte naturalista entra con fuerza en detrimento de las religiones históricas. No obstante, la llamada de la Iglesia en todo momento está dirigida a entablar un diálogo fructífero entre la fe y la razón, a pesar de los desencuentros y desconfianzas que se sucedieron.

Referencias

- Abbagnano, N. (1981). *Historia de la filosofía Vol. I*. Hora, S. A.
<https://sites.google.com/site/aportacionesfilosoficas6sec/abbagnano-n-historia-de-la-filosofa-volumen-1-hora-espaa-1994>
- Arendt, H. (2012). *Existencialismo y compromiso*. RBA Libros.
- Artigas, M. (2011). *Ciencia, razón y fe*. Eunsa.
- Ayllón, J. y Conesa, F. (2012). *El eclipse de Dios*. Palabra.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos Editorial.
- Copleston, F. (1974). *Historia de la filosofía II*. Editorial Ariel.
- De Aquino, S. (2001). *Summa Theologiae*. Biblioteca Autores Cristianos.
- De Aquino, S. (2007). *Summa Contra Gentiles*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Forment, E. (2004). *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Palabra.
- Ganoczy, A. (2005). *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*. Secretariado Trinitario.
- García-Villoslada, R. (1976). *Martín Lutero I. El fraile hambriento de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garrido, J. (2005). *Pensar desde la fe*. Edicep.
- Guittou, J. (2009). *Mi testamento filosófico*. Ediciones Encuentro.
- Juan Pablo II. (1998). Carta Encíclica Fides et Ratio del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos de la iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón. La Santa Sede.
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Lorda, J.L. (2009). *Antropología Teológica*. Eunsa.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Ediciones Paidós.

- Melina, L. (2001). Actuar por el bien de la comunión. En L. Melina, J. Noriega J. Pérez-Soba (Coords.). *La plenitud del Obrar Cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (pp. 379-401). Ediciones Palabra.
- Newman, J. (2011). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Eunsa.
- Pero-Sanz, J. (1980). *Ateísmo, hoy*. Ediciones Palabra.
- Ratzinger, J. (2011). *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae.
- Ruiz, J. (2011). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós Ibérica.
- Udías, A. (2010). *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. Sal Terrae.

Bibliografía consultada

- De San Víctor, R. (2015). *La Trinidad*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2006). *Ser cristiano en la era neopagana*. Ediciones Encuentro.

Versión pre-print