

La filosofía en su uso teológico *Oportet Philosophari in Theologia*

Francisco-Javier Herrero Hernández

Facultad de Filosofía (UPSA)

Resumen: Este trabajo tiene como principal objetivo el de lograr una comprensión de la filosofía en cuanto fundamento insoslayable para la teología. Sostiene, en primer lugar, la necesidad de desarrollar una teología más autocosciente en el sentido racional del *σὺν λόγῳ*, es decir, desde el programa plenamente actual de la *fides quarens intellectum*. Defiende, en segundo lugar, que la filosofía solo puede entenderse partiendo de la pretensión que la ha animado desde el comienzo de su andadura: la búsqueda de la verdad de las cosas (*veritas rerum*). Y para este fin tendrá necesariamente que dotarse de densidad metafísica suficiente y apostar por las tesis de un sano realismo cognoscitivo. Este estudio concluye con una reflexión, en tercer lugar, sobre el *uso teológico* de la filosofía. La tesis que se defiende es que sin el fundamento filosófico, la fe y la teología pierden lo más nuclear de su misión, la posibilidad misma de presentarse todavía con algún rastro de significatividad para el hombre de hoy.

Palabras clave: Filosofía, Teología, Universidad, Facultad Eclesiástica, Fe, Razón

Summary: This work has as principal objective the achievement of an understanding of philosophy in such a way as it forms an inescapable foundation for theology. It sustains, in the first place, the need to develop a more self-aware theology in the rational sense of the *σὺν λόγῳ*, that is to say, from the fully current program of the *fides quarens intellectum*. It defends, in the second place, that philosophy can only be understood parting from the pretension that has animated it from its outset: a search for the truth of things (*veritas rerum*). And to this end, it must necessarily equip itself with the sufficient metaphysical density and wager upon the thesis of a healthy cognitive realism. This study concludes with a reflection, in the third place, regarding the *theological use* of philosophy. The thesis defended is that, without a philosophical foundation, faith and theology lose that which is most core to their mission, the very possibility of presenting themselves still with some traces of significance for present-day humanity.

Keywords: Philosophy, Theology, University, Ecclesiastical Faculty, Faith, Reason

Agradezco a la Facultad de Teología de nuestra Universidad su amable invitación a participar en esta nueva edición de las Conversaciones de Salamanca. Quiero felicitar también a los organizadores por esta iniciativa de convocar a la filosofía y a la teología para un estudio profundo de su relación. Mi convencimiento personal es que ambos caminos, el de la fe y el de la razón, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y compenetran recíprocamente¹.

INTRODUCCIÓN

Para este encuentro, se me ha solicitado una reflexión sobre “La enseñanza de la filosofía en la perspectiva de una formación teológica” a la luz de las valiosas indicaciones del *Decreto de Reforma de los estudios eclesíasticos de Filosofía* emitido por la Congregación para la Educación Católica el pasado año². Este importante documento insiste sobre todo en la dimensión sapiencial y metafísica de la Filosofía. En la estela abierta por la *Fides et Ratio*, comienza señalando el “horizonte sapiencial” como garantía para lograr la ansiada visión integral del saber. Es en este horizonte donde la filosofía está llamada a desempeñar una importantísima misión con la condición de que previamente recupere con fuerza su vocación originaria: la búsqueda de lo verdadero desde una dimensión sapiencial y metafísica³. Parece imprescindible, por tanto, que la misma Filosofía se esfuerce para lograr “este gran logos”, “esta gran amplitud de la razón” que constituye propiamente la gran tarea de la Universidad⁴. Yo diría que la finalidad última del documento no es otra que la de convocar a la Filosofía para que nos devuelva la confianza en la capacidad de la razón humana en su servicio a la verdad. Este pronunciamiento hay que situarlo en línea continuada con la soli-

¹ Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993) n. 45, en: AAS 85 (1993) 1169; Id., Carta Encíclica *Fides et ratio*. Sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998), en: AAS 91 (1999).

² Congregazione de Institutione Catholica, *Decretum super reformatione studiorum ecclesiasticorum Philosophiae* (4 de febrero de 2011), en: AAS 103 (2011) 145-161

³ Cf. *Fides et Ratio*..., 6

⁴ Cf. Benedicto XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen”* (12 de septiembre de 2006), en: AAS 98 (2006) 728-739.

citad que la Iglesia ha mostrado desde siempre hacia la filosofía y dentro de su promoción a favor de una formación integral en la que la razón se muestre abierta a la fe, sin confusión ni separación⁵.

La iglesia ha demostrado tener siempre una conciencia altamente positiva del papel indispensable de la filosofía de cara a una sólida formación teológica. Desde los padres apologetas, pasando por la *Aeternis Patris* hasta el *Decreto* conciliar *Optatam Totius*, se insiste en la necesidad de una enseñanza de la filosofía que tenga en cuenta el patrimonio perenne de la tradición. La idea de fondo para esta actitud es que los fundamentos filosóficos constituyen el terreno propicio para la edificación correcta del saber teológico. Digamos ya de entrada, sin embargo, que no es esta la práctica que se ha desarrollado últimamente. El agotamiento de una cierta escolástica y un antirrationalismo creciente han provocado una pérdida de vigor en la enseñanza de la filosofía, tanto en lo que se refiere a su contenido, como a su finalidad⁶.

Llegados a este punto quiero mencionar aquí la figura de nuestro actual papa, seguramente uno de los representantes más destacados en defender la posición relevante de la filosofía en la enseñanza teológica. El antiguo profesor de dogmática considera tan absolutamente necesaria e imprescindible la contribución filosófica a la teología que llega incluso a afirmar que la crisis de la teología postconciliar no es sino una consecuencia derivada directamente del abandono de los fundamentos filosóficos⁷. Porque lo que la aportación filosófica consigue en gran medida es evitar a la teología el riesgo precisamente de quedarse en el nivel de la sola experiencia religiosa.

En mi opinión, una comprensión de la filosofía en cuanto fundamento insoslayable para la teología como la que aquí se propone implica admitir de entrada que entre razón y verdad existe una

⁵ *Fides et Ratio...*, 77; Cf. Benedicto XVI; *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"*, in: L. Leuzzi (a cura di), *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, presentazione di A. Amato, Roma 2008, 103s.

⁶ Cf. Sagrada Congregación para la educación cristiana, "L'insegnamento della filosofia nei seminari", *Seminarium* (1972) 11-14

⁷ Joseph Ratzinger, "L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II (La unidad de misión y persona en la figura de Juan Pablo II)", en: Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore (Juan Pablo II. Mi amado predecesor)*, Ciudad del Vaticano y Cinisello Basalmo 2007, 16. (Traducción al español hecha por la Congregación para la Educación Católica).

relación intrínsecamente respectiva. Significa reconocer, por una parte, que la razón –en cuanto estructura humana para aprehender la realidad desde su *Logos* interno– ha de esforzarse continuamente por alcanzar la verdad; y aceptar, por otro lado, que la verdad –interpretada como vivencia de la esencia real de las cosas, de aquello que le da el poder último de ser realidad, como dice Zubiri– que esa verdad, digo, no se descubre plenamente sino en la manifestación de Dios realizada de una vez para siempre en Jesucristo. Supone, en definitiva, asumir que para poder pensar y argumentar teológicamente hay que realizar previamente un discernimiento adecuado y riguroso de las posibilidades humanas de conocer la realidad. El lugar de la teología pasa necesariamente hoy también por asumir la necesidad de desarrollar una teología más autocosciente⁸ en el sentido racional del *σὺν λόγῳ*⁹, es decir, desde el programa plenamente actual de la *fides quarens intellectum*.

Con lo dicho hasta ahora se explicita, en gran medida, la vocación y misión del pensamiento filosófico. Permítanme sin embargo que me interese en este momento no por la filosofía ni su cometido –tarea que abordaremos más adelante–, sino directamente por la misma teología. Creo que el tema que se me ha propuesto acerca del papel que la filosofía ha de desempeñar en la formación de los futuros teólogos debe comenzar planteándose en primer término la pregunta sobre qué entendemos de verdad por teología. Comprenderán que en esta exposición no trate de agotar un tema tan importante y delicado como el del ser y quehacer de la teología¹⁰. Estoy personalmente convencido, sin embargo, que sin este tratamiento, todo lo somero que se quiera, no nos estaría permitido hacer después nuestra reflexión sobre el uso teológico de la filosofía.

⁸ Klaus Müller, profesor en Münster de ‘Cuestiones filosóficas fundamentales para la teología’ es, sin duda, uno de los autores más pródigos en el estudio de las relaciones entre filosofía y teología. Cf. su valiosísima y voluminosa obra *Glauben, Fragen, Denken*, Münster 2006, 2008 y 2010 respectivamente. Band I: *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*; Band II: *Weisen der Weltbeziehung*; Band III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*; Id., *Per una teologia autocosciente. Lezioni su religion e modernità*, Lugano 2010.

⁹ Cf. Benedicto XVI, “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen...”, AAS 98 (2006) 728-739, aquí 730s.

¹⁰ Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008

1. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA?

Si no me engaño, al menos en dos ocasiones se ha planteado Benedicto XVI la cuestión sobre la verdadera esencia de la teología. La más reciente ha sido en el discurso pronunciado en la ceremonia de concesión del Premio Ratzinger en su primera edición y que, como todos ustedes saben, recayó *ex aequo* en uno de nuestros profesores, el teólogo Olegario González de Cardedal, junto al profesor Simonetti y al padre *Maximilian Heim* abad del monasterio vienés de Heiligenkreuz. En la sala Clementina, aquel jueves 30 de junio del pasado año, el papa responde a nuestra pregunta diciendo con la tradición que la teología es fundamentalmente la ciencia de la fe. E inmediatamente, como es su costumbre, comienza a plantear las posibles objeciones a esta definición. “Realmente –se pregunta–, ¿es posible esto?, o ¿no es en sí una contradicción? ¿Acaso ciencia no es lo contrario de fe? ¿No cesa la fe de ser fe cuando se convierte en ciencia? Y ¿no cesa la ciencia de ser ciencia cuando se ordena o incluso se subordina a la fe?”¹¹. Se trata, claramente, de cuestiones propias del pensamiento medieval de las que él se ha ocupado largamente. Al papa le preocupa no obstante su repercusión moderna. Reconoce que la teología, para demostrar precisamente su estricta científicidad, se ha retirado primero al campo de la historia y se ha concentrado después en la región de la praxis. Ha buscado sobre todo ser una ciencia útil para la vida en unión con la psicología y la sociología. Pero estos caminos, aún reconociendo su importancia y utilidad, se convierten en “subterfugios” –dice él– que evitan la verdadera pregunta: ¿es verdad aquello en lo que creemos, o no?

Lo que está en liza en la teología es, por tanto, la cuestión sobre la verdad de la fe en la que encontramos su fundamento último y esencial. Y si la teología no quiere traicionar este amor a la verdad –que seguramente fue, no lo olvidemos, la innovación fundamental que introdujo la primera teología cristiana– tendrá que seguir considerando la fe como objeto del pensamiento. La teología por tanto debe interrogarse también hoy sobre la racionalidad de la fe. Por eso –dice el papa– es tan importante que se trabaje en favor de una auténtica teología. No me resisto a citar las palabras con las que cerraba aquel discurso: “la fe recta orienta a la razón a abrirse a lo divino, para que, guiada por el amor a la verdad, pueda conocer a

¹¹ Id., *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en la “Entrega del ‘Premio Ratzinger’ en su primera edición (30 de Junio de 2011)*

Dios más de cerca. La iniciativa para este camino pertenece a Dios, que ha puesto en el corazón del hombre la búsqueda de su Rostro. Por consiguiente, forman parte de la teología, por un lado, la humildad que se deja “tocar” por Dios; y, por otro, la disciplina que va unida al orden de la razón, preserva el amor de la ceguera y ayuda a desarrollar su fuerza visual”¹².

La otra ocasión en la que el aún cardenal Ratzinger se interrogó por la esencia teología fue también con motivo de una *laudatio* en el 75 aniversario del cardenal Hermann Volk. Como no podía ser menos, la intervención no siguió el esquema habitual en este tipo de conmemoraciones para convertirse en una brillantísima reflexión sobre la cuestión nuclear de la esencia de la teología. Toda su argumentación se fundamenta en dos tesis que se condicionan mutuamente: La primera es que la teología se refiere a Dios y la segunda que el pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental¹³. Para el propósito que aquí nos ocupa, estas dos tesis son de una importancia decisiva. Pero ¿en qué sentido decimos que la teología es ciencia de Dios? Y ¿nos está permitido considerar el método filosófico como el fundamental para la teología? Desde luego no es este el planteamiento de la edad contemporánea que presume de haber expulsado el problema de Dios fuera del ámbito de la razón. Esta postura, compartida desgraciadamente por no pocos teólogos y filósofos, considera que el conocimiento de Dios solo es accesible por el camino de la revelación. En consecuencia, el problema de Dios no sería, *sensu strictu*, un tema de la razón.

Ratzinger está convencido, sin embargo, que estas posiciones desembocarán a largo plazo y de forma irremediable en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología. Reivindica, en contra, que la ocupación central de la teología sea precisamente Dios. El tema último y auténtico de la teología no puede ser la historia de la salvación, ni la Iglesia o la comunidad, sino Dios. Pero si Dios es el objeto de esta ciencia –y también su sujeto, en el decir acertado de Santo Tomás de Aquino¹⁴–, entonces el camino para llegar a él tiene

¹² *Ibíd.*

¹³ *Cf. Id.*, “Was ist Theologie? Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 121-128; también en *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 331-339 traducido como *Teoría de los Principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 379.388, aquí 380.

¹⁴ *Cf. Tomás de Aquino, Summa theol. I q. 1 a. 7.*

que discurrir al modo filosófico. La filosofía, como camino independiente del espíritu humano, deberá consecuentemente anteceder a la teología y conservarse también siempre como tal, incluso después de la misma revelación.

Como vemos, la pregunta por la esencia de la teología nos ha conducido directamente a uno de esos temas amplios y recurrentes que definen la identidad de nuestra cultura occidental, a saber: la relación ente filosofía y teología¹⁵. A estas alturas de la investigación, somos ya conscientes de que tanto el origen como el destino actual de la filosofía y de la teología no permiten una nítida diferenciación. El teólogo Wolfhart Pannenberg publicó hace ya algunos años una obra dedicada precisamente a esclarecer dicha relación. El título original elegido para el libro es muy significativo a este respecto: *Teología y filosofía. Su relación a la luz de su historia común*¹⁶. Desde los análisis de Werner Jaeger, sabemos igualmente que tanto la primitiva teología cristiana como los primeros filósofos griegos coincidieron al pensar que la cuestión capital por la que tenían que comenzar era la pregunta por la verdadera figura, la auténtica forma de la realidad divina¹⁷. Frente a las afirmaciones tradicionales de las religiones, la fe cristiana sintió la necesidad casi natural de vincularse con aquella primera y crítica ilustración. Desde entonces, la relación entre teología y filosofía ha atravesado momentos de oposición, de identidad y de mutua subordinación¹⁸. Pero hasta fechas bien recientes, las dos disciplinas afirmaban de consuno que más allá de sus diferencias, existía una insoslayable correlación entre el concepto de la totalidad de lo real o mundo y la idea misma de Dios.

¹⁵ Cf. Steffen Dietzsch und Gian Franco Frigo (Hr.), *Vernunft und Glaube. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, Berlin 2006; Modesto Berciano Villalibre, "Necesidad de la filosofía para la reflexión teológica", *Glosas Silenses* 17 (2006) 133-147; 221-235

¹⁶ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996. El título con el que apareció la versión española fue: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

¹⁷ Con Werner Jaeger nos hemos acostumbrado ya a hablar de los primeros pensadores griegos como verdaderos teólogos. Cf. Werner Jaeger, *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker*, Stuttgart 1953; Uvo Holscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

¹⁸ Un buen resumen de las distintas formas de presentar esta relación se puede encontrar en Jose Luis Cabria Ortega, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Las Palmas de Gran Canaria 2008, 164ss.

A día de hoy, sin embargo, echamos de menos esa orientación global viendo cómo la filosofía ha renunciado también, en gran medida, a esta tarea¹⁹. Quizá nos hayamos acostumbrado demasiado pronto a la crítica de Heidegger a la metafísica como ontoteología. Y no debería olvidarse que el trasfondo de las tesis heideggerianas no es otra que la recusación de todo conocimiento especulativo de Dios y su sustitución por una reflexión acerca de la fe en cuanto un modo existencial más del *Dasein*²⁰. Es cierto que escasean los filósofos en nuestro tiempo que se atrevan a defender lo que Hegel aún mantenía cuando afirmaba que “Dios es el objeto único de la filosofía”²¹. E igual de evidente resulta que al desaparecer Dios del núcleo de todo pensar, éste declina llegar al fondo de sí mismo, es decir, la filosofía se decapita a sí misma como pensamiento cuando no desemboca en la trascendencia según la conocida sentencia de Adorno²². Renuncio aquí por supuesto a la tarea de trazar el cuadro completo del fenómeno de la separación moderna entre teología y filosofía. Pero si queremos avanzar hacia la esencia misma de las cosas, sin detenernos por tanto en el proceloso y nada fácil itinerario histórico de este alejamiento, es el momento de que nos preguntemos también por la verdad propiamente dicha de la filosofía. Al igual que procedimos antes con la teología centraremos ahora nuestra atención sobre la cuestión de la auténtica esencia y naturaleza del pensamiento filosófico.

¹⁹ Cf. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie...*, 18s.; Id., “Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke”, en: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 7-20. Traducido como *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999.

²⁰ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, edición de Arturo Leyte, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, Barcelona 2008, 2a ed., 119.

²¹ “... es el punto de partida y la meta final de todo; todo parte y retorna a él” Incluso la filosofía no tiene otro objeto más que Dios: “Dios es así el único objeto de la filosofía, su tarea consiste en ocuparse de él, en reconocerlo todo en Él, referirlo todo a Él así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino” (W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. B. 1, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, edición de Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 57 y 85 respectivamente)

²² Cf. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid 1989, 401. Weischedel, por su parte, ha dedicado una extensa obra a mostrar las consecuencias que este abandono ha acarreado a la filosofía. En su clásico *Der Gott der Philosophen* (ahora en un único volumen) analiza hasta qué punto la filosofía occidental se convirtió en una doctrina filosófica sobre el Dios cristiano y cómo la renuncia de esta tarea ha conllevado la crisis misma de la filosofía. Cf. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971-1972, I, 218; A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 2000, 280.

2. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Creo que la esencia de la filosofía solo puede entenderse partiendo de la pretensión que la ha animado desde el comienzo de su andadura: la búsqueda de la verdad de las cosas (*veritas rerum*)²³ o del conocimiento absoluto como fundamento y sentido de la realidad en cuanto tal. Digamos de entrada que con el término verdad aquí mentado se está indicando tan solo la aspiración legítima al conocimiento del Todo, como diría Hegel, de lo Absoluto. A pesar de lo enigmática que pueda resultar, y de las infinitas discusiones en torno a su mismo devenir, considero fundamental esta referencia a la verdad y al valor de la misma. Si la filosofía, como búsqueda de las causas profundas de todas las cosas, es el lugar más apto para la síntesis del sublime saber humano, la verdad representa sin lugar a dudas el fin de todo el universo, como bien dice Santo Tomás²⁴. Verdad (*alétheia*) sería el nombre auténtico para el filosofar²⁵.

Esta actitud cognoscitiva frente a la realidad como un todo es la que ha presidido comúnmente cada una de las muy plurales propuestas filosóficas que siembran lo que habitualmente conocemos como historia de la filosofía, al menos hasta épocas bien recientes. Al contrastar ahora esta definición general del proyecto filosófico con la situación que atraviesa la filosofía actual hemos de admitir, sin embargo, que la voluntad moderna ha sido la de vomitar de su interior cualquier rastro de esta búsqueda de la verdad absoluta. Se puede decir, además, que buena parte de la filosofía moderna ha adoptado al escepticismo como parte fundamental del núcleo de su propuesta. Un escepticismo que, en mi modesta opinión, no es sino resultado directo de haber puesto en entredicho la pregunta misma por un fundamento²⁶. Pero cuando una filosofía, apoyada seguramente en una mala comprensión de los límites y de la capacidad de la razón humana²⁷, desconfía y desespera de alcanzar plena-

²³ Cf. Tomás de Aquino, *De coelo et mundo*, I, 22, n. 8: "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod hominibus sesserint, sed qualiter se habeat veritas rerum".

²⁴ Tomás de Aquino, *SCG*, I,4.

²⁵ Cf. J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la Filosofía* (1960), en: *Obras Completas*, IX, Madrid, 1965, 2ª ed., 388ss.

²⁶ García Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid 1993, 17.

²⁷ ¿No fue Kant el que nos acostumbró a pensar que hay que suprimir el saber para hacer lugar a la fe?: "Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (I. Kant, *Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900ff, AA III, 18, KrV B, xxx).

mente la verdad como fundamento de la realidad, más tarde o más temprano, acaba viendo cómo esta misma realidad se nadea o se esfuma sin remedio. Nadie dude de que el pensamiento que toma como base el nihilismo gnoseológico termina desembocando consecuentemente en una especie de nihilismo metafísico²⁸. Pues bien, frente a esta posición filosófica –más bien antifilosófica, si es que se puede hablar así– que rehúye la posibilidad humana de alcanzar una verdad objetiva y universal, la filosofía de tipo sapiencial que proponemos pretende albergar la perenne aspiración metafísica, esto es, reconoce la capacidad de la razón de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental.

Cuando empleo aquí el término Metafísica lo interpreto como definición formal de la misma filosofía²⁹. Y lo que digo es que prescindir de la metafísica supone eliminar de raíz la posibilidad de saber. Porque si por algo surgió la filosofía y todo saber fue precisamente porque las cosas, la realidad de los entes, no son tan obvias como a primera vista parecen ser o, al menos, no se agotan en esta aparente obviedad. El modo en que se nos dan nos conduce de manera inmediata a la pregunta de un porqué. Y la pregunta por el

²⁸ “Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a la expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión ‘nihilismo consumado’ [...] Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura al comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso en el cual, al final, del ser como tal yo no queda nada” (G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 1986, 23).

²⁹ Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969), Madrid, 1994, 16-17. Sobre el sentido del término “metafísica” en Zubiri y su evolución cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, 2007, 111-116. También desde una interpretación eminentemente “noológica”, determinada por la lectura de *Inteligencia sentiente*, cf. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, 1999, 151ss.; en la misma opción pero aprovechando su particular resolución de enfrentarse a la situación crepuscular de la metafísica tras la crítica nietzscheana cf. Jesús Conill, “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”. en: Varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid 1995, 33-49; asimismo Pedro Cerezo Galán, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”: *Ibid.*, 221-254. Un intento más equilibrado de rehacer críticamente la “metafísica intramundana” de *Sobre la esencia* mediante su adecuada actualización es el de A. Pintor Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, 183-246.

porqué o por el fundamento no puede ser nunca reprimida sino a base de ejercer una violencia sobre el proceder mismo de nuestro modo natural de conocer. Por eso nos parece completamente ajeno y agotado el planteamiento postmoderno de tratar de desactivar toda pregunta por el fundamento.

La posición posmoderna no es, con todo, sino la que ha dado lugar una determinada modernidad al desplazar deliberadamente su atención, desde su mismo comienzo cartesiano, a las preguntas, es decir a la crítica de la posibilidad misma de la filosofía, en lugar de intentar resolver y madurar las distintas respuestas que pueden aliviar los problemas filosóficos. Y cuando fueron descartados, por obsoletos, tanto los intentos de reforzar la consensuada debilidad de la razón sustentándola desde el sólido y riguroso conocimiento científico, como el esfuerzo hegeliano por encontrar la fortaleza perdida en la propia auto-fundamentación y despliegue lógico de la razón, a la metafísica –o sea, a la filosofía misma– no le quedó otra vía que la de su superación. Nietzsche y Heidegger representan, cada uno a su manera, el proyecto de la sustitución de una razón desgastada, por otro tipo de racionalidad que nos resulta aún más engreída. Sus inmediatas consecuencias se perciben aún en la irrespirable atmósfera del humo de los hornos crematorios de Auschwitz como Levinas y Adorno, entre otros, se han encargado de ponernos de relieve.

Llegados a este punto parecía que la única solución fuere la de claudicar de la razón y cancelar definitivamente la empresa filosófica apostando por un elegante escepticismo y por un relativismo irenista capaz de tolerar todas las convicciones pero sin tomar en serio ninguna de ellas, ni siquiera la propia. Para Richard Rorty, por ejemplo, la era de los “filósofos constructivos” ha fracasado pues nadie en su sano juicio aceptaría que la filosofía sea tenida ya como el saber por excelencia. Lo único que cabe hacer es, según él, una “filosofía edificante” y periférica que se contente con ejercer la crítica a la cultura de su tiempo, relegada eso sí al rincón difuso de las humanidades y sin ninguna sustantividad real³⁰. En mi opinión, este tipo de estrategias postmodernas aparecen ya realmente desfasadas. Que la razón requiera cierta dosis de autocrítica no justifica la humillación y desautorización que se viene haciendo de la racionalidad. Hoy sabemos mejor que nunca que la razón finita no constituye la única fuente de racionalidad y defender lo contrario conlleva el

³⁰ Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, 325ss; Id., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid 1996, 308.

peligro de ideologizar la misma razón³¹. Más aún, es que un debilitamiento de la racionalidad como el propuesto no hace sino abrir el paso a los irracionalismos. Pero estoy convencido igualmente de que la única manera de superar los abusos de la razón es con más razón³².

Lo que intento poner de manifiesto, es que el centro de la discusión no está, contra lo que podría esperarse en un primer momento, en la fe moderna en la razón natural y autónoma, sino que el problema se sitúa hoy en el propio valor de la razón, esto es, en la esencia y existencia de la verdad. Acabo de decirlo: el carácter de nuestra época no es otro, probablemente, que el nihilismo. Se trata ya de un nihilismo consumado que deriva directamente de la nulidad esencial de la razón y que tiene como consecuencia la quiebra de todo sentido, la emancipación respecto a la verdad como tal (Nietzsche). La crisis que viene arrastrando la filosofía está motivada seguramente por el desvío intencionado hacia el hecho de no pretender para ésta última ninguna respuesta sino un permanente y abierto preguntar como decía el propio Heidegger³³.

La posición que definiendo afirma, por el contrario, que la esencia de la filosofía no está en seguir manteniendo la discusión en torno al preguntar, sino en cómo y por qué caminos guiamos la búsqueda de alguna respuesta. Una filosofía que no quiera aparecer hoy como una postura débil teóricamente, ni se conforme con ser una más de las filosofías edificantes al uso, tendrá necesariamente que dotarse de densidad metafísica suficiente y apostar por las tesis de un sano realismo cognoscitivo³⁴. Hay que volver a los problemas filosóficos tradicionales y responderlos en términos ontológicos, es decir, buscando la estructura y el fundamento de la realidad como un todo.

³¹ Cf. M. Horkheimer - Th.W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", en: Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: Philosophische Fragmente, Frankfurt-Main, 1981.

³² A. Pintor Ramos, "Postmodernidad, finitud y sentido", en: L. M. García Berndal - J. Leonardo Lemos Montanet - B. Méndez Fernández - S. L. Pérez López (eds), *Antropología y fe cristiana*, IV Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2003, 83-115, 115.

³³ "Das Fragen dieser Frage ist das Philosophieren" (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA, 1983, 3. Aufl. 2004, 10).

³⁴ René Girard es el ejemplo claro de cómo se puede virar desde una postura relativista-escéptica a la defensa de "las reglas de la evidencia y de la prueba más tradicionales y de sentido común" (R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa 2006, 98).

Porque sin este *fundamentum in re*, la filosofía termina desapareciendo. Y a eso es, precisamente, a lo que nos invita el documento del que estamos sirviéndonos en esta reflexión. La filosofía que hoy necesitamos es una filosofía que rechaza la extendida idea de que no conocemos más que opiniones subjetivas. En este sentido, creo que el realismo aristotélico-tomista está llamado a desempeñar un papel fundamental a la hora de vertebrar de modo sintético la posibilidad de un acceso objetivo a lo real sin olvidar la doctrina revelada.

3. EL USO TEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA

Lo que hemos ganado hasta ahora en las reflexiones anteriores ha sido, por una parte, la afirmación de que la teología como ciencia de Dios está ligada indefectiblemente al método filosófico y, en segundo término, una voluntad por recuperar la filosofía como un pensamiento teóricamente fuerte dotado de densidad metafísica. Lo que toca en este momento es acercarnos al uso teológico de la filosofía. Es decir, dirigimos la atención primordialmente a la filosofía pero no en su primario *usus philosophicus* o por razón de la filosofía como tal, sino en el derivado *usus theologicus* que de ella se puede hacer. Nos referimos en suma al empleo de la filosofía con fines a la especulación teológica. Este sería el marco general que no pretendo obviar ahora aunque mi principal intención sea, en realidad, la de reflexionar sobre la función y el lugar que la filosofía ha de ocupar en la formación teológica.

Quizá haya sido K. Rahner, quien mejor y más actualizadamente ha sabido expresar la importancia decisiva e irrenunciable que la filosofía tiene hoy para el quehacer teológico. En varias ocasiones ha emitido este autor su opinión sobre las manidas relaciones entre filosofía y teología³⁵. El recurso que hago en este momento a su figura es, sin embargo, a título puramente ejemplar de lo que a día de hoy constituye, al menos en mi opinión, uno de los intentos más logrados de síntesis y de respeto a lo esencial de ambos discursos. Mi experiencia personal es que cuando me sitúo ante sus escritos

³⁵ Entre otras contribuciones cf. K. Rahner, "Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie", en *Schriften zur Theologie (ST)* X, 70-80; "Philosophie und Theologie", en: *ST*, VI, 101; "Philosophie und Theologie", en: *Sacramentum Mundi*, 1205ss

no distingo muchas veces si son los propios de un teólogo o se deben más bien al genio filosófico del que incuestionablemente estaba dotado³⁶. No termino de ver realmente si la filosofía para Rahner es un momento inicial e interno en el pensamiento teológico o si se trata más bien de su conclusión y culminación. Y esta percepción, creo que compartida por todos ustedes, me parece un buen espejo en el que comenzar mirando a la hora de esbozar el papel que la filosofía está llamada a tener en los estudios de Teología.

Lo que Rahner ha dicho explícitamente es que la filosofía resulta indispensable para la teología: “no puede haber transmisión alguna de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía [...] Una teología no-filosófica (*unphilosophische Theologie*) sería una mala teología (*schlechte Theologie*). Y una teología que sea mala no puede prestar el debido servicio a la proclamación de la revelación”³⁷ La indispensabilidad (*Unverzichtbarkeit*) a la que se refiere Rahner no creo que pueda ser comprendida como una compañía que le sobreviniera a la teología de manera involuntaria y un tanto forzada. Como si cupiera la posibilidad de que la teología pudiera comprenderse a sí misma como disciplina totalmente autónoma o al margen de la filosofía. Esta relación la piensa Rahner más bien en el sentido de que “no existe teología que no incluya inevitablemente en sí filosofía, Inil que pueda reflexionar y reflexione de hecho sobre la fe cristiana sin el auxilio de una filosofía”³⁸.

Han pasado casi treinta años del fallecimiento de Rahner. ¿Qué ha ocurrido desde entonces en la filosofía y en la teología? ¿Cómo tenemos que entender hoy las relaciones entre uno y otro conocimiento? ¿Sigue siendo la filosofía tan irrenunciable para la teología? ¿O tenemos que decantarnos definitivamente por la mala

³⁶ Paul Eppe, *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch?*, Berlin 2008. Uno de los mejores conocedores de Rahner considera acertadamente que su proyecto debe ser comprendido como “Philosophie in der Theologie”. Cf. K. Lehmann, “Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt” en Lehmann/Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens: Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 33. Cf. K. Neufeld, “La relation entre philosophie et théologie chez Karl Rahner”, en: Id., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983, 85-108.

³⁷ K. Rahner, “Philosophie und Theologie”..., 101; “Philosophie und Theologie”..., 1205ss.

³⁸ “Nun aber gibt es *keine Theologie*, die nicht *Philosophie* unweigerlich in sich hätte, die ohne *Hilfe* der oder einer *Philosophie* den christlichen Glauben reflektieren könnte und würde” (K. Rahner, “Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie”..., 80).

teología? La tarea de encontrar alguna respuesta a estos interrogante se reduce en mi opinión a una y simple cuestión: el problema de demostrar filosóficamente si el hombre, o si se prefiere mejor, la razón humana está capacitada constitutivamente para acceder al Dios infinito o Absoluto. Si la esencia de la filosofía es, como hemos dicho, una fundamental auto-comprensión del hombre, es evidente que el punto de partida se encuentra en la predisposición o idoneidad esencial que él manifiesta hacia ese Absoluto. Encuentro en esta afirmación de la capacidad del hombre para acceder a Dios, el motivo fundamental por el que la filosofía tiene que convertirse en el fundamento de y para la teología. Más aún, es que cuando no sucede así y la teología prescinde deliberadamente de esta base filosófica, cuando opta por desprenderse de este anclaje antropológico, termina suspendida en el aire, transformada en una especie de positivismo fideista. Sin el fundamento filosófico, la fe y la teología pierden lo más nuclear de su misión, la posibilidad misma de presentarse todavía con algún rastro de significatividad para el hombre de hoy. Pues ¿a qué ser humano le va a interesar un discurso teológico que no tenga en cuenta o no respete la propia naturaleza humana?

Digámoslo de una vez: “ohne Philosophie, keine Theologie”³⁹. A esta misma conclusión llega Hans Urs von Balthasar como consecuencia lógica de una tesis esencial para nuestros intereses: La que declara que los conocimientos teológicos sobre la gloria, la bondad y la verdad de Dios tienen como presupuesto obligado una estructura del ser mundano. Una estructura, además, que hay que tener en cuenta no solo en su aspecto formal o gnoseológico, sino en el plano estrictamente ontológico⁴⁰. Resulta tremendamente equivocado, por tanto, pretender respetar la irreductible originalidad de lo sobrenatural a base de disminuir al máximo el valor de la estructura de la naturaleza humana. Esta idea, más extendida hoy de lo que pudiera parecer a simple vista, no era ni mucho menos la de un Santo Tomás para quien la disminución en la atención debida al orden natural iba

³⁹ H. Urs von Balthasar, *Theologik*, I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, VII. Traducción española: *Teológica I: Verdad del mundo*, Madrid, 1997, 11. Para la relación de teología y filosofía en Balthasar cf. Hans Otmar Meuffels, *Einbergrung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991, 103-108.

⁴⁰ *Ibíd.* Cf. M. Schulz, “Por qué los teólogos cultivan la filosofía: K. Rahner y Hans Urs con Balthasar”, en: *Revista de Occidente* 258 (2002) 32-61.

siempre directamente en detrimento de la perfección divina⁴¹: “*Gratia supponit naturam et perficit illam*”⁴².

Pero el problema no está en el escepticismo con el que muchos teólogos, incluso católicos, miraban hasta hace bien poco tiempo a la filosofía –y más en particular, a la teología fundamental– en orden a una posible justificación racional de la fe⁴³. Hoy nadie duda ya sobre la conveniencia y la necesidad que la teología tiene de la filosofía fundamental (*oportet philosophia*⁴⁴) a la hora de proporcionarle una sólida base “teorético-científica”. La cuestión que ahora tenemos que plantear es: ¿qué caracteres o rasgos debe poseer una filosofía que pretenda ser autónoma y, al mismo tiempo, preparatoria respecto a la teología?

Estoy de acuerdo con Kant cuando dijo aquello de que la teología y la filosofía son dos magnitudes tan difíciles de mezclar como “agua y aceite”⁴⁵. Desde entonces son muchos los esfuerzos realizados por lograr la adecuada conciliación de la “vieja antítesis”⁴⁶ entre creer y saber. Pero al tiempo que sostengo la necesidad de conciliación o convergencia –y me separo de cualquier iniciativa de simplificar las dificultades de esta armonización ciertamente circular de fe y razón, incluido el sueño de una ‘filosofía cristiana’⁴⁷–, digo igualmente que los grandes sufrimientos y la barbarie que nos ha

⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, c. 69: “*Detrahere perfectioni creaturam est detrahere perfectioni divinae virtutis*”.

⁴² Cf. A. Raffelt, “*Gratia (prae) supponit naturam*”, en: *LThK* 4,986-988; B. Stöckle, ‘*Gratia supponit naturam*’. *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprunges seiner formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Bedeutung in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, Rom 1962; Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991, 39; J. Ratzinger, “*Gratia praesupponit naturam*”, en: *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 129-146.

⁴³ Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* en: Id., *Sämtliche Werke*, 4 (1997).

⁴⁴ Rahner proclama el “oportet philosophari” en: “*Philosophie und Philosophieren in der Theologie*”, en: *ST*, VIII, 66-87. Cf. R. Fisichella, “*Oportet Philosophari in theologia*”, en: *Gregorianum* 76 (1995) 221-262, 502-534, 701-728.

⁴⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* en Wilhelm Weischedel (ed.), *Immanuel Kants Werke*, vol. IV. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969, 27.

⁴⁶ Fue Hegel quien habló de la “vieja antítesis” en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. Jaeschke (ed.), vol. 3: Teil 1. *Der Begriff der Religion*, Hamburg, 1983, 1993, 2 ed. Traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre la filosofía de la religión I*, Madrid 1989, 60.

⁴⁷ Para una primera aproximación al concepto de “filosofía cristiana” cf. H. M. Schmidinger, “*La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto*”, en:

tocado vivir en el pasado siglo nos han obligado a reconocer la necesidad de extender la racionalidad más allá de la mera razón finita. Naturalmente que tenemos que situarnos siempre en el terreno primordial de la razón como punto de partida absoluto del pensar finito. Lo que afirmamos, sin embargo, es que también esta razón es criatura. O lo que es lo mismo: Que no hay nada tanto en el sujeto de la investigación filosófica como en el objeto de la misma que resulte en sí independiente de Dios. En una palabra: que nada es naturaleza pura⁴⁸.

Esto no significa en absoluto que nos decantemos a favor de la pérdida postmoderna en la confianza de la razón, ni perder de vista tampoco sus incuestionables deficiencias. Lo que intentamos hacer es retroceder a la conciencia personal que tiene cada uno de nosotros de la insatisfacción ante la propia finitud de nuestra razón. Y lo que observamos es que esta insatisfacción no es, en el fondo, sino el reflejo en mí de la tragedia vivida en la situación presente. Es decir, que la escisión entre gracia y naturaleza, fe y mundo está ya en mí y por eso se precisa hacer toda una labor de curación interior. Antes de emprender la tarea de la reconversión exterior, necesitamos primero depurarnos cada uno de nosotros. La filosofía vuelve a convertirse nuevamente para nuestro tiempo en terapia para el alma como decía Platón⁴⁹. Pues bien, el carácter fundamental que tiene que tener la filosofía en su uso teológico le viene de aceptar ésta, su misión consoladora.

Sin este primer rasgo primordial es imposible averiguar cuál debe ser el uso y la posición de la filosofía en la formación de los teólogos. El clima espiritual de nuestra época, está reclamando a teólogos y filósofos un talante verdaderamente intelectual en sus vidas. Mi reflexión en este punto está marcada en gran medida por la preocupación. En el trato habitual que mantengo con los alumnos –algunos de ellos pertenecientes, curiosamente, a órdenes religiosas caracterizadas históricamente por su amor al estudio– estoy comprobando, muy a mi pesar, que la motivación con la que afrontan su formación intelectual es bastante escasa. Las preocupaciones con las que llegan a la universidad son esencialmente pastorales y no terminan de comprender siquiera en qué medida esta formación filosófica puede serles beneficiosa en un futuro no

E. Coreth (Ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3: *Corrientes modernas en el siglo XX*, Madrid 1997, 23-45.

⁴⁸ Cf. M. García Baró, *Ensayo sobre el Absoluto...* 19.

⁴⁹ Cf. Platón, *Fedón*, en: *Diálogos*, t. III, Madrid, 2001, 83a, 44.

muy lejano cuando se conviertan en sacerdotes o religiosas. ¿Qué utilidad práctica sacarán de la teología y de la filosofía cuando les toque presentarse en medio de la gente y tengan que ayudarles a vivir su fe? ¿Puede este estudio significar al menos algo positivo o provechoso para su propio camino espiritual? Y tengo que decir que este malestar con la formación académica se acentúa aún más si nos referimos a las obligadas asignaturas filosóficas que los candidatos a teólogos deber cursar en los primeros cursos de su preparación universitaria.

Esta desafección choca, sin embargo, con los numerosos documentos del magisterio que insisten en el valor formativo del estudio y de la vida intelectual tanto en el candidato al sacerdocio como en el presbítero ya ordenado. Sin olvidarnos del ya mencionado *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*, me consuela enormemente, por ejemplo, la lectura de la *Fides et ratio* o de la *Pastores dabo vobis* por citar tan solo dos de los últimos pronunciamientos magisteriales que más han remarcado la valía de la vida intelectual en el ministerio sacerdotal. Todos estos pronunciamientos de la Iglesia se convierten para mí, sin duda, en un motivo para la esperanza y pido a Dios que se pueda lograr una recepción adecuada de los mismos.

Hay que respaldar la importancia que la vida intelectual tiene para el ser y el quehacer ministerial. Creo que debemos impugnar ese activismo y pragmatismo moderno que concibe lo intelectual “como inútil, más aún como irreal, ya que para él es real tan sólo aquello que se realiza dentro del ámbito de los acontecimientos palpables: hechos concretos y resultados tangibles”. Esta opinión tan extendida entre nosotros se apoya como decía ya Guardini, en una trivialización del lado profundo de la vida⁵⁰. Por eso la sabiduría o el saber al que la filosofía conduce, antes que un poder ha de ser un bien, o sea, un fin en sí mismo, también para el teólogo.

Para conseguir este cambio de actitud ante el estudio, los actuales y futuros teólogos tienen que comenzar eliminando ese prejuicio que frecuentemente manifiestan ante el cultivo de la inteligencia viendo en esta dedicación un signo de elitismo, de promoción personal o una simple pérdida de tiempo. La factura que estamos pagando por esta falta de dedicación personal al cultivo intelectual, sobre todo en los sacerdotes, está siendo muy alta tanto *ad intra*, como *ad extra* de la iglesia.

⁵⁰ R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1997, 300.

Creo que filosofía que se enseñe en las facultades y centros teológicos ha de mostrar igualmente esa vida que para Sócrates era la única que merecía ser vivida⁵¹: la vida autoexaminada; la vida de quien se retrae a la soledad del espíritu y el pensamiento (*noeîn*) y se retira conscientemente de la distracción del mero hablar y opinar (*doxa*) que caracteriza la vida pública. Esta filosofía marcada sapiencialmente es la que puede terminar convirtiéndose en verdadera cultura. Es una sabiduría que se asimila y se digiere de tal manera que ya no recuerda como fue adquirida. William James decía de ella que “es un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse”. Quien fomenta la vida intelectual de este tipo experimenta que su cultura, el saber adquirido, se ha convertido en una especie de segunda piel o de segunda naturaleza. No es un traje confeccionado, ni ha sido conseguido por medio de la educación *standard* de todos los tiempos, la que embute de conocimientos de toda índole y termina haciendo expertos o entendidos en algo, sino que está hecho a su medida, a la medida del hombre y lo humano.

Al tipo de educación que forma un hábito de la mente para toda la vida la llamó el beato John H. Newman educación liberal, artes y estudios liberales o, simplemente, saber liberal en oposición a la educación servil. El gentleman que surge de la educación liberal procura por todos los medios no ser importuno, sino sencillo, modesto; huyendo siempre del sensacionalismo y la extravagancia. Profesa no el orgullo o la soberbia, que son siempre, a priori, incultura, sino aquella *docta ignorantia* que sabe exactamente qué es lo que no sabe y sobre la cual escribió un libro profundísimo el cardenal alemán Nicolás de Cusa. Sin esta humildad difícilmente se puede entender nuestra vida intelectual como filósofos y teólogos.

Nos lo recordaba el papa en su encuentro con los profesores en el Escorial durante la jornada mundial de la juventud en Madrid: “...hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva. En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad”⁵².

⁵¹ *Apol.* 38a.

⁵² Benedicto XVI, *Encuentro con los jóvenes docentes universitarios en el Escorial* (Madrid 19 de Agosto de 2011), en: AAS 103 (2011) 592-596, 595.

4. CONCLUSIÓN

El hombre, insiste continuamente Kant, ha de ser consciente de los límites de su saber y aquí radica la necesidad de llevar a cabo la crítica de la razón desde la misma razón. Pero es en esos límites, precisamente, donde el ser humano experimenta, pregusta ya de alguna manera, lo eterno en el hombre como lo llamó Scheler. Se trata de ese saber de salvación y redención (*Erlösungs-Heilswissen*) que va más allá del típico saber culto (*Bildungswissen*) y del saber del rendimiento y dominio (*Leistungs-und Herrschaftswissen*). Sus valores no son ya ni los vitales (*Vitalwerte*) a los que atiende el poder técnico, ni siquiera los valores espirituales (*Geisteswerte*) propios de una cultura tal como aquí la hemos definido, sino los valores santos o sagrados (*Heiligkeitswerte*)⁵³. Y es que, al fin y al cabo, todo saber lo es de Dios y para Dios. Creer no nos dispensa de seguir pensando. Nuestra dedicación a filosofía y a la teología implica situarse cada día ante la inagotable y conmovedora tarea de buscar la verdad muchas veces a tientas y a sabiendas de no poder asirla nunca en plenitud. Significa, en definitiva, asumir y no claudicar ante el designio creador que nos ha hecho racionales hasta el tuétano de nuestros huesos.

⁵³ Cf. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925), en: *Gesammelte Werke*, B. IX: *Späte Schriften*, Bern 1976, 85-119, 95ss., 115.