

## **El papel de la filosofía en la elaboración y la enseñanza del pensamiento de la fe**

**Gonzalo Tejerina Arias**

Facultad de Teología de Salamanca

*Resumen:* Teniendo presente la enseñanza de la teología y cierta renuencia observable en los medios teológicos al trato con la filosofía, el estudio expone en primer lugar la relación ineludible entre filosofía y teología por razón de las coincidencias dadas entre ellas a pesar de la diferencia formal de ambas. A continuación, se describe el régimen general de relación entre los dos saberes, relación de tensa complementariedad que se sustancia en un circuito dialógico, para abordar después la importancia para el pensamiento teológico de la relación con dos grandes ámbitos de la filosofía: el pensamiento metafísico y la antropología. El estudio termina con algunas conclusiones prácticas referidas a la labor docente sobre la justificación.

*Palabras clave:* filosofía, teología, metafísica, antropología, enseñanza de la teología

*Summary:* Keeping in mind the teachings of theology and a certain reluctance among the theological media about its relation with philosophy, the article shows, in the first place, the unavoidable relation between philosophy and theology due to the coincidences found between the two of them, even considering their formal differences. Next we find the general path of relations between the two fields of knowledge, the relation of tense complementariness that materializes in a dialogical circle, to study afterward the importance for the thought of faith of the relation with two great branches of philosophy: the metaphysical thought and anthropology. The article ends with some practical conclusions related to the teaching of the justification and concrete development of the relationship between theology and philosophy.

*Keywords:* Philosophy, Theology, Metaphysics, Anthropology, Teaching of Theology

El objetivo de estas reflexiones, dentro de la vieja y extensísima cuestión de las relaciones de la teología con la filosofía, es razonar la necesidad del estudio de la filosofía en un proyecto de formación teológica, en concreto, dado el marco de encuentro y reflexión en que nos encontramos, el proyecto que forma el Grado-Bachiller en Teología. En estas consideraciones, tenemos muy en cuenta el hecho de que no sólo no es bien percibida la necesidad de ese estudio filosófico en orden a una formación teológica, sino que en muchos casos existe una cierta desafección hacia él, por lo cual, se pretende en estas páginas razonar la necesidad que tiene la reflexión teológica en su proceder general y en el desarrollo de algunos campos de su especialidad del correspondiente pensamiento filosófico. Y con este planteamiento, comenzamos justamente por la mención de las diversas dificultades que en el seno del mismo quehacer teológico encuentra hoy la relación a mantener con la filosofía.

1. RESISTENCIAS EN EL MEDIO TEOLÓGICO ANTE EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA.  
LA OPCIÓN POR LAS CIENCIAS HUMANAS

Esas dificultades o resistencias en realidad no son nuevas, han estado presentes desde la impugnación de Tertuliano de toda relación del pensamiento de la fe con la filosofía al preguntar, retóricamente, qué tienen en común el filósofo y el cristiano, el amigo y el enemigo del error, el que falsifica la verdad y el que la renueva<sup>1</sup>. Nunca, desde entonces, han faltado en la historia de la teología los desaires hacia el pensamiento filosófico, con el cual la teología cristiana poco tendría que ver y cuya compañía, por tanto, no debe buscar. Como es bien sabido, en la tradición protestante este rechazo ha encontrado siempre mayor fuerza, ya desde la dura requisitoria de Lutero contra Aristóteles y la teología escolástica que habría sometido la Escritura a su filosofía. Quizá, sin embargo, en nuestro tiempo la renuncia a las relaciones con la filosofía ha ganado mayor extensión e intensidad, en el clima eclesial en general y dentro incluso del mismo quehacer teológico. Una sensibilidad bastante difundida en la Iglesia muestra su desagrado ante teorías generales de lo cristiano, hacia todo pensamiento teológico universalista, formal, conceptual, sistemático, quizá como resaca de la teología neoescolástica, no tan

<sup>1</sup> *Apologético*, 46, 18, ed. de J. Andión Marán, Biblioteca de Patrística 38, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 171.

distante, que procedía con un racionalismo objetivador y un conceptualismo esencialista verdaderamente desnaturalizadores del misterio revelado y de la dinámica de la fe<sup>2</sup>. A este rechazo, que puede llegar a afectar a la teología en sí o al teólogo como teórico de la fe, acompaña una opción por un discurso muy ceñido a lo experiencial, lo singular, concreto y narrable, siguiendo la dinámica de la salvación que es siempre, necesariamente, concreta, personal e histórica. En este argumentario de índole experiencial en contra de un pensamiento formal de la fe no falta la referencia al Vaticano II que según estas voces, en su preocupación pastoral minimizó la importancia de las preguntas especulativas y abstractas<sup>3</sup>.

En lo que hace a la misma teología, ese escaso aprecio hacia la reflexión filosófica ha llegado hasta tal punto que a finales del siglo pasado la encíclica *Fides et Ratio* afirmara que con sorpresa y pena se constata en no pocos teólogos un desinterés por el estudio de la filosofía<sup>4</sup>. Este estima baja hacia el pensamiento filosófico en la elaboración de la teología se hace más intenso respecto de su forma más abstractiva, esto es, la metafísica que como veremos más adelante habría propiciado una esencialización nociva de la revelación bíblica, una objetivación del Dios trascendente y una racionalización extrema del mismo hombre considerado de forma muy exclusiva en su dimensión intelectual.

En esta tesitura, el desarrollo dentro de la cultura actual de otras ciencias humanas como la psicología y el psicoanálisis, la antropología cultural, la filología, la retórica, la poesía, etc., se saluda como la restauración de elementos humanamente significativos y de una atención renovada al hombre. El cristiano o el teólogo están llamados a liberarse de inhibiciones ante estas ciencias humanas que le desvelan un poco el misterio de su comportamiento personal, de reacciones colectivas, de los desarrollos del tiempo, no siempre en progreso. Además, el diálogo con estas ciencias es percibido como una exigencia del misterio de la Encarnación. La divinidad de Jesús es incomprensible e inaccesible sin su Humanidad, de

<sup>2</sup> Véase G. Ferreti, "Filosofía e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto" en S. Muratore (Ed.), *Teologia e Filosofia*, Roma 1990, 22-24. "Pour des esprits religieux, l'expression 'théologie conceptuelle' apparaît souvent annoncer une mauvaise provocation ou une dangereuse déviation. Elle porterait déjà une contradiction", Y. Labbé, *La Foi et la raison*, Paris 2000, 107.

<sup>3</sup> Cf., al respecto, A. Dulles, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003, 152 ss.

<sup>4</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n° 61.

tal modo que toda exploración de la realidad humana constituye un referente precioso para la teología cristiana que tiene su centro en el misterio del Hombre Dios<sup>5</sup>. De esta suerte, esas nuevas ciencias humanas, que no hace tanto eran temidas por su frecuente negación del hombre como sujeto dador de sentido<sup>6</sup>, se perciben hoy como interlocutores privilegiados porque suponen el reencuentro con dos dimensiones esenciales de la existencia humana: la sensibilidad y la relación o socialidad, que el pensamiento metafísico y la teología forjada en estrecha relación con él habían preterido<sup>7</sup>.

Otra forma distinta de alejamiento del pensamiento filosófico por parte de la teología, si cabe aún más radical, tiene lugar en el biblicismo que la misma Encíclica *Fides et Ratio* ha denunciado y que tiende a hacer de la lectura y la interpretación de la Escritura, sin la mediación del pensamiento filosófico y en general de todo saber humano, el único camino de consideración de la verdad cristiana, con el consiguiente aprecio bajo por la teología especulativa<sup>8</sup>. En el ámbito de la teología protestante, sin incurrir en un biblicismo ingenuo, pero cayendo en un positivismo bíblico –según la crítica de Bonhoeffer a Barth<sup>9</sup>– a larga muy empobrecedor, no han faltado, de acuerdo con su tradición, recuperada tras la estación liberal, teologías muy notables en el siglo XX que han querido ser la más rica exposición de la revelación bíblica sin hacer uso de la racionalidad filosófica. Tales pueden ser los casos de O. Cullmann a partir del dinamismo o la secuencia histórico-salvífica de la revelación bíblica, o el proyecto de K. Barth de hacer una teología que se quiere alejar de la filosofía que es siempre una empresa humana de tendencia totalizante para fundarse autónomamente sólo sobre la Palabra de Dios, proyecto que sufrió varias correcciones a lo largo de los años en esta temática de las relaciones fe-razón, teología-filosofía, y que no obstante sus unilateralidades ha

<sup>5</sup> H. Denis, *Teología, ¿para qué? Los caminos de la teología en el mundo de hoy*, Bilbao 1981, 82.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, L. Marin, “Disolución del hombre en las ciencias humanas: Modelo lingüístico y sujeto significativo”, en *Concilium* 83 (1973)339-343.

<sup>7</sup> Así, G. Lafont, *Imaginer l'Eglise catholique*, Paris 1996, 99. También de la ciencia empírica se dice que debería ser más atendida por la teología que la filosofía, la cual, por su lado, mira hoy más a la ciencia que a la teología a la que tradicionalmente atendía: J. L. Cabria, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Santa Cruz de Tenerife 2008,54-55.

<sup>8</sup> *Fides et Ratio*, n.º 55.

<sup>9</sup> D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 19883, 230.

sido fecundo en varios aspectos en todo el pensamiento cristiano del siglo XX<sup>10</sup>.

## 2. LA RELACIÓN INSOSLAYABLE SOBRE LA BASE DE LA PROXIMIDAD Y LA COINCIDENCIA

A pesar de estas situaciones de distanciamiento del pensamiento filosófico por parte de la teología, hay una realidad objetiva, imposible de obviar, que determina una relación insoslayable entre ambos, y es la notable proximidad y coincidencia existente entre ellos, que simplemente plantea la necesidad de determinar el régimen concreto de relaciones entre los dos. Ciertamente, a la hora de determinar las relaciones del pensamiento de la fe con la filosofía se topa con una dificultad sumamente seria que es determinar qué se debe entender por filosofía, cuando es bien sabida la notable diversidad de concepciones existentes al respecto. Pero por debajo de la pluralidad de conceptos y de filosofías concretas es indiscutible su neta distinción de la teología. La filosofía busca una teoría sobre la realidad del mundo en la que está dado el hombre o sobre ámbitos un poco más particulares de lo mundano o de la experiencia humana, pero siempre desde una cierta perspectiva generalista mediante el procedimiento reflexivo y especulativo de la razón humana, mientras que la teología parte de una comunicación sobrenatural, de una experiencia revelatoria en la cual, en el propio interior del hombre, en la realidad mundana exterior a él o en el acontecer histórico, se ha percibido una acción y una verdad nueva procedente del ser divino que es naturalmente objeto de comprensión y de ulterior profundización racional. No obstante esta diferencia en su origen y en su modo de desarrollo propio, diferencia irreductible entre ellas que no eliminará ninguna relación

<sup>10</sup> Por lo demás, el alejamiento de Barth de la filosofía siempre fue relativo. Autores católicos como H. U. von Balthasar o H. Volk, advirtieron en su momento que no obstante el programa de una teología dialéctica que resaltara el contraste entre Dios y lo humano, en el pensamiento de Barth hay más filosofía hegeliana de la identidad de lo que cabría pensar, cuando por dentro de la dialéctica juega un papel grande la idea de la unidad originaria de Dios y el hombre, de tal intensidad que llega a hacerse sospechosa; véase H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, 14. H. Küng, de hecho, afirma que Barth siempre sintió "una cierta debilidad" por la filosofía de Hegel, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Madrid 1995, 199.

por positiva que sea, filosofía y teología presentan también notables coincidencias o elementos en común como los siguientes:

1. Radicalidad de su cuestionario al que pertenecen problemas como el origen, naturaleza, sentido y destino de la realidad y del hombre. Ni la filosofía ni la teología son saberes parcelarios; buscan, por el contrario, una comprensión de la realidad en su conjunto y en dimensiones radicales y universales como las citadas.
2. Rigor y exigencia racional en su cuestionamiento y pretensión veritativa. La consciencia crítica en el desarrollo de ambos pensamientos, en la consideración de la realidad estudiada y en su discurso, es distintiva de filosofía y teología, derivando tal exigencia racional del propósito constitutivo de establecer la verdad de aquello que se trata.
3. Y sin embargo, en ambas es característica la no demostratividad de su discurso, porque su conocimiento no es empírico y está dado en un marco cultural. Filosofía y teología son saberes especulativos, razonadores, argumentativos, históricamente situados, sin alcanzar nunca la plena demostración de su discurso, lo que hace que sean no acumulativos.
4. Finalidad orientadora sobre la existencia humana, individual o colectiva. De distinta manera, ambas pretenden una función iluminadora o terapéutica, ambas buscan coadyuvar a la mejor realización del hombre en el mundo.

En suma, en cuanto la filosofía es el empeño metódico y sistemático del hombre por comprenderse a sí mismo, por darse una razón clara de su origen, su fundamento, su sentido y su destino, por ubicarse activa y responsablemente en el mundo, entonces, no puede no ser comprendida como compañera e interlocutora necesaria del pensamiento de la fe<sup>11</sup>. Y viceversa; por mor de esta coincidencia interna, la teología no ha dejado de provocar y fecundar la especulación filosófica, haciendo posible una novedad en el terreno de ésta, aunque en este estudio no tomemos en consideración la aportación grande que el pensamiento de la revelación sobrenatural ha hecho a la filosofía que en su desarrollo histórico es inconcebible sin el

<sup>11</sup> “Un hombre sin una tal filosofía, en su forma elemental o sistemática, no es hombre y sólo un hombre que filosofa de esta manera puede ser creyente y teólogo”, O. González de Cardedal, *El quehacer de la Teología*, Salamanca 2008, 289.

cristianismo<sup>12</sup>. Por ello, debería preguntarse la filosofía si puede hoy renunciar a las proposiciones de la teología sin ir contra sí misma, si será suficientemente radical y coherente, suficientemente fiel a la razón del hombre, sin pensar muy seriamente lo teológico.

Para la teología, la relación con la filosofía es realmente ineludible, como ya acredita la larga historia habida al respecto que no deja de ser un argumento objetivo<sup>13</sup>, historia que arranca de los mismos escritos del Nuevo Testamento que han usado algunos conceptos de la filosofía presentes en su entorno cultural, como San Pablo con la noción estoica de conciencia moral (Rom 2, 14-16 ) o la categoría igualmente estoica de lo orgánico o el organicismo para describir la Iglesia como cuerpo de Cristo, tanto para afirmar la unión vital de los creyentes con Cristo cabeza (Ef 1, 18-23; Col 2, 9) como para enfatizar la unión de los miembros entre sí (1Cor 12, 1-11; Rom 12, 5). Por tanto, la configuración humana de la revelación divina no se ha hecho sin el recurso a determinados elementos de índole filosófica<sup>14</sup>.

Pero yendo hacia la raíz o a la realidad interior de la reflexión teológica, la relación con la filosofía constituye un paso necesario en su desarrollo como comprensión racional de la revelación de Dios, sin el cual dicha comprensión no se alcanza suficientemente. Sin acoger, en los modos que veremos, el pensar filosófico como comprensión crítica de la realidad en sus estructuras universales, la teología no cumple suficientemente su papel de comprensión leal, honda, entregada, con todas las capacidades propias de la razón humana, de la comunicación divina que dice de la entera realidad y

<sup>12</sup> Como decía Rahner, "La filosofía de Occidente ha sido de mil maneras explícita e históricamente alumbrada a su vida propia por la revelación y teología cristianas", "Filosofía y teología", en *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1969, 98. En paralelo, Tillich afirmaba que todo filósofo creador es un teólogo latente por unas cuantas razones, de modo que "apenas existe un filósofo históricamente importante que no presente estos rasgos de teólogo", *Teología sistemática*, vol. I, Barcelona 1972, 42.

<sup>13</sup> En su concreto desarrollo interno, esa historia acredita, además y como señala Congar, que la profundidad del pensamiento de la fe ha aparecido ligado a la cualidad de una reflexión filosófica, la sola que permite cernir y profundizar las nociones que se usan: *La foi et la théologie*, Paris 1962, 272.

<sup>14</sup> Tillich reconocía con mayor amplitud la presencia de conceptos filosóficos en la Escritura: "La misma Biblia utiliza constantemente las categorías y los conceptos que describen la estructura de la experiencia. En cada página de todo texto religioso o teológico aparecen los conceptos de tiempo, espacio, causa, cosa, sujeto, naturaleza, movimiento, libertad, necesidad, vida, valor, conocimiento, experiencia, ser y no ser", P. Tillich, *O. c.*, 37-38.

de su fundamento viviente y del mismo dinamismo de la fe<sup>15</sup>. Por eso se afirma, como Rahner, que la filosofía pertenece a la propia esencia de la teología como condición de posibilidad<sup>16</sup>. Hasta para que la teología tome conciencia precisa de su propia identidad le es necesaria la relación con el pensamiento filosófico.

Por eso es necesario percibir que la fe no pierde, en realidad gana, en las justas relaciones con la filosofía, en las cuales pone a punto y desarrolla adecuadamente el coeficiente de racionalidad que le es propio. Por eso, negar por principio la relación con el pensamiento filosófico puede comportar con mucha probabilidad alguna atrofia de la racionalidad propia del creer, mientras que, por el contrario, esa relación debidamente cultivada constituye una buena realización de la fe en sus potencialidades racionales, esto es, humanas. No es más pura o más auténtica la fe al margen de la relación con el pensamiento filosófico; al revés, corre en realidad el riesgo de ser más inmadura y menos fecunda. La presunta pureza o inocencia de un pensamiento cristiano que sin alianzas con la filosofía quiere ir del modo más directo a la autorrevelación de Dios en su brotar originario, puede ser una ingenuidad o una abdicación errada<sup>17</sup>. En realidad, alejándose de la filosofía y careciendo de su orientación crítico-racional, probablemente termine por adulterar el misterio revelado confiándolo a formas o estructuras de expresión poco adecuadas a él<sup>18</sup>.

La negación de legitimidad a enunciados formales a partir del dinamismo de lo concreto y viviente incurre con toda seguridad en una unilateralidad o un reductivismo notorios. Una teoría teológica que formula en términos universales, con la debida formalización del lenguaje, la dinámica de la salvación, no tiene que ser necesariamente un conjunto de pálidas abstracciones, no tiene que carecer ineluctablemente de vitalidad, porque aún como teoría general no deja de hablar de estructuras de vida y de gracia. La percepción y la experiencia más viva de la salvación no invalida el discurso general

<sup>15</sup> "Wenn die Theologie die theoretische Auslegung des Offenbaren ist und damit auch die theoretische Auslegung des Geglauten und des Glaubens, und wenn Offenbarung, Glaube und Geglautes immer im menschlichen Seinsverständnis als dem lebendigen Grunde alles verstehenden Mitvolziehens geschehen, dann gehört die Philosophie in der Theologie hinein als ihrer eigenen Sache zugehörig", B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg im Br. 1965, 377.

<sup>16</sup> K. Rahner, O. c., 89.

<sup>17</sup> Véanse posiciones recientes en este sentido en J. L. Cabria, O. c., 113-114.

<sup>18</sup> *Fides et Ratio*, 77.



sobre ella; éste, por el contrario, puede ayudar a mejor comprender, vivir y testimoniar la gracia de la creación y la salvación de Dios y esto, en el fondo, porque el discurso general debidamente formalizado es una realización natural, una necesidad y una posibilidad del intelecto humano<sup>19</sup>. Justamente en su sobrenaturalidad, la experiencia cristiana del mundo y de la salvación requiere la aprehensión más cabal a fin de vivirla con la mayor consciencia y fecundidad. Y desde la perspectiva del empeño pastoral, no tiene ningún sentido contraponer lo pastoral y lo doctrinal; esa disyuntiva es profundamente empobrecedora de la fe y de la acción pastoral misma, porque la inteligencia del destinatario, a tomar debidamente en cuenta, requiere y merece el alimento de la verdad siendo determinante la percepción por parte suya de la significatividad y coherencia del anuncio<sup>20</sup>.

Más allá de todo biblicismo ingenuo, que puede incurrir en una falta grave de contextualización histórica y hacer inactual el discurso de la fe cuando no sencillamente reducirlo a una lectura primaria de la revelación<sup>21</sup>, la teología no puede ignorar el pensamiento filosófico que constituye la interrogación de una época en estado reflejo, el esfuerzo por dar forma precisa a las cuestiones capitales –y a las posibles respuestas– de los hombres del tiempo. Siendo función de la filosofía descubrir y formular la idea que en cada época se hace el hombre de sí mismo y del mundo, tiene su puesto en la constitución del discurso teológico, el cual tiene un interlocutor crítico en la interpretación filosófica que le impedirá encerrarse en su propia problemática y seguir dando vueltas a sus asuntos particulares sin atención viva al mundo y a sus pensamientos<sup>22</sup>. Por eso, el teólogo no puede no estar a la escucha de esa interrogación de la filosofía que manifiesta las necesidades de los hombres y que no carece de significado en orden a la comprensión de lo que Dios quiere comunicar<sup>23</sup>. Por lo demás, el biblicismo incurre en un uso de la Escritura no

<sup>19</sup> “No hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe”, *Fides et Ratio*, 69.

<sup>20</sup> E. Dulles, *O. c.*, 152.

<sup>21</sup> “El intento del biblicismo de evitar los términos ontológicos no bíblicos está condenado al fracaso... El biblicismo puede intentar salvaguardar el sentido popular de tales conceptos, pero entonces deja de ser teología”, P. Tillich, *O. c.*, 37-38.

<sup>22</sup> W. Kasper, “Función de la teología en la Iglesia”, en *Concilium* (1970) 205.

<sup>23</sup> C. Geffré, “Les courants actuels de la recherche en théologie”, en AA. VV., *Avenir de la théologie*, Paris 1968, 80-81.

fiel a ella al no percibir que el propio pensamiento bíblico no se ha forjado sin algún apoyo en la filosofía del tiempo como hemos señalado a propósito de San Pablo.

Y al respecto de la opción por la relación con las ciencias humanas, es obvia la necesidad de una acogida franca en la formulación del pensamiento de la fe o en el diálogo que éste puede y debe mantener, porque la contribución de estos saberes nuevos sobre el hombre no ha sido sólo determinante en la comprensión de lo humano; en realidad, ha abierto además una nueva experiencia que ha venido a cambiar la imagen del mundo y del hombre<sup>24</sup>. Pero no tiene ningún sentido que la aceptación de estas nuevas ciencias humanas imponga cancelar la relación con la filosofía como teoría general sobre lo real<sup>25</sup>. Ninguna ciencia humana concreta puede albergar la pretensión de un discurso radical que interese al conjunto de la realidad. Esas disciplinas no se sitúan en el plano del pensamiento general, no abordan la cuestión del origen, fundamento y sentido último que puede y debe pretender la teología para dar cuenta del mundo como realidad una y unificada en cuanto creación de Dios, de las estructuras del hombre como *imago* del Creador, de la redención universal de Cristo, del dinamismo histórico de la gracia y del sentido de la historia, de la consumación escatológica de la realidad, etc.<sup>26</sup> Por razón, pues, de la limitación objetiva de las ciencias humanas, o mejor, de su carácter parcelario, el diálogo con ellas por parte de la teología será en paralelo sectorial, igualmente parcelario, y en su desarrollo la teología no puede no mantener una excedencia respecto de ellas para buscar la relación con el pensamiento filosófico como teoría general de la realidad sobre lo cual la teología desde la revelación bíblica que hace enunciados de alcance general sobre Dios, el mundo y el hombre, tiene algo que debe decir.

<sup>24</sup> E. Schillebeeckx, "La 'categoría crítica' de la teología", en *Concilium*, número extra, diciembre 1970, 218-219.

<sup>25</sup> Así, *Fides et Ratio*, 61.

<sup>26</sup> "La antropología, la hermenéutica, la psicología y la sociología son necesarias. Ahora bien, ellas nos dejan ante la pregunta por las ultimidades: el ser, la libertad, el futuro, el sentido, la salvación. A estas preguntas sólo pueden responder la metafísica en un sentido y la teología en otro", O. González de Cardedal, *O. c.*, 290.

### 3. FORMAS GENERALES DE RELACIÓN

En virtud de la semejanza y las coincidencias notables sobre la base de su diversidad que hemos señalado, no podrá darse entre filosofía y teología una situación de paralelismo, sin interferencias mutuas, unas legítimas y para bien, otras de índole invasiva que generarán conflictos. Junto con la colaboración y la mutua edificación, habrá también roces, choques, desconfianzas y otras situaciones semejantes<sup>27</sup>. De hecho, históricamente ese ha sido su sino, hecho de tantos pasos de mutua estimulación o fecundación y de tensiones y en ocasiones de conflicto. Es evidente que la relación de la teología con la filosofía es una proyección o realización en un plano más particular de la relación superior y fundante entre la razón y la fe sobrenatural o la relación entre naturaleza y gracia. Y es posible asimismo señalar la analogía que mantiene con la relación entre el mundo y la Iglesia: ambos no son dos realidades con fronteras cerradas; la Iglesia sin ser el mundo o del mundo no está fuera o por encima de él y por lo tanto el mundo no puede no estar de algún modo en la Iglesia, existiendo entre ambos un entrelazamiento, una compenetración mutua dentro de la diferencia.

Por mor de la coincidencia radical entre ambas disciplinas en los temas a estudiar, en el tipo de racionalidad no empírica que tales asuntos imponen y por consiguiente en el lenguaje utilizado, es muy difícil que cada una comparezca ante la otra sin haber experimentado antes, en su misma configuración, alguna influencia suya. No es imposible el careo entre discursos constituidos en independencia mutua, pero es obvio que existe otro régimen de relaciones más profundo, de recíproca influencia en la constitución misma del discurso propio de ambas disciplinas, en nuestro caso de la teología, que puede y debe acoger elementos particulares de muchas filosofías. El parentesco entre filosofía y teología lleva a esta relación más honda, más trabajosa y creativa, de interpenetración en la elaboración del correspondiente pensamiento, de modo que la filosofía experimenta influencias notables de la reflexión teológica y ésta, a su vez, no puede no acoger procedimientos, conocimientos y lenguajes de aquella en la formación de su discurso. De este modo y desde esta consideración más bien exterior, el conocimiento de la

<sup>27</sup> Véase al respecto los comentario de alguna ironía de M. Nédoncelle, "Teología y filosofía o la metamorfosis de una sierva", en *Concilium* I (1965) 97-98.

filosofía aparece ante el teólogo como un elemento de interés para el desarrollo de su reflexión sobre la fe.

Por ello, de la amplia gama de actitudes o modos de relación que se han descrito o propuesto entre filosofía y teología<sup>28</sup>, creo que la tensión y la complementariedad, sobre el plano firme de su diferencia y autonomía y de sus coincidencias concretas, son las más acertadas. Si la tensión parece probable cuando dos saberes que se quieren formalmente distintos e independientes tratan una misma temática y aún despliegan modos semejantes de ejercicio de la razón, más importante es precisar la complementariedad que brota con la misma naturalidad en función de esa diversidad y esa coincidencia, y al respecto la figura más certera es la correlación, que no indica identidad de los términos sino mutuo ordenamiento –a veces en tensión– en su diferencia<sup>29</sup>. En el seno de esta complementariedad en forma de correlación, se puede desarrollar el diálogo o la colaboración entre filosofía y teología, en los cuales la primera formaliza con rigor racional la búsqueda y la pregunta del hombre y hace propuestas de interpretación y sentido, y la segunda acoge la búsqueda humana críticamente formulada y ante ella expresa y razona la verdad y la propuesta de la revelación sobrenatural, quizá reformulando la pregunta misma de la razón y haciendo y devolviéndole preguntas nuevas que desde la verdad revelada está en grado de hacer. Porque no cabe pensar en una correlación simple o mecánica en la cual la filosofía se quede en la mera formulación de la pregunta del hombre a la cual respondería la teología, porque la filosofía quiere ser también respuesta, y por otra parte no puede pensarse que la teología no pueda formular preguntas que sugiere la revelación, o a la luz de esta de matizar o perfeccionar la pregunta de la filosofía, de modo que ésta se ha de sentir emplazada a revisar su interrogación y su mismo ensayo de respuesta<sup>30</sup>; que la teología se plegue a la interrogante de la razón significaría hoy en más de una ocasión hundirse en la mudez, toda vez que muchas filosofías apenas se formulan ya las preguntas relativas al sentido o a una posibilidad de salvación.

<sup>28</sup> Véase al respecto la amplia catalogación de los diversos modos de la relación que ofrece J. L. Cabria, *O. c.*, 164-239.

<sup>29</sup> Hemos analizado con más pormenor el movimiento de correlación entre antropología y teología, entre razón y fe, en “Cincuenta tesis sobre la dimensión antropológica de la fe y la teología”, en *Revista Agustiniiana* XLI (2000) 607-624.

<sup>30</sup> Véase nuestro estudio, citado en la nota anterior, pp. 616-620.

El desarrollo de esta correlación más compleja, en cuanto abierto, traza la figura circular –o espiral– de relación entre filosofía y teología que se ha señalado como propia del encuentro entre ambas<sup>31</sup>, que en realidad viene a corresponder a la circularidad en que se hallan, en un plano anterior, la razón y la fe<sup>32</sup>. En el desarrollo de esta circularidad, de doble dirección, la teología recibe del pensamiento filosófico varias aportaciones necesarias en la constitución de su pensamiento sobre la revelación divina. Centrado el interés de estas páginas en el papel de la filosofía en la elaboración de la reflexión teológica, sólo atenderemos a este sentido del movimiento circular que en la realidad procede bajo dos signos distintos.

La teología, en un primer sentido positivo, se beneficia de determinados pensamientos filosóficos que por su notable coincidencia con afirmaciones concretas de la fe son susceptibles de ser usados como defensa, confirmación o explicación racional del propio discurso. Unas cuantas filosofías a lo largo de la historia han ofrecido la posibilidad de elaborar con pensamientos o interpretaciones suyas una plataforma de acceso o una vertebración racional de la fe que la acredite en el foro de la inteligencia humana y la haga racionalmente sostenible. Tales *praeambula fidei* son convicciones racionales que expresan verdades de la revelación bíblica que han tenido alguna anticipación en la especulación filosófica, de modo que la revelación se ve confirmada por esas verdades de la filosofía y hace ver su inteligibilidad interna y su solvencia racional<sup>33</sup>. El uso apologético de esos pensamientos filosóficos como plataforma de acceso racional a la revelación bíblica tiene su legitimidad, aunque es evidente que la aportación de la filosofía no se sitúa únicamente en el momento o el lugar de los preámbulos. Si la filosofía formaliza la idea que tiene el hombre de sí mismo y del mundo, entonces tendrá su puesto no solo

<sup>31</sup> Como se sabe, esta relación circular ha sido propuesta por la encíclica *Fides et Ratio* (nº 73) y a partir de ahí ha tenido un desarrollo notable entre los teólogos.

<sup>32</sup> “Weil immer der Glaube an die Vernunft und die Vernunft an den Glauben gewiesen ist, so geht der Prozess der Philosophie in der Theologie immer weiter, standig ist der Kreis auszusprechen und immer wieder auszusprechen...”, B. Welte, O. c., 379.

<sup>33</sup> *Praeambula fidei* “designa ante todo una serie de verdades metafísicas (la existencia de un Dios personal, señor del mundo y del hombre; la intelectualidad del hombre como apertura al Absoluto, su capacidad para la verdad y su libertad; el valor de los principios fundamentales del ser y de la ley moral, etc.) que la razón puede probar y que la revelación supone”, J. Alfaro, “Preámbulos de la fe”, en *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1976, 102.

como preámbulo de la teología, sino como elemento interno, como intraestructura racional del pensamiento de la fe. En esta perspectiva, dice Kasper que la filosofía, como “profecía ajena”, es útil a la inteligibilidad y a la traducción actual del mensaje cristiano, de tal modo la teología tiene en ella un recurso ineludible<sup>34</sup>.

Esta relación ha tenido lugar constantemente en la historia de la teología cristiana, de modo que grandes filosofías como el estoicismo, el platonismo y el neoplatonismo, el pensamiento aristotélico, el racionalismo de Leibniz o Wolff, la filosofía trascendental, el idealismo y el romanticismo, el análisis lingüístico, el existencialismo, la fenomenología, etc., han hecho una contribución sumamente importante a la forja misma de la teología del tiempo correspondiente. Esas filosofías, en su desarrollo autónomo, han elaborado sensibilidades, perspectivas, categorías, conceptos, etc., que la teología descubre como recursos de comprensión y expresión de la revelación divina y que acoge como potencial cognitivo y comunicativo, para confirmar o para expresar racionalmente su confesión del mundo como creación de Dios, y de toda la lógica o la verdad de la historia de la salvación a partir de la misma creación divina. En este sentido, el uso del bagaje de representación conceptual de la filosofía por parte de la teología es una forma de encarnación del Logos en el mundo que prolonga su presencia en los *logoi* de la razón y prepara y ayuda al hombre a su acogida.

En estas relaciones de la teología con la filosofía se puede pensar que ésta filosofa sobre la revelación cuando reflexiona sobre ella desde perspectivas, categorías o conceptos filosóficos; entonces, como dice Rahner, “la filosofía es un momento interior de la teología”<sup>35</sup>. Pero en realidad, la teología entonces teologiza, es decir, está expresando con el mayor rigor racional posible, con ayuda de la conceptualidad filosófica, la palabra revelada, lo cual es justamente su tarea.

En este empeño es legítimo usar todas las filosofías mientras no ejerzan un dominio sobre la revelación que la disuelva en gnos-  
sis, siendo cierto, de hecho, que los conceptos filosóficos no son ni utilizables ni utilizados de hecho en teología de forma directa y mecánica, sino analógica. Toda teología verdadera es sabedora del peligro de someterse al imperio de la razón natural que racionalizando a ultranza el misterio revelado termina por eliminarlo, o

<sup>34</sup> W. Kasper, “Función de la teología en la Iglesia”, 205.

<sup>35</sup> *Id.*, 90. O “un momento en la teología puede ser llamado filosofía”, *Id.*, 92-93.

al imperio de una u otra filosofía concreta, lo que no ha dejado de darse en la historia del pensamiento de la fe. De hecho, la teología no adopta las producciones del pensamiento filosófico sin obrar antes sobre ellas todos los ajustes necesarios a fin de que realmente sirvan a expresar el misterio revelado. Hace años H. Fries citaba la expresión de H. Thielicke que afirmaba que los conceptos filosóficos deben hacer penitencia para ser usados en teología, esto es, conservarlos en su poder pero dándoles una determinada orientación, moverlos al cambio cuando pretenden absolutizarse. Pero si deben hacer penitencia, apostillaba Fries ante el teólogo evangélico, es que pueden ser recipiente de la revelación<sup>36</sup>.

Pero incluso de pensamientos discrepantes de la verdad de la fe hasta la oposición más profunda, como es el caso de las filosofías materialistas, antihumanistas o ateas, recibe influencia la teología en lo que sería una segunda modalidad general de relación en la forma de la confrontación abierta. En la relación circular entre filosofía y teología, a ésta le llegan pensamientos que estando en profunda contradicción con ella no dejan de tener una influencia grande en su configuración, porque en esa relación circular la teología mandará la correspondiente respuesta y porque en su discurso más propio o interno se pronunciará de manera en alguna medida nueva a la vista de tales negaciones. Es decir, si esas filosofías aparecen ante una teología ya configurada y en franca oposición a ellas, ésta y aquellas siguen coincidiendo en la temática sobre la que expresan pareceres discrepantes, lo que da pie a una confrontación real con alguna posible influencia de la filosofía con la teología –y auspiciablemente de esta sobre aquella-. Porque es claro que la teología no puede ignorar tales pensamientos en firme contraste con la verdad de la fe por compromiso con ésta y con los hombres a quienes se debe<sup>37</sup>, y frente a ellos debe sostenerse desarrollando así su discurso de un determinado modo nuevo, inducida por esos pensamientos opuestos. De esta manera y al final es preciso reconocer que incluso ante lo más divergente, la racionalidad filosófica es un factor muy determinante en la elaboración del pensamiento de la fe,

<sup>36</sup> H. Fries, *Antwort an Asmussen*, 2. Auflage, Stuttgart 1958, 60. Y siempre de hecho la Iglesia y la teología han sometido a profunda conversión los conceptos filosóficos al utilizarlos en el lenguaje de la fe, sea el de los enunciados dogmáticos, sea el de la reflexión teológica; ver al respecto, por ejemplo, A. Dulles, *O. c.*, 155.

<sup>37</sup> “Es preciso el diálogo con las filosofías menos ‘teológicas’ o si se quiere más alejadas y contrapuestas a la fe, y que, por contra, están muy popularizadas; ellas son las que más interpelarán y estimularán a la teología, en cuanto *ratio fidei*, para que su quehacer sea más riguroso y elocuente”, J. L. Cabria, *O. c.*, 119.

que las negaciones de la filosofía, al menos por referirse a temas de la teología, llevan a ésta a afirmar y a afirmarse a sí misma de una manera nueva y siguen siendo un elemento de configuración suyo.

Al margen estas dos formas básicas de relación, existe aquella posición teológica que desea que la filosofía guarde silencio. No siempre la teología quiere escuchar a la filosofía en actitud de acogida o de confrontación; alguna vez desea que calle confesando así su indigencia o su incertidumbre, o que se limite a formular con modestia sus preguntas, las búsquedas del hombre, sin pretender ofrecer un discurso afirmativo<sup>38</sup> para el cual, en realidad, no estaría bien cualificada, mientras toca a ella, al pensamiento de la revelación divina, decir la palabra autorizada sobre el sentido y destino último de la realidad y del hombre.

#### 4. LA PRESENCIA DISCIPLINAR DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA TEOLOGÍA

El estudio de las relaciones del pensamiento de la fe con la filosofía puede y debe ser abordado de modo más concreto en referencia a las distintas disciplinas de la filosofía como están de hecho diferenciadas en un *curriculum* académico y de las que necesita la teología en su formalización en las propias especialidades. En este plano más concreto de relación brota con la mayor espontaneidad el encuentro entre aquellas que por mor de la mencionada coincidencia temática con la filosofía, tienen en los terrenos particulares de ésta una correspondencia directa, un estudio simétrico, como es el caso de la antropología, la moral o la teología de la historia, que no podrán desarrollarse sin el diálogo más explícito y debidamente tematizado con la antropología, la ética filosófica y la filosofía de la historia. Del encuentro concreto sobre estos ámbitos particulares en lo que sigue nos centramos, porque la ocasión y el espacio disponible no permiten más, en la consideración de la relación de la teología con el pensamiento metafísico y con la antropología, pero dado que un estudio sistemático exige abordar antes la relación general o formal de la teología con el estudio filosófico de los procesos del conocer, pensar y razonar, que tienen su ejercitación propia en la teología, comenzaremos justamente por estos.

<sup>38</sup> M. Nédoncelle, O. c., 100-101.



#### 4.1. La racionalidad filosófica en la constitución epistemológica y lógica del discurso de la teología

Considerada ahora ya la teología desde su interioridad, la relación con la filosofía se perfila como necesaria en la constitución formal de su discurso a fin de estar a la altura del rigor intelectual que busca y que la distingue y define en el espectro de los distintos lenguajes de la fe, hacia dentro de la comunidad creyente y en el ágora de la racionalidad humana. En esa perspectiva y antes de cualquier relación sobre un tema concreto, tiene lugar el encuentro con la filosofía en el momento inicial del pensamiento de la fe que es el *auditus fidei*, o sea, la comprensión primera de la palabra revelada que en un segundo momento será objeto de elaboración racional en el *intellectus fidei*. La encíclica *Fides et Ratio* ha señalado el papel que la filosofía desempeña en el recto desarrollo del *auditus fidei* iluminando “la estructura del conocimiento humano y la comunicación personal”<sup>39</sup>. En efecto, la mejor acogida de la revelación divina y la correspondiente explicación posterior de la misma en la teología de la fe, requieren de un conocimiento preciso del dinamismo cognoscitivo de la razón en sus diversos registros o modos de ejercicio a la cual llega la revelación divina.

Y requieren, como precisa la Encíclica, un conocimiento aquilatado de la comunicación interpersonal que por la vía del testimonio es fuente del conocer y el saber en el plano de lo supraempírico, de lo espiritual, de lo no evidente a los sentidos o a la razón, conocimiento que debe ser explicado como un ejercicio legítimo de la razón humana. Es decir, la experiencia del *auditus fidei* y su comprensión más rigurosa ya en el seno de la reflexión teológica, que aclarará y legitimará la acogida de la Palabra, requiere el conocimiento debido de la epistemología de lo razonable, o sea, el esclarecimiento del modo de conocer sin pruebas ni evidencias, pero con sólidos argumentos, que encuentra una realización peculiar en la experiencia religiosa pero que no es en modo alguno exclusivo de ésta, porque es un elemento determinante del saber y del vivir humano que merece la debida explicación por parte de la filosofía<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Fides et Ratio*, 65.

<sup>40</sup> Sobre la epistemología de lo razonable, puede verse G. Tejerina Arias, “El conocimiento de la fe. Jalones para una epistemología de lo sobrenatural”, en *Revista Agustiniiana* XLVI (2005) 297-314.

La misma teoría racional del conocimiento ofrece al *intellectus fidei* de la teología la aclaración precisa sobre el proceso universalizador de la razón por medio de la abstracción y la especulación que necesariamente ha de desarrollar al reflexionar sobre la comunicación de Dios. Filosofía y Teología, en efecto, plantean de manera muy característica la necesidad y la legitimidad del discurso unificador y universalizador como procedimiento formal de la razón. La teoría filosófica del conocimiento muestra cómo es una posibilidad y una exigencia natural del intelecto humano el trascender cualquier particularidad para alcanzar ideas y convicciones de extensión general y relativas al fundamento, a la naturaleza y sentido y al fin de todo, porque radicalidad y ultimidad son propias del espíritu, cuyos dinamismos o estructuras generales son comunes a todo hombre. La reflexión teológica ve aclarada o confirmada por parte de la epistemología filosófica el dinamismo del intelecto humano que en su despliegue natural no sabe quedar pegado a la facticidad inmediata, la cual, por el contrario, le inquieta y espolea irremisiblemente provocando un afán incoercible de indagar su origen, naturaleza, sentido y destino, de cuya aclaración depende el logro de su existencia en el mundo.

Para elaborar justificadamente su visión general del mundo en la acogida racional más responsable de la revelación divina, la teología debe ser consciente de esa capacidad universalizadora de la razón. La fe cristiana como propuesta unitaria de interpretación del mundo como creación de Dios, del ser humano hecho a imagen del Creador y de la salvación como oferta de gracia universal, se ha de mover necesariamente en un plano de teoría general sobre el mundo, el hombre y la historia con el correspondiente grado de universalización de su discurso, lo que debe ser una posibilidad de la razón teológica debidamente legitimada en el estudio del conocer humano que lleva a cabo la epistemología filosófica. Es preciso advertir aquí que la universalidad del discurso teológico es directamente dependiente de la universalidad del cristianismo que es un elemento esencial de su pretensión de verdad salvadora. En esta perspectiva, con toda razón afirma Panenberg que “sin pretensión convincente de validez universal, la fe y la proclamación cristianas no pueden preservar la conciencia de su propia verdad. Una verdad que sólo fuera mi verdad, que no fuera universal ni siquiera en su pretensión, que no hubiera de valer para todos los hombres, no podría ser verdadera tampoco

para mi”<sup>41</sup> No es poco, por tanto, lo que está en juego en la elaboración, con todos los medios racionales necesarios, del pensamiento teológico de esta universalidad, que viene a constituir una realización necesaria de la universalidad salvadora de la fe.

La misma epistemología ha de ilustrar el conocimiento como relación radical del hombre con el mundo, la confrontación básica de sujeto-objeto, así como la cuestión decisiva de la verdad en sus distintas acepciones. El conocimiento de estos procesos es realmente ineludible para la comprensión teológica de la instalación del hombre, lúcida y consciente, orientado por la verdad de las cosas, en el mundo que es creación de Dios y que le ha sido dado como hogar suyo para habitar en él como ser creador libre y responsable. El pensamiento crítico de la fe que es la teología siempre ganará mucho siguiendo de cerca el desarrollo de las diversas comprensiones que el hombre alcanza de su capacidad cognoscitiva, de las sucesivas revisiones y propuestas de reforma del entendimiento humano, en su alcance y su proceder, como de manera especialmente intensa se viene haciendo desde la época moderna, porque en ese debate se ha podido ir discerniendo, aquilatando o precisando más y mejor el conocer humano, cuya mejor comprensión no es asunto ajeno a la revelación bíblica y a su propuesta de redención de hombre.

En el plano de comprensión y expresión universalizadora, la teología busca un discurso sobre la revelación divina con todo el rigor racional que el hombre desea y necesita ante esa comunicación que es palabra de salvación y que ésta misma, por su lado, como llamada divina, merece y demanda. En función de este objetivo, la teología debe proceder con toda la precisión y el rigor lógico en la formación de los conceptos, los juicios y los razonamientos de un discurso que debe tener la necesaria claridad, coherencia o sistematicidad, prestando también atención a figuras o procedimientos del pensamiento como la dialéctica, la paradoja, etc. que la misma revelación demanda para su mejor comprensión. A tal efecto, a la formación del pensamiento de la fe le resulta imprescindible el conocimiento y uso de los fundamentos de la lógica que elabora la filosofía, y por ese camino, más allá –o más acá– de la lógica filosófica, el uso adecuado de las reglas del lenguaje que define la gramática, en especial todo lo relativo a la sintaxis y la precisión del léxico, que además de

<sup>41</sup> W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 20.

educar el intelecto, objetivo que acariciaba Newman<sup>42</sup>, posibilitan que el discurso concreto de la fe proceda con la exactitud, la coherencia, incluso la belleza de proposiciones y razonamientos bien contruidos gramaticalmente, de modo que transmita del modo más comprensible y con tono persuasivo la comunicación divina y así contribuya a su mejor conocimiento y aceptación.

En definitiva, no hay teología verdadera que como *logía* no tenga en cuenta los procesos del saber razonable, de la universalización del entendimiento y del discurso y las reglas del recto pensar y razonar que estudian y exponen la teoría del conocimiento y la lógica filosófica, de tal manera que en este plano, por formal que sea, la reflexión y el discurso teológico conlleva por necesidad el conocimiento y el uso de la investigación filosófica del conocer y del logos del recto pensar y decir. Sin una justa teoría del conocimiento y sin el uso riguroso de todos los procedimientos lógicos del pensamiento, no es posible construir una teología verdadera y es del todo improcedente desestimar o atender menos a estos elementos formales o procesuales del pensamiento de la fe y de su necesaria relación con la filosofía en lo que esta tiene de *organon*<sup>43</sup>. A la postre, la teología bien puede ser definida como la realización lógica de la fe, el pensar el Lógos en el logos humano a partir sobre todo del acontecer histórico de Aquel en su encarnación, porque el Logos aconteció (*sarx egéneto*). La elaboración de una teología a la altura de la verdad de la revelación divina, del mundo y del hombre que es su destinatario, exige una mente competente en la aprehensión, en la estimación del valor cognitivo del testimonio, en la conceptualización y la argumentación mediante el conocimiento de la lógica y del lenguaje<sup>44</sup>. Nédoncelle recoge, a este propósito, el dato muy aleccionador de que Lutero, al final, se vio obligado a reintroducir

<sup>42</sup> “Mantengo firmemente que el primer paso del entrenamiento intelectual consiste en inculcar en la mente de un joven las ideas de la ciencia, método, orden, principio y sistema, así como regla y excepción, de riqueza y armonía; y esto suele conseguirse muy bien haciéndole empezar por la Gramática”, J. H. Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, ed. de J. Morales, Pamplona 1996, 35; ver *Id.*, 142.

<sup>43</sup> Por eso con toda razón se dice que “la teo-logía es ciencia en la medida de su ‘-logía’ (de lógos-nous-episteme-razón). De ahí que sea tan necesaria una buena lógica/noología/epistemología en el quehacer teológico. Hay, pues, una concurrencia indiscutible de teología-filosofía por vía cognitiva, lo cual nos lleva a postular que el tema de la razón (el conocimiento, el entender, el pensar) es inaplazable para un diálogo filosofía-teología en la misma elaboración del entramado arquitectónico de la fe”, J. L. Cabria, *O. c.*, 107; ver *Id.*, 233.

<sup>44</sup> Véase al respecto *Fides et Ratio*, 77.

enseñanzas filosóficas en las universidades de la Alemania, comenzando justamente por la lógica<sup>45</sup>.

#### 4. 2. La Teología como discurso objetivo sobre el mundo y la salvación. La conexión metafísica

Siendo cierto que la teología está ordenada a la recta vivencia de la fe que lleva a la salvación, es realmente imposible que reflexionando sobre los hechos históricos que fundan esa experiencia existencial salvífica no considere sus implicaciones metafísicas, esto es, la realidad en su constitución ontológica, que es el marco en el cual tiene lugar la experiencia salvadora y a la cual se ofrece. Por histórico, concreto, experiencial o dado a la narración que sea el acontecimiento salvador, establece una visión de lo real en su conjunto y en su unidad, visión que de hecho comparece ya en una primera formulación en los libros de la revelación y que la teología tiene el cometido de seguir elaborando racionalmente.

Así se entabla con naturalidad la relación de la teología con el pensamiento metafísico, cuya impugnación, empero, constituye todo un capítulo de la teoría del conocimiento teológico y del desarrollo concreto de la teología, sobre todo en la reflexión sobre el misterio de Dios, en la segunda mitad del siglo XX y que no es posible obviar, aunque en estas páginas no quepa más que una mención somera.

Efectivamente, el bajo aprecio de algunas teologías por el pensamiento filosófico se hace más intenso respecto de la metafísica. Esto por motivos como la crisis de la propia metafísica en el seno de la filosofía, a manos de la crítica kantiana, del cientismo y el positivismo en su formato clásico o en su reaparición en las filosofías del lenguaje de cuño justamente neopositivista desde los años veinte del siglo pasado, el vitalismo nietzscheano, etc<sup>46</sup>. Con tales movimientos poderosos de negación de la metafísica, no tendría mayor sentido que la teología busque su compañía. No recibirá mayor beneficio prolongando la relación estrecha que durante siglos ha

<sup>45</sup> M. Nédoncelle, O. c., 101.

<sup>46</sup> Remitimos al estudio de referencia en el pensamiento español de J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, en especial su primera parte, "Crisis de la metafísica", mientras la segunda deja constancia de las diversas transformaciones y reapariciones de lo metafísico en varias de las filosofías más notables de la segunda mitad del siglo XX.

mantenido con ella; por el contrario, tal relación le ha de suponer un descrédito intelectual en el momento presente.

Por otro lado, la misma teología, por razones más internas pero en las que no hay que ignorar ecos del rechazo filosófico de la metafísica –que algunos teólogos han celebrado oportunamente, en especial el declino del teísmo metafísico– ha visto que no debe ser necesariamente un compañero privilegiado en su proceso de elaboración. En el seno de esta segunda motivación más intrateológica del rechazo del pensar metafísico, cabe ubicar la crítica a la ontologización u objetivación del discurso de la fe, en particular el discurso sobre Dios, que llevan a cabo teologías de cariz personalista o existencial como las de Brunner, Thielicke, Gogarten o Bultmann, en campo protestante.

En formulaciones más recientes del rechazo del discurso objetivador se hace ver que con su impostación metafísica, la teología católica ha pensado durante siglos en términos de ‘sustancia’ –y lo sigue haciendo hoy, aunque de modo menos explícito– con lo que manifiesta una excesiva dependencia de la herencia de los griegos, sobre todo de Aristóteles. Ese modo de pensar resulta hoy, sino erróneo, al menos problemático ante la ciencia actual que concibe el mundo en términos de movimiento y energía, pero en cualquier caso, ese pensamiento de impronta metafísica esencializa indebidamente el misterio cristiano, construye sobre él un discurso sumamente abstractivo carente de sentido histórico y existencial que desnaturaliza en alguna medida la revelación bíblica. La dimensión conceptual y metafísica del conocer habría perdido el sentido del ser como misterio y como participación para endurecerse en un racionalismo seco, mientras ha venido surgiendo el anhelo de un soplo espiritual en una mística de la Alteridad<sup>47</sup>. La teología metafísica deforma, pues, al mismo creyente por cuanto el privilegio concedido al elemento lógico y ontológico en el pensamiento de la fe supone una visión demasiado simple del hombre, considerado como un “gnóstico”, es decir, un pensador, embarcado de lleno y de forma muy exclusiva en el camino del conocer y del conocer más formalizado o abstractivo.

Y hay que mencionar la crítica de inspiración heideggeriana a la onto-teología que sostiene que en la metafísica tradicional,

<sup>47</sup> G. Lafont, *O. c.*, 133. Según describe Y. Labbé la denuncia del pensamiento objetivador “L’homme se détournerait de Dieu s’il l’identifiait à une représentation formelle afin d’en disposer. Ce serait la plus perverse des idolâtries parce que la plus subtile”, *O. c.*, 107.

desarrollada realmente en el ámbito cristiano, Dios es afirmado como el Ente supremo que fundamenta el ser de todos los entes y del cual, así entendido y objetivado, toma posesión el hombre mediante un pensamiento representativo, algo que el más genuino pensamiento de la fe no puede aceptar. Que según Heidegger la muerte cultural de Dios en el mundo moderno, certificada por Nietzsche, no sea sino la consecuencia natural de la concepción metafísica de Dios como Ente, aunque sea el Ente supremo, afirmado por el hombre, vendrá a extremar el rechazo teológico del teísmo metafísico o el discurso de la onto-teología.

Por último, se concita en el rechazo de un pensamiento metafísico la sensibilidad postmoderna con su posición sobre la fragmentación de la razón en diversas racionalidades incomunicadas, con el consiguiente rechazo de un discurso en alguna medida unitario sobre la realidad en su conjunto como una metafísica<sup>48</sup>.

Bajo este cúmulo de impulsos, bajo unos o bajo otros, la teología ha emprendido con decisión la crítica de todo pensamiento de la fe emparentado con la metafísica o deudor de ella que afirmando a Dios como fundamento del ente, de alguna manera de hecho esencialice la experiencia judeo-cristiana de la salvación u objective al Dios cristiano: “Uno se puede preguntar si este tipo de teología ontológica no lleva en sí en germen el peligro de una falsa objetivación de Dios como triunfo de la razón natural”<sup>49</sup>. Más en concreto, la recusación de la tradicional teología metafísica significa rechazar que se comprenda la revelación y el Dios revelado a partir del pre-concepto de un Dios entendido como fundamento absoluto del ente, lo que significará la reducción de los atributos bíblicos de Dios al ser de la metafísica, marginando la gran novedad de la revelación judeo-cristiana<sup>50</sup>.

Es evidente que en todo este abanico de recusaciones de la relación de la teología con la metafísica –recusación, por tanto, de una teología de cariz o alcance metafísico– hay argumentos serios a tener muy en cuenta. Y sin embargo, no parece posible rescindir toda relación con la metafísica o con alguna metafísica dado que

<sup>48</sup> Ver J. M<sup>a</sup>. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988, 24-25.

<sup>49</sup> C. Geffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, 411-412.

<sup>50</sup> “La convertibilidad de Dios con el ser absoluto llega a ser el criterio último de validez del lenguaje sobre Dios. Pero entonces se corre el riesgo de no conservar del lenguaje bíblico sobre Dios nada más que aquello que es formalizable en el sistema conceptual de la teología ciencia”, *Id.*, 413.

el lenguaje o el discurso sobre el mundo y sobre Dios a partir de la revelación tiene exactamente algún alcance o tenor metafísico, esto es, referido a lo real en su conjunto, a todos los seres y a cada ser, o sea al ser. La teología puede ser vista como metafísica o en notables parentescos con ella en cuanto se tome lo metafísico en el sentido amplio en que lo usan las filosofías positivistas del lenguaje o antes el positivismo de Comte, esto es, como discurso especulativo, generalizador, no empírico, no demostrativo. Con tal acepción, la teología es necesariamente “metafísica” por cuanto hace presente un discurso no verificable experimentalmente<sup>51</sup>.

Sin embargo, la relación con el pensamiento metafísico debe ir necesariamente más allá<sup>52</sup> de la identificación de lo metafísico con lo especulativo; parece necesaria una relación más honda con la filosofía del ser por la razón general ya dicha de que la revelación bíblica hace afirmaciones de alcance metafísico<sup>53</sup>. A partir de la Escritura, la más viva experiencia existencial de la fe exige, llegado el momento, comprender la naturaleza y el sentido del mundo en relación con el cual y dentro del cual se vive la salvación, porque la justa relación con la realidad existente es parte integrante de ese dinamismo salvador. El discurso cristiano de la salvación implica y hace presente de hecho una determinada visión de lo real que la teología debe elaborar y en este empeño mira con aprecio el intento de la razón humana de alcanzar una teoría general de la realidad, de la cual está en grado la razón y que de hecho necesita el hombre para orientarse con seguridad y fecundidad en el mundo que habita y del que es parte.

Con esta filosofía del ser entra la teología en relación según los modos ya descritos de acogida positiva o de confrontación, y desde esta relación natural asume, llegada la hora, la tarea de alguna defensa de aquella. Desde la fe, parece perfectamente legítimo cierto pensamiento sobre el ser, sobre la realidad en su conjunto y en su unidad, como necesidad del hombre y como legítima

<sup>51</sup> Así C. Geffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, 409.

<sup>52</sup> Se puede advertir, en efecto, que ese carácter no empírico lo tienen también muchas ciencias humanas, por más que en alguna de ellas sea evidente el prurito de lo experimental a fin de ganar reconocimiento de ciencia verdadera, y denominarlas por ello metafísicas, de ser apropiado, sería casi insignificante.

<sup>53</sup> “En los Libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico”, *Fides et Ratio*, 82. O como decía Congar, “le rapport religieux pose et suppose des questions ontologiques, au niveau de la métaphysique”, *O. c.*, 272.



realización. Si como dice Zubiri el gran problema humano es saber estar en la realidad, entonces le es preciso al hombre conocerla, y conocerla en su origen, constitución, sentido y destino generales. Por esta importancia humana, la fe, en este tiempo como en otros anteriores, está siendo defensora del pensamiento metafísico. La tarea que con singular claridad señalaba como propia de la fe en este tiempo la encíclica *Fides et Ratio* en un enunciado ya célebre “la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón”<sup>54</sup>, tiene su concreción más importante en la defensa que la teología hace en numerosas ocasiones de la metafísica como legítimo producto de la razón, apreciada como interlocutor necesario para su propio discurso sobre la realidad en su conjunto, tanto para expresarlo como para ofrecerlo al diálogo.

En efecto, si la teología sale al paso del rechazo de la metafísica, con ello en el fondo está trabajando “in propria causa” porque defiende una capacidad de la razón del hombre sobre una posibilidad que la inteligibilidad del mundo ofrece, tal como la teología contempla sobre el mundo y el hombre en la enseñanza revelada. Por fidelidad a ésta, la teología no puede no ver como algo legítimo y exigible de la razón un pensamiento de algún modo metafísico tal como la realidad del mundo consiente y demanda, y una concepción del hombre de alguna “tensión metafísica” que le permita orientarse a la experiencia religiosa como experiencia de lo Absoluto<sup>55</sup>. El pregonado final de la metafísica no puede significar el final de un pensamiento radical que pregunta por el ser en su unidad, por el origen y el sentido de la realidad en su conjunto, por la naturaleza y el valor de lo humano, por el destino de la historia, por lo Absoluto, etc.

La realidad es, que más allá de lo inadecuado de ciertas metafísicas concretas, el rechazo general de toda filosofía del ser es en cierta medida inviable y la teología o una parte muy notable de ella quiere mostrar, en defensa suya, que el rechazo de la metafísica no puede no ser metafísico. Como señala Kasper, la metafísica es la filosofía primera, por consiguiente sólo es posible negarla mediante otra metafísica, de tal suerte que de nada sirve intentar dejarla a un

<sup>54</sup> *Fides et ratio*, 56.

<sup>55</sup> “Una certa ‘tensione metafisica’, quale costitutivo essenziale dello spirito umano, sembra quindi essere un presupposto antropologico indispensabile perchè la fede religiosa possa avere senso per l’uomo”, G. Ferretti, *O. c.*, 30.

lado como si se tratara de un apestado<sup>56</sup>. Por otro lado, y por lo que se refiere a la marcha de la historia, los desajustes sociales de nuestro tiempo y, quizá más, el grave desequilibrio ecológico, derivado de los excesos de la actuación humana sobre el medio natural, ha devuelto a la actualidad cultural y filosófica la cuestión del ser, la necesidad de reconocer y acatar la objetividad de los fenómenos y los procesos naturales, la lógica propia de lo real, de tal suerte que se vislumbra un nuevo reconocimiento de la primacía del ser y la necesidad de un nuevo pensamiento metafísico.

La crítica mencionada a una teología de cariz metafísico por su ontologización u objetivación de la fe en buena medida ha quedado atrás hace tiempo, cuando, no tardando mucho, se hizo vez que la disyuntiva entre lo ontológico y lo personal y existencial no tiene sentido alguno, y además, en el caso de Bultmann -y de algunos católicos-, al ponerse de relieve que a la reducción metafísica del pensamiento de la fe sucedía en ellos una reducción antropológica del mismo mensaje que no era menos negativa para el genuino discurso sobre el Dios cristiano. Y a respecto del rechazo postmoderno, no es posible absolutizar la fragmentación de la razón que hace imposible el plano de la ontología. No se entiende bien tanta fragmentación o disgregación si la razón es una y la misma como exige y pone de relieve la unidad ontológica y epistémica del ser humano, si el hombre de hecho vive una experiencia medianamente unificada de lo real que es indispensable para desarrollar la vida con sentido y que a final posibilita y garantiza también la comunicación interhumana. Pues esta unidad y universalidad del espíritu lleva justamente al pensamiento metafísico como discurso formal sobre la realidad en su totalidad y su unidad, sobre su sentido, sobre la libertad del hombre, la salvación, etc.<sup>57</sup>. Y atendiendo a la realidad

<sup>56</sup> W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 19-20. De un modo paralelo afirma Heidegger que “la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica”, *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2000, 35.

<sup>57</sup> Aunque este asunto ocuparía un espacio que no tenemos, es conveniente al menos mencionar que la deriva hermenéutica antimetafísica de muchos posmodernos, en pos de un “significado sin verdad”, apoyados en la libertad creadora de la interpretación, porque “todo es interpretación”, dista mucho de un legítima consecuencia del proceso hermenéutico al que no es ajeno el alcance ontológico-veritativo. Véase sobre el planteamiento hermenéutico de Gadamer o Pareyson buscando abrir mediante la hermenéutica un camino hacia la verdad en el sentido más propio de verdad ontológica, G. Ferretti, *O. c.*, 42-49. La disyuntiva entre hermenéutica y metafísica es falsa en cuanto, como sostiene Pareyson, “della verità non c'è che interpretazione e non c'è interpretazione che della verità”, *Id.*, 47.

exterior, ¿no es legítima la pretensión de un logos universal dada la corriente de racionalidad que unifica, sostiene y orienta el mundo? Sólo un mundo profundamente fragmentado e incomunicado en sus retazos permitiría sostener tal fragmentariedad de la razón humana que impide un pensamiento metafísico, pero un mundo así no sería viable. Por relativo que sea el sentido del mundo, consiste en una profunda dinámica de ajuste de las infinitas individualidades hasta constituir la realidad relativamente ordenada, armónica, buena y bella que de hecho es y a la que corresponde la unidad del espíritu y la razón del hombre más allá del margen de autonomía o de conflicto puntual de sus facultades.

De este pensamiento, la teología sabe que puede recibir ayudas valiosas o que deberá confrontarse con él a fin de acreditar la visión revelada de la realidad. Dado que la revelación divina dice de la realidad en su conjunto, la teología necesita como elemento de mediación una filosofía de alcance metafísico que trascienda lo singular, empírico y experiencial para llegar a algo absoluto, una filosofía que en su especulación rastrea el origen, sentido y destino último de lo real más allá de la diversidad de datos inmediatos<sup>58</sup>. Si la teología quiere hablar de Dios como realidad viviente que todo lo abarca y lo fundamenta<sup>59</sup> sin dejar de ser trascendente y sin pretensiones y formas objetivadoras, como reclama la misma revelación y partiendo de ella, con todo el arraigo debido en la historia de la salvación y en tensión hacia el Futuro absoluto, entonces tendrá que suponer un pensamiento que orientado a la razón última de toda realidad esté abierta al diálogo con otras visiones sobre lo real en su conjunto y sobre su fundamento, como es la revelación bíblica. Indudablemente, la metafísica no es la base ni el *humus* del que la teología extrae su alimento y su fuerza; hemos hablado de un factor de mediación del pensamiento de la fe, y como tal es necesario. Como dice Kasper, lo metafísico es la única atmósfera en la que la teología puede respirar, y sin ese aire experimentará fenómenos de asfixia y ahogos. Por eso tampoco es posible sustituir esta atmósfera por una moderna mezcla artificial, hecha de teoría social y científica<sup>60</sup>. O como no duda en aceptar Geffré, la

<sup>58</sup> “Por eso la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica”, *Fides et Ratio*, 83.

<sup>59</sup> El propósito de esquivar toda afirmación de Dios como fundamento parece olvidar que el mundo es mundo de Dios, criatura suya, que vive y perdura por mediación de Dios que algo ha dejado de sí en él en cuanto creado por el Verbo que lo funda y lo fundamenta.

<sup>60</sup> W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 19-20; ver igualmente O. González de Cardedal, *O. c.*, 291, 552-555.

expresión teología no metafísica “constituye una pretensión ilusoria si creemos que podemos renunciar al alcance ontológico del lenguaje teológico sobre Dios”<sup>61</sup>.

Por eso mismo, una causa muy determinante de la crisis de cierta teología en el siglo XX ha sido la falta de una metafísica que sirviera de estructura unificadora del pensamiento de la fe. Como ciencia de las causas y las razones últimas que todo lo fundamentaba y lo cohesionaba, como saber de lo uno y lo múltiple de la realidad, con sus categorías universales, la metafísica suministró a la tradición teológica el instrumental para dar cuenta adecuadamente de Dios, del mundo como realidad unida e inteligible, del hombre y su implantación y sentido en el mundo<sup>62</sup>. Pero la crisis de la metafísica aristotélico-tomista dejó a ciertos sectores de la teología sin esa infraestructura conceptual y categorial, entregada por tanto a una perspectiva bíblico-histórico-salvífica o político-práctica que resulta a la larga insuficiente e insatisfactoria.

Un pensamiento que se denomine metafísico, que acoja con voluntad de radicalidad y ultimidad estas cuestiones, que se acerque al umbral de la cuestión del Absoluto<sup>63</sup>, es necesario, y tales cuestiones forman parte también del programa de la teología cristiana que tiene el deber de alumbrar un discurso general sobre el mundo y el hombre como creación y sobre la dinámica de la salvación que en sus promesas y sus exigencias tiene alcance universal, para todo hombre, todo tiempo y todo lugar, y justamente en esa universalidad puede y debe ser expuesta obrando muy cerca de y en diálogo con la metafísica.

#### 4.3. Teología y antropología filosófica

La relación de la teología con la antropología filosófica parecer resultar en general mucho menos conflictiva. Con la excepción de las teologías que rechazan por principio todo encuentro con el

<sup>61</sup> C. Greffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, en *Concilium* 76 (1972) 406-407.

<sup>62</sup> W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 10-11.

<sup>63</sup> “En principio, ni la metafísica prescinde de Dios ni la sola teología se atiende a Dios. Una metafísica que no frena su dinamismo interno termina preguntando por Dios y por la salvación del hombre, ya que de lo contrario se cerraría ante la última posibilidad y ante la última necesidad de éste”, O. González de Cardedal, *O. c.*, 344-345.

pensamiento filosófico, la relación con la antropología es más apreciada o vista como necesaria con mayor naturalidad, seguramente por tratarse de un saber más concreto, experiencial o encarnado, en definitiva, más humano, razón por la cual tampoco ha generado los problemas que han podido causar algunas metafísicas. Ciertamente es que en el terreno propio de la filosofía, la antropología no ha padecido o no padece crisis menos graves que la metafísica desde el anuncio más radical y destructor que es la muerte del hombre en el seno de pensamientos de un antihumanismo confesante como alguna filosofía neopositivista del lenguaje, el estructuralismo en sus diversas ramificaciones o, más recientemente, la fragmentación de la razón que diagnostica el pensamiento post-moderno, a la que ya aludimos y que supone un profundo cuarteamiento del hombre mismo, descrito al final con muy débil consistencia o permanencia identitaria.

Si la teología ha acogido y secundado más de dos veces la crisis de la metafísica –y en ocasiones con un gusto notorio–, el cuestionamiento filosófico del sujeto humano que ha sido sumamente radical y que supone un ataque frontal a la antropología, o el hondo olvido de Dios tan perceptible en mucho pensamiento antropológico actual, no han tenido en la teología cristiana el efecto de abandonar las relaciones con la filosofía del hombre o con las ciencias humanas. Por el contrario, la negación del sujeto con todas sus consecuencias ha situado a la teología cristiana en posición de contraataque frente a los distintos antihumanismos, buscando justificar en la elaboración de su pensamiento y con procedimientos diversos, la constitución ontológica y epistémica del hombre, como cabría esperar de ella dado, a la postre, que la teología no pasa de ser en cierto sentido de ser una antropología, antropología sobrenatural, el discurso sobre el hombre desde Dios<sup>64</sup>.

Así se ha proseguido el movimiento dentro de la circularidad descrita de la confrontación necesaria del pensamiento de la fe

<sup>64</sup> A la luz de este paragón, podría preguntarse si la teología, que ha salido responsablemente en defensa del sujeto humano y por tanto de la antropología, no habrá hecho, por el contrario, alguna omisión del movimiento paralelo de defensa del ser al sumarse al rechazo de la metafísica. El desentendimiento de un pensamiento sobre el ser de algunas teologías ha de estar en relación con el grave acosmicismo de la tradición católica, que, entre otros denunciaba, Simone Weil: “El elemento cósmico, tal como es comúnmente vivido, está tan ausente del cristianismo que se podría olvidar que el universo ha sido creado por Dios”, *Pensamientos desordenados*, Madrid 1995, 21-22.

con las antropologías que así lo requieran. La fe se sabe portadora de una rica imagen del hombre en múltiples aspectos de su constitución y su existencialidad y sabe que esta visión está en grado de confrontarse con otras interpretaciones como movimiento o paso necesario de la constitución de su misma comprensión del ser humano y como servicio a la sociedad y la cultura correspondiente. En esta hora, en efecto, frente a los antihumanismos teóricos y prácticos del momento, ante la flácida antropología de algún pensamiento débil, un servicio del más alto valor que la teología debe prestar es la confrontación crítica que haga valer la interpretación más genuina del ser humano que debe acompañar el camino de vida, personal e histórica, de los hombres de este tiempo.

Y siguiendo el otro proceder ordinario, la teología debe acoger datos de las diversas antropologías filosóficas en la elaboración de su visión general o de sectores más concretos de lo humano como la praxis ética o la experiencia espiritual. En este registro, no será preciso insistir mucho en la ayuda valiosa que la antropología filosófica puede prestar en orden al conocimiento más hondo del hombre como creación de Dios, hecho a su imagen y semejanza, y de su apertura a una gracia sobrenatural. La penetración racional en la naturaleza humana, en su logro y su acierto, con su concreta conceptualidad, constituye una ayuda preciosa para la teología que no puede ignorar esa comprensión de los datos o procesos naturales de lo humano, como la eminente dignidad del hombre, su trascendencia en el horizonte del mundo, su constitución y dinamismo racional y afectivo, etc., comprensión en la que podrá contemplar el designio creacional de Dios, así como la apertura de esas estructuras o procesos del hombre la gracia de una salvación sobrenatural. Es decir, el filósofo ayuda a la mejor comprensión del hombre como imagen creada de Dios en sus hechuras naturales, y ayuda a percibir en éstas mismas la gramática humana de lo sobrenatural, su apertura y su espera de una iniciativa de gracia y redención sin cuyo conocimiento la sobrenaturaleza y sus dinamismos de sanación o salvación se han de percibir y de vivir con menor consciencia y fecundidad.

No será necesario tampoco insistir mucho en el apoyo precioso que significará para la teología un pensamiento antropológico que, de modo autónomo y con todo el rigor racional, se oriente al reconocimiento del hombre como abierto a una manifestación sobrenatural, un pensamiento que ayude a agudizar la autocomprensión del hombre como potencia obedencial ante una posible revelación divina. La reflexión teológica, con procedimientos rigurosamente racionales, ha expuesto esta estructura ontológica del hombre de

apertura a lo sobrenatural<sup>65</sup> en orden a construir el necesario marco antropológico para su discurso sobre la revelación y la salvación sobrenatural. Esto, como decía Rahner, porque la revelación implica una autocomprensión precedente, tanto trascendental como histórica, del hombre que escucha la revelación histórica de Dios<sup>66</sup> y de hecho, como es bien conocido, la fundamentación de la teología moderna ha consistido cada vez más en la visión del hombre<sup>67</sup>.

Pero que exista una filosofía que en su autonomía racional trace una visión del hombre de este tenor o que se aproxime a esa antropología, eso constituye una aportación del mayor valor, porque no sería nada conveniente que fuera sólo el pensamiento de la fe quien hiciera de hecho un trabajo semejante. Si preparar al hombre en orden a hacer de él un auténtico oyente de la Palabra es misión fundamental y perenne de la teología cristiana, no sería bueno que quedara sola en el campo en ese empeño y, por otra parte, sin la ayuda concreta de una antropología filosófica cercana a esta causa, la teología la realizaría de peor modo.

Y a respecto de la concreta experiencia humana de lo sobrenatural, de hecho los efectos de la gracia son mejor comprendidos a partir del más exacto conocimiento de la estructura o los procesos de la naturaleza humana en su dimensión físico-natural, psíquica, histórico-social y espiritual, del conocer, sentir, querer y decidir, en los cuales se ha de percibir por un lado su consistencia creacional, el plan y el valor de la creación de Dios y su presencia en las criaturas, y por otro y al mismo tiempo, su condición de estructuras de acogida de una nueva oferta de gracia y su concreto efecto redentor sobre el sujeto, la comunidad humana y la historia. En este segundo aspecto, el relativo al aporte del estudio racional del hombre a la

<sup>65</sup> Y por supuesto lo ha hecho ese fenómeno distinto, objeto de mucha discusión pero que seguramente no puede recibir un rechazo absoluto que es la llamada filosofía cristiana; véase al respecto *Fides et Ratio*, 76.

<sup>66</sup> K. Rahner, *O. c.*, 91.

<sup>67</sup> Con esto la teología acompañaba el camino de la idea filosófica de Dios, pensado cada vez más como supuesto de la subjetividad humana, de tal suerte que la concentración en la comprensión del hombre de los problemas fundamentales de la teología ha reflejado el *Geiszeit* de la Edad moderna, mientras el ateísmo naciente, a su vez, buscaba su razón y su validez universal en el mismo terreno de la antropología. De ello se deduce una consecuencia de la mayor relevancia para nuestro tema: el desarrollo de la filosofía ha sido un impulso determinante del antropocentrismo de la teología moderna, que ciertamente no hubiera acaecido si desde la revelación bíblica *di per se* no estuviera orientada *naturaliter* al hombre y su salvación. Ver al respecto W. Pannenberg, *O. c.*, 15-20.

comprensión del misterio de la salvación, Nédoncelle ha puesto ejemplos relevantes, como la contribución que el conocimiento más profundo de la maternidad puede ofrecer al mejor desarrollo de la mariología, en particular la maternidad de María, o el más hondo conocimiento de la solidaridad humana en orden a la comprensión más rica del misterio de Encarnación, o la ayuda que la meditación filosófica sobre el amor puede prestar a la comprensión teológica del matrimonio como acontecimiento de gracia y salvación<sup>68</sup>. Añádase el valor de la antropología de la culpa y de la necesidad de perdón para la enseñanza cristiana sobre el pecado y la buena noticia de la reconciliación, o el valor de una recta filosofía de la muerte y el anhelo humano de vida transmundana para la escatología cristiana.

## 5. CONCLUSIONES

Como dije al comienzo, estas consideraciones buscaban el objetivo de razonar la necesidad del estudio de la filosofía en orden a la elaboración y la enseñanza de la teología. Y al final de estas páginas, forzosamente limitadas por la extensión y complejidad del asunto, se insinuarían algunas conclusiones de las que señalo brevemente dos. Una primera, relativa a la alta conveniencia de comenzar el estudio de la filosofía en un proyecto de formación teológica explicitando su necesidad tal como la impone la naturaleza del estudio de la teología que se quiere llevar a cabo. Es decir, al comienzo de los estudios de filosofía al teólogo seguramente le corresponda una primera palabra para razonar ante quienes comienzan una formación teológica por qué y cómo deben cursar durante dos años, o casi dos años, por un montante apreciable de créditos, unas cuantas materias filosóficas. Hablo de alguna introducción teológica al estudio de la filosofía que a la larga y a la postre, y según ha quedado de relieve en todas las consideraciones anteriores, no dejará de ser una introducción a la misma teología. Entre las directrices pedagógicas del Espacio Europeo de Educación Superior figura la atención prioritaria, no sobre la enseñanza del profesor sino sobre el aprendizaje del alumno, y justamente poniendo la atención en el proceso de aprendizaje se hace sumamente aconsejable el empeño por mostrar del modo más explícito el engarce con la teología del estudio de casi dos años de materias filosóficas por el cual comienza, engarce que

<sup>68</sup> M. Nédoncelle, *O. c.*, 104-105.



ni en la temática concreta ni en la motivación personal está suficientemente claro al empezar un programa de formación teológica.

En segundo lugar, parece evidente que estas reflexiones llevan a corroborar la convicción básica y tradicional de que la enseñanza de la teología, el teólogo que la lleva a cabo, debe practicar una *receptio* activa del supuesto o referente filosófico de su materia. Sin ese trabajo de acogida positiva y de confrontación crítica con el correspondiente pensamiento filosófico dentro de la relación circular descrita, no se alcanzará una reflexión teológica suficientemente madura. Llevar a cabo este diálogo con la filosofía correspondiente permitirá poner de relieve la radicación del misterio cristiano en las estructuras o dinamismos del mundo y del hombre, y desde una perspectiva pedagógica permitirá alcanzar el objetivo notable de alguna síntesis viva con los conocimientos adquiridos en el estudio filosófico precedente, se percibirá la utilidad del estudio de la filosofía en años anteriores y la coherencia y razón de ser de un programa de formación en el pensamiento de la fe compuesto por disciplinas filosóficas y disciplinas propiamente teológicas.