

La búsqueda sapiencial de la verdad como punto de reconciliación entre filosofía y teología en el contexto de la reciente reforma de los estudios eclesiásticos¹

Benito Méndez

Instituto Teológico Compostelano

Resumen: Las relaciones entre Teología y Filosofía son una constante en la Historia de la Iglesia, porque esta ha buscado especialmente el diálogo con los rastreadores de la Verdad. Esta convicción aparece de forma concreta en todos los planes de estudio eclesiásticos desde que estos existen; en ellos siempre ha permanecido como ejemplo a seguir el trabajo filosófico y teológico de Santo Tomás de Aquino; se trata de una opción filosófica que ensancha la razón y le da un carácter sapiencial, porque no descarta nunca una respuesta coherente con sus ansias de infinito. El nuevo decreto de reforma de los estudios de filosofía para los centros de formación católicos quiere recuperar esta herencia de sabiduría, que se basa en un modelo realista de pensamiento, porque no todos los sistemas filosóficos son válidos para la reflexión teológica.

Palabras clave: Sabiduría, Santo Tomás, filosofía, teología, metafísica, analogía, fenomenología, ciencia.

Abstract: The different relationships between Theology and Philosophy are a constant issue in the History of the Church, due to the fact that the Church has especially sought dialogue with those seeking the Truth. This strong belief is shown, more concretely, in every ecclesiastical educational curriculum since they came into being; in all of them the philosophical and theological work of Saint Thomas Aquinas has always remained as the example to follow. It is about a philosophical option which widens reason and provides it with a wisdom attribute, because it never rejects a coherent response with his tendency for infinity. The new decree to amend philosophical studies for the Catholic Higher Education Institutions aims to regain that tradition of knowledge, based on a realistic model of thought, as not all philosophical systems are appropriate for theological consideration.

Key words: Wisdom, knowledge, Saint Thomas, philosophy, theology, metaphysics, analogy, phenomenology, science.

¹ Texto de la ponencia del autor en las XXVI Conversaciones de Salamanca sobre *La enseñanza de la Filosofía dentro de la formación teológica*, UPSA, 7 y 8 de junio de 2012.

El tema en sí es tan amplio, que lo hemos querido acotar entorno a algunos aspectos, y aun así desde una perspectiva muy general. Por una parte, es conveniente prestar atención al adjetivo ‘sapiencial’²; lo sapiencial puede ser considerado como el punto culminante de todo lo que puede ser conocido y, por lo tanto, lo que unifica el saber (Apartado 1). En segundo lugar, teniendo en cuenta como base la situación actual de la Verdad en la cultura contemporánea (Apartado 2), nuestra intención es observar cómo se desarrolla esa característica a la luz de los últimos documentos que se relacionan con los estudios eclesiásticos católicos y a la vez situarlos en un contexto diacrónico (Apartado 3). En ellos aparece con mucha frecuencia ese carácter de Sabiduría que posee toda búsqueda humana de la Verdad; y la Teología también lo es, porque, a pesar de que su fuente primordial es la Revelación divina, se entiende como una respuesta humana a la misma, la cual no puede prescindir de la racionalidad, porque es el mismo el Creador de la razón y el dador de la fe: “Este es el motivo profundo por el cual, a pesar de que en el pensamiento antiguo religión y filosofía fueron contrapuestas a menudo, desde los comienzos la fe cristiana las ha reconciliado en una visión más amplia”³.

El objetivo final aparece en el comienzo del documento *Optatum totius Ecclesiae renovationem...* Los padres del Concilio traían a la conciencia eclesial la necesidad de una renovada formación con el fin de presentar al mundo una imagen de la Iglesia más sintonizada con los tiempos modernos. Por ello, a casi cincuenta años

² Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 6, 77, 81, 83, en: J. A. Martínez Puche (ed.), *Encíclicas de Juan Pablo II*, Madrid 2003, 5 ed., 1481ss (En adelante: FR); Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (2011) 3-4, en: [http://www.vatican.va/roman_curia/...](http://www.vatican.va/roman_curia/) (En adelante: DREF). El n° 4 aporta el enfoque del conjunto: “La Sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad, y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser “la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite”, y situarse “como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos”. El carácter sapiencial de la Filosofía implica su “alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”, si bien conocido progresivamente a lo largo de la historia. De hecho, la Metafísica o Filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la Causa primera de todo”; Commissione Teologica Internazionale, *La Teologia oggi: Prospettive, Principi e Criteri* (2012), 64, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations..... (En adelante: TO).

³ TO 65, 86, 91; DREF 7, 8, 9; FR 106.

de la promulgación de los documentos conciliares es conveniente hacer recuento de los resultados obtenidos, en este caso, referidos a los estudios filosóficos y su relación con los teológicos. En efecto, las relaciones entre Filosofía y Teología han estado siempre presentes en los planes de estudios eclesiásticos, desde que estos existen. En segundo lugar, se puede observar una continuidad, pero también una renovación en el marco general que la Iglesia pretendía ofrecer ante el mundo que le tocaba vivir.

Dentro de una continuidad en lo fundamental, aparecen diferentes acentos que vamos a destacar, aunque lo haremos sin detenernos en un análisis pormenorizado de cada uno de los documentos: FR, DREF y TO. Lo más relevante, a nuestro parecer, está en poner al descubierto de nuevo la necesidad de encontrar un modelo en el que sea factible aplicar un método 'sabio' de acercamiento a la realidad total del mundo y de sus fundamentos. El magisterio de la Iglesia sigue proponiendo a Santo Tomás como modelo ejemplar (Apartado 4).

Por último, a la luz de estas premisas, pretendemos ofrecer algunas pautas que puedan dar luz sobre las nuevas relaciones que se han de establecer entre Filosofía y Teología, tal y como nos propone la Iglesia hoy (Apartados 5-7).

1. BÚSQUEDA SAPIENCIAL DE LA VERDAD

En el contexto de la cultura actual, la preocupación de la Iglesia por la Verdad está determinada por el interés por salvaguardar la dignidad última del hombre contemporáneo, que no acaba de encontrar un sentido definitivo a su vida a causa de la fragmentariedad del saber⁴. La encíclica *Fides et Ratio* afirma que la responsabilidad por el saber es asumida por los pastores de la Iglesia directamente a partir del Evangelio y, como consecuencia, es ineludible. Por esto mismo expresaba la convicción fundamental y la clave de todo el pensamiento católico: "la fe y la razón son como las dos alas mediante las cuales el pensamiento humano se puede elevar a la contemplación de la Verdad"⁵. Este texto invita por una parte a evitar toda forma de integrismo tanto por parte de la razón (racionalismo), como por

⁴ FR 90.

⁵ FR 47.

parte de la fe (fideísmo). Para ello sugiere la posibilidad de un acercamiento contemplativo a la Verdad, en la cual esas dos formas radicales puedan ser superadas en una perspectiva inclusiva:

“La Sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, y situarse como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y sentido definitivos”⁶.

1.1. Amor a la Sabiduría y Sabiduría de Dios. Indicaciones breves sobre la perspectiva bíblica

La Sabiduría es abordada por la Encíclica *Fides et Ratio*⁷ sobre la base de los datos bíblicos, donde representa un parámetro fundamental. La aspiración a la Sabiduría que representan los diálogos platónicos se puede encontrar también en las palabras atribuidas al Rey Salomón (Sab 8,2; Sir 40,20): “la amé y la deseé desde que era un niño, la busqué como a una novia, y soy un apasionado de su belleza”. Por otra parte, desde el punto de vista literario, la Sabiduría es un género específico que no pretende explicar los temas típicos del Antiguo Testamento, como son los de la elección y la alianza, sino de proponer una visión más global de la realidad, en la que esos temas concretos encuentran su sentido último⁸. Todo ha pasado y pasa porque existe previamente un proyecto de Dios sobre el mundo y sobre la vida, desde el cual es necesario mirar todas las demás cosas⁹.

Por lo tanto, sólo desde la Sabiduría divina, puede el hombre juzgar rectamente con el fin de descubrir el orden del mundo, lo que es bueno y lo que es malo, y así qué debe hacer y qué debe evitar (Prov 2,6; Sir 1,4). De este modo, poseer la Sabiduría es para el hombre un valor máspreciado que el oro (Prov. 3,14) y debe aspirar siempre hacia ella (Sabiduría 6,12.17; 7,10; 8,2; Sir 4,12.14; Prov 4,6), porque, además, quien la busca, la puede encontrar (Prov. 8,17), porque está más cerca de él de lo que se hubiera imaginado, como

⁶ DREF 4, donde cita FR 81; cf. también FR 1, 47, 85.

⁷ FR 14-18.

⁸ Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 25-27.

⁹ FR 16.

si estuviera esperando para ser encontrada (Sab 6,14): “Quien la busca de mañana no necesita esforzarse mucho, pues la encuentra sentada a su puerta”. Pero no por ello es propiedad humana, sino que viene siempre de fuera, porque es de Dios, superior al hombre; de ahí que el hombre tenga que pedir que se le conceda (Sab 8,21; 9,1ss; Job 28,12ss.23; Bar 3,32). Así toda Sabiduría humana tiene que confrontarse con la Sabiduría divina, sin vanagloria, si quiere llegar a plenitud: “Mis caminos no son vuestros caminos...” (Is 5, 21; 55,8) (Jer 9,22).

Antes de entrar en algunas de las características que presenta el Nuevo Testamento creo conveniente dejar constancia de una obviedad que, por serlo, muchas veces ha quedado en el olvido en nuestro ámbito cultural. Y es la constatación de que el Cristianismo representa una originalidad en la historia del mundo, en cuanto que ninguna otra confesión religiosa ha buscado un contacto tan intenso con la razón como él¹⁰. Desde aquel dar razón de la esperanza a todo el que la pida de la primera carta de Pedro (3,15) se ha configurado la Teología occidental. Por eso ha buscado principalmente el diálogo con la Filosofía, como la instancia crítica con la que tenía que medirse para exponer, de forma crítica, los motivos de la fe, es decir, su Sabiduría original.

San Pablo en la primera carta a los Corintios (1, 17ss) nos ofrece ya el testimonio de que la Sabiduría entendida en sentido filosófico no era una palabra ajena para sus oyentes, probablemente gnósticos. Él se presenta como enviado por Cristo para anunciar el Evangelio no con palabras de Sabiduría humana, sino con la Sabiduría de Cristo, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles (1 Cor 1, 20-25). Algo similar le sucede en su predicación en Atenas, ante el foro de los sabios del momento. Por una parte, el Dios desconocido

¹⁰ “En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar “con el *logos*” es contrario a la naturaleza de Dios”. Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Discurso en la Universidad de Ratisbona*. 12 de Septiembre de 2006 en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912; cfr. también, B. XVI, “Discurso al sexto Simposio Europeo de Profesores Universitarios (Roma, 7 de junio de 2008)”, *Cristianismo, universidad y cultura* 3 (2012) 13; J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 136-153.; K. Müller, *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin 2012, 111.

que tienen presente puede coincidir con el Dios creador del universo. Pero cuando llega el momento de presentar la novedad cristiana, la Resurrección, entonces las tornas cambian: “De eso ya nos hablarás en otra ocasión” (Hech 17,32). Es decir, aquí aparece ya una primera tensión, porque parece que el mensaje cristiano no puede ser entendido por los parámetros filosófico-teológicos que podían ser aceptables, los del Dios como creador. La carta a los Colosenses, en este sentido, advierte severamente a los cristianos de que no se dejen guiar por Filosofía alguna que obtenga sus razones de tradiciones humanas y no de Cristo (Col 2,8). Pero poca justicia haríamos a las advertencias de Pablo si de ello sacáramos la conclusión de que se debe renunciar a toda Sabiduría humana para explicar la fe; baste ver la carta a los Romanos para darse cuenta de ello.

De todos modos, en la tradición joánica encontramos una visión más positiva, puesto que toma prestada de la tradición filosófica una palabra fundamental como es el Logos, al que identifica con Cristo (1, 1-2.14). El Nuevo Testamento nos sitúa, pues, ante una paradoja, ante un aparente contraste que tiene que resolverse mediante una apertura, ensanchamiento hacia una realidad superior, pero que se corresponde con la misma esencia del pensamiento humano¹¹. En efecto, la Sabiduría humana no podía esperar que la manifestación de Dios se hubiese producido mediante su kénosis, su aparente renuncia a mostrar todo su poder y, en la impotencia, darlo todo de sí mismo (Col 2,3). Sólo la iniciativa gratuita de Dios ha podido hacernos conocer sus designios de Sabiduría: “Es la verdad escondida que Dios antes del comienzo de los tiempos había determinado para nosotros....para todos aquellos que le aman” (1 Cor 2,7ss). Se trata, pues, de una Sabiduría que le ha sido dada al hombre como un regalo inesperado, aunque lo andaba buscando. La Sabiduría tiene, en este sentido, siempre algo de incondicionado o gratuito. Es un don (Ef 1,8). Por eso Pablo la pide para su comunidad (Ef 1,17-18; Col 1,9; 2,3). Pero este nuevo horizonte que nos ha sido regalado, y que es más amplio y sorprendente, no elimina otros que el hombre ha buscado y sigue buscando, sino que los integra, como exhorta a los filipenses: “todo lo que es verdadero, justo... no nos ha de ser ajeno (Fil 4,8)¹².”

¹¹ Cfr. K. Müller, *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln*, Münster 2010, 81ss.; J. Pieper, *En defensa de la Filosofía*, Barcelona 1973, 141.

¹² FR 14ss.

1.2. Modelos resultantes. Teología y Filosofía. Colaboración y tensiones

La cita de los Filipenses ya nos sirve para delinear una situación que identifica al ser humano como capaz de buscar y desear encontrar los últimos fundamentos de la realidad, en definitiva, como un ser racional. La predicación evangélica ha contado, pues, desde su inicio con esta característica que afecta a todo hombre y, en consecuencia, si quería presentarse como un mensaje universal, tenía que hacerlo desde la perspectiva de una verdad racional que pudiera ser aceptada como tal, independientemente de la cultura en la que ella fuese predicada. Esta es la razón por la cual la fe cristiana no sintió la necesidad de presentar una verdadera apologética con respecto a las demás religiones de su entorno, sino con la Filosofía, en cuanto buscadora de la Verdad¹³. Ella se presentaba como la verdadera Filosofía, aquella que había llegado, por medio de un don inaudito, a la cumbre de la Verdad, del Logos, que es Cristo.

Y, desde esta perspectiva podemos hacer el recorrido de la mayor parte de la historia espiritual de Occidente, como una historia de las relaciones entre fe y razón o Teología y Filosofía, como la historia de la dialéctica entre la razón que busca y Dios que se hace encontrar. Se trata de un camino de Sabiduría en cuanto camino de regreso al fundamento de la realidad última de las cosas, al todo, que abarcaría la realidad desde todos los aspectos posibles¹⁴. Cuando Platón trata de determinar con exactitud lo que propiamente se entiende por uno que filosofa, la primera característica que indica es que se trata de uno que aspira a la Sabiduría total, ya que un deseo verdaderamente fuerte se dirige siempre al todo. Así, el alma del que verdaderamente filosofa está siempre dispuesta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano¹⁵.

Ahora bien, dado que ya en el Nuevo Testamento podríamos hablar de un modelo paulino y un modelo joánico, la historia que

¹³ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 3 ed., 149.

¹⁴ J. Pieper, *En defensa de la Filosofía.....*, 128,132. J. H. Newmann sostiene que la Iglesia no descarta de forma prejudicial ningún componente de la naturaleza humana, sino que cultiva el todo: *Idea of a University*, London - New York - Bombay 1907, 234.

¹⁵ Platón, "La república, o de la justicia", 474b, en: *Obras completas*, Madrid 1974, 2 ed., 756.

ha seguido ha sido muy complicada, con tensiones, pero, al mismo tiempo, muy fructífera¹⁶. No es ahora el momento de analizarla por completo, pero sí al menos aportar algunos nombres significativos, sin ánimo, por tanto, de exhaustividad. Se pueden establecer distintos modelos que van desde la oposición a la colaboración, pero siempre sobre la base afirmada o sentida de que el ser humano es capaz de conocer el todo de lo real. Nombres como los de Justino, Clemente de Alejandría, Agustín, Anselmo, Santo Tomás apuestan por la colaboración, mientras que la otra línea de pensamiento entiende que ese todo real sólo puede ser conocido por medio de la Revelación. En ella podríamos situar a Tertuliano, Pedro Damián en la Edad Media, la discusión entre Abelardo y Bernardo de Clara-val o a Lutero, con matices que merecerían una consideración más detallada. Interesante es, sin embargo, constatar que la posibilidad de colaboración o discusión entre ambos saberes, el filosófico y el teológico, partía de la base citada, que era la posibilidad de encuentro con una Sabiduría totalizadora, englobante, de lo divino y de lo humano¹⁷.

Otra cosa distinta era el modelo a utilizar para definirla, pues, aun en el caso de la colaboración, no siempre se realizó de forma pacífica, como sabemos. Todos recordamos el apelativo escolástico, interpretando a Clemente de Alejandría, sobre la Filosofía como *ancilla theologiae*, aunque en Tomás de Aquino no hubiera que considerarla así exactamente¹⁸. Pero también recordamos la crítica de Kant a esa posición medieval en su obra *Der Streit der Fakultäten*¹⁹. En esta obra se preguntaba si la sierva es la que lleva la antorcha a la señora y, por tanto, va delante de ella, o es la que le aguanta la cola del vestido y, por consiguiente, va detrás. En este caso Kant y, en general, el Idealismo alemán se decidieron por lo primero. Es decir, la razón, la Filosofía, es la que va delante y la Teología, y los

¹⁶ Cfr. I. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, pp. 140-148; J. Duque, "Teología e Filosofía – Relação revisitada", *Theologica (Braga)* 1 (1999) 133-167 (con bibliografía final); K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken. Bd. I Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2012, 2 ed, pp. 25-60; J. Schmidt, *Philosophische Theologie...*, 27-31.

¹⁷ "La aventura de una Teología ha formado parte esencial y bien determinante de la aventura de la racionalidad occidental. Ignorarlo sería necedad" (M. Torrevejano, *Universidad y Teología*, Valencia 1999, 39.).

¹⁸ Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie...*, 283.

¹⁹ W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant, Werke in 12 Bänden*, Frankfurt am Main 1995, Bd.VI, 291 .

dogmas que ella explica, han de quedar reducidos a los límites de la mera razón, aunque puedan considerarse, como en el caso de Hegel, el culmen de la razón. Ahora bien, si lo divino queda encerrado en los límites de la razón ya no puede conservar su estatuto y la consecuencia es lógica. Pensemos en el ateísmo de Feuerbach y todos sus seguidores hasta la actualidad, en su afán reduccionista de lo real, que parte del paradigma kantiano.

A esta Filosofía reduccionista reaccionó, por una parte la Teología dialéctica protestante y, por otra, la Teología católica mediante la neoescolástica, que intentaba salvar los dos planos de lo real, pero sin conseguir una conexión integradora entre ellos. Ciertamente desde entonces ha habido serios proyectos de mediación entre la Teología y la Filosofía en los que no podemos detenernos. Desde el modelo trascendental, pasando por la Fenomenología con sus matices²⁰ o la Filosofía del lenguaje²¹. Incluso podríamos hablar de algunas propuestas desde el pensamiento postmoderno, como la de Derrida²².

Dando, pues, un gran salto en el tiempo que va desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días, lo cierto es que el clima contemporáneo de las relaciones entre Filosofía y Teología se ha caracterizado por la desconfianza mutua, tanto si miramos a la Filosofía académica, esto es a la que se hace en las Facultades de Filosofía, con excepciones, como, en general, al ambiente cultural en el que nos movemos. Es en este contexto, que abordamos posteriormente, en el que aparecen la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, del año 1998 y los dos documentos últimos sobre la Filosofía (2011) y la Teología (2012).

En primer lugar, la encíclica reconoce que la Teología, por ese clima de que hablamos, no tiene en cuenta suficientemente las aportaciones de la Filosofía en el momento actual. Lo cual implica para ella que, como *intellectus fidei*, no cuenta con los instrumentos necesarios para dar razón de la fe en el mundo. Al mismo tiempo, la encíclica, supone una invitación a la misma Filosofía para que bus-

²⁰ J.L. Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, 33; cfr. también, *Réduction e donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie de la donation*, Paris 1989; *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

²¹ K. Müller, *Glauben-Fragen-Denken...*111-120; A. Dulles, *El oficio de la Teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003, 148.

²² Cfr. L. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 313ss.

que el diálogo con la Teología, no en el sentido de que ésta le tenga que predeterminar los temas a estudiar, sino en el sentido de abrirse a preguntas que le pueden ayudar a no encerrarse en sí misma y abrirse a horizontes más amplios²³. La Teología podría ser para ella, en este sentido, una fuente de inspiración, de modo que entre las dos se dé un verdadero diálogo, entendido como intercambio mutuo enriquecedor²⁴.

La cuestión es buscar qué criterios se han de seguir para que esa colaboración sea fructífera, de modo que la Filosofía siga siendo lo que debe ser, amor a la Sabiduría, y la Teología, por su parte, sea la explicación de lo que la Sabiduría misma es, es decir, Dios. La descripción y análisis de tales criterios se puede encontrar de forma más concreta en los dos últimos documentos sobre el tema, elaborados por un lado por la Congregación para la Educación Católica y, por otro, por la Comisión Teológica Internacional²⁵. Aunque aparentemente podría parecer que buscan la completa armonía entre los dos saberes no es así, como veremos (Apartado 5), pues, aunque el ejemplo escogido haya sido el filosofar y teologizar de Tomás de Aquino, éste era plenamente consciente de la tensión necesaria que ya aparece en el Nuevo Testamento, como vimos, entre el modelo de corte paulino y el modelo de corte joánico²⁶.

No pretendemos entrar en la descripción minuciosa de cada uno de los criterios citados; nuestro interés está en recorrer el hilo rojo de la propuesta que se nos ofrece para la revalorización de los estudios de Filosofía y sus consecuencias.

2. TRASFONDO DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA VERDAD

El problema de la Verdad y, por ende, el problema de Dios hoy no puede pasar sin contar con la crítica kantiana; es decir, cualquier discurso sobre Dios hoy ha de superar esa crítica si es que quiere ser y aparecer como respetable, sobre todo porque puede acreditar

²³ FR 22.

²⁴ FR 60.

²⁵ Son un desarrollo concreto de las indicaciones de FR 63ss.

²⁶ Cfr. G. Larcher, "Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter", en: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4 Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen-Basel 2000, 2 ed., 236.

la realidad de su objeto²⁷. La crítica kantiana, no hace falta recordarlo, ha sido, por su radicalidad, como afirma Schopenhauer, la piedra de toque para el futuro de la Metafísica, al limitar el conocimiento humano a una finitud clausurada en sí misma, desplazando la infinitud –y con ella a Dios– a un más allá de las posibilidades del conocimiento teórico²⁸.

La Metafísica medieval basaba sus afirmaciones en tres fuentes de conocimiento principales, a saber, la experiencia, la inteligencia y la razón. Las tres contribuyen al establecimiento de la Verdad, entendida ésta como la conformidad del proceso total del pensamiento con lo existente verdaderamente, con lo permanente. La Verdad existe en sí misma y el hombre ante ella sólo puede comportarse pasivamente, como receptor, para, así captarla en cuanto se le revela. Parte de las impresiones sensoriales, para en un proceso siempre más profundo, extraer cada vez imágenes más abstractas, más perfectas sobre la verdad de lo real.

En ese orden evolutivo del pensamiento, el reconocimiento de la existencia de la causa primera, de la existencia de Dios, como fundamento de la verdad de las cosas, se convierte en el último y más importante objetivo de la Metafísica. Ahora bien, puesto que ese objetivo dependía de la presuposición de esas tres fuentes de conocimiento, una vez que las mismas son criticadas como tales, queda sin base de apoyo ese objetivo final, la tierra desaparece bajo sus pies. Ya no hay una realidad en-si captable por el sujeto cognoscente, sino que es él mismo el que se comporta como un creador, como fuente de verdad. Ésta fue la labor comenzada en Descartes²⁹ y, sobre todo, en Kant: quitar toda base probatoria a la posibilidad de identificar una realidad objetiva a la que pueda llamarse Dios, como suponía la Teología natural de la Edad Media. Era la con-

²⁷ “La historia de la Filosofía desde Kant hasta nuestros días no es más que una sucesión de tales intentos. El propio Kant se esforzó por dar los pasos decisivos en esta dirección, descalificando los esfuerzos metafísicos de la Filosofía como pre-críticos, y poniendo al margen de la Filosofía la cosa en sí y, por lo tanto, la esencia profunda de lo real, como incognoscible para el ser humano... Desde entonces, esta decisión ha sido el destino de la Filosofía, cuyo radio se redujo con ello visiblemente...” (J.Ratzinger, “Creer y saber”, en: U. Casale (ed.), *Joseph Ratzinger (Benedicto XVI). Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, Santander 2011, 109): cfr. también Th. T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, Roma 1992, 118-132.

²⁸ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, I.1, Zürich 1977, 112.

²⁹ Cfr. U. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg-München 1958, 36ss.

secuencia lógica del nuevo sistema epistemológico, según el cual, como decimos, la verdad ya no puede conectarse con la realidad exterior al hombre, sino que, por el contrario, pasa a ser expresión de lo que el hombre mismo es, de su situación y de su libertad creadora³⁰. Este nuevo planteamiento es comúnmente calificado como un giro copernicano en la esfera del pensamiento occidental, puesto que la razón autónoma ocupa el puesto principal a la hora de hablar del fundamento de lo real. La Idea de totalidad, que daría carácter plausible a cualquier intento de explicación y que, en la antigua Metafísica, se identificaba con Dios, pasa a ser propiedad inmanente del pensamiento. Con ello, el punto focal de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, se reduce a la crítica del argumento ontológico, ya que las demás pruebas pueden reducirse a él³¹. El problema principal está en afirmar que el pensamiento de una realidad posible implica ya de por sí su existencia, como si ésta pudiera añadir algo lo que ya se ha afirmado de aquella³².

³⁰ La argumentación kantiana quiere situarse en una posición intermedia entre el empirismo de Locke y el idealismo puro. Cfr. M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980, 105-109.

³¹ Sobre la actualidad del argumento anselmiano, cfr. Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965; A. Platinga, *The Ontological Argument*, London 1968; W. Löffler, *Notwendigkeit und Gott. Das Ontologische Argument für die Existenz Gottes in zeitgenössischen Modallogik*, Münster 2000; C. Rütsche, "Die Erkenntnis der notwendigen Existenz des vollkommenen Wesens", *Theologisches* 5/6 (2012)231-240.

³² "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dingess, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils...Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten...zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott son setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff...Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hunderte mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenzustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem blossen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden" (I. Kant *Kritik der reinen Vernunft*, en: W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant, Werke in 12 Bänden*, Frankfurt am Main 1995, 13 ed., Bd. IV, A 598-599; B 626-627).

No podemos ahora seguir los pasos de su argumentación, pero, resumiendo mucho, podríamos formular así sus resultados³³: la idea de Dios solamente tiene una función regulativa, heurística; es un pensamiento necesario, pero no posee una función constitutiva de la realidad. La razón nunca puede alcanzar la realidad de lo que Dios es, por lo tanto Dios solamente puede resultar en la práctica una idea, aunque ella sea la más alta que tengamos a disposición³⁴.

Es ya una afirmación repetida que cualquier afirmación sobre el pensamiento actual tiene que contar con la *Crítica de la razón pura* de Kant³⁵. Sin afirmar esto de forma explícita, los documentos que nos ocupan hablan con detalle del clima de sospecha frente a la posibilidad de conocer lo real con objetividad, y, por lo tanto, frente a la posibilidad de conocer un fundamento último que dé plenitud a las exigencias racionales. Por otra parte, como veremos a continuación, esta perspectiva no ha abandonado nunca la trayectoria histórica de las distintas propuestas del Magisterio con respecto a los estudios filosóficos y teológicos y los documentos recientes pretenden, por consiguiente, sacar de la marginación a la que se había visto sometida la Filosofía, en su vertiente Metafísica, dentro de los estudios eclesiológicos. Al mismo tiempo constituyen una invitación a la Teología misma a no dejarse embaucar por la desconfianza en la razón que opera en el pensamiento reciente y que invita a marginar las cuestiones filosóficas.

³³ Cfr. A. Pintor Ramos, "El canon kantiano de la Razón y la Creencia", *RPF* 61 (2005) 483-500.

³⁴ Cfr. U. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, 124ss. FR 5. 61. 81. 90. 91; DREF 1; TO 71; cfr. también, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización*, 4, en: http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_sp.html

³⁵ No por repetida tiene que ser completamente adecuada. Hay nuevos estudios que discuten sobre si la interpretación clásica de la Filosofía crítica de Kant es la correcta. Él no negaría la posibilidad de un conocimiento teórico de la existencia de Dios, en el sentido de una Teología negativa, sino que discutiría únicamente la posibilidad de un conocimiento de Dios de tipo unívoco. Con lo cual estaría más de acuerdo con la tradición escolástica de lo que se creía hasta ahora. Cfr. R. Schneider, *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Berlin 2011, 185, 211ss.; K. Müller, *In der Endlosschleife...*143.

3. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE LA REFORMA DE LA IGLESIA. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO-EVOLUTIVO³⁶

3.1. Del Concilio de Trento hasta el siglo XIX

Hasta finales del siglo XIX asistimos a un proceso largo que intenta poner en práctica las decisiones de reforma que el Concilio de Trento tomó sobre la formación sacerdotal en la sesión número 23, el 15 de julio de 1563. Por otra parte, con respecto a los planes de formación, el Concilio no había dado indicaciones particulares³⁷. Por lo cual, hubo que esperar a las iniciativas de los Papas a partir del siglo XIX, comenzando por León XIII, que ya como obispo de Perugia había fundado la Academia Tomasiana. Será a través de la publicación de las encíclicas *Aeterni Patris* (1879) y *Providentissimus Deus* de 1879 como se sustancie una reforma de la formación sacerdotal obligatoria para toda la Iglesia universal. *Aeterni Patris* exige que Filosofía y Teología dependan en sus explicaciones de la obra de Santo Tomás, que es presentado como el príncipe de la escolástica, y como el maestro de la tradición filosófica y teológica de la Iglesia. Es la primera vez en la historia del Magisterio eclesiástico que un tipo determinado de relación entre Filosofía y Teología se presenta como obligatorio para todos los centros de enseñanza. Es conocida, por otra parte, la orientación que el Papa pretendía. Se trataba de responder a los nuevos planteamientos de la modernidad filosófica mediante una forma de pensamiento, que constituiría la verdadera *Filosofía cristiana perenne* frente a los peligros externos que la ponían en cuestión.

En este contexto continua la labor reformadora del Papa Pío X como defensa de la doctrina católica frente a los llamados ‘errores modernos’, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. La aparición del Código de derecho canónico de 1917, ya bajo el pontificado de Benedicto XV, orientaría definitivamente para el conjunto de la Iglesia los elementos concretos de la formación teológica en los Seminarios. En la misma línea se sitúa la carta apostólica *Officiorum omnium*, de Pío XI, sobre la formación sacerdotal, en la que

³⁶ La bibliografía es muy extensa; incluso se podría especificar por países concretos. Cfr. O. Fuchs – P. Hünermann, “Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester”, en: P. Hünermann – B. J. Hilberath, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2009, Bd. 3, 319-383.

³⁷ Cfr. H. Jedin, “Seminar, I, Geschichte”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg...1967, Bd. 9, 647-649.

insiste en la línea tomista de la Filosofía y Teología. La preocupación por un modelo unificado de los estudios eclesiásticos para toda la Iglesia se convierte en una constante. Al año siguiente del inicio de su pontificado, publicará la encíclica *Studiorum duces*, en la cual de nuevo exige la obligatoriedad del método del Doctor Angélico para los estudios de Filosofía y Teología, que ha de concretarse en la utilización de los conocidos 'Manuales' hasta prácticamente los albores del Vaticano II. De hecho la constitución apostólica de Pío XII *Deus Scientiarum dominus* va a continuar dicha reglamentación, pero en una línea o modelo que ya supone una determinada interpretación de la tradición tomista: la Teología, entendida como dogmática y moral, se diferencia claramente de las demás ciencias, consideradas auxiliares. Estas proporcionan informaciones adicionales, pero las verdaderas cuestiones de fe han de ser solucionadas por la Teología, en el sentido de la dogmática. Ello es muestra de una creciente actitud crítica frente a la cultura moderna, dominada cada vez más por las 'ciencias humanas'³⁸.

3. 2. El siglo XX: Vaticano II

Es comprensible que, dadas las circunstancias, la convocatoria del Concilio Vaticano II por parte del Papa Juan XXIII haya supuesto una sorpresa en la mente de muchos miembros del episcopado mundial. Abrir las puertas al mundo moderno, estableciendo con él unas relaciones de apertura mutua no podía dejar de repercutir en la formación de los presbíteros. La discusión de los documentos de estudio preparatorios y la misma evolución del texto hasta su aprobación final son un signo claro de la tensión que el mismo proceso conciliar había provocado. Se trataba no de romper un modelo, como temían las posiciones 'preconciliares', pero sí de adaptarlo por medio de un pensamiento de tipo dialógico, tal y como había formulado Pablo VI en la Encíclica *Ecclesiam suam*. En los documentos preparatorios propuestos para el voto del episcopado mundial todavía siguen vigentes las propuestas anteriores con respecto a los estudios de Filosofía en los Seminarios³⁹.

³⁸ Cfr. CH.Theobald, "Le développement de la notion des 'Verités historiquement et logiquement connexes à la Révelation" de Vatican I à Vatican II", *CrSt* 21 (2000) 37-70.

³⁹ J. Neuner, "Dekret über die Ausbildung der Priester. Einleitung und Kommentar", en : *Lexikon für Theologie und Kirche.*, *Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg...1967, Bd. II, 310-313.

Sin embargo, el texto final de OT es bastante más ecuánime y armónico debido principalmente a la representación plural de los diferentes expertos que asesoraron a la comisión preparatoria final. El objetivo de los estudios no era ya la formación para comprender un sistema filosófico cerrado, el escolástico, que haría de parapeto frente al mundo exterior, sino el centrarlo todo en las fuentes de la Revelación. El sistema escolástico pertenece al terreno de los instrumentos históricos que ha utilizado la Iglesia para comprender la Revelación, pero no es un fin en sí mismo. Habla ciertamente de la Filosofía escolástica, la cual ha de ser explicada según los principios y el método de Santo Tomás, pero también mediante los modernos sistemas filosóficos que tienen influencia en cada país. Como se ve, aquel centralismo unificador de los llamados 'Papas Píos' parece desaparecer del horizonte. Además, en el n° 13 cita explícitamente a otras ciencias humanas que, juntamente con la Filosofía, han de ayudar a los estudiantes a comprender mejor la realidad social. Estas ciencias humanas son reconocidas en su autonomía, pero no una autonomía autártica o de mera información adicional para la Teología, sino en una relación necesaria que se puede comprender a la luz de las nuevas relaciones naturaleza y gracia, o razón y fe, que se desprenden de la cristología calcedoniana, y que habían sido puestas de relieve por la Teología preconiliar de signo renovador⁴⁰. Tanto los estudios de Filosofía como los de Teología han de estar coordinados entorno al único fin, que es la comprensión del misterio de Cristo, donde se manifiesta la visión unificada del ser creado. Anteriormente ambas materias quedaban separadas de forma mecanicista; se ponían una al lado de otra como si representaran un mundo en dos planos, por una parte la esfera racional de la Filosofía, y, por otra, el orden sobrenatural de la fe, que correspondería a la Teología.

En la misma línea de apertura con respecto al 'tomismo duro' anterior presenta el curriculum teológico. Su finalidad es la 'intima cognitio' de la revelación divina. La Teología ha de ser enseñada siguiendo los principios de Santo Tomás y los métodos adecuados a cada materia, de modo que los alumnos no sólo puedan conocer la doctrina católica mediante las fuentes de la Revelación, sino que estén en condiciones de transmitirla de forma adecuada a los hombres de su tiempo. La orientación meramente intelectualista anterior se ve ahora favorecida con una clara línea pastoral que afecta a todo el plan formativo.

⁴⁰ Cfr. OT 14,1; GS 44.

Pero esta orientación no puede ser considerada como más que una nueva interpretación del método de Santo Tomás en el sentido siguiente. En el texto de OT se indica que la unidad de la Teología ha de ser constituida por la historia de la salvación tal y como aparece en los grandes temas bíblicos y como se desarrolla en la vida de la Iglesia. De este modo, todas las disciplinas teológicas han de seguir esta orientación, en cuanto todas ellas son explicación de la acción de Dios en la historia. Por lo tanto, en cada materia se puede distinguir su objeto formal, que es Dios, y su manifestación en la historia, que debe ser explicada según los métodos de cada una de ellas. Es decir, por una parte OT sigue la orientación de Santo Tomás (ST I, q.1), pero pone el acento explicativo en la atención a la historicidad de la realidad en la que Él se manifiesta, para lo cual se puede acudir a nuevos métodos de acercamiento a la misma.

El Concilio, pues, se plantea el significado de la escolástica y de Santo Tomás para el estudio de la Teología. La pregunta fundamental podría ser ésta: ¿Debería ser santo Tomás el teólogo-maestro fundamental para la Teología católica?; ¿tendría esta que adaptarse a la letra de sus escritos?; o, por el contrario, ¿habría que copiar de Santo Tomás no tanto la letra sino el espíritu y la forma que él utilizó para enfrentarse y comprender la realidad de su tiempo y así adaptarlas al tiempo actual por parte de la Teología?. Se trataba, pues, de distinguir entre la doctrina concreta, en este caso medieval, e incluso la evolución posterior de sus comentaristas, lo que conocemos como tomismo⁴¹, y la aportación permanente de este gran doctor de la Iglesia, como ejemplo de trabajo teológico⁴².

⁴¹ Cfr. O.H. Pesch, "Thomismus", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg....1965, Bd. 10, 158ss. En realidad, durante mucho tiempo no se leía directamente a Santo Tomás, sino que se utilizaba con mucha frecuencia uno de los comentarios más conocidos, como era el de Cayetano, con todas las implicaciones sistemáticas que éste llevaba consigo. Así la separación fáctica, o juxtaposición, entre Filosofía y Teología se puede fundamentar por medio de la teoría de la naturaleza pura. Sólo pasadas las tres primeras décadas del siglo XX comienzan los teólogos católicos a liberarse de la lectura usual de la obra de Santo Tomás, tanto desde una perspectiva más especulativa (Rahner...) o histórico-crítica. La diferencia entre Tomás y Tomismo se hace hueco cada vez de forma más definitiva (Gilson, Chenu, Congar....) (FR 58). Ver también K. Obenauer, "Thomismus", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg....1995, Bd. 9, 1518-1522. El n° 58 de *Fides et Ratio* destaca el hecho de que buena parte de la renovación llevada a cabo por el Concilio se debe a discípulos de Santo Tomás.

⁴² Aunque OT optó por la expresión "Santo Tomás como maestro", sin más especificaciones, es interesante la fundamentación que uno de los padres dio en

En realidad, esta segunda opción, creemos, fue la vencedora en la discusión conciliar. Después de décadas proscrita en la Teología católica ahora triunfaba la propuesta de Chenu⁴³. Si leemos OT 14,1 en el horizonte de la cristología calcedoniana que ha de ser el centro focal de todos los estudios teológicos, entonces no queda reducida la científicidad de la Teología, ni la Filosofía queda reducida a Teología. Por lo tanto el texto quería expresar que ambas disciplinas han de estar mejor coordinadas, de modo que ambas, por caminos diferentes, puedan contribuir a esclarecer el misterio de Cristo (Col 1,16), en el cual se concentran los misterios de la Creación y de la Salvación⁴⁴. Santo Tomás quedaba, en consecuencia, liberado del ‘arresto domiciliario’ al que le había sometido la neoescolástica⁴⁵.

3.3. Perspectivas para el siglo XXI: Santo Tomás como modelo

Esta línea de pensamiento viene ratificada por los siguientes tres grandes documentos recientes sobre la formación eclesial citados al principio: FR, DRECF, y TO. Y ello, no sólo en cuanto a los temas a tratar, que se pueden reducir a aquellos tres mencionados por el Concilio (OT 15: Dios, hombre, mundo), sino también en cuanto al método a seguir. El modelo propuesto sigue siendo, por una parte, un saber que parta de una Filosofía de tipo realista y, por otro, que tenga a Santo Tomás como modelo ejemplar, tal y como aparece en las numerosas citas de sus obras. Vamos ahora a tratar, por el momento, esta segunda perspectiva.

un modo al documento: “Systema vel doctrina S. Thomae non imponatur, sed potius proponatur S. Thomas in sua habitudine scientifica et spirituali ut praeclarum exemplar indagatoris et creatoris in materia theologica, qui sui temporis scientiam ad utilitatem Evangelii convertit”. Cfr. J. Neuner, “Dekret über die Ausbildung der Priester...” 344.

⁴³ P. Hünermann, “Theologischer Kommentar...”. 386; FR 58.

⁴⁴ GS 22. Cfr. P. Hünermann, “Theologisches Kommentar...” 428.

⁴⁵ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1989, 2 ed, 31. Por ello, OT 15,3 exhorta a los profesores de Filosofía a ayudar a los estudiantes a explicar mejor las relaciones entre la Filosofía y los misterios de la salvación, para evitar el modelo llamado de ‘Teología en dos planos’ que proponía la neoescolástica en su explicación de las relaciones entre razón y fe. Para ello, la Filosofía ha de permanecer en su puesto, como disciplina que ha de ayudar a descubrir la seriedad del buscar, del observar y de argumentar de forma convincente a favor de la Verdad, aun reconociendo lo limitado del intento. Pero, esa labor crítica es imprescindible para tematizar y hacer plausibles los presupuestos metafísicos de las afirmaciones teológicas. Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 28ss.; 283-284.

“Ya sea para la adquisición de los *habitus* intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la Filosofía de San Tomás de Aquino, quien ha sabido poner “la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo”. Por esto, es llamado aún en nuestros tiempos “apóstol de la verdad”. En efecto, “precisamente porque la buscaba [la verdad] sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su Filosofía es verdaderamente la Filosofía del ser y no del simple parecer”. La preferencia atribuída por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino “ejemplar”⁴⁶.

¿Qué aprender, pues, de Santo Tomás?.- Para entender a Santo Tomás es necesario entrar en el contexto espiritual de la Alta Edad Media, donde el ansia de saber y de explicar la realidad estaba en alza⁴⁷. La creación de universidades y los nuevos conocimientos que venían de las fuentes filosóficas antiguas, así como de la Teología de los SS.PP, habían suscitado un ansia de saber poco común, que afectó también al trabajo teológico⁴⁸. Lo que Dios ha hecho al mundo significa su salvación, pero esa salvación no está en un plano completamente distinto con respecto a los últimos fundamentos y la finalidad de todas las cosas. Ese buscar los últimos fundamentos y fines a partir de Dios es para Santo Tomás Sabiduría, tal y como ya San Agustín y más lejos Aristóteles la entendían (*Suma Teológica* I, 1,6). La Sabiduría es, entonces, la forma terrestre de la salvación, del mismo modo que la visión de Dios será el momento de la salvación eterna. Pero ambas formas no se confunden, pues el de Aquino es consciente de los límites del conocimiento y considera que Dios, en el fondo, mantiene siempre su incomprendibilidad (I, 1,9 ad 3)⁴⁹. En este aspecto tanto Filosofía como Teología mantienen sus límites,

⁴⁶ DREF 12; cfr también TO 62, donde reafirma el modelo realista de pensamiento que Santo Tomás aplicó en su tiempo: “La razón humana parte de la realidad creada, no se limita a proyectar sobre la realidad una estructura de inteligibilidad; se adapta a la inteligibilidad intrínseca de la realidad”. TO 79 apela a Santo Tomás como ‘doctor común’ con el que ha de contar la Teología católica, y lo sitúa en el mismo plano que los Santos Padres. Pero no lo hace como una vuelta a la letra, sino al espíritu, pues señala claramente que algunas de las explicaciones tradicionales de las verdades de fe han de ser abandonadas. Por su parte FR 43 y 44 presenta la novedad perenne del pensamiento del Aquinate.

⁴⁷ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin.....* 80.

⁴⁸ “Der Glaube ist der Gnade Gottes und seiner Liebe zu Welt und Menschen gewiss. Nun will er bis ins letzte Detail, soweit Menschen das überhaupt vermögen, verstehen, was Gott an der Welt getan hat” (*Ibid.*, 45).

⁴⁹ Cfr. TO 96, recordando al Concilio Lateranense IV

pero ambas buscan a Dios como respuesta final a la cuestión del fundamento y fin de todas las cosas.

La Filosofía si llega al límite de sus esfuerzos nos da conocimientos sobre Dios o mejor en dirección a Dios (I, 1,1), pero no nos puede decir si ese Dios es salvador. Para ello necesita la ‘sacra doctrina’, que procede de Dios mismo por medio de la Revelación. De ese modo puede conocer el hombre los pensamientos de Dios sobre como ha de alcanzar su salvación. Este conocimiento es más alto que el meramente filosófico, pero éste está ya en camino para alcanzarlo (I, 1,3 ad 2), es decir, es también conocimiento y, por ello, está en la órbita de la Sabiduría, aunque no la pueda alcanzar plenamente. Santo Tomás dirá que él no ha mezclado con el agua de la Filosofía aristotélica el vino del Evangelio, sino que ha transformado el agua de la Filosofía en el vino del Evangelio (*In Trin proem.* 2,3 ad 5). Pero ambos saberes tienen una garantía en cuanto a su no contradicción en la búsqueda de la Verdad, pues Dios es el autor de toda posible Verdad (*Contra Gentiles* I,7)⁵⁰.

En la línea de la tradición eclesiástica que hemos descrito, independientemente de los modelos históricos, Santo Tomás ha estado presente en los grandes momentos del Magisterio eclesiástico. En este sentido su actualidad está en la convicción de que la fe cristiana no se puede concebir sin el Logos, que es Cristo; y su pretensión de verdad puede confiar en salir adelante ante cualquier paradigma que la cuestione⁵¹. Esta recuperación de la confianza en la Verdad, que ha recordado *Fides et Ratio*, ha venido a paliar la marginación que había sufrido la Filosofía dentro de los estudios eclesiásticos después del Concilio, sobre todo a partir de la publicación de la constitución apostólica *Sapientia Christiana* (1979). Ello ha provocado, como denuncia el DREF, la paulatina separación entre Filosofía y Teología, supuestamente en beneficio de ésta última, porque así se liberaba del sistema neoescolástico⁵².

⁵⁰ Cfr. P. H. Görg, “Die Philosophia perennis bei Balduin Schwarz”, *Theologisches* 11/12 (2011) 557-574.

⁵¹ Cfr. H.J. Pottmeyer, “La Costituzione Dei Filius”, en: R. Fisichella (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, 37-38.

⁵² Cfr. S. Muratore, “Filosofía e teología”, en: F. Arduso (ed.), *Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale*, Cinisello B. 2001, 49-52.

4. RECUPERACIÓN DE UN 'NUEVO REALISMO'

4.1. Rechazo de la 'doble verdad'

Llegados a este punto nos planteamos lo siguiente: del mismo modo que Tomás de Aquino ha mirado a Aristóteles para buscar en él una explicación de las verdades comunes a todas las cosas, y, por lo tanto, también un inicio plausible para explicar las de la Revelación, hoy nos falta esa plataforma común explicativa⁵³. Ya no hay un Aristóteles o un filósofo por antonomasia, o una escuela única que sirva como instrumento de diálogo. Ciertamente es que todos reconocen hoy la gran importancia que ha tenido desde el punto de vista filosófico la Fenomenología para ampliar la razón y abrirla a nuevas perspectivas, que no dejasen en entredicho la fe religiosa⁵⁴. De todos modos, la propuesta de un nuevo realismo metódico, tal y como aparece en los documentos de reforma de los estudios, al menos, parece sugerir que esa ampliación real que se ha dado, y sigue siendo valiosa para la Teología, no es suficiente, porque deja en suspenso las cuestiones Metafísicas últimas⁵⁵. Sería un tema específico a tratar y no es ahora el momento⁵⁶.

Pero, volviendo a Santo Tomás, tampoco en su tiempo se planteaba el diálogo con un determinado filósofo como Aristóteles por el hecho de que éste pudiera ofrecer temas comunes y apropiados para sustentar a la Teología. El Aquinate sabía bien que no era este el caso, pues, entre otras cosas, su 'motor inmóvil' no se podía identificar con el Dios de la salvación. Otros temas más concretos tampoco encontraban una correspondencia demasiado estrecha⁵⁷. Dice Henri de Lubac que en el siglo XIII no se planteaba la cuestión sobre si Aristóteles era más adecuado o no. La cuestión era más

⁵³ FR 85; TO 64ss.

⁵⁴ Cfr. A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998, 291, 312.

⁵⁵ FR 22, 83. Sobre esta cuestión, cfr. J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Madrid 1945, 4 ed, 23-33; C. Díaz, *Introducción a la fenomenología*, Madrid 1973, 2 ed., 27; A. Dartigues., "Phénoménologie", en: *Catholicisme*, Paris 1986, XI/49, 157; A. Dulles, *El oficio de la Teología...* 13; D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 (el autor está a favor, a pesar de ello, de la fecundidad del diálogo con la fenomenología); H.-B. Gerl-Falkovitz, "À Dieu?. Postmoderne aus ungewohnter Sicht", *IKaZ* 41 (2012) 270-272.

⁵⁶ Cfr. K.-H. Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 2005, 2 ed.

⁵⁷ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*,..... 134.139.

profunda y, a mi juicio, plenamente actual. Se trataba de saber si la Filosofía podía ser utilizada o no para explicar las cuestiones teológicas. Aristóteles era el filósofo, el buscador de los entresijos de la realidad material y sus fundamentos. Si la Teología quería utilizar el pensamiento racional, como lo exigían las circunstancias de la época, podía confiar en él⁵⁸.

¿Por qué asumir este riesgo? Porque a diferencia de los planteamientos de la tradición agustiniana-neoplatónica en Aristóteles la realidad material adquiere todo su peso. Las cosas llevan en sí su propio ser y tienen valor por sí mismas, sin necesidad de dependencia de una entidad invisible, de la que serían meras sombras⁵⁹. Esta concepción afectará directamente a la antropología y la valoración del cuerpo, que ya no puede ser mera cárcel del alma⁶⁰. Desde el cuerpo y, por lo tanto, desde la información sensible se puede ascender a la verdad espiritual y no al revés. El hombre, en definitiva, es capaz de conocer la realidad sensible y, mediante ella, alcanzar su verdad más honda. Con ello entra en liza una forma epistemológica que está en la base de la concepción de la nueva ciencia, entendida como verdadera Sabiduría. Esta consiste en el análisis de lo conocido por los sentidos para ascender a sus fundamentos y relaciones últimas⁶¹. Todo esta forma la aportó Aristóteles y no está lejos de lo que San Pablo afirma en la carta a los Romanos (1,20).

A la vista de las sospechas actuales sobre las posibilidades de conocer el mundo y el hombre, sospechas que han afectado de hecho tanto a la Filosofía como a la Teología, como hemos apuntado anteriormente, la vista por parte de ambas debería dirigirse una vez más a la realidad como tal, entendida en el espíritu aristotélico-tomista⁶². Si en tiempos de Santo Tomás la cuestión era si Filosofía sí o

⁵⁸ “ Saint Thomas reçut Aristote: il n'eut pas à le choisir. Ce qu'il choisit – et d'un choix en effet très conscient, très délibéré – c'est la philosophie. Or, la philosophie, c'était alors Aristote, – un Aristote d'ailleurs plus o moins alexandranisé, néoplatonisé, arabisé. La pensée de celui que tous appelaient 'Le Philosophe' était, pour les penseurs du XIII. siècle qui se ralliaient au courant nouveau, la forme de leur intelligence” (H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1991, 473).

⁵⁹ Cfr. S. Filippini, “Razones teológico-Metafísicas del realismo aristotélico medieval”, *Studium FyT* 29 (2012) 101-116.

⁶⁰ Cfr. R. Guardini, *El Señor.*, Madrid 1960, 4 ed., vol. II, 192ss.

⁶¹ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin.....*135

⁶² Cfr. W.J. González, “Semántica anti-realista. intuicionismo matemático y concepto de verdad”, *Theoria* 12-13 (1990) 149-170; W. González, “El realismo y sus variedades: el debate actual sobre las bases filosóficas de la ciencia”, en: A. Carre-

Filosofía no, ahora la cuestión es más radical, porque la ciencia se ha convertido en una plataforma de acceso a la realidad que afecta por igual a la Filosofía como a la Teología⁶³. Si seguimos el pensamiento de Santo Tomás sobre Aristóteles y ahora lo aplicamos a los descubrimientos de la ciencia tenemos que decir que lo que es verdad para ésta tiene que serlo también para la Filosofía y para la Teología, porque ambas buscan la Verdad con mayúsculas, que solo puede ser una, por ser uno el Creador del mundo. No puede haber una doble verdad, como pensaban los averroístas y sus epígonos modernos⁶⁴. En consecuencia, frente a cualquier intento de concurrencia entre la fe y la razón, el contacto con lo real, que hoy ofrece la ciencia, puede ser un vínculo interesante, que reconcilie a las dos y evite esa duplicidad de saberes sin conexión entre sí, que no puede solucionar el problema. En este sentido faltaría hacer con ella –en todo su amplio espectro– el trabajo que tuvo ocupado a la Edad Media con la razón griega⁶⁵.

4.2. Nuevo realismo: Teología –Filosofía– ciencias en un contexto sapiencial

Si utilizamos esta expresión, ‘nuevo realismo’, no es por emular a Bertrand Russel, ni por pretender sugerir un nuevo sistema filosófico. La novedad consiste en asumir un ensanchamiento de la mirada a las cosas, acorde con las circunstancias actuales del saber, que promueva un concepto más profundo de objetividad⁶⁶. Nuevo tiene que ser porque ha de contar con la situación actual de la Filosofía de la ciencia y también de las nuevas formas de acercamiento a la verdad que vienen de otros ámbitos filosóficos, como la hermenéutica.

La Iglesia se había tenido que defender frente al racionalismo moderno, que pretendía reducir la Revelación y, por ende la reali-

ras (ed.), *Conocimiento, Ciencia y Realidad*, Zaragoza 1993, 11-58; P. O’ Callaghan, “El realismo e la teologia de la creazione”, *Per la Filosofia* 34 (1995) 98-110

⁶³ Cfr. A. Dulles, *El oficio de la Teología...*, 158.

⁶⁴ Cfr. B. XVI, “Discurso en el Policlínico Gemelli (Roma, 3 de mayo de 2012)”, *Cristianismo, universidad y cultura* 3 (2012) 9; A. Schlatter, *Atheistische Methoden in der Theologie*, Wuppertal 1985, 5-6.

⁶⁵ A. Alvarez Gómez, “¿Cómo pensar el cristianismo del siglo que viene?”, en: J.M. Sánchez Caro, B. Méndez Fernández (Eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI*, Salamanca 2001, 195.

⁶⁶ Cfr. M. Borghesi, *El realismo cristiano de Romano Guardini*, en: http://mercaba.org/Guardini/realismo_cristiano_de_romano_gua.htm (22.09.2012); Th. T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna...* 152-155.

dad espiritual –sobrenatural, a los límites de la mera razón–. Ahora se presenta la situación contraria, pues ella trata de ponerse al lado de la que entonces era todopoderosa razón frente a los ataques del nihilismo epistemológico y ontológico⁶⁷. Según la intención profunda de Juan Pablo II, el modelo católico de pensamiento defiende las capacidades racionales del ser humano en su búsqueda de la Verdad. Para ello no sólo señala las patologías de la razón, que ya sabemos a dónde han conducido, sino que le señala el camino en el que puede confiar, si es capaz de ensanchar sus miras en medio del relativismo postmoderno⁶⁸. Fe y razón pueden volver a colaborar y obtener frutos positivos mutuamente, si las dos son concebidas sobre la base de un horizonte unitario del saber, que se desprende de una orientación Metafísica del mismo⁶⁹. Y con ello volvemos a la orientación sapiencial que pertenece al título que hemos elegido para este trabajo, “pues venga de donde venga la búsqueda de la verdad, permanece como dato que se ofrece y que puede ser reconocido ya presente en la naturaleza. De hecho, la inteligibilidad de la creación no es fruto del esfuerzo del científico, sino condición que se ofrece para permitirle descubrir la Verdad presente en ella”⁷⁰.

Esta convicción, que se ha ido haciendo común en los documentos magisteriales de los últimos años, junto con las actividades promovidas por la Pontificia Academia para las Ciencias, se corresponde con el nuevo interés por el diálogo entre Ciencia y Religión que se da principalmente en los países anglosajones. La necesaria atención a la ciencia moderna coincide, por otra parte, con lo dicho de Santo Tomás como modelo de talante y proceder filosófico y teológico. En una carta enviada por el Papa Juan Pablo II al Director del Observatorio Vaticano en 1988, afirma:

“Los avances contemporáneos de la ciencia constituyen un desafío a la Teología mucho más profundo que el que constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII. Y estos avances ofrecen también recursos de potencial trascendencia para la Teología. Del mismo modo que la Filosofía aristotélica, por el ministerio de estudiosos de la magnitud de Santo Tomás de Aquino, acabó configurando algunas de las expresiones más pro-

⁶⁷ FR 13, 56

⁶⁸ FR 1

⁶⁹ FR 85

⁷⁰ “Discurso de Benedicto XVI ante el Congreso internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*”, en: U. Casale (ed.), *Fe y ciencia*....., 168.

fundas de la doctrina teológica, ¿acaso no podemos esperar que las ciencias de hoy, junto con todas las formas de conocimiento humano, puedan vigorizar e informar las partes de la empresa teológica que se relacionan con la naturaleza, la humanidad y Dios?⁷¹.

Además, invita a los teólogos, especialmente, a familiarizarse y estar al día con respecto a los nuevos avances o descubrimientos de las ciencias, al menos en el mismo plano divulgativo que se ofrece al gran público. Pero esto mismo se podría aplicar a la Filosofía que se enseña en la mayoría de las Facultades europeas, donde ha predominado hasta ahora una orientación de corte analítico. Si la Filosofía quiere salir de esa 'isla', necesita un nuevo alimento que le venga desde fuera. De ahí que haya filósofos que comienzan a interesarse por la ciencia, al menos en algunos temas como la investigación del cerebro, neurobiología, etc.. No podemos olvidar que la Ilustración fue la última época en la cual hubo científicos que al mismo tiempo eran filósofos. Posteriormente, con el desarrollo de las especialidades científicas, esa situación ya no se podía dar, y la Filosofía dejó de interesarse por las ciencias de la naturaleza. Quizás sea ésta la razón por la cual, no sólo la Teología sino también la Filosofía, tienen la necesidad todavía hoy de justificarse como tarea científica. En todo caso, ello ha constituido un empobrecimiento que la misma Filosofía ha de paliar con una nueva atención a los resultados de las demás ciencias⁷². Como recuerda Santo Tomás, el error con respecto a las criaturas puede conducirnos a mantener una imagen falsa de Dios y a alejarnos de Él (*Contra Gentiles* II, 3).

Sabidos son los 'tópicos' que han surgido desde hace ya varias décadas: postmodernidad, pensamiento débil, ausencia de valores, cambio de paradigma. Incluso el discurso religioso puede ser aceptado, siempre que no se presente con pretensiones absolutistas o universales. Parece interesar más la convicción subjetiva que la verdad en sí de las cosas; su racionalidad de fondo se escapa⁷³. Sin embargo, desde la perspectiva de la Sabiduría, hay una unidad entre la concepción de Dios y la explicación del mundo, porque este es reflejo de la Sabiduría creadora y, como tal, es racional. En esta

⁷¹ *Ibid.* 196

⁷² Lo reconoce públicamente uno de los filósofos alemanes más mediáticos de la actualidad, Richard David Precht. Entre sus obras destacamos: *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?. Eine philosophische Reise*, München 2009. Cfr. también, T. Metzinger, *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, Massachusetts 2000.

⁷³ J. Guiton, *Lo que yo creo*, Barcelona 1973, 52

línea decía el actual Papa en 1998: “la visión de los libros sapienciales contempla el mundo como reflejo de la racionalidad del creador, permitiendo, así, la conexión entre la cosmología con la antropología, de la comprensión del mundo con la moral, porque la Sabiduría, que construye la materia y el mundo, es al mismo tiempo una Sabiduría moral que indica orientaciones esenciales de la existencia”⁷⁴.

Por ello, si queremos superar los prejuicios que todavía perduran en la cultura de masas, es necesario que la Teología y la Filosofía estén atentas y ‘reciban’ los resultados últimos de los avances en el conocimiento de lo real que aporta la ciencia moderna. Todos estos avances están relacionados con el deseo de comprender la totalidad del Universo, su origen y su fin, sobre todo teniendo en cuenta que en él vive el hombre. Es decir, el asombro ante la obra creada sigue suscitando las grandes preguntas que parecían cerradas en las épocas pasadas de la ciencia y que vuelven a tematizar el interés por descubrir la racionalidad intrínseca que preside nuestro universo y que justificaría la pretendida unidad del saber a la que aspiramos. Aquí se encuentra un punto en el cual le resulta posible dialogar con el discurso teológico, concretamente con la aportación de la doctrina cristiana de la Creación.

Fides et Ratio hace un balance crítico de la ciencia moderna en cuanto a la absolutización del método y a la reducción de su objeto, aspectos que pueden ciertamente constituir peligros con respecto al conocimiento de la Verdad⁷⁵. Sin embargo, esos peligros no empañan para nada el fondo que anima a la investigación científica. En este sentido exhortaba Juan Pablo II a los científicos, a una búsqueda sapiencial de la Verdad, que dé cuenta de la importancia de la unidad del saber para el futuro de la humanidad:

“El científico es muy consciente de que la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren acceso al misterio”⁷⁶.

Filosofía y Teología encuentran, por tanto, en este campo una nueva forma de colaboración. Es más la Filosofía ha de ejercer su función mediadora para que la Teología no acepte sin crítica aquello

⁷⁴ *Ibid.* 141

⁷⁵ FR 5, 88

⁷⁶ FR 106.

que la ciencia pueda proponer, porque, entre otras cosas, muchos científicos que todos conocemos, cuando filosofan, lo hacen con un más que bajo nivel, pues tienen una imagen del mundo demasiado simple desde el punto de vista ontológico. En este sentido, la Filosofía, en el contexto de la necesaria discusión-diálogo entre las demás ciencias, la Teología incluida, debería adquirir de nuevo una función mediadora, que aporte orientaciones aceptables⁷⁷.

Las relaciones entre la fe y la ciencia necesitan, pues, una Filosofía que admita la posibilidad de contemplar ambas realidades como compatibles, dentro de la unidad del saber que corresponde a una Verdad que ha de ser universal⁷⁸. En síntesis, podríamos afirmar: que exista una realidad independiente de nuestra mente, que esta realidad esté ordenada, que sea comprensible y que sea conveniente indagarla; todos estos aspectos son los presupuestos metafísicos y éticos que fundan la ciencia y que permiten su continuidad⁷⁹. Además, tras el avance de la ciencia hay una opción ética, que es la opción por el valor del conocimiento, lo cual coincide con los intereses de la Filosofía y de la Teología católica⁸⁰.

⁷⁷ FR 81; TO 72, 82; cfr. también “Discurso de Benedicto XVI ante la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las ciencias”, en: U. Casale (ed), *Fe y ciencia*, 160. 172.

⁷⁸ FR 82-83. Cfr. . Kasper, “Die Wissenschaftspraxis der Theologie”, en: W. Kern..., *Handbuch der Fundamentaltheologie*..Bd. 4, 201. Por otra, parte, como reflejan los documentos últimos que nos ocupan, tras la fragmentación y división, que siguió a la superación de la síntesis medieval, vuelve a aparecer hoy, aunque no sin dificultades, la aspiración a la unidad del saber, es decir hacia una visión más global de la realidad y sus interconexiones. Cfr. B. Méndez, “La recuperación del teísmo. Aproximación a Stanley L. Jaki y Etienne Gilson”, *Comp* 43 (1998) 82-102

⁷⁹ Sobre el realismo tomista, cfr. S. J. Castro, *Lógica de la creencia. Una Filosofía (tomista) de la religión*, Salamanca 2012, 62-68.

⁸⁰ “Que exista una realidad independiente de nuestra mente, que esta realidad esté ordenada, que sea comprensible y que sea conveniente indagarla: todos estos aspectos son los presupuestos metafísicos y éticos que fundan la ciencia y que permiten su continuidad...tras la ciencia hay una opción ética: la opción por el valor del conocimiento”(D. Antiseri, *La conoscenza scientifica*, 63, cit. en: U. Casale (ed.), *Fe y ciencia*.... 221, nota 143). “Il realismo ...è senza dubbio un’esigenza della fede cristiana. Questa perde ogni significato se Dio non è che un’idea o un ideale che esiste solo nella coscienza e nelle aspirazioni dell’uomo o nelle esigenze del pensiero in generale, se non è prima di tutto in sé, indipendentemente da quanto noi pensiamo o crediamo e da tutto ciò che non è lui” (J. de Finance, “Realismo cristiano”,en: R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990.,899).

5. EL PRINCIPIO ORIENTADOR DE LA VERDAD

La dialéctica o tensión, que ya aparecía en el Nuevo Testamento entre el modelo paulino y el modelo joánico, ha permanecido, como hemos visto a lo largo de la historia. Los documentos que nos ocupan lo tienen en cuenta como un principio que ha asumido el pensamiento católico en su tradición y la presentan, por consiguiente, como irrenunciable. Desde esta perspectiva, en esa dinámica de continuidad sin ruptura, quieren de nuevo ofrecer las bases - criterios para que pueda darse de nuevo la colaboración entre Filosofía y Teología. El que podríamos llamar 'principio de Arquímedes' lo encontramos en el número 15 de la Encíclica *Fides et Ratio*. Allí aparece la Revelación como el principio orientativo no sólo del saber teológico, sino también del filosófico. Vale la pena citar las palabras textuales:

“La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad immanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad”.

A la luz de estas consideraciones, se impone una primera conclusión: la Verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la mera razón⁸¹. Por el contrario, se presenta con la característica de la gratuidad, genera una nueva amplitud de la razón –en la fórmula de E. Gilson⁸²– que desemboca en el amor como origen de todo⁸³. Esta Verdad revelada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen

⁸¹ Cfr. L.B. Puntel, *Sein und Gott...*, 278. “DV 6 al citar el Vaticano I cambia el orden –tal como ya acontece en DV 3–; sitúa en primer lugar ‘el conocimiento de Dios por la Revelación’, y pone en segundo lugar ‘el conocimiento natural de Dios’, mostrando así el primado de la revelación y el momento interior que representan el conocimiento ‘natural’ ” (S. Piè-Ninot, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2001, 4 ed., 40-41).

⁸² E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1969, 42.

⁸³ Cfr. J. Prades, “la revelación de Jesucristo como marco de la relación entre la razón y la fe”, *Com (Es)* 21 (1999) 304.

en Él o lo buscan con corazón sincero. El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la Filosofía como de la Teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este “sendero de la vida” (*Sal* 16 [15], 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino⁸⁴.

Esta decisión de colocar la Revelación en el centro es realmente significativa, porque le da al pensamiento una orientación real, definitiva, implicando todas las fuerzas de la existencia humana, sin estar, por tanto, en contradicción con las pretensiones humanas de saber⁸⁵. Es decir, la fe cristiana posee determinadas convicciones que son capaces de ser pensadas, discutidas, y en ese proceso mostrar si son verdaderas o falsas. La historia de la Filosofía occidental muestra que ellas han sido tomadas en serio y no han caído con facilidad en el ámbito de lo irracional. De hecho han provocado un desarrollo que sería impensable sin aquella aportación. De los varios aspectos que se podrían tratar según esta orientación, FR y DRECF nos presentan algunos no con la intención de introducir nuevos temas, sino de recuperar aquellos que han sido objeto propio de la Filosofía a lo largo de su historia⁸⁶: Dios, hombre, su estruc-

⁸⁴ TO 91: “Come indica il nome, la filosofia vede se stessa come sapienza, o quantomeno come ricerca amorosa della sapienza. La metafisica, in particolare, propone una visione della realtà unificata intorno al mistero fondamentale dell’essere; ma la Parola di Dio, che rivela “quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo” (*1 Cor* 2,9), apre agli esseri umani la via verso una sapienza superiore”. Citando explícitamente a Santo Tomás habla de una ‘Sabiduría sobrenatural’ que trasciende la Sabiduría puramente humana de la Filosofía. Es decir, incluso para el Aquinate, la Teología cristiana saltará siempre por encima de las categorías aristotélicas, porque para él el prototipo de la Sabiduría no es la Sabiduría-ciencia humana sino la divina, de modo que toda Sabiduría humana no es más que aproximación imperfecta de la Sabiduría infinita. En el mismo sentido se puede leer FR 43: “El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre razón y fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural”. Sobre este punto, R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968, 67-70.

⁸⁵ H.U. Balthasar, *L’ amour seul est digne de foi*, Paris 1966, 186, 187.

⁸⁶ FR 80: “La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, ade-

tura espiritual, el mundo y sus relaciones con Dios (Providencia y Teodicea).

6. LA VERDAD COMO 'ADAEQUATIO'

En consecuencia, la decisión citada de poner la Revelación en el centro, como hace FR en coherencia con el Concilio y, tal y como se manifiesta en los dos documentos posteriores, no representa un verdadero cambio de orientación, sino que expresa una posición conocida en el campo católico con respecto al problema de la verdad, la cual se define como la capacidad para la *adaequatio rei et intellectus*, que ha sido la herencia de la Escolástica, con el fin de encontrar la objetividad de lo real, más allá de lo fenoménico⁸⁷. He aquí un texto significativo:

“La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la Filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una Filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea. Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una Filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real –sean éstos funcionales, formales o útiles–, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo

más, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura –incluido el hombre– lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. Incluso el problema del mal moral –la forma más trágica de mal– es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana”.

⁸⁷ FR 82, hace referencia a la *Suma Teológica* I, 16,1 y a la posición de San Buenaventura. Como en los demás apartados, somos conscientes de que estamos abordando temas complejos, cada uno de los cuales merecería un tratamiento específico. En este caso se encuentra el párrafo que nos ocupa, puesto que la verdad como ‘adequatio’ se puede dar en diferentes sistemas filosóficos, incluida la hermenéutica contemporánea. Cfr. L de Guzmán Vicente, “La verdad como adecuación”, *EstFil* 12 (1963) 521-529; J. Silva Soler, “Hermenéutica y verdad teológica”, *TyV* 46 (2005) 206-253; J. Werbeck, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010, 159-166.

del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica⁸⁸.

Esta exigencia de ir al fondo real de las cosas, como exige la fe cristiana, fue asumida también por el Vaticano II en GS 15. Con ello la esencia de la Verdad es concebida como una forma especial de relación: la relación de adecuación entre la comprensión (*intellectus*) y la realidad dada (*res*), relación que no es creada por el intelecto, sino que este, en principio, se limita a reconocerla, aunque posteriormente la elabore mediante la abstracción. En esas condiciones el pensamiento católico puede hablar de la posibilidad de reconocer la verdad objetiva⁸⁹. Esa objetividad alcanza el dominio de lo empírico en su concreción de contenidos físicos, personales, o sociales. Pero también alcanza las estructuras universales que cubren o posibilitan las relaciones finitas. Es decir, la objetividad alcanza también aquello que está por encima del espacio y del tiempo y constituye el fondo-fundamento de todo lo real⁹⁰.

⁸⁸ FR 81, 82. Santo Tomás distingue claramente tres acepciones de verdadero, de las cuales la fundante según el orden del ser es ésta: "Es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento" (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*: S.Th. I, q.16, a.1 ad 3). Es lo mismo que aparece al inicio de *El Criterio* de Balmes: "El pensar bien consiste: o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en el error" (*El Criterio*, Madrid 1959, 9); cfr. también H.-M. Baumgartner, "Wahrheit/Gewissheit", en: P.Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1985, vol. 4, 268-269.

⁸⁹ Cfr. FR 34, 53, 69, 90; DREF 8; TO 62. Es importante dejar constancia de que también hay autores protestantes actuales que comparten esta visión. Cfr. E. Herms, "Glaubensgewissheit nach römisch-katholischer Lehre", en: E. Herms - L. Zak (Hrsg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen 2008, 11ss.

⁹⁰ FR 27: "De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda". Cfr. también FR 82; E. Herms, "Glaubensgewissheit...." 18-19, 20.

Ahora bien, el hombre, que ya está dirigido hacia esa Verdad, y la busca⁹¹, encuentra su plenitud cuando la encuentra, y ello es posible mediante la Revelación⁹².

Sin entrar ahora en la explicación exhaustiva de esta relación de adecuación, de forma sumaria podemos afirmar, sin embargo, que el horizonte de la Revelación está lejos de excluir el horizonte de la adecuación, sino que, por el contrario, lo incluye y lo fortalece, de tal manera que la Verdad como *revelatio* incluye y exige la verdad como *adaequatio*. Así lo expresaba el Papa Juan Pablo II en su mensaje al Congreso Internacional de Teología Fundamental celebrado en la Universidad Gregoriana en 1995: “En la medida en que dirigís vuestros ojos a la Revelación, no solo os encontraréis unidos a una vocación universal hacia la verdad, sino que podéis mostrar el valor universal de verdad que tiene la Revelación para el hombre de todos los tiempos. En ello se muestra lo específico que tiene la fe cristiana con respecto a las demás religiones”⁹³. Aquí podemos encontrar un eco de lo que afirmaba el Concilio en la Declaración sobre la libertad religiosa (nº 14), en cuanto que la pretensión de Verdad de la fe cristiana no está por encima de la verdad que ya se encuentra en el mundo, sino que la incluye, dándole plenitud:

“Por su parte los cristianos, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”⁹⁴.

⁹¹ FR 25, 28. Sobre la condición de éxodo de la vida humana, cfr. B. Forte, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 2002, 111.

⁹² FR 33

⁹³ Cfr. R. Fisichella, *La Teología fundamental*. 282.

⁹⁴ Cfr. también FR 67, aplicado a la Teología Fundamental. Sólo así puede reivindicar la fe cristiana una dimensión universal, porque el Dios en cuya realidad cree tiene que ser también el Dios de los demás, pues, de lo contrario, tampoco podrá ser el Dios en quien cree. Cfr. I. Dalferth, “Was Gott ist, bestimme ich!. Theologie im Zeitalter der ‘Cafeteria-Religion’”, en: *Ibid.*, *Gedeutete Gegenwart: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10ss.

7. REPENSAR LA ANALOGÍA DEL SER DESDE LA TEOLOGÍA

Desde la herencia tomista, destacada de forma tan continuada por el Magisterio de la Iglesia, a nuestro parecer constituye un tema que debería seguir manteniendo nuestra atención como filósofos y teólogos cristianos el repensar la estructura Metafísica de la realidad en una vertiente integradora del doble modo de conocer que aquella herencia ha formalizado⁹⁵. La Constitución *Dei Filius* del Vaticano I⁹⁶ propone como punto fundamental para una comprensión católica de las relaciones entre fe y razón un doble orden de conocimiento. También la Constitución *Dei Verbum* utiliza este esquema y aparece de nuevo en FR. y los demás documentos. Por una parte la razón reconoce las cosas como verdaderas, pero la suma Verdad de las mismas sólo puede ser conocida por Revelación. Esta formulación ha sido contestada por teólogos católicos de diferente signo porque han pensado que las relaciones entre fe y razón que lleva consigo recaen en el dualismo, entendido como extrinsecismo. De todos modos, la consideración del doble orden de conocimiento es necesaria para poner en claro lo propio de la forma católica de comprender la Revelación y establecer sus relaciones con la fe y la razón⁹⁷. Otra cuestión es que esa forma lleve al extrinsecismo de forma necesaria, como si tuviésemos que contar con una doble Revelación, una natural y otra sobrenatural. La Revelación de Dios es única, pero es necesario interpretarla en su doble dimensión, podríamos decir, la cósmico-antropológica y la histórico-escolástica. Ambas dimensiones no suponen, por ello, necesariamente una separación, pero tampoco una mezcla de ambas, como podría desprenderse de algunas sistematizaciones católicas contemporáneas, que no harían justicia a la diferencia cristiana⁹⁸.

En este contexto se puede plantear de nuevo una de las grandes contribuciones de la herencia tomista, como es la analogía del ser, sin

⁹⁵ Cfr. K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken...*, 125-130; L. B. Puntel, *Sein und Gott...*, 179-182; J. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona 2006, 379-380.

⁹⁶ P. Hünermann, *Denzinger (DH)..... Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg....1991, 31 ed. 3015-3016.

⁹⁷ Cfr. A. Cordovilla, *El ejercicio de la Teología*, Salamanca 2007, 192-198; M. Beuchot, "La hermenéutica y su camino histórico hacia una hermenéutica analógica", *Studium FyT* 28 (2011) 234-237.

⁹⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una Teología fundamental*, Barcelona 1985, 192-204; H. U. von Balthasar, *L' amour seul est digne de foi*,..... 184., 186.

caer en el racionalismo ni en el fideísmo. El debate teológico sobre la analogía en el siglo XX ha estado marcado sin duda por la contribución de Karl Barth. Calificaba la *analogía entis* como un invento del Anticristo. Según él, mediante la analogía se pretende conocer a Dios sin contar necesariamente con la Revelación. Para comprender su postura hay que tener en cuenta la situación a la que él pretendía enfrentarse en la presentación de su Dogmática: ante la alternativa de poner por delante la Palabra con mayúsculas o la existencia, toma partido por la primera. El único centro de la fe cristiana es Jesucristo y cualquier forma humana que pretenda ponerlo entre paréntesis o a parte, sea esta de tipo metafísico o existencial, no puede representar más que al Anticristo. Por ello alguna vez dijo Barth que la analogía era la única causa por la cual no podía ser católico. Para él cualquier intento de comprender la Revelación mediante una especie de elipsis con dos puntos de referencia (la Palabra y la experiencia humana, Metafísica o existencial) lleva a su disolución. Por lo cual la Teología católica exigiría, según Barth, la presencia de un principio sistemático abstracto, que ya no es Nuestro Señor Jesucristo, sino la *analogía entis*, sobre la cual pretendería poner las bases del conocimiento natural de Dios (Teología natural). Sobre esa base la Revelación de Dios en Jesucristo no sería más que la plenitud de un sentido que ya está contenido en la realidad y que la razón ya ha podido conocer previamente. Es decir, el lugar que Cristo ha de ocupar como plenitud de la Revelación, ya es conocido previamente mediante la construcción de lo que se ha dado en llamar una *ontoteología*, que, por tanto, se supone previa al orden de la Revelación, y que no puede ser superada en el fondo por ésta.

Las posiciones de Barth han sido, sin embargo, más matizadas, como ha mostrado H. U. von Balthasar⁹⁹; pero otro gran teólogo contemporáneo, como es Eberhard Jüngel¹⁰⁰, a pesar de que su interlocutor elegido es un gran especialista católico en tema, Erich Przywara, sigue afirmando una radical contradicción entre la *analogía entis* y la *analogía fidei*, como ejemplo de lo que afirma San Pablo sobre la contradicción entre la justificación por la ley y la justificación por la fe.

⁹⁹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1976, 4 ed., 46 ss.

¹⁰⁰ *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 339ss., 363ss.; cfr. Ch. Böttingheimer, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg 2012, 246-248.

Es comprensible, pues, la preocupación del Magisterio de la Iglesia en el sentido de que no pocos teólogos católicos se hayan dejado influenciar por esta profunda desconfianza en la *analogía entis*, es decir, por una profunda desconfianza en la razón y, por ende, en la Metafísica cristiana¹⁰¹. Esta desconfianza, por otra parte, representa en el nivel teológico aquella que estuvo avalada desde la misma Filosofía moderna en su crítica contra la ontoTeología (Heidegger), y que esa misma Teología ha usado para defender su posición. Es claro que este debate sigue abierto, pero, si quiere dar frutos ya no puede seguir contraponiendo ambos parámetros, es decir, la *analogía entis* y la *analogía fidei*. Ninguno de los dos puede concebirse por separado o enfrentado al otro, como formas autónomas de conocimiento de la Revelación, una en su dimensión cósmico-antropológica y otra en su dimensión histórico-escatológica. Es decir, sólo una perspectiva inclusivista puede intentar solucionar el problema de la relación entre la verdad de la razón y la Verdad de la Revelación, que no contraponga las dos mentadas analogías.

Lo que está en juego es el encontrar una Metafísica que pueda abarcar las dos dimensiones citadas, tal y como proponen los documentos que nos ocupan, los cuales nos invitan a no dejar de intentar comprender la realidad en su aspecto global. Se trata de una Metafísica que haga justicia a la pretensión de Verdad de la Revelación cristiana como propuesta universal. Esa ha de ser concebida de forma que incluya en sí tanto la dimensión ‘revelativa’ de la Verdad, que siempre está abierta a lo nuevo e inaudito, porque es descubierta como don en la historia (como participación del Ser), como su dimensión de ‘adecuación’ (adaequatio rei et intellectus) a las posibilidades humanas de conocimiento de lo real, porque es Logos¹⁰². En este sentido quedarían superadas las formas radicales de la distinción entre naturaleza y gracia, entendida la primera como el contenido de una causalidad necesaria (Teología natural clásica de la naturaleza pura) y la segunda como don gratuito (sobrenatural).

Afortunadamente se van abriendo, aunque con dificultad, algunas perspectivas filosóficas y teológicas que tratan de esquivar este escollo apelando al carácter gratuito-donado de la naturaleza misma (Ricoeur, Marion, la Filosofía de la alteridad¹⁰³...), que ya se

¹⁰¹ Cfr. A. Dulles, *El oficio de la Teología*..., 12ss.

¹⁰² Cfr. G. Lorzio, “Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia”, *Lat* 67 (2001). 203-258.

¹⁰³ Cfr. F. Bastiani, “Désacraliser l’infini: la place de la théologie dans la philosophie d’ Emmanuel Levinas”, *RThPh*. 4 (2011).335-344.

descubre como apelada-atraída por una realidad que ella no es capaz de alcanzar por sí misma, pero puede entreverla como nostalgia o como contraste¹⁰⁴. Se trata, pues, de una Metafísica diferenciada de la clásica, pero no completamente contradictoria con ella, como afirma *Fides et Ratio*¹⁰⁵

8. A MODO DE CONCLUSIÓN: DIOS COMO FUNDAMENTO DE ‘TODO’, TEMA COMÚN A FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Al tratar de determinar con exactitud lo que propiamente se entiende por un filósofo, la primera característica que Platón indica es que se trata de uno que aspira a la Sabiduría total, ya que un deseo verdaderamente fuerte se dirige siempre al todo, así como uno que tiene hambre de veras no dice nunca que le gusta una cosa pero no la otra¹⁰⁶. Así, continúa Platón, el alma del verdadero filósofo está siempre dispuesta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano. Estas palabras podrían aplicarse también al teólogo desde una perspectiva cristiana, es decir, desde la de un Dios que crea el mundo y se hace hombre, el cual, por lo tanto, lo abarca todo. En este sentido es oportuno que la Iglesia Católica haya recordado que la Metafísica, es decir, el pensamiento que se pregunta por la totalidad del ser, sea indispensable para la Teología¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr. G. Tejerina Arias, “Visión revelada del hombre, acción educadora de la Iglesia”, en: I. Teológico Compostelano, *Plenitudo Veritatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*, Santiago de Compostela 2008, 193, 199.

¹⁰⁵ FR 96: “Si el intellectus fidei quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la Filosofía del ser. Esta debe replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición Metafísica cristiana, la Filosofía del ser es una Filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas”. Sobre este argumento, cfr. J. Duque, “A verdade da discussao da verdade”, *Theologica (Braga)* 32 (1997) 205-218; “Teologia e filosofia – relação revisitada”, *Theologica (Braga)* 34 (1999) 133-167; “Dios (im)posible. sobre teologia y filosofia en la postmodernidad”, en: I. Teológico Compostelano, *Plenitudo Veritatis.....* 303-317; J. Silva Soler, “Hermenéutica y verdad teológica”, *TyV* 46 (2005) 206-253.

¹⁰⁶ “República” 474b, en: *Obras completas...* 756.

¹⁰⁷ Cfr. W. Kasper, “Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie”, *Th Q.* 169 (1989) 257-271; Ch. Böttigheimer, *Glauben verstehen.....*, 307-309

El punto nodal de la discusión y, en consecuencia, de las relaciones entre Filosofía y Teología es, desde este ángulo de la totalidad, saber si necesitamos a Dios para conocer mejor la realidad o si, por el contrario, la incredulidad ofrece mejores posibilidades de hacerlo. Las fronteras entre uno y otro modo de conocer lo real no permiten que haya una especie de tierra de nadie y, desde el punto de vista de la Teología, tenemos la convicción de que sin Dios todo resultaría incomprendible¹⁰⁸.

El olvido de Dios, en línea con la profecía de Nietzsche, supone un ataque directo a la racionalidad del ser humano, y, al mismo tiempo, por ello pone en cuestión también todos los presupuestos conceptuales de la Metafísica occidental entendida como búsqueda de comprensión del todo¹⁰⁹. De este modo quedan sin resolver muchas preguntas, que ya el Concilio en su día recordó¹¹⁰ y que no pueden quedar banalizadas con argumentos pseudocientíficos como los que aparecen en los llamados ‘nuevos ateísmos’¹¹¹. De ahí que sea hoy especialmente importante redescubrir la idea de Dios como la realidad que todo lo determina, como dice Rahner¹¹². Sólo así se puede contrarrestar ese olvido del que habla frecuentemente el Papa Benedicto XVI, incluso por parte de la propia Teología, cuando pone en cuestión, en su versión pluralista por ejemplo, que el Dios que se manifiesta en Jesucristo coincida con el Dios de toda la realidad, tal como confiesa el Credo Niceno-Constantinopolitano¹¹³

¹⁰⁸ “Esta palabra ‘Dios’ nos remite, pues, al todo y a su fundamento: aquí llegamos, de aquí partimos, origen y meta. Por eso se trata de una palabra que pertenece de tal modo a la humanidad que sin ella apenas podemos pensar. Es propio del hombre que con pensamientos y palabras se represente ante sí la totalidad del mundo y de la humanidad, que se pregunte por la totalidad. Esta palabra ‘Dios’ se afirma incluso en la protesta contra ella misma. Incluso cuando la rechazo, incluso cuando interpreto esa totalidad de una manera diferente, incluso cuando le doy otros nombres, la empleo en la negación” (K. Lehmann, “Dios, el misterio permanente”, en: G. Augustin (ed.), *El problema de Dios hoy*, Santander 2012, 75-76).

¹⁰⁹ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid 1981, 312-313; L. B. Puntel, *Sein und Gott...*, 198.

¹¹⁰ GS 10, 22

¹¹¹ Sobre el estado de la cuestión se puede encontrar bibliografía reciente en L. Sequeiros, “El nuevo ateísmo”, *IgVi* 249 (2012) pp. 97-108; 250 (2012) pp. 89-101.

¹¹² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg...1997, 8 ed., 56, 70.

¹¹³ Cfr. G. Augustin, “La idea de Dios y la concepción trinitaria de Dios”, en: *Ibid.* (ed.), *El problema de Dios hoy...* 128-135.

Quisiera terminar con las palabras de un teólogo protestante, aunque en muchos aspectos plenamente católico: “Ambas, Filosofía y Teología, tienen que dedicarse a la totalidad de la realidad. En esto consiste su conexión elemental. Se muestra, en cambio, su diferencia en que la Filosofía se interroga por la genuina naturaleza de la totalidad de la realidad con la mirada puesta en la unidad que cohesionada toda la realidad, mientras que la Teología se analiza la totalidad de la realidad bajo el punto de vista de la realidad de Dios, en el sentido de que debe pensarse a Dios como la realidad que determina, abarca y soporta todo cuanto existe”¹¹⁴.

En conclusión: si algo hay de común en los recientes documentos magisteriales sobre Filosofía y Teología (FR, DREF, TO) es la aceptación de dos postulados fundamentales: uno es la afirmación de la unidad de la Verdad en su dimensión sapiencial y otro, la coherencia, puesto que la razón es co-principio de la ciencia de la fe. Por otra parte, suponen una llamada de atención tanto a la Filosofía como a la Teología, pues la separación o ignorancia mutua no pueden menos que desembocar para ambas en una pérdida del sentido de la realidad.

¹¹⁴ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia...* 305ss