

Lo que sucedió 'al comienzo' de la historia como símbolo y sacramento del plan de Dios, se opera ahora y continuará en el futuro: aquel "adherirse" del varón a la mujer para hacerse una sola carne" de que nos habla el *Génesis* (2,24) fue el primer sacramento de la alianza de Dios con el hombre. Como entonces, también hoy, el 'aliado' que Yavé da al primer hombre, revela que se trata de un auxilio de persona a persona, en unas circunstancias límite y en un plan salvífico. Dios se revela al varón a través de la mujer, y viceversa; uno para otro son instancia salvífica.

### Conclusión

En una época en que la pareja humana afronta una crisis a diversos niveles, y agravada por los signos de la postmodernidad, se hace necesario que el tema presente sea retomado y profundizado más y mejor. El gran mandamiento del amor al prójimo tiene en las primeras páginas del *Génesis* una explicitación patente: el prójimo más próximo es el propio cónyuge. Esto adquiere una progresiva confirmación a lo largo de la historia de la revelación cristiana escrita en clave esponsal.

Hay un elemento que el Doctor Angélico intuyó y que no ha sido lo bastante explotado, y que sería como el correctivo oportuno de un error frecuente: muchas veces los casados hablan del cónyuge y del amigo más íntimo como de personas distintas. Para Sto. Tomás de Aquino la máxima amistad debe operarse dentro del matrimonio<sup>55</sup>. Es una intuición muy razonable porque en la pareja humana se debe realizar la máxima condensación de expresión del amor al OTRO a través del otro más próximo que es el cónyuge, el 'aliado' que Dios concedió al varón y a la mujer cuando los creó "para formar una sola carne" (*Gén.* 2,24).

<sup>55</sup> Cfr. John. T. NOONAN, "Maxima amicitia", en *L'agire morale*. Atti del Congresso Internazionale: Tommaso D'Aquino nel suo VII Centenario (17-24 Aprile, 1974) EDI, Napoli 1977, 344-351.

## La teología cristiana ante la filosofía contemporánea

por Lorenz B. Puntel  
Universidad de Munich

Antes que nada, debo subrayar que la amplitud y complejidad del tema de esta conferencia representan un desafío extraordinario. Todo el que disponga de conocimientos en esta materia, por más modestos que sean, se inclinará a pensar que el tema no puede ser tratado adecuadamente en el marco de un artículo<sup>1</sup>. Sin embargo, pienso que el tratamiento del tema en una perspectiva sucinta es posible, e incluso que tiene una importante ventaja: tal perspectiva posibilita la manifestación de diferentes facetas de la cuestión de un modo casi esquemático. Es lo que intentaré hacer en esta conferencia. Claro está que deberé restringirme a pocas consideraciones y también simplificar los análisis, las observaciones críticas y las sugerencias constructivas.

El artículo está estructurado en dos partes. En la primera, intentaré analizar el *status quaestionis*, o sea, intentaré dar una respuesta a la pregunta sobre cómo formular la cuestión subyacente al título del artículo. Para obtener este primer resultado examinaré los conceptos de teología cristiana y de filosofía contemporánea. Mostraré cómo la teología cristiana, en su gran tradición anterior al Concilio Vaticano II, siempre estuvo intrínsecamente vinculada a la filosofía y cómo la filosofía se presenta después de haberse emancipado de manera completa

<sup>1</sup> El presente artículo contiene el texto ligeramente modificado de una conferencia dada en varias instituciones universitarias en Brasil y otros países. La forma originaria del texto fue mantenida, lo cual explica que las indicaciones bibliográficas estén reducidas a un nivel mínimo. La concepción presentada aquí es esencialmente idéntica a la expuesta en mi artículo "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung", in: J. Rohls y G. Wenz (editores), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift für W. Pannenberg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 11-41. Varios aspectos específicamente teológicos son tratados en mi artículo "Theologie als theoretische Artikulation des christlichen Glaubens: Überlegungen zur theologischen Grundlegungsproblematik" (el cual aparecerá próximamente en alemán y traducción portuguesa).

de la teología. En la segunda parte intentaré bosquejar algunos rasgos centrales de una concepción sistemática. En primer lugar mostraré cómo se puede (y se debe) concebir una unidad fundamental entre lo que se acostumbra llamar *filosofía cristiana* y *teología cristiana*. En lugar de concebir la teología y la filosofía -como ocurre por lo general en el ámbito cristiano- como dos disciplinas completamente distintas, gobernadas por principios situados en dos niveles temáticos y metodológicos esencialmente distintos, intentaré presentar otra concepción, según la cual la teología y la filosofía representan dos perspectivas distintas, pero complementarias con respecto a una única dimensión o disciplina, para señalar, luego, un posible malentendido: según la concepción a ser expuesta no significa que se deba abolir la distinción institucionalizada entre Facultad de Filosofía y Facultad de Teología, puesto que esa distinción institucionalizada puede y debe ser considerada como siendo de naturaleza pragmática, o sea, como una exigencia de división de trabajo. En segundo lugar, señalaré algunas exigencias metodológicas, conceptuales y teóricas que han de ser satisfechas como requisito indispensable para el trabajo teológico (y filosófico). En tercer lugar examinaré un ejemplo ilustrativo: el concepto de verdad en la teología y en la filosofía.

## 1. La situación contemporánea y el *status quaestionis*

### 1.1. Los conceptos de "teología cristiana" y "filosofía contemporánea"

Hablo de *teología cristiana* -y no simplemente de *teología católica*, *teología evangélica* (protestante), etc.- por la razón de que la especificidad confesional de las diferentes corrientes cristianas no podrá ser considerada en esta conferencia. Por otra parte, es evidente que esa especificidad no puede ser enteramente ignorada, por el hecho de que las diferentes corrientes cristianas se distinguen claramente en lo que respecta a la concepción de la teología y su relación con la filosofía. Tendré en cuenta ese factor en los contextos en que resultará ser relevante.

Por *teología*, entiendo un discurso de carácter teórico, siendo, por tanto, distinto de otros discursos, como el discurso práctico, en toda la variedad de sus formas, o el discurso estético, literario, etc. El carácter más fundamental del concepto de teoreticidad con respecto al tema de este artículo puede ser caracterizado de la manera siguiente: el discurso teórico está estructurado bajo la perspectiva de la verdad y es el resultado del intento de decir o expresar cómo las cosas son (o, como Wittgenstein formula en el *Tractatus* "wie es sich verhält"), y, a saber: de manera factual (contingente) o de manera necesaria.

Soy consciente de que al caracterizar brevemente el concepto de teología cristiana me enfrento a importantes corrientes o tendencias del así llamado "pensamiento cristiano contemporáneo", es decir, a aquellas corrientes o tendencias que en muchas formas o bien desvalorizan el carácter teórico de la teología en el sentido indicado, o bien lo ignoran, o incluso lo rechazan enteramente. Pero añado que la concepción que defiendo se encuadra en la gran tradición de la teología cristiana cuyo representante supremo es sin duda Santo Tomás de Aquino. (Con esto no quiero insinuar que yo sea un filósofo o teólogo "tomista"; simplemente quiero decir que la concepción básica de la teología por mí asumida tiene un carácter fundamentalmente teórico, lo que está en consonancia con la gran tradición de la teología, sobre todo de la teología tomista).

La caracterización del concepto de teología cristiana brevemente delineado se refiere naturalmente a lo que, en la tradición escolástica de la teología, se llamó y se llama *teología dogmática* o *sistemática*. Es claro que es esta teoría dogmática o sistemática la que constituye el centro o el núcleo de la teología cristiana, aunque no podemos ignorar las distintas disciplinas auxiliares de la teología sistemática: la teología bíblica, pastoral, espiritual, etc.

El segundo concepto a ser inicialmente aclarado es el concepto de *filosofía contemporánea*. Claro está que ese concepto, entendido de modo extensional, abarca la totalidad de las actividades y las producciones de los filósofos, por así decirlo, en actividad. Pero en este sentido el concepto es de poco interés. Se requiere una caracterización intensional, es decir, que se refiera al contenido específico y delimitado del concepto. En esta perspectiva, hay una división universalmente aceptada y usada: toda la filosofía contemporánea está dividida entre dos corrientes o tradiciones: la corriente o tradición analítica y la corriente o tradición continental europea. No puedo presentar aquí una caracterización pormenorizada de estas dos grandes corrientes. Sin embargo, quiero acentuar aquí el carácter altamente problemático de esta división.

En prácticamente toda la comunidad filosófica internacional crece la convicción de que se vuelve cada vez más difícil caracterizar de manera clara qué sea la *filosofía analítica* hoy. Pero sí es fácil decir lo que la filosofía analítica ha sido en el pasado. La razón es que la filosofía analítica tuvo y tiene actualmente una expansión extraordinaria, precisamente bajo los dos aspectos que deben ser considerados los más fundamentales para la caracterización de una filosofía: el aspecto del método y el aspecto del o de los contenidos. Bajo el aspecto del método, muchos filósofos que se consideran analíticos no aceptan más la centralidad del lenguaje para la filosofía. Este punto tiene radicales

consecuencias para toda la metodología de la filosofía analítica. Desde el punto de vista de los contenidos, de los cuales los filósofos llamados analíticos se ocupan, hoy la expansión es aun más notable e impresionante. No hay prácticamente ningún tema filosófico que no sea tratado por los filósofos "analíticos". Tampoco se hacen absolutamente ningún problema con respecto a tratar temas que siempre fueron considerados como pertenecientes al ámbito de la metafísica, usando sin ningún titubeo la denominación *metafísica*. No obstante la dificultad de dar una caracterización clara y universalmente aceptada de lo que sea la filosofía analítica pienso que es posible y aun imprescindible señalar satisfactoriamente los factores que delimitan esa corriente de otras corrientes de tal modo que sea posible usar con sentido la expresión *filosofía analítica*. Pero no puedo entrar aquí en mayores detalles.

En cuanto a la así llamada filosofía continental europea, la dificultad de una caracterización clara y convincente deriva más que nada del hecho de que esa denominación abarca corrientes tan heterogéneas y aun en muchos casos tan irreconciliables que la cuestión de si tal denominación tiene un sentido, aunque sea mínimo, se hace ineludible. De un modo muchas veces explícito y las más de las veces implícito, son atribuidas a ese gran campo filosófico formas o estilos de pensar bajo la inspiración o en continuidad de las siguientes grandes corrientes de filosofías surgidas en las épocas postkantianas: el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel, pero no Kant) y las corrientes de esa proveniencia; Nietzsche, la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), W. Dilthey, H. Bergson); la fenomenología de Husserl y sus varias subcorrientes: Heidegger, la filosofía hermenéutica, especialmente H.-G. Gadamer; la teoría crítica de la sociedad (la Escuela de Frankfurt: Adorno, Habermas); los filósofos deconstruccionistas franceses como Derrida, etc. Es muy difícil, incluso imposible tal vez, elaborar un denominador común, aunque sea en grado mínimo, para todas esas corrientes.

Pero según una cierta analogía con la filosofía analítica contemporánea, la así llamada filosofía continental europea de hoy se encuentra en un estadio de transformación, que en algunos casos alcanza proporciones considerables. Eso ocurre especialmente con los filósofos alemanes arriba mencionados, especialmente con Hegel, Heidegger, Gadamer y otros, mientras que, según mi impresión, no hay prácticamente ningún acercamiento entre filosofía analítica y los filósofos franceses de orientación deconstruccionista. No obstante esto, pienso que, con respecto a las cuestiones centrales, subsiste un abismo insuperable por lo menos entre grandes filósofos como Heidegger y Hegel, por una parte, y la filosofía analítica, por otra. Pero, una vez más, dada la

complejidad del tema, me resulta imposible desarrollar este punto aquí<sup>2</sup>.

### 1.2. *La relación histórica entre la teología cristiana y la filosofía*

Uno de los fenómenos más centrales y fascinantes en la historia del pensamiento humano es sin duda el encuentro entre el mensaje bíblico cristiano, por una parte, y el pensamiento filosófico griego o helenístico, por otra. La filosofía fue esencialmente al comienzo un fenómeno de la cultura griega, no de la cultura judaico-bíblica o de otra cultura<sup>3</sup>. Toda la historia del cristianismo fue marcada de un modo decisivo y, a mi entender, indeleble, por este encuentro. Esta interpretación y esta visión de la fe cristiana no es universalmente aceptada por la teología cristiana; de modo especial, fue rechazada y todavía lo es de una manera nítida por varias e importantes corrientes de la teología protestante. En la teología católica contemporánea hay también fuertes tendencias que consideran el mencionado encuentro con el resultado de una total integración de la dimensión filosófica y la teología como una desviación nefasta del carácter originario y absolutamente singular del mensaje bíblico-cristiano<sup>4</sup>. Hoy algunas de las más salientes corrientes antifilosóficas se inspiran fundamentalmente en algunos motivos centrales del filósofo Wittgenstein, sobre todo en su concepción de los juegos de lenguaje (*Sprachspiel*) y especialmente del lenguaje religioso. La deficiencia de tales corrientes queda clara si se considera el hecho de que el lenguaje religioso cristiano no está y no puede ser separado de la historia del cristianismo, y la historia del cristianismo no puede ser separada de la integración de la filosofía en el pensamiento cristiano.

Pero además de este argumento de carácter histórico, se debe plantear la cuestión de saber si no es necesario admitir una vinculación más estrecha y fundamental entre la teología cristiana y la filosofía. Un

<sup>2</sup> El lector puede consultar sobre esto mi artículo "Sobre la posibilidad de un diálogo productivo entre la filosofía *tradicional* (*continental europea*) y la filosofía analítica" (que será publicado en breve).

<sup>3</sup> Cuando se habla, por ejemplo, de filosofía "oriental" (China, India, etc.), según es mencionada comúnmente en varios círculos académicos, se usa la expresión "filosofía" en un sentido inadecuado e incluso equívoco.

<sup>4</sup> Sobre esta temática cfr. el instructivo artículo de W. Pannenberg, "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie", in: W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 296-346.

tal intento se enfrenta con una serie de dificultades provenientes sobre todo de algo así como un relativismo histórico, social y cultural. Se podría decir que, siendo la filosofía, como fue subrayado arriba, un fenómeno cultural griego, ella es algo contingente, como son en general los fenómenos culturales. ¿Por qué entonces vincular la teología cristiana a la filosofía? ¿No sería equivalente a querer reducir el cristianismo al mundo europeo u occidental? ¿No se estaría contradiciendo la conocida exigencia de aculturación del cristianismo y, consecuentemente, de la teología?

Pero a eso se debe contestar que el relativismo presupuesto por tal concepción es ingenuo y superficial. Un tal relativismo no está en condiciones de reconocer y mucho menos de tener en cuenta y mucho menos de explicar un fenómeno indiscutible, a saber: que la historia de la humanidad no es una masa caótica de elementos disparatados sin una conexión intrínseca, sino un proceso unificador que lleva sus elementos, a saber, culturas diferentes, a integrarse siempre más íntimamente en un gran nexo. Es lo que experimentamos hoy de un modo absolutamente singular: todas las naciones se esfuerzan por ser parte de una gran *unión* mundial. Claro está que en este esfuerzo hay grandes divergencias y aun conflictos, puesto que, al lado del esfuerzo de integración a la gran comunidad y cultura mundial hay también el aspecto de la preservación de la propia identidad cultural. Pero no hay lugar a dudas con respecto al siguiente factor fundamental: ningún pueblo, ninguna nación, ninguna cultura puede hoy rechazar de modo radical el gran progreso científico ya que la estructura central de la comunidad mundial está decididamente marcada por esta dimensión científica. Esta dimensión es el más poderoso factor unificante de la humanidad. Ahora bien, la filosofía en su sentido estricto, si se quiere, griego de la palabra, no es otra cosa que uno de los grandes aspectos del fenómeno de la ciencia. No es posible imaginar una unificación mundial determinada de modo radical por la ciencia y, en general, por la racionalidad y pretender que en esta unificación haya lugar para una religión que rechace radicalmente ciencia y racionalidad. En esta perspectiva que es claramente fundamental, el cristianismo, con su gran tradición científica y racional, es decir, su gran tradición teológica y filosófica, posee una ventaja y superioridad indiscutible con respecto a cualquier otra religión.

Pero es posible y necesario dar un paso más allá de la reflexión que acabamos de hacer. Si existe el fenómeno descrito (el proceso unificador que tiene como uno de los elementos centrales la dimensión científica y racional), entonces plantear y solucionar la cuestión de mostrar la fundamentación de ese fenómeno es una tarea que debe ser reconocida y asumida por el filósofo. Ahora bien, difícilmente se podrá

impugnar la tesis según la cual los seres humanos forman una unidad y no una masa informe de elementos disparatados. Los seres humanos, dotados de inteligencia, voluntad y otras facultades, son seres humanos sólo en la medida en que realizan una integración con respecto a esas diferentes dimensiones. Eso tiene como consecuencia inmediata que no se puede admitir, por ejemplo, la concepción según la cual la dimensión de la fe y la dimensión de la razón nada tienen que ver una con la otra. El hecho de ser diferentes no implica que sean absolutamente extrañas una a la otra.

De tales reflexiones se sigue que el fenómeno histórico de la integración de la filosofía en la teología e, inversamente, del reconocimiento de la filosofía por parte de la teología no es sólo un fenómeno histórico contingente que podría ser superado como mera reminiscencia del pasado.

### 1.3. La filosofía después de su emancipación de la teología

La filosofía surgió primordialmente en absoluta independencia de cualquier forma de teología. El hecho histórico de que la filosofía haya sido integrada en la teología generó poco a poco una situación de dependencia, si no completa, por lo menos en el sentido de una cierta subordinación que se podría llamar sistemático-arquitectónica: en el todo del pensamiento cristiano la filosofía tuvo y tiene un lugar subordinado a la teología. La expresión de esa dependencia es la conocida fórmula: *philosophia ancilla theologiae*. Pero por lo menos en el caso de grandes pensadores cristianos como S. Tomás de Aquino sólo se puede hablar de dependencia de la filosofía con respecto a la teología en una perspectiva mucho más diferenciada.

Esto es lo que queda manifiesto en la primera página de la S.Th. (I q.1 a.1: "Utrum sit necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi" = "Si es necesario que además de la filosofía exista otra ciencia"). La respuesta de S. Tomás es afirmativa y es fundamentada por él con dos razones: (1) el hombre está ordenado a Dios como un fin, cuyo conocimiento excede los límites de la razón humana; ahora bien, argumenta S. Tomás, el conocimiento de un fin del hombre representa un presupuesto para que las acciones humanas tengan un sentido. Queda claro aquí que S. Tomás admite una *independencia* de la filosofía con respecto a la teología. Aquí la teología es entendida como una necesaria complementación de la filosofía. (2) Pero en seguida S. Tomás relativiza esa independencia afirmando que aun con respecto a las verdades sobre Dios accesibles a la razón humana existe la necesidad de que la humanidad sea instruida por la revelación divina, es

decir, la necesidad de que la humanidad sea dotada de verdades provenientes de la revelación divina. Pero la razón aducida por S. Tomás es nítidamente débil, es decir, muy relativa y contingente y no de carácter realmente fundamental. En efecto, S. Tomás señala la *conditio humana* en un sentido bastante restringido, acentuando que la verdad sobre Dios que en principio es accesible a la razón humana sólo puede ser alcanzada "por pocos tras largo tiempo y acompañada de muchos errores ("quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret"). Ahora bien, la salvación del hombre, resalta S. Tomás, depende integralmente de la verdad sobre Dios. Y S. Tomás saca de esas reflexiones una conclusión algo forzada: "Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur"<sup>5</sup>. La "necesidad" que S. Tomás deduce aquí no es una necesidad en el sentido estricto; al contrario, es una necesidad en un sentido claramente relativo; se podría decir: una necesidad pragmática.

De aquí se sigue que la dependencia de la filosofía con respecto a la teología, en una perspectiva "tomista", es antes bien una dependencia en el sentido de una exigencia de una complementación de la filosofía por parte de la teología. En la segunda parte de este artículo mostraré que esta concepción puede y debe ser entendida de una nueva manera: en vez de dependencia o subordinación sería mejor decir que la teología representa una (o más bien, la) complementación esencial de la filosofía. Pero eso debe ser cuidadosamente explicado.

Con este telón de fondo el así llamado proceso de emancipación total de la filosofía en los tiempos modernos debe ser visto y entendido de un modo más diferenciado. Por razones que no pueden ser examinadas aquí ese proceso se realizó en distintas direcciones o fases.

La primera consistió en una desconexión parcial respecto de la teología cristiana, desconexión equivalente al rechazo explícito o por lo menos implícito de la revelación cristiana, pero compatible todavía con la aceptación de un Dios cognoscible en una especie de teología natural. Aquí la filosofía se consideraba autosuficiente en el sentido de que no contenía el ímpetu de progresar más allá de los límites demarcados por la razón humana entendida de un modo muy modesto y superficial. Un caso típico de esa dirección o fase fue el deísmo de los siglos XVI,

<sup>5</sup> "Para que la salvación de los hombres se produjera de manera más adecuada y más segura, fue necesario que éstos fueran instruidos acerca de las cosas de Dios por la divina revelación".

XVII y XVIII; considerado como la filosofía de la religión de la *Aufklärung* (ilustración).

Otra dirección en el proceso de realización de la total independencia de la filosofía consistió en desconectar de manera categórica la filosofía de toda y cualquier forma de teología ya sea cristiana o natural. Es el fenómeno del *ateísmo*.

Una tercera tendencia -ésta muy poderosa- tomó la forma de una integración, no de la filosofía en la teología cristiana, sino de la teología cristiana en la filosofía. El más famoso e importante representante de esta corriente es Hegel. Para él, filosofía es Teoría de lo Absoluto, siendo que aquella disciplina que tradicionalmente se llama(ba) teología cristiana es simplemente asumida como siendo parte integrante de esa gran teoría. Como veremos en la segunda parte, también yo defenderé una cierta versión de esa corriente, pero con muchas correcciones y distinciones. En el caso de Hegel la emancipación de la filosofía con respecto a la teología cristiana alcanza un grado supremo y absolutamente singular, puesto que la emancipación de la filosofía no consistirá más en una desconexión sino en la incorporación en ella misma precisamente de aquella dimensión con respecto a la cual ella, en los tiempos modernos, intentaba emanciparse, o sea, de la teología.

Pero hubo y hay una cuarta tendencia aún más radical en conexión con el nombre de Heidegger. Según él, tanto la filosofía (identificada por él con la metafísica) como la teología (identificada por él con la doctrina sobre Dios en los moldes metafísicos tradicionales sobreañadidos a la gran tradición bíblica) son formas del pensamiento (¡y del ser!) derivadas y no originales. Ellas son expresiones de las *Seinsvergessenheit*, del olvido del ser, que es, según Heidegger, la característica fundamental de la filosofía, es decir, según él, de la metafísica occidental. La forma de pensamiento que Heidegger intenta o pretende alcanzar se sitúa un paso atrás (*Schritt zurück*) con respecto a la filosofía y a la teología: es el pensamiento que Heidegger llama "pensamiento arcaico" (*anfängliches Denken*) o "pensamiento original" (*ursprüngliches Denken*) o aun "pensamiento esencial" (*wesentliches Denken*)<sup>6</sup>.

Finalmente, se debe mencionar la filosofía analítica que puede ser considerada la forma más radicalmente emancipada con respecto tanto a la filosofía cristiana como a la teología natural. En efecto, esa corriente filosófica se define fundamentalmente desde el punto de vista

<sup>6</sup> Cfr. mi artículo: "Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik", en: *Logos*, 4 (1997) 294-332.

del método, del estilo, de los instrumentos usados y no a partir de la perspectiva temática. En consecuencia esa filosofía está, en un sentido muy profundo, *libre* de cualquier conexión con otra dimensión temática, como por ejemplo la dimensión teológica. Desde sus inicios hasta más o menos la década de 60, la filosofía analítica fue en su casi totalidad una filosofía no sólo destituida de cualquier complementación teológica, tanto en el sentido de teología cristiana como en el sentido de teología natural, sino también una filosofía que en gran parte la excluye. Sin embargo, hoy la filosofía analítica está abierta de modo enormemente positivo tanto a cuestiones de naturaleza teológico natural como a cuestiones teológico cristianas. Además, esa filosofía posee la notable característica de que en ella la estricta distinción entre teología cristiana y teología natural tiende a desaparecer. Este fenómeno puede ser observado de modo muy claro en tendencias muy influyentes de la filosofía analítica cristiana. Un ejemplo muy significativo es el grupo de filósofos cristianos de la Universidad de Notre Dame (Alvin Plantinga, Peter van Inwagen y otros)<sup>7</sup>.

La filosofía de hoy, en una perspectiva analítica, se presenta como teoría universal, abierta a todas las cuestiones formulables en un nivel de claridad conceptual, es decir, en un nivel teórico. En una perspectiva no analítica la filosofía de hoy es enormemente heterogénea.

#### 1.4. ¿Cómo formular la cuestión?

¿Cómo formular la cuestión que atañe a la relación entre teología cristiana y filosofía contemporánea? Para alcanzar una formulación adecuada se debe tener en cuenta una serie de aspectos y distinciones.

1. Como se mostró arriba, el concepto de filosofía contemporánea es enormemente vasto, elástico, sin un claro denominador común (a no ser que se piense en denominadores comunes bastante triviales como "pertener al tiempo presente", "usar la denominación *filosofía*" y semejantes). Hablar de la teología cristiana "ante la filosofía contemporánea" es, por lo tanto, hablar de la relación de la teología cristiana con un fenómeno vasto, complejo, incluso caótico. ¿Qué podemos hacer? Primeramente me parece imprescindible sacar algunas lecciones de la historia de la relación entre la teología cristiana y la filosofía; más

<sup>7</sup> Cfr. sobre todo el *opus magnum* de A. Plantinga, la trilogía: *Warrant and Proper Function*, Oxford, 1993; *Warrant: The Current Debate*, Oxford, 1993; y de un modo especial: *Warranted Christian Belief*, Oxford, 2000.

exactamente con las filosofías, especialmente en los dos últimos siglos. Claro está que no es posible en el ámbito de este artículo entrar a fondo en esta materia. Sólo pueden ser dadas aquí unas indicaciones no sistemáticas a algunos eventos particularmente interesantes e importantes.

En los dos últimos siglos la teología cristiana se encontró enfrentada con una filosofía completamente emancipada. La actitud de la teología cristiana en este período fue extraordinariamente compleja, curiosa, ecléctica e incluso profundamente incoherente. Desde el estricto rechazo, pasando por una cierta asimilación con carácter crítico hasta llegar a la aceptación entusiasta de una determinada filosofía: todas estas actitudes pueden ser encontradas en la historia de la teología cristiana de los últimos siglos.

Pero para comprender mejor lo que ocurrió en este período reciente y lo que ocurre hoy es preciso describir con breves rasgos algunos episodios de la teología cristiana. Los primeros apologetas cristianos vivían en un mundo de cultura helenística. Filosóficamente fueron influidos por el platonismo medio. S. Agustín asumió -a su manera- vastas partes de una visión filosófica nítidamente platónica, más exactamente noeplatónica. Como se sabe, el platonismo permaneció dominante en la teología cristiana hasta la transformación realizada por S. Alberto Magno y S. Tomás de Aquino en el siglo XIII con la introducción del aristotelismo como base filosófica de la teología cristiana. (S. Tomás llama a Aristóteles simplemente *philosophus*, o sea, "el filósofo"). Mucho se ha investigado y escrito sobre este gran evento, su historia y significación. Evidentemente no es posible entrar aquí en detalles. Lo que sí es posible es preguntar cuáles fueron los móviles profundos de esta evolución. Sin poder explicar y fundamentar detalladamente una respuesta adecuada, pienso que se ha de decir que el móvil central fue la búsqueda de inteligibilidad. Los pensadores de aquellos tiempos tenían perfecta conciencia de ello, pues expresaban ese móvil en admirables formulaciones, como por ejemplo: *fides querens intellectum*. Y ellos pensaron que la evolución del pensamiento filosófico había generado una mayor, más profunda y más adecuada inteligibilidad. El cambio hacia el aristotelismo como base filosófica de la teología debe ser visto según mi parecer en esta perspectiva, como lo voy a mostrar en la sección 2. Estos eventos históricos muestran claramente que la teología cristiana, desde los primeros siglos siempre tuvo conciencia nítida de que no podía ignorar la filosofía.

Desde el inicio de la época moderna este principio de inteligibilidad siguió siendo el móvil central de la teología cristiana pero, debido a la fragmentación creciente de la filosofía en diferentes y heterogéneas

corrientes, este principio fue muchas veces -tal vez en la mayor parte de los casos- aplicado de modo superficial e incluso arbitrario, al estar sometido a las rápidas vicisitudes de las modas filosóficas de cada época, de la situación cultural, etc.; sobre todo la historia del encuentro de la filosofía cristiana con la filosofía -en ese entonces ya totalmente emancipada- en los dos últimos siglos es la historia de una búsqueda en gran parte superficial y arbitraria de una inteligibilidad que en muchos casos no merece ese nombre.

Voy a dar algunos ejemplos entre los más importantes, ejemplos situados en la filosofía y teología desde Kant. Primeramente, algunos ejemplos en el campo de la teología católica. Tal vez el primer episodio verdaderamente notable y de gran envergadura de la aceptación de una filosofía no escolástica como base teórica fue la así llamada Escuela de Tubinga, surgida a mediados del siglo XIX y que asumió especialmente la filosofía de Hegel como paradigma básico para la teología (sobre todo Johannes Ev. Kuhn). Pero esa escuela tuvo una influencia muy limitada. El siguiente episodio importante es relativamente reciente. Entre 1923 y 1926 el jesuita belga Joseph Maréchal publicó cinco volúmenes de su obra monumental *Le point de départ de la métaphysique*<sup>8</sup>, tal vez la obra de mayor influencia para los pensadores cristianos de la primera mitad del siglo XX. Maréchal intentó usar el método trascendental de Kant para establecer justamente los fundamentos de la metafísica, aquella disciplina que Kant creía haber destruido usando precisamente ese método. Desde entonces se habla de un tomismo trascendental, una escuela (que fue) muy influyente sobre todo en el mundo alemán (J.B. Lotz, W. Brugger, E. Coreth). Pero esta "revolución trascendental" tuvo también un impacto enorme en la teología católica, siendo que su más conocido y célebre representante fue el teólogo Karl Rahner (también se debe citar aquí el jesuita canadiense B. Lonergan). Pero, como el ejemplo de K. Rahner lo muestra, la aceptación de una filosofía por la teología católica tuvo también en gran parte motivaciones contingentes. K. Rahner fue aun más profundamente influido por M. Heidegger. Considero a K. Rahner, mi maestro, como el ejemplo más característico tanto de la dificultad como del carácter pronunciadamente contingente e incluso arbitrario de la manera como la teología cristiana (católica) buscó ver y articular su relación con la teología.

En la situación actual, constatamos un eclecticismo de propor-

<sup>8</sup> Subtítulo: *Leçons sur le développement historique et théorique de la connaissance*, Bruges-Paris, 1922-1926 (El volumen IV fue publicado sólo en 1947).

ciones ilimitadas con respecto a cómo la teología se relaciona con la filosofía. Existen hoy día teólogos católicos de orientación kantiana, hegeliana, fichteana, nietzscheana, heideggeriana, wittgensteiniana, etc. Tal vez la teología cristiana (católica) se encuentre al inicio de una nueva época, puesto que en importantes países, como los Estados Unidos, el paradigma básico parece estar en un estado de transformación en un sentido nítidamente analítico.

Sólo una pequeña observación sobre la teología protestante. Como se sabe, esta teología siempre se distinguió de la teología católica, entre otras cosas, por su distancia con respecto a la filosofía. Pero tal vez no nos sorprenda constatar que esa teología frecuentemente sucumbió de un modo arbitrario a la seducción de determinadas filosofías de moda en una época. El caso más sintomático en la teología protestante actual es la influencia de Heidegger<sup>9</sup>.

2. A partir de estas reflexiones es posible formular de modo adecuado la gran cuestión concerniente a la relación entre la teología cristiana y la filosofía. El punto esencial, como fue mostrado, es el impulso a buscar inteligibilidad: la teología cristiana tiene la tendencia intrínseca de relacionarse con la filosofía, debido a su tendencia intrínseca de buscar inteligibilidad para los contenidos de la fe cristiana. Buscar inteligibilidad para los contenidos de la fe implica buscar filosofía. Por supuesto que no existe simplemente una equivalencia entre inteligibilidad y filosofía; la filosofía es sólo una condición *necesaria* para la inteligibilidad de la fe. Pero, como se verá más adelante, esa tesis fundamental debe ser todavía explicada con más exactitud. De esa tesis se derivan *dos* cuestiones que representan la forma más exacta y concreta de la gran cuestión sobre la relación entre teología cristiana y filosofía. La primera cuestión es ésta: ¿cuál es, hablando en términos kantianos, la *condición de posibilidad* de tan estrecha relación entre teología cristiana y filosofía? La respuesta a esa cuestión será: Teología cristiana y filosofía constituyen dos perspectivas complementarias con respecto a una única dimensión (disciplina) teórica. La segunda cuestión puede ser formulada así: Ante la gran variedad y pluralidad de corrientes filosóficas actuales, ¿cómo debería proceder el teólogo cristiano? La respuesta será: El teólogo cristiano debería tomar como guía para su elección el criterio de la mayor inteligibilidad. Estas dos cuestiones y sus respuestas constituyen el contenido de la segunda parte de este artículo.

<sup>9</sup> Cfr., a modo de ilustración, el instructivo libro de Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999.

## 2. Esbozo de una concepción sistemática

### 2.1. La relación entre filosofía y teología como relación entre dos perspectivas complementarias con respecto a una idéntica dimensión (disciplina) teórica

1. Una de las constantes más fundamentales de la teología cristiana desde siglos es la distinción entre dos tipos o niveles de verdades: verdades reveladas (sobrenaturales) y verdades conocidas o cognoscibles por la luz natural de la razón humana. Tal distinción, que constituye la base de la definición de la teología católica, fue definitivamente formulada y sancionada por el Concilio Vaticano I en 1870<sup>10</sup>.

Esta distinción no tiene un carácter simplemente teórico; al contrario, ella siempre constituyó la base para la distinción de dos instituciones esencialmente diferentes, las Facultades de Filosofía y de Teología, y para todo lo que de ahí se sigue. Ahora bien, pienso (en la línea de pensamiento de mi gran maestro de teología, K. Rahner) que esta distinción fue permanentemente malentendida y mal aplicada. La tesis que defendiendo afirma que la filosofía no tiene un estatuto esencialmente diferente del estatuto de la teología; lo único que hay es una diferencia de perspectivas: no se trata de dos disciplinas esencialmente distintas sino de dos perspectivas complementarias con respecto a una única disciplina o dimensión fundamental. Intentaré explicar brevemente y justificar esa tesis.

La ambigüedad de la interpretación tradicional reside en el

<sup>10</sup> El texto más importante es el siguiente: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt" (Concilium Vaticanum 1869-1870, *Constitutio Dogmatica de fide catholica*, Cap. 4: De fide et ratione [cfr. Dz 1795]) ("Hay un consenso permanente de la Iglesia Católica que sostuvo y sostiene que hay dos órdenes de conocimiento distintos, no sólo por principio sino también en cuanto al objeto. Por principio, en cuanto en uno de esos órdenes conocemos por la razón natural, en el otro, por la fe divina; por el objeto, porque, además de aquello que puede alcanzar la razón natural, se nos proponen para creer los misterios ocultos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos si no es por revelación divina").

concepto de "luz (razón, estado) natural". La teología habla en este contexto de la elevación del hombre al estado "sobrenatural", elevación atribuida a la libertad absoluta de Dios: el hecho de que El haya decidido manifestarse, comunicarse a la humanidad es interpretado como teniendo por resultado la elevación de la humanidad al estado sobrenatural. Ahora bien, hay una ambigüedad profunda en la teología católica tradicional con respecto a este punto, es decir, a estos conceptos de natural/sobrenatural. Esta teología habla de la luz "natural" de la razón. Pero en realidad una luz "natural" en el sentido indicado no existe como tal, puesto que el hombre nunca existió y no existe en un estado "natural puro", es decir, en el sentido de que Dios no hubiese decidido manifestarse o comunicarse al hombre; en otras palabras: el estado "natural puro" sería el estado caracterizado por el hecho de no haber una "historia de la salvación" entre Dios y el hombre.

El intelecto humano y todo lo que constituye el hombre no existe en un estado "natural" en el sentido teológico indicado, no existe como *natura pura*, ya que el hombre *todo*, es decir, abarcando todo lo que es, todo lo que lo constituye, es *objeto* o *destinatario* de la autocomunicación o de la revelación de Dios. Es decir, la humanidad en toda su extensión, el hombre en su entereza, el hombre con todo aquello que lo constituye como hombre fue, para usar el lenguaje teológico tradicional, *elevado* al estado *sobrenatural*. En cada hombre siempre hubo y hay un elemento o una determinación -una vez más, para usar la terminología tradicional- *sobrenatural*: es la determinación que consiste en el hecho de que cada hombre sea el *oyente de la palabra* (*Hörer des Wortes*, título de un libro de K. Rahner), el *destinatario* de la autocomunicación o de la autorrevelación de Dios. En esto consiste la "elevación al estado sobrenatural". K. Rahner introdujo el término *Existenzial* ("existencial"), tomado de Heidegger (en *Sein und Zeit*)<sup>11</sup>, para caracteri-

<sup>11</sup> Heidegger (en *Sein und Zeit* y en otras publicaciones) usa el término "existencia" según una significación muy peculiar no reconocida por ningún otro filósofo. "Existencia" es la expresión que Heidegger usa para designar el ser específico del *Dasein*, i. e., (en su terminología), del hombre. Se sigue que, en este sentido, sólo el hombre "existe"; los seres no humanos no "existen", ellos simplemente "son". "Existenciales" en la terminología heideggeriana son los caracteres del "ser" (o los "caracteres ontológicos", *Seinscharaktere*) del hombre. Heidegger distingue los "existenciales" de las "categorías": en su terminología "categorías" son los "caracteres ontológicos", i. e., los caracteres del ser de las "cosas" no-humanas. Séanos permitido observar aquí que la terminología introducida -no metódicamente, mas de manera puramente

zar ese "elemento" o esa determinación y lo usó en la formulación *übernatürliches Existenzial*, "existencial sobrenatural".

2. De aquí se sigue que en la vida o en la actividad teórica *real* la diferencia entre filosofía y teología no puede más ser interpretada de la manera tradicional. También el filósofo posee el existencial sobrenatural, lo que incluye entre otras cosas la luz "sobrenatural". Expliquemos eso más detalladamente.

Tomemos un filósofo que elabora una filosofía incluyendo tesis sobre la existencia de un ser necesario y absoluto con el carácter de persona (debidamente definido); es decir, dotado de inteligencia y voluntad; además, tesis sobre la creación libre del universo, entendiendo por universo la totalidad de los seres finitos; además, tesis sobre la conservación del universo. Supongamos que ese filósofo haya llegado a estas tesis usando sólo principios filosóficos como el principio de no contradicción, el de razón suficiente, el de causalidad (el cual, bien entendido, es una especificación del principio de razón suficiente), el principio de la inteligibilidad del universo y principios semejantes; además, supongamos que ese filósofo no haya tenido en cuenta ningún factor perteneciente a la historia de la humanidad, como la historia de las religiones y cosas semejantes, sino que sólo se haya apoyado en material "empírico", digamos, "no-histórico", o sea, sólo se haya apoyado en material accesible a través de los sentidos, o sea, material por él mismo elaborado, como por ejemplo, el fenómeno del movimiento, el fenómeno de la causación y así parecidamente.

Tal filósofo incorpora aquello que, según mi interpretación, el Vaticano I ha llamado "luz natural". Pero supongamos ahora que este filósofo extienda el ámbito de su temática en el siguiente sentido: se dedique al estudio y a la interpretación de la historia con todo lo que ella contiene: tradiciones, eventos, documentos, instituciones, etc. Y supongamos que se dedique especialmente al estudio de la Biblia en toda su amplitud. Supongamos que este filósofo llegue a descubrir nuevos e importantes materiales. Llamemos a esos materiales simplemente materiales concernientes a la historia salvífica o historia de la revelación o autocomunicación de Dios con la humanidad. Tematizando o interpretando correctamente estos documentos, estas tradiciones y respectivas

"empírica", como un hecho- por K. Rahner es el resultado de una manera de proceder extendida y arbitraria usada por teólogos que simplemente adoptan o simplemente usan -sin explicación y sin justificación- conceptos introducidos y usados por determinados filósofos. Hay abundantes ejemplos de tal procedimiento en la teología cristiana contemporánea.

instituciones, nuestro filósofo va a profundizar o hacer más determinada de modo decisivo su concepción de Dios: va a descubrir y articular que Dios es en su unidad Trino, que la Segunda Persona de la Trinidad se hizo hombre, etc. En otras palabras, nuestro filósofo, en esta segunda etapa o fase de su trabajo teórico, estará realizando aquellas tareas que, en general, son atribuidas al teólogo cristiano. Se llega así a la conclusión de que la así llamada filosofía y la así llamada teología no son disciplinas fundamentalmente o esencialmente distintas; ellas son sólo dos perspectivas con respecto a una idéntica dimensión o disciplina.

Eso puede ser explicado aún más detalladamente. Se podría decir que la perspectiva filosófica es *progresiva* y la perspectiva teológica es *regresiva*<sup>12</sup>, en el siguiente sentido: la filosofía parte de fenómenos concretos, accesibles a la experiencia común, y progresa hacia una teoría siempre más comprensiva, articulando la existencia y las propiedades fundamentales de un ser absoluto, creador y conservador del universo ("universo" entendido como la totalidad de los seres finitos). Pero la filosofía, tal como ella misma se entiende y es practicada hace siglos en relación explícita o implícita con la teología, no va más allá de ese punto: su movimiento de progresión hasta un Dios concebido como principio unificante respecto del universo, pero de modo que el universo sea tomado como el cosmos sin el inmenso fenómeno de la *historia*. El "Dios" al que llega la filosofía tradicional es un Dios no falso, pero sí aún "abstracto" en el sentido de que la historia iniciada por ese Dios con la humanidad no es tema para esa filosofía que llamo aquí tradicional.

Es importante observar que este punto, que es absolutamente central para la determinación de la relación entre filosofía y teología, no fue visto y articulado en el pensamiento cristiano "clásico", lo que está documentado de manera impresionante si señalamos uno de los pasajes más centrales del pensamiento filosófico-teológico de S. Tomás. Como es sabido, el Doctor Angélico en la *Quaestio 2* de la *Summa Theologiae* plantea la cuestión "Utrum Deus sit"<sup>13</sup>, a la cual responde afirmativamente, basándose en las famosas *quinque viæ*, las cinco pruebas que, según él, demuestran la existencia de Dios. S. Tomás es un pensador de una agudeza extraordinaria, pero también es un pensador preso en un cierto paradigma de pensamiento. Esto se hace manifiesto en el siguiente

<sup>12</sup> Nótese que las expresiones "progresivo" y "regresivo" en este contexto nada tienen que ver con "progreso" o "progresivo" y "regreso" o "regresivo" en el sentido económico, político, etc. Estas expresiones tienen en el presente artículo un sentido puramente metodológico.

<sup>13</sup> "Si Dios existe"

"pequeño detalle", que es en realidad un hecho enormemente significativo para la cuestión que estamos tratando. El Aquinate considera cinco, digámoslo así, "fenómenos": el movimiento en el mundo, la causalidad en las cosas, la distinción entre posible y necesario, los diferentes grados entre los seres, el orden de las cosas. Desarrolla entonces una argumentación estrictamente silogística con respecto a cada uno de estos fenómenos llegando a la conclusión de que existen, llamémoslas así, las cinco siguientes "entidades": un primer motor, una causa primera, algo por sí mismo necesario, una perfección suprema o absoluta, un supremo ser inteligente constituyente de una ordenación a un fin para todas las cosas naturales. El "pequeño detalle" que mencioné arriba es el hecho de que S. Tomás al final de cada una de las cinco vías, es decir, al formular la conclusión de los cinco argumentos, al nombrar cada una de las cinco "entidades" mencionadas, añade una pequeña frase, que varía según el tipo de argumento: "et hoc [primun movens] omnes intelligunt Deum; quam [causam primam] omnes Deum nominant; quod [aliquid per se necessarium] omnes dicunt Deum; et hoc [aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis] dicimus Deum; et hoc [aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem] dicimus Deum"<sup>14</sup>.

Lo que S. Tomás hace aquí se puede llamar "salto teórico", sorprendente y extraordinario, perfectamente inteligible bajo un aspecto e inadmisiblemente en otro. Expliquemos. Ciertamente S. Tomás usa la expresión "Dios" en el sentido de "Dios cristiano". Pero en ese caso no hay identidad en sentido estricto entre, por ejemplo, la causa primera y el Dios cristiano. Para mostrarlo, no es necesario entrar en un análisis semántico-ontológico detallado; basta indicar una razón simple, evidente de por sí: una persona racional puede, sin incurrir en contradicción, aceptar una primera causa y negar la existencia de un "Dios cristiano". (Incluso hay muchos teólogos, sobre todo protestantes, que admiten a un "Dios cristiano" pero no aceptan una primera causa). En este sentido, la afirmación de S. Tomás es simplemente falsa. Pero si se la toma como siendo una afirmación elíptica, una especie de afirmación abreviada, no necesariamente debe ser considerada falsa. En ese caso debe ser entendida de esta manera: Los cristianos que articulan su fe en base a

<sup>14</sup> "Y a este [primer motor] todos lo consideran Dios; a esta [causa primera] todos la llaman Dios; a ese algo [necesario por sí] todos lo llaman Dios; y a esto [que es causa del ser, de la bondad y de todas las perfecciones de todos los entes] lo llamamos Dios; y a ese algo [inteligente, por lo cual todas las cosas naturales son ordenadas a un fin] lo llamamos Dios"

la filosofía aristotélica entienden la causa primera como siendo una primera aunque abstracta caracterización o determinación del "Dios cristiano", y en ese sentido ellos llaman "Dios" a la causa primera.

Nótese que hay una enorme laguna en la afirmación de S. Tomás. Esa laguna tiene aquí una doble significación: por una parte presupone la estricta diferencia tradicional o clásica entre la filosofía como la dimensión de la "luz natural" de la razón y la teología como la dimensión de la "luz sobrenatural" de la razón; por otra parte, queda claro que S. Tomás -momentáneamente, casi por una inadvertencia, por así decirlo- *supera* esa diferencia estableciendo, sin embargo, de un modo ambiguo e incluso equivocado, una identidad entre el resultado de una argumentación filosófica entendida de modo clásico y una afirmación teológica entendida también de modo clásico. Lo que intento hacer en este artículo es aclarar el núcleo de verdad y de falsedad en la afirmación de S. Tomás. Veo el núcleo de verdad y de falsedad en el hecho de que la afirmación de S. Tomás es el indicio de la diferencia no explicitada de dos perspectivas complementarias con respecto a una única dimensión o disciplina, siendo que la filosofía debidamente corregida y la teología también debidamente corregida representan estas dos perspectivas<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> A partir de lo que fue señalado es posible aclarar y superar uno de los más nefastos malentendidos ocurridos en la historia del cristianismo y aún vigente tanto en muchos círculos llamados cristianos como en círculos críticos del cristianismo: el malentendido de una oposición radical entre el "Dios de los filósofos" y el "Dios bíblico". Dos ejemplos. Hasta un gran espíritu como Blaise Pascal parece haber incurrido en este malentendido. En su famoso *Mémorial* de 1654 se encuentra el siguiente pasaje, tantas veces citado en la literatura cristiana como un documento central del malentendido mencionado: "FEU. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants..." (B. Pascal, *Oeuvres Complètes*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1954, p. 554). Digo que Pascal "parece haber incurrido" en el malentendido en cuestión porque el texto puede ser interpretado de una manera fundamentalmente compatible con la concepción defendida en este artículo. Según esta interpretación "benévola" Pascal presupondría no una oposición radical, sino sólo una diferencia entre el Dios bíblico y el Dios de los filósofos y sabios. El sentido entonces sería el siguiente: él estaría evocando a Dios, por así decirlo, en toda su "concretividad", "determinación" o "plenitud" revelada en la historia de la salvación y, al hacerlo, volvería manifiesta su intención de progresar o ir decididamente más allá del Dios entendido sólo como principio unificante del universo. No

A su vez, la teología cristiana está guiada por una perspectiva *regresiva* en el siguiente sentido: parte del Dios por así decirlo "concretísimo" o "absolutamente determinado" hecho manifiesto por su revelación en la historia: el Dios Trino, revelado en su acción libre con respecto a la humanidad. La teología articula teóricamente ese Dios supremamente "determinado" *regresando* hacia todos los niveles presupuestos o, para usar una terminología kantiana, hacia las condiciones de posibilidad de la admisión de un tal Dios. Concretamente: el Dios Trino, revelado en la historia de la salvación, no puede ser pensado y admitido sin pensar y admitir la *existencia* del Dios creador; esta existencia, a su vez, sólo puede ser pensada y admitida si se admite la existencia de un principio unificador del universo (lo que se denominó tradicionalmente una causa primera, un primer motor, etc.); la existencia de un principio unificador presupone la existencia de cosas finitas estructuradas de tal manera que ellas exijan un tal principio unificador, etc.

### 3. ¿Significa esto que la teología cristiana queda *reducida* a la

intentaré decidir aquí la cuestión de si Pascal puede o debe ser entendido en este sentido. Sin embargo, es un hecho innegable que el texto de Pascal *siempre* ha sido citado como un (o incluso como *el*) *locus classicus* de la articulación de una oposición radical entre el "Dios filosófico" y el "Dios bíblico". Otro ejemplo muy distinto es el de Heidegger. En su famoso artículo "La constitución onto-teológica de la metafísica" Heidegger habla de Dios en varios pasajes. Interpreta la metafísica occidental como la expresión de una concepción que distingue entre los entes finitos y un (o el) Ente Supremo, llamado Dios, el cual sería el "fundamento" (*Grund*) de los entes finitos. Y Heidegger, de una manera inexplicable, afirma que "el nombre adecuado para Dios en la filosofía" (o sea, según él, en la metafísica) sería *Causa sui* (un concepto contradictorio, aunque no lo pueda demostrar aquí). Así Heidegger afirma: "A tal Dios el hombre no puede dirigir plegarias ni puede ofrecer sacrificios. Delante de la *Causa sui* el hombre no puede doblar la rodilla por timidez [*Scheu*, reverencia?] ni puede tocar ni bailar delante de este Dios" (M. Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske, 1957, p. 70). Incluso haciendo abstracción de la crítica a la que habría que someter la interpretación heideggeriana de la metafísica tradicional, es importante resaltar el hecho de que Heidegger incurre aquí en un malentendido desastroso e incluso grotesco. Ningún filósofo o teólogo cristiano jamás dijo (¡ni pensó!) que tendría sentido dirigir plegarias simplemente a un principio llamado "causa primera" (Heidegger dice: *Causa sui*). Admitir tal cosa es ignorar toda la problemática tratada más arriba, especialmente en lo que respecta a Santo Tomás.

filosofía? De ninguna manera. No se puede hablar de *reducción*; al contrario, tanto el concepto de filosofía, como es entendido comúnmente, como el concepto de teología cristiana como ésta fue tradicionalmente entendida y todavía hoy es entendida por la mayoría de los teólogos cristianos, son sometidos a una profunda revisión o corrección. Lo que la concepción brevemente descripta realmente contiene puede ser expresado a partir de la distinción entre perspectiva progresiva y perspectiva regresiva del modo siguiente: Por una parte, la filosofía "común" es corregida en el sentido de que la perspectiva *progresiva* es, por así decirlo, extendida hasta el final del recorrido temático, o sea, hasta aquel punto máximo en la concepción de Dios que es el punto de partida de la teología cristiana: el Dios por así decirlo "concretísimo", el Dios plenamente determinado, el Dios revelado. Esta "extensión" (o "prolongación") de la perspectiva filosófica progresiva significa en términos reales que la historia de la humanidad, con todo lo que ella contiene, es asumida como perteneciendo esencialmente a la gran temática filosófica; toda la historia de las religiones y, así, también toda la historia de la revelación de Dios, entra decididamente en el campo temático de la filosofía.

Por otra parte, la teología cristiana "común" queda corregida en el sentido inverso: su perspectiva *regresiva* también está sujeta a una *extensión*, pero en este caso a una extensión reflexiva, un movimiento que lleva a recorrer en sentido contrario todo el itinerario seguido por la filosofía en un sentido progresivo. Esta extensión regresiva conduce no sólo a Dios como principio unificante del universo, sino también todavía más "atrás", a saber, hasta los fenómenos iniciales de los cuales la filosofía suele partir. En otras palabras: de acuerdo a la corrección propuesta, la teología es guiada por la perspectiva regresiva, lo que significa que es llevada a considerar también todo el inmenso campo "presuposicional", o sea, el ámbito de temas cuya aclaración es presupuesto imprescindible para el tratamiento teórico de la gran temática de la historia de la revelación divina, como una tarea a ser realizada por el teólogo cristiano, por lo menos en principio. Es fácil ver, entonces, que las dos perspectivas, la filosófica y la teológica, son distintas, pero que coinciden en el sentido que abarcan el mismo recorrido temático total: con la única diferencia que recorren el itinerario temático a partir de dos puntos límite opuestos del recorrido.

Obsérvese, sin embargo, que las dos correcciones (o sea, la corrección de la filosofía y la de la teología) no son tareas absolutamente nuevas o inauditas. Hasta cierto punto ellas ya fueron o están siendo realizadas. En lo que respecta a la filosofía, tanto en el pasado como en el presente hay grandes ejemplos del intento de extender o alargar la

filosofía en el sentido expuesto. El ejemplo del pasado ciertamente más interesante es Hegel, el cual tematizó de modo incomparable todas las grandes verdades cristianas, como la trinidad, la encarnación<sup>16</sup>, etc. En la filosofía analítica de hoy hay una fuerte y notable corriente de filosofía de la religión cristiana, que extiende el ámbito temático de la filosofía, de modo tal que toda la temática de la teología tradicional cristiana queda abarcada. De un modo especial me refiero al grupo de filósofos cristianos de la Universidad de Notre Dame en los Estados Unidos, cuyo representante más conocido es Alvin Platinga<sup>17</sup>. En lo que respecta a la teología, siempre hubo en la gran tradición teológica, y lo sigue habiendo en la teología contemporánea, el claro empeño de tematizar los presupuestos así llamados "racionales" de la teología. Esto, de un modo especial, es tarea de aquella disciplina teológica que se llama "teología fundamental".

<sup>16</sup> Es de gran importancia observar que Hegel, que era un cristiano protestante, tenía una actitud profundamente crítica respecto de la teología protestante de su tiempo. En su reseña de los escritos póstumos del filósofo berlinés C. W. F. Solger (escrita en 1828, cuatro años antes de su muerte), Hegel observa lo siguiente: "Man sieht, diese Lehre des Christentums [Hegel se refiere a lo que Solger había escrito sobre la encarnación del Hijo de Dios] mit Inbegriff der Dreieinigkeit, die ihrer Grundbestimmung nach in dem Angeführten enthalten ist, hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden, nachdem sie von der in der protestantischen Kirche fast ausschließlich herrschenden Theologie durch Exegese und Raisonement beiseite gebracht, die Erscheinung Christi zu einem bloßen Objekte der Erinnerung und moralischer Gründe herabgesetzt und Gott in ein in sich bestimmungsloses leeres Jenseits, als unerkennbares, hiermit nicht geoffenbartes Wesen außerhalb der Wirklichkeit verwiesen worden ist." (G. W. F. Hegel, "Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel", in: G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, editor H. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1956, p. 186). ("Se ve que esta doctrina del cristianismo [Hegel se refiere a la Encarnación del Verbo] incluyendo la Trinidad, cuya determinación fundamental está contenida en lo expuesto, encontró refugio en la filosofía especulativa. Esto sucede después de que la teología casi exclusivamente dominante en la Iglesia protestante dejó esta doctrina completamente de lado mediante la exégesis y el razonamiento; además esta teología redujo la figura de Cristo a un puro objeto de memoria histórica y de justificación moral y desterró a Dios en un más allá (como algo trascendente) indeterminado, vacío e incognoscible, por lo tanto, en un ser no revelado, fuera de la realidad").

<sup>17</sup> Cfr. nota 7.

La concepción brevemente expuesta abre perspectivas de gran importancia para el pensamiento cristiano. Este recibe un carácter más unitario y se ve constreñido a desarrollar un rigor mucho mayor. Por otra parte, se debe acentuar el hecho de que la concepción expuesta no contradice las afirmaciones verdaderamente fundamentales del Magisterio de la Iglesia, lo que exige una posterior y más detallada explicación (lo que no puede ser hecho en este artículo). La concepción tampoco cuestiona la división institucional entre filosofía y teología, o sea, la legitimación de la distinción entre Facultad de Filosofía y Facultad de Teología. Esta distinción puede ser legitimada a partir de una exigencia *pragmática* derivada de la necesidad de una "división de trabajo".

4. Para evitar un malentendido que puede surgir muy naturalmente en los teólogos acostumbrados a pensar según moldes tradicionales, añado una observación final sobre la concepción expuesta. Se debe reconocer y aclarar una distinción entre el filósofo aquí considerado y el teólogo cristiano -una distinción no de principio, sino de gran importancia pragmática. El teólogo cristiano está acostumbrado a elaborar su teoría teológica poniéndose *de antemano* dentro de aquel gran marco institucional-doctrinal que es lo que se llama Doctrina de la Iglesia. Los elementos de esa doctrina de la Iglesia son verdades ya sea simplemente asumidas de la Biblia, ya sea explícitamente proclamadas por el Magisterio. La trama conceptual y argumentativa de este teólogo se basa de modo decisivo en tales "verdades" bíblicas, conciliares, magisteriales, etc. de diferentes estatutos. De aquí surge la cuestión: si la concepción expuesta es aceptada, entonces se debe mostrar claramente cómo entender o plantear la situación y la actitud del filósofo como fue descrito hasta ahora. Si ese filósofo trata la gran temática cristiana según la perspectiva arriba caracterizada como "progresiva", siendo que entonces la temática se expande *progresivamente* abarcando en última instancia también aquella temática que tradicionalmente fue el dominio exclusivo de la teología cristiana, surge la importante cuestión: ¿cómo se debe portar ese filósofo con respecto a lo que llamé "marco institucional" característico de la teología cristiana tradicional"? ¿Deberá también él (el filósofo) pensar y argumentar a partir de la aceptación de dogmas, decisiones conciliares y magisteriales, etc.? Pero si se le exige eso, ¿qué queda entonces del trabajo genuinamente "filosófico" de ese filósofo?

Para responder a esa cuestión es preciso hacer una distinción absolutamente central. Introduzcamos el concepto de "visión (concepción, teoría) cristiana comprensiva de la realidad (del ser)". Admitiendo la distinción usual o tradicional entre filosofía y teología debemos entonces decir que se trata de una "visión filosófico-teológica". Pero,

¿cómo entender la expresión compleja "filosófico-teológica"? Según la concepción que esboqué en esta conferencia se debería decir que cada una de las expresiones "filosofía" y "teología" caracteriza *toda la visión o concepción o teoría*, con la única diferencia de que la perspectiva en cada uno de los dos casos es distinta; pero las dos perspectivas abarcan los mismos contenidos, con la única diferencia de que son vistos y articulados desde dos puntos de vista exactamente opuestos, aunque al mismo tiempo absolutamente complementarios. El filósofo que sigue la perspectiva "progresiva" entra en una aventura teórica fascinante: al tematizar la historia entra en un proceso que abarca una serie de factores tanto con respecto a contenidos como con respecto a procedimientos metodológicos. Para resaltar sólo un detalle: al tematizar lo que llamé arriba el material histórico que contiene la narrativa de la autorrevelación de Dios, el filósofo llega al punto de interpretar esa historia de manera bien concreta, por ejemplo, haciendo manifiesta la fundación de la Iglesia por Jesucristo. Con esto naturalmente la Iglesia en su concretez y en su historia adquiere para el filósofo no sólo el estatuto de un contenido central que él acepta y afirma, *sino también el estatuto de un factor profundamente metodológico* que él también acepta y afirma: esa Iglesia aparece entonces como una instancia de la concretización de la verdad, lo que implica también autoridad magisterial, etc. A partir de ahí el procedimiento del filósofo cuya aventura teórica estamos describiendo recibe una mucho más determinada estructura y dirección metodológica.

## 2.2. Concepto y papel de la inteligibilidad: exigencias metodológicas, conceptuales y teóricas

La segunda cuestión que especifica el tema general tratado en este artículo, es decir, el tema de la relación entre teología y filosofía, ya fue formulado arriba de la siguiente manera: Ante la gran variedad y pluralidad de corrientes filosóficas de hoy, ¿cómo debería proceder el teólogo cristiano? La respuesta fue brevemente indicada: el teólogo cristiano debería tomar como guía para su elección el criterio de la mayor inteligibilidad. En esta última sección esa cuestión y esa respuesta serán analizadas en detalle.

1. Obsérvese primeramente que la concepción brevemente presentada sobre la relación entre filosofía y teología entendida como relación entre dos perspectivas complementarias con respecto a una única dimensión tiene como consecuencia que la cuestión analizada es decir, la cuestión sobre qué tipo de filosofía el teólogo debería elegir, adquiere una importancia simplemente fundamental y decisiva. Si la teología cristiana es entendida en una línea teórica de acuerdo con la

gran tradición teológica del cristianismo (de la Iglesia Católica), entonces la teología *necesariamente* debe "elegir", es decir, "presuponer" o "elaborar" ella misma una filosofía adecuada. El criterio entonces sólo puede ser éste: el grado de inteligibilidad que una determinada filosofía puede promover. Pero, ¿cómo entender el concepto de inteligibilidad?

1.1. Primeramente, claro está que inteligibilidad excluye *a limine* contradicción, incompatibilidad, incoherencia. Así, queda claro desde el vamos que la teología cristiana no puede "usar" o "apoyarse" en una filosofía intrínsecamente atea, cualquiera que sea la forma de ateísmo propugnado (p.ej. la forma materialista). Tampoco puede aceptar una filosofía de carácter intrínsecamente agnóstico o radicalmente escéptico. Y naturalmente tampoco puede apoyarse en una filosofía que niega la admisibilidad de la autorrevelación de un tal Ser (por ej. el deísmo de los siglos XVII y XVIII). De hecho, existieron y existen muchas corrientes filosóficas cuya manifiesta incompatibilidad con la teología cristiana las excluye de toda consideración positiva por parte del teólogo cristiano.

Pero existieron y existen (y pueden existir) un gran número de corrientes filosóficas que, por lo menos a primera vista o *a priori*, no son incompatibles con la teología cristiana. ¿Por cuál de esas corrientes no incompatibles *a priori* con la teología el teólogo cristiano debería optar? Reside aquí el problema tremendamente difícil para el teólogo cristiano. Sin embargo, afirmar que hay un gran número de corrientes filosóficas no incompatibles *a priori* con el mensaje cristiano no implica naturalmente que estas corrientes estén en un pie de igualdad con respecto al mensaje cristiano. Al contrario, no es difícil mostrar que hay una vasta escala de corrientes filosóficas, con grados de mayor y menor compatibilidad, con respecto al mensaje cristiano. En vez de "mayor o menor (in)compatibilidad" es más exacto hablar de "mayor o menor (in)adecuación". "Inteligibilidad" en este contexto significa "adecuación". Pero, naturalmente surge la cuestión: ¿cómo entender "adecuación"?

1.2. Es aquí donde podemos y debemos aprender mucho de la historia. A mi modo de ver, el hecho más notable en la historia de la teología cristiana fue la aceptación de la filosofía aristotélica por parte de (S. Alberto Magno y) S. Tomás de Aquino. ¿Cuáles fueron las razones que llevaron a este (estos) teólogo(s) a cambiar de campo filosófico? Me parece que se debe decir que la razón fundamental fue la inteligibilidad superior que ellos atribuyeron a la filosofía aristotélica, en todas las áreas del pensamiento y de la realidad, pero especialmente en el área del conocimiento y en el área ontológica y metafísica, etc. Se puede decir que con la "revolución aristotélica" el pensamiento cristiano adquirió un carácter enormemente detallado: las cuestiones más sutiles

fueron formuladas y a ellas se intentó darles una respuesta adecuada. La *Summa Theologiae* de S. Tomás es un ejemplo extraordinario de una concepción filosófica y de una concepción teológica expuestas en todos los detalles significativos.

Las dos grandes deficiencias (fundamentales) de esta corriente filosófica y teológica se manifestaron poco a poco en el correr de los siglos siguientes. La primera deficiencia debe ser vista en el hecho de que el sujeto humano, la subjetividad, no tiene en la perspectiva aristotélica el lugar central que le cabe, especialmente con vistas a la historia salvífica. La filosofía moderna, iniciada por Descartes y decisivamente continuada por Kant y el idealismo alemán, consistió esencialmente en hacer relevante el lugar único y específico del sujeto o de la subjetividad. De ahí surgió el concepto moderno de persona humana. La segunda deficiencia de la perspectiva aristotélica es mucho más importante para la teología: consiste en el hecho de que la inmensa área de la historia (e historicidad) fue completamente ignorada, permaneció no tematizada. Con ello la filosofía de inspiración aristotélica no puede ser considerada de ninguna manera como siendo altamente adecuada para articular los contenidos de la historia de la autorrevelación de Dios. Fue solamente con el correr de los tiempos modernos, poco a poco, cuando la historia entró en la conciencia filosófica. Hegel fue el filósofo que incorporó de manera más comprensiva y sistemática toda la historia en la temática filosófica -una temática que, de acuerdo con la concepción presentada en este artículo, puede, justificadamente, ser llamada una temática teológica.

Pero hay una tercera deficiencia de la perspectiva aristotélica -y también de las dos perspectivas "modernas" brevemente descritas, o sea, de la perspectiva de la subjetividad y de la perspectiva de la historicidad-: la ignorancia del papel central del *lenguaje*. Esta deficiencia se hizo manifiesta con la emergencia de la filosofía analítica al final del siglo XIX, puesto que esa filosofía desde su origen puso el lenguaje -en sus tres dimensiones: sintáctica, semántica y pragmática- en el centro de todas las cuestiones y de todas las preocupaciones filosóficas. Con la valorización del lenguaje también la lógica -especialmente la lógica formal (matemática, simbólica) moderna- adquirió una importancia absolutamente central para la filosofía.

Ciertamente pueden y deben ser mencionadas aún otras perspectivas: la perspectiva de la intersubjetividad, la perspectiva social-pragmática y otras. Pero no puedo entrar más en detalles en este artículo.

1.3. Lo que la historia muestra es que la sucesión de posiciones filosóficas es el resultado de la búsqueda de una inteligibilidad superior, creciente. Pero esta búsqueda de ningún modo puede ser considerada

como un proceso rectilíneo, homogéneo. Más bien es un proceso tortuoso, las más de las veces con acentos parciales profundamente unilaterales. Sólo tomado en su totalidad el proceso puede ser clasificado como un movimiento de búsqueda y de conquista de una inteligibilidad superior. Este resultado de las consideraciones hechas hasta ahora es una tesis de importancia máxima para la teología. La teología cristiana hoy no puede elegir una posición filosófica de entre las varias posiciones existentes; la teología debe absolutamente tener en cuenta la unilateralidad de las posiciones filosóficas que emergieron en la historia de la filosofía y que existen en la actualidad. Pero de ahí no se sigue que la teología debería proceder de modo ecléctico, asumiendo de modo superficial algo de las muchas o incluso de cada una de las posiciones vigentes. El eclecticismo no es una posición verdaderamente filosófica; ella es sólo una amalgama superficial y no sistemática. La tarea para el teólogo cristiano es la de elaborar una posición superior que contenga *de modo sistemático* aquellos factores que en la historia de la filosofía aparecieron como siendo imprescindibles para una superior inteligibilidad.

Otra consecuencia -o ulterior concretización- de las consideraciones hechas es igualmente de extrema importancia para la teología cristiana. Siendo la filosofía, como fue demostrado, una dimensión *intrínseca* a la teología, ella tiene con respecto a la teología un estatuto *sui generis*, una *special relationship*. Por un lado, la filosofía adecuada a la teología sólo puede ser una filosofía estructurada de tal modo que posibilite e incluso implique lo que llamé "extensión teológica": esta extensión no puede ser algo "sólo tolerable o compatible"; debe ser, antes bien, algo, por así decirlo, "connatural" a la filosofía, la extensión coherente de la misma. Por lo general, será difícil elaborar una tal filosofía sin tener en cuenta explícitamente su "repercusión" teológica. Bajo este aspecto, la filosofía adecuada a la teología sólo puede ser elaborada en un contexto influido por la preocupación teológica.

Por otro lado, la filosofía adecuada a la teología debe ser vista y cultivada según su carácter específico, como una dimensión propia, dotada de una inteligibilidad propia y autónoma. Bajo este aspecto, se debe decir: lo que es filosóficamente inteligible, considerado "en sí mismo", contiene también la inteligibilidad adecuada a la teología. La filosofía debe, por tanto, ser cultivada como teniendo su sentido en sí misma. Esta perspectiva abre horizontes importantísimos para el diálogo entre la fe cristiana y la teología cristiana con todos los fenómenos culturales del así llamado mundo profano. Aquí se trata del aspecto de la *autonomía* de la filosofía. Sólo así la filosofía es tomada realmente en serio. Quiero resaltar aquí las enormes consecuencias de esta tesis para

la cuestión de cómo concebir y organizar una Facultad de Filosofía en un contexto teológico.

¿Es posible armonizar estas dos perspectivas? La respuesta es afirmativa, pero bajo la condición de distinguir dos diferentes niveles de elaboración de una filosofía con vistas a la teología cristiana: un nivel fundamental y un nivel pragmático (en el sentido de histórico-social-psicológico). En el sentido fundamental la autonomía ilimitada de la filosofía tiene prioridad metodológica absoluta. Aquí sólo entra en cuestión el criterio de la verdad o no verdad de una teoría. Pero no es necesario demostrar detalladamente que este nivel fundamental es un nivel abstracto o idealizado; todos sabemos que la actividad teórica *as a matter of fact* está influenciada -muchas veces incluso de modo decisivo- por factores psicológicos, sociales, históricos, de carácter puramente intuitivo, etc. Si se toma en cuenta este nivel, entonces queda claro que la elaboración efectiva de una filosofía adecuada a la teología cristiana se realiza en un contexto ya sea explícitamente cristiano ya sea, por lo menos, explícitamente abierto al cristianismo.

2. Llegamos así a la cuestión final, a la cuestión concreta de saber cuál deba ser la filosofía más adecuada a la teología cristiana. Claro está que la respuesta adecuada a esta cuestión sólo puede consistir en elaborar o presentar efectivamente esa filosofía. Sin embargo, debo antes que nada constatar que tal filosofía no existe, y que nosotros, cristianos, estamos hoy muy lejos de producir tal filosofía. Como resalté al inicio de esta conferencia, la situación de la filosofía cultivada por los cristianos, llámense estos filósofos, teólogos, intelectuales, etc., no es sólo ecléctica, sino también caótica. No puedo en absoluto siquiera pensar en pretender presentar aquí tal filosofía. La finalidad de este artículo es la de dilucidar el *status quaestionis* y señalar la ingente tarea en esta área. Lo que me parece posible y sensato al final de esta conferencia es dar algunas indicaciones sobre algunos puntos de gran urgencia. Mencionaré brevemente tres puntos.

El primer punto es de máxima urgencia: me refiero a la necesidad de aclarar el estatuto teórico (o científico) de la teología y de la filosofía cristianas. El presente artículo estuvo dedicado en gran parte a la aclaración de algunos aspectos sobre el estatuto teórico de la teología. Pero subrayo que sólo pude tocar algunos aspectos. Habría que dilucidar el intrincado problema de saber cómo los diferentes métodos en boga hoy día (como el método analítico, el dialéctico, el trascendental, el hermenéutico, el pragmático) deben ser vistos y posiblemente integrados en un método superior comprensivo, o sea, sistemático.

El segundo punto es la vasta área abarcada por las disciplinas de la semántica, de la ontología y de la metafísica. Una de las tesis más

fundamentales que yo personalmente defiendiendo es la tesis de que la semántica y ontología con respecto a la metafísica son las dos caras de una misma moneda<sup>18</sup>. A mi modo de ver, los cambios más importantes a ser realizados en el campo de una filosofía adecuada a la teología cristiana son cambios en el plano ontológico. ¿Cómo concebir el ser y los seres? ¿A partir de una ontología de la sustancia? Este concepto, que tuvo en la historia de la filosofía un papel simplemente fundamental y decisivo y en la historia de la teología cristiana una importancia no igualada por ningún otro concepto, es un concepto profundamente problemático, un concepto no-inteligible, que, por lo tanto, debería ser abandonado. Las consecuencias de este abandono son comparables a un terremoto de siete grados en la escala de Richter. Todos los seres de importancia capital para la teología cristiana como la persona humana, Dios como ser personal, la distinción así llamada "esencial" entre espíritu y materia, toda la nueva visión de la realidad elaborada por la ciencia moderna -todo eso será afectado de modo masivo por el abandono de la categoría ontológica de la sustancia y de categorías afines conectadas con ella. Pero no puedo entrar en más detalles aquí.

Finalmente el tercer punto abarca todo lo que respecta a la historia en toda su extensión y en todas sus áreas: el área de la teología misma, de la filosofía, de las ciencias, de las culturas. Uno de los más grandes y más difíciles problemas es el problema del relativismo, especialmente el problema de la relatividad de las formas de pensamiento para un lenguaje, una cultura, una época, etc.

### 3. Un ejemplo ilustrativo: el concepto de verdad en la teología y en la filosofía

A título de ilustración mencionaré al final de este artículo la tarea de dilucidar uno de los conceptos más fundamentales tanto para la teología como para la filosofía: el concepto de verdad. En este concepto -dicho más exactamente: en el uso del mismo vocablo "verdad"- se concretizan de un modo altamente significativo los más importantes problemas y las más importantes tareas que una filosofía de orientación cristiana y la teología cristiana deberían tratar.

Para la filosofía analítica la teoría de la verdad siempre consistió en uno de los temas centrales; en el decurso de los últimos decenios fueron elaboradas varias teorías de verdad. Un punto de referencia

<sup>18</sup> Cfr. mi artículo "O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque" (que será publicado en la revista *Kriterion*, Belo Horizonte, Brasil).

obligatorio para todas estas teorías es la tradicional "definición" de verdad como *adaequatio rei et intellectus* (la correspondencia entre cosa (ser) e intelecto), definición que S. Tomás atribuyó al filósofo judío Isaac Israeli (*De Veritate* q.I a.1c), pero cuya idea central muchos filósofos a lo largo de la historia han atribuido y aún hoy atribuyen, erróneamente a mi entender, a Aristóteles. Aunque muchas teorías de verdad en la filosofía contemporánea pretendan de una u otra manera preservar la idea subyacente a esta definición, otras la rechazan.

Sin embargo, el pensamiento de inspiración cristiana se ve enfrentado con una situación que puede ser caracterizada de singular y aun paradójal. A partir de la gran dimensión histórica, o sea, a partir del lenguaje bíblico, del lenguaje litúrgico, del lenguaje usado en la predicación, del lenguaje literario y espiritual, y también en gran parte del lenguaje tantas veces usado por la filosofía de orientación cristiana, se sigue aplicando indiscriminadamente el vocablo "verdad" en formulaciones que, para el lenguaje filosófico no sólo de carácter analítico, sino también de carácter tradicional-escolástico, representan pura y simplemente equivocaciones. En otros términos, el vocablo "verdad" no posee ni siquiera un mínimo denominador semántico común en muchísimas formulaciones que ocurren repetidas veces en el lenguaje y en la literatura teológica cristiana. Si "verdad(ero)", como afirma la mayor parte de las teorías analíticas, es una calificación de una proposición y/o afirmación, ¿qué sentido puede ser dado a famosas frases de la Biblia, por ejemplo, a la frase atribuida a Jesucristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"?

Hay aquí un problema gravísimo para la teología cristiana. Al final de este artículo puedo apenas mencionar este problema y remitir al lector a un estudio en el cual lo trato extensamente y presento el enfoque de una solución<sup>19</sup>.

#### Apéndice: Sobre el sentido de "teórico"

Para evitar malentendidos dedicaré un pequeño *excursus* al concepto de *teórico*. Debe quedar claro que no es posible en el presente contexto dar una definición o caracterización adecuada de ese concepto. El único aspecto que puede ser brevemente considerado es el aspecto de la perspectiva de la verdad a través del cual es posible enmarcar de un modo general el discurso teórico de otros discursos. Tal vez el más

<sup>19</sup> L. B. Puntel, "Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie", en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen), Beiheft 9, 1995, pp. 16-45.

importante discurso no teórico en el contexto de reflexiones sobre la teología cristiana sea el discurso práctico. Este tema siempre tuvo un lugar central en la historia de la filosofía y de la teología. Basta aquí presentar algunas consideraciones de carácter terminológico y objetivo haciendo una referencia especial a algunas formulaciones de S. Tomás.

Según el Doctor Angélico la teología es *sacra doctrina* y ésta posee el carácter de *scientia*. Pero inmediatamente distingue dos géneros (*genus*) de ciencias: ciencias del primer tipo son ciencias que disponen de principios propios cognoscibles a través de la luz natural del intelecto actuante en el dominio de la respectiva ciencia: son las ciencias *subalternantes* (S. Tomás cita como ejemplo la aritmética y la geometría); ciencias del segundo tipo se basan en principios cognoscibles a través de la luz de una ciencia superior: son las *ciencias subalternadas* (ejemplo de S. Tomás: la música que se basa en los principios de la aritmética). La teología, según el Doctor Communis, es una ciencia subalternada, "puesto que procede según principios conocidos según la luz de una ciencia superior, a saber, la ciencia de Dios y de los bienaventurados [este último genitivo es un *genitivus subiectivus*]" (S.Th. I q.1 a.4 c). En el a.4 de la *quaestio* citada Santo Tomás plantea la cuestión de saber si la teología como *sacra doctrina* es una ciencia práctica. Su respuesta es: la doctrina sagrada comprende en sí tanto la ciencia especulativa como la ciencia práctica, pero añade: "Sin embargo, la doctrina sagrada es más especulativa que práctica, puesto que trata de un modo más fundamental (*principalius*) sobre las cosas divinas que sobre las acciones humanas; de éstas trata bajo la perspectiva según la cual el hombre es ordenado a través de ellas al conocimiento perfecto de Dios, en el cual consiste la eterna bienaventuranza" (S.Th. I q.1 a.4 c). Mas ¿cómo entiende S. Tomás la distinción entre ciencia especulativa y ciencia práctica? *Terminológicamente* él considera los términos "ciencia doctrinal, especulativa, teórica" como sinónimos. La distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica está caracterizada por S. Tomás bajo una perspectiva aristotélica: "Cum enim philosophia vel artes per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut practicum dicatur id quod ordinatur ad operationem, theoreticum vero quod ordinatur ad solam cogitationem veritatis..." (*In Boetii de Trinitate, lect. II q.1 a.1 ad 4*)<sup>20</sup>. Aquí queda claro que S.

<sup>20</sup> "Siendo que la filosofía o las artes se distinguen por lo teórico o lo práctico, es necesario establecer esa distinción por la finalidad, de tal modo que se llame práctico a lo que se ordena a la operación y teórico a lo que se ordena al solo estudio de la verdad".

Tomás adopta sin cuestionar una caracterización de la distinción entre ciencia / filosofía teórica y práctica introducida por Aristóteles, una distinción ambigua, que tuvo una historia de malentendidos en casi todas las áreas y épocas de la filosofía. La distinción recurre a dos factores completamente heterogéneos: por una parte el objeto de la ciencia, y por otra la finalidad de la misma. Así, el dominio del actuar humano es el objeto de una determinada ciencia filosófica, la ética. Considerando la distinción entre las diferentes partes de la filosofía o ciencias filosóficas *solamente* bajo este aspecto, es decir, a partir del objeto, la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica sería perfectamente inteligible y no problemática. Filosofía práctica sería simplemente filosofía de lo práctico o del dominio práctico, y sería absolutamente análoga a filosofía del conocimiento (teoría del conocimiento) y filosofía de la naturaleza, filosofía de lo social, de la matemática, etc. Pero la distinción no es entendida por Aristóteles, Santo Tomás, Kant y prácticamente todos los filósofos de esta manera. Todos ellos entienden la distinción a partir de un factor adicional: la finalidad. La filosofía como ciencia, según ellos, es práctica no sólo cuando se ocupa del dominio de lo práctico, sino y sobre todo cuando se propone explícitamente como finalidad la realización concreta, la estructuración de la acción humana. Esta finalidad constituye la intencionalidad atribuida a la filosofía / ciencia práctica.

Hay aquí una profunda confusión que debe ser analizada y aclarada. El problema que se plantea es el siguiente: ¿cómo entra el factor de la finalidad o intencionalidad en la definición de filosofía / ciencia? ¿Está ese factor justificado? 1. Desde un punto de vista fundamental, débese resaltar que finalidad / intencionalidad sólo debe ser atribuida a actividades / acciones. Así, decir que filosofía / ciencia debe ser ordenada a un fin, por ejemplo *ad veritatem* o *ad operationem*, es tomar la filosofía / ciencia como una actividad, y no como producto de una actividad y, por lo tanto como algo objetivo, a saber, como el conjunto de las, de las tesis establecidas, etc. A la filosofía como tal entidad objetiva no le puede ser atribuido algo como intencionalidad / finalidad. 2. Ciencia / filosofía en el sentido fundamental o primario es ciencia / filosofía en sentido objetivo, lo que se puede mostrar de la siguiente manera: la validez de la ciencia / filosofía no se establece juzgando una actividad como tal, sino juzgando el elemento objetivo. Ahora bien, la ciencia / filosofía sólo es interesante si se toma como algo válido. 3. A la actividad que conduce a o conduce la ciencia / filosofía en un sentido objetivo pueden ser atribuidas muchas y diferentes finalidades e intencionalidades, incluso las de carácter banal. Si a un filósofo se le plantea la siguiente pregunta: ¿por cuál motivo o

finalidad te dedicas a la filosofía?; él podría responder sinceramente: ...para superar mi aburrimiento, o: *just for fun...*, o: para ganarme la vida..., o: para llevar a la humanidad a una mayor claridad ("Mehr Licht..."), o para alcanzar la verdad, etc. 4. Esto no excluye la posibilidad de mostrar que hay una jerarquía de finalidades / intencionalidades en el siguiente sentido: todas las mencionadas finalidades / intencionalidades pueden ser reconocidas, pero no en el mismo nivel; hay una finalidad / intencionalidad primordial como consecuencia de la misma naturaleza de la ciencia / filosofía. Pero si la cosa se enfoca así, el factor de la finalidad / intencionalidad ya no puede ser considerado como teniendo un carácter de *definición* con respecto a la ciencia / filosofía. El factor definicional de la ciencia / filosofía reside exclusivamente en su carácter objetivo.

De aquí se sigue que la distinción entre ciencia / filosofía teórica y ciencia / filosofía práctica es fundamentalmente ambigua. Sólo a partir de muchas distinciones y diferenciaciones se puede llegar a la distinción entre ciencia/filosofía teórica y práctica en un sentido no ambiguo. (Un ejemplo muy instructivo de tales distinciones y diferenciaciones lo encontramos en la *quæstio* del libro de S. Tomás *In Boetii de Trinitate*, al que pertenece el pasaje arriba citado).

De modo general y concluyente se puede decir lo siguiente: el término "teórico" tal como es usado en la distinción entre ciencia / filosofía teórica y práctica, tiene un sentido absolutamente ambiguo. El término *teórico* en sentido estricto y claro se distingue de ese uso. Simplificando un poco la cuestión se puede decir que los conceptos de teoría y ciencia *coinciden*. Así, cuando S. Tomás habla de *scientia theoretica* y *scientia practica* él, en sentido estricto y no ambiguo, habla de dos tipos o géneros de *teoría*: en el primer caso se trata de teorías con un objeto que se distingue del dominio de la acción; en el segundo caso, se trata de teorías que tienen precisamente el dominio de lo práctico como objeto. El factor de finalidad / intencionalidad no tiene lugar en esta consideración.