

Relación y distinción entre filosofía y teología*

Puede parecer sorprendente la tesis, insinuada en el título de esta comunicación, de que sólo comprenderemos acertadamente la verdadera distinción entre filosofía y teología si las consideramos en el seno de su mutua relación. Pero en realidad el teólogo y el filósofo creyentes saben muy bien que sus actividades específicas sólo son comprensibles y distinguibles desde el "todo" de la experiencia que es común a ambos, desde la experiencia fundamentante y totalizadora de la fe.

La brevedad de nuestra exposición nos obliga a hablar de "filosofía" y "teología" en su sentido más general, sin tener en cuenta las diversas modalidades que tienen, o han tenido a lo largo de la historia, el pensamiento filosófico y el teológico. Sin embargo, cuando se trata del problema de las relaciones entre filosofía y teología, esta forma general de hablar está justificada. Más aún, solamente considerando la filosofía y la teología en general se puede llegar a una cierta clarificación. Entiendo, pues, por filosofía toda reflexión sobre el cúmulo de conocimientos que el hombre puede tener por sí mismo, es decir, *en virtud de su razón*. Todo lo que hay en el hombre puede ayudarlo a elaborar este saber filosófico: la experiencia, los instintos, los sentimientos, la vida, los recuerdos, la voluntad, las ciencias, la técnica, la sociedad, la política, la historia, la religiosidad, la ascética, las místicas paganas, etc. Sólo una realidad queda exclu-

* Este breve artículo fue presentado como comunicación en las IV Jornadas catalanas de Teología, que tuvieron lugar en Gerona, del 28 al 31 de diciembre de 1969. La traducción castellana del original catalán inédito es del mismo autor.

da: la revelación de Dios, que es precisamente el presupuesto de la teología. Toda reflexión sobre el conocimiento que el hombre tiene *en virtud de su fe* en la revelación de Dios, puede ser denominada teología, en el sentido general que ahora nos interesa. Y la fe es aquí fe en la revelación de Dios en cualquiera de sus formas históricas. Sin olvidar, por una parte, que todas estas formas históricas de la revelación divina son de alguna manera cristianas (toda gracia es *gratia Christi*): ya sea que la revelación anuncie "proféticamente" al Cristo, ya sea que lo predique "apostólicamente". Y por otra, que ambas posibilidades pueden realizarse explícita o implícitamente. Con todo, nuestro punto de referencia será primariamente la fe cristiana explícita, como principal analogado de todas las diversas formas de fe¹.

El problema de la relación (y distinción) entre filosofía y teología es un caso particular del problema, más amplio, de la relación (y distinción) entre naturaleza y gracia (Rahner)². Si estamos de acuerdo en que no existe la naturaleza pura, sino que ya desde el principio fuimos creados en Cristo y éste es nuestro ser auténtico que alcanzamos de nuevo en la justificación por la fe, podremos concluir que tampoco existe una filosofía pura. En efecto, toda reflexión de la razón tiene lugar en ese único orden sobrenatural y queda referida a la existencia real, que será una existencia pecadora o una existencia redimida, pero que no puede ser nunca una existencia a-teológica, en el sentido de la existencia de una hipotética naturaleza pura. Rahner diría que no existe una filosofía pura, porque el hombre que realiza la reflexión filosófica está ya afectado por el existencial sobrenatural.

Por esto la distinción que subraya constantemente la Sagrada Escritura no es la que hay entre naturaleza y gracia, o entre filosofía y teología, sino la ruptura radical entre luz y tinieblas, entre vida y muerte, entre justificación y pecado. El hombre pecador ha roto voluntariamente la relación con Dios, que lo ha creado en el amor y para el amor. Nuestro pecado consiste pre-

¹ Quizá tampoco sea inútil recordar que la analogía entre las diversas formas de fe, como cualquier otra verdadera analogía, dice no sólo similitud, sino también disimilitud (o más exactamente: similitud en la disimilitud y disimilitud en la similitud). Por esto, Jesucristo fue escándalo también para los judíos, que comprobaban que la absoluta novedad del Cristo los obligaba a reinterpretar toda su fe veterotestamentaria.

² RAHNER, K.: *Filosofía y teología*, en *Escritos de teología*, volumen VI, Madrid 1969, p. 89-100. Cfr. concretamente p. 90.

cisamente en rechazar a la Trascendencia que se nos comunica amorosamente, y en encerrarnos en nuestra propia inmanencia, con el corazón *incurvato in se*. La razón queda también referida a sí misma, en lugar de estar abierta a la Trascendencia. Tal es el yo monista de toda la filosofía no creyente (monista porque se ha cerrado sobre sí mismo, negando la auténtica alteridad, el diálogo, que constituía su existencia original). Esta es la reflexión racional de toda filosofía previa o contraria a la fe: una reflexión de la razón inmanente sobre su propia inmanencia. El tema de esta reflexión podrá ser muy variado: desde la cosmología de los presocráticos hasta el análisis del lenguaje o el estructuralismo de nuestros días, pero sus conclusiones quedarán siempre referidas a esa existencia solipsista de la razón que juega consigo misma.

Este juego solitario podría calificarse como un sueño del espíritu (Ebner)³. El espíritu sueña, el yo se construye superestructuras, pero en definitiva no sale de su soledad, no rompe la muralla de la inmanencia. Todo entra a formar parte de su mundo de sueños, pero todo, al ser soñado, pierde su propia realidad. Todo es reducido a objeto del único sujeto. Los demás no son conocidos en su dimensión personal, en su valor absoluto, sino que son también objetivados e integrados en el mundo del sujeto, es decir, son cosificados y relativizados. E incluso Dios, si es que esta síntesis filosófica habla de Dios, queda absorbido en la inmanencia del sujeto, es decir, queda convertido en ídolo (un ente entre los entes) o en idea abstracta (formando parte del sueño del espíritu). Cuando la razón llega hasta las últimas consecuencias, acaba identificando esta idea de Dios con el propio yo pensante. El monismo existencial encuentra su formulación sistemática en un monismo filosófico de carácter panteísta. La verdad es que el punto de partida no permitía resultados más satisfactorios. O se debía renunciar al Absoluto, que se había rechazado previamente, o se debía dar categoría de Absoluto al propio yo.

* * *

³ EBNER, FERDINAND, usa a menudo esta expresión para designar la actividad intelectual del yo cerrado a la alteridad y a la Trascendencia. Cfr., por ejemplo, las p. 89, 113 y 171 del primer volumen de sus *Schriften*, titulado *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Munich 1963. Las tres referencias corresponden a *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck 1921, que es la más importante de sus obras.

Si el punto de partida es la existencia creyente, todo cambia. Formulaciones iguales o muy parecidas tienen ahora un significado muy distinto, porque están referidas a la existencia auténtica fundamentada en la fe⁴. Dios no es ya un objeto asimilado a la inmanencia del sujeto, sino que es Él mismo el Sujeto Absoluto, que se nos comunica en la revelación de su amor. Dios no es ya un objeto sometido a los principios de la razón humana, sino que es el fundamento mismo de la razón y de sus principios. Su existencia no se demuestra, porque Él es la razón última de cualquier otra existencia y de cualquier principio que pudiera servirnos para la demostración. Demostrar su existencia sería someterlo de nuevo a los principios de la razón. Su existencia no puede ser demostrada, tiene que ser simplemente creída en virtud de su propia autorrevelación. El sentido profundo que tiene para la teología católica la definición del Vaticano I sobre el conocimiento "natural" de Dios (DS 3004 y 3026) es, sobre todo, asegurar la *humanidad* de la fe del creyente (y de la fe ofrecida al no creyente), es decir, aclarar que, por más que la fe sea un *don* de Dios, es también un *acto* del hombre nuevo. Y que, por tanto, el conocimiento de Dios que nos da la fe, es también un acto de la *naturaleza* del hombre.

La naturaleza del hombre pecador, al ser asumida por la gracia, es auténticamente *recreada*, ya que es renovada en las mismas raíces de su ser (y así podemos decir, con toda verdad, que la fe fundamenta nuestra existencia), pero no por ello queda aniquilada; antes al contrario, pasa de la muerte a la vida. De una manera paralela, y también dialéctica, debemos afirmar que la razón humana es radicalmente negada y, a pesar de ello, llevada a su plenitud por el don de la fe. Concretamente, el *lumen fidei* no es un órgano de conocimiento independiente de la razón

⁴ El hecho de que algunas formulaciones de la filosofía no creyente sean iguales, y otras muy semejantes, a las de la filosofía en la fe, nos inclina a menudo a decir que también la filosofía no creyente es verdadera o, al menos, a atribuir a sus conclusiones una verdad formal (pues parece que expresan correctamente estructuras formales de la realidad), aunque no posean la verdad material por el hecho de estar referidas a la existencia inauténtica. Esta distinción, aun siendo útil, es muy peligrosa, porque puede hacer creer que los aspectos formal y material de nuestros juicios son independientes y separables. El pensar humano no es nunca puramente formal, y nuestro conocimiento de las relaciones formales de la realidad está afectado necesariamente por los contenidos, auténticos o inauténticos, a que quedan referidas nuestras formas mentales. Esta es la crítica que se puede hacer a Bultmann y al uso que hace de la filosofía existencialista en orden a la teología.

y que la suplanta, sino que es la elevación de la *razón* que la hace capaz de percibir y de aceptar la palabra de Dios, recuperando así su existencia auténtica perdida por causa del pecado.

A la expresión genial de Lutero de que la palabra de Dios sólo vivifica matando, únicamente debemos añadir que si el hombre viejo tiene que morir, es también el *hombre* el que es vivificado, y que las obras de la fe son don de Dios, pero también actos del hombre nuevo. En este sentido dice Henri Bouillard que el conocimiento "natural" de Dios no es *infraestructura*, pero sí *intraestructura* de la fe⁵. Por esto las pruebas de la existencia de Dios no son pruebas en el sentido estricto de demostraciones, sino sólo formulaciones de la *analogia entis* percibida por la razón desde el interior de la fe (aceptada o al menos ofrecida)⁶. Y la *analogia entis* no significa construcción de Dios a partir de la creatura, sino precisamente comprensión de la creatura a partir de Dios (Przywara)⁷. Sólo nos comprendemos (y compren-

⁵ BOUILLARD, H.: *Logique de la foi*, Paris 1964, p. 121, o *Lógica de la fe*, Madrid 1966, p. 140-141.

⁶ Karl Rahner dice expresamente que las pruebas de la existencia de Dios no son más que un momento interno de la experiencia de Dios que el hombre tiene en la fe. Pero añade que esta experiencia perdura en el incrédulo, como rechazada y reprimida, y le será motivo de juicio y condenación. Esta sería, según Rahner, la importancia teológica de la doctrina católica sobre el conocimiento "natural" de Dios, que se da incluso en los no creyentes (cfr. RAHNER, K.: *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, en sus *Schriften zur Theologie*, volumen VIII, Einsiedeln 1967, p. 165-186, y más concretamente las p. 180-181, con la nota 14). Se debería precisar que el incrédulo conoce a Dios, no en virtud de su razón incrédula, sino en virtud de la fe que le es ofrecida y que él rechaza. Por lo tanto, es un conocimiento que no ha de ser atribuido a la "naturaleza", sino a la gracia, por más que en este caso sea rechazada. Y precisamente porque rechaza la gracia de la autorrevelación amorosa de Dios, podemos decir también que el incrédulo no conoce a Dios (1 Jn 4,8). Lo mismo ocurre con la libertad y responsabilidad del pecador: es inexcusable (Rom 1,20) porque rechaza la gracia de Dios que le hace responsable y libre; pero la consecuencia de su rechazo es precisamente la pérdida de la auténtica libertad, según las palabras de Jesús: "Todo el que comete pecado, es esclavo del pecado" (Jn 8,34; cfr. también Rom 6,6 y 12-22). La situación del pecador sólo puede ser descrita dialécticamente, mediante estas expresiones aparentemente contradictorias.

⁷ PRZYWARA, E.: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Munich y Berlin 1927, p. 62 (en la reedición, en el volumen II de sus *Schriften*, Einsiedeln 1962, titulado *Religionsphilosophische Schriften*, p. 453-454). Para aclarar y confirmar la interpretación que doy de la *analogia entis*, cfr. también: BALTHASAR, H. U. VON: *Teología de la historia*, Madrid 1960, y GILSON, E.: *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, o *El filósofo y la teología*, Madrid 1962. Gilson nos recuerda que las cinco vías de Santo Tomás están expuestas en un libro que lleva el título nada

demos el mundo) como *creaturas*, cuando conocemos a Dios como *Creador* en la fe. Y sólo nos comprendemos, y comprendemos a los demás, como *personas*, cuando conocemos a las *personas divinas* en la fe, cuando conocemos que el Hijo nos hace participar de su relación al Padre, en el Espíritu Santo, ya que es esta participación (consciente o inconsciente, aceptada o rechazada, pero sólo cognoscible desde su aceptación, o al menos desde su ofrecimiento) la que da un valor absoluto a la persona humana.

¿Cómo se podría definir esta filosofía hecha desde el interior de la fe, de manera que se distinguiera de la teología? Sencillamente, por su objeto. La reflexión filosófica tiene como objeto propio la inmanencia, pero no una inmanencia cerrada sobre sí misma, sino la inmanencia en su autenticidad, es decir, la inmanencia abierta a la Trascendencia. La filosofía no tiene que hablar expresamente de la Trascendencia, sino que debe hablar sólo de la inmanencia, pero ha de hacerlo de tal forma que su descripción de la inmanencia recoja el reflejo de la Trascendencia⁸. En cambio, la teología debe hablar expresamente de

casual de "Summa *theologica*". Que esta interpretación no está en contradicción con el Vaticano I es cosa ya admitida en la teología actual (cfr., por ejemplo, BOUILLARD, H.: *Karl Barth*, Paris 1957, especialmente el volumen III, segunda parte de *Parole de Dieu et existence humaine*, p. 97-112). Quiero distanciarme, en cambio, de las expresiones de la teología trascendental que nos inducen a imaginar que la revelación de Dios a los no creyentes es un fenómeno que se da *semper et ubique*, haciéndonos olvidar que el Señor se comunica libremente cuando y donde Él quiere, que hay tiempo de luz y tiempo de oscuridad, y que el mismo Jesús dijo que el pecado de Jerusalén consistía precisamente en no haber reconocido el tiempo de su visitación (Lc 19,44; cfr. también 2 Cor 6,1-2). La raíz de esas formulaciones defectuosas está en el peligro que tiene toda teología trascendental de reducir la historia a metafísica, ignorando que los presupuestos trascendentales del hombre (los "naturales" y los sobrenaturales; por lo tanto, también la llamada revelación general) tienen unas condiciones históricas de categorialización, es decir, que su realización en la historia está sometida a unas condiciones ineludibles que no se dan necesariamente siempre, la principal de las cuales es la voluntad soberanamente libre de Dios. ¡Tan libre que ni siquiera queda subordinada a las mediaciones que la necesaria encarnación de la gracia comporta! La salvación del pecador tiene siempre el carácter de acontecimiento gratuito, de don libre de Dios, y no es nunca un hecho que se presentase con la necesidad de los procesos de la naturaleza (por ejemplo, con la supuesta necesidad de la abertura del espíritu humano a la Trascendencia).

⁸ Un signo claro de que el filósofo reflexiona al interno de la fe y recoge realmente el reflejo de la Trascendencia es la superación de la abstracción racionalista. En efecto, la filosofía hecha desde la fe es "concreta", es decir, no somete la persona a los principios abstractos, sino que comprende los principios universales a partir de la persona concreta. Y esta concreción y valor absoluto de la persona individual sólo pueden

la Trascendencia explicitando la relación de la inmanencia a la Trascendencia, es decir, la comunicación de la Trascendencia a la inmanencia y la transformación de la inmanencia por la Trascendencia. Con otras palabras, la teología debe reflexionar sobre el testimonio que la fe da de Jesucristo como Salvador enviado por el Padre, y tiene que explicitar las formas de participación de los seres creados en la encarnación del Verbo.

O con otra formulación: La filosofía trata de las creaturas (objeto material), conociendo por la fe que su ser más profundo consiste en llegar a ser figuras de la revelación de Dios y en participar de la naturaleza divina. La filosofía, sin embargo, no considera las creaturas *en cuanto* son figuras de la revelación o *en cuanto* están divinizadas, sino sólo *en cuanto* son accesibles a la razón humana por sí misma (objeto formal). En cambio, la teología nos habla de las creaturas *en cuanto* figuras de la revelación de Dios o términos de su autocomunicación, y sobre todo, por tanto, nos habla del Dios revelado en las creaturas y en la historia.

Todavía lo podríamos aclarar diciendo que la filosofía es una reflexión, hecha al interno de la fe, sobre el hombre y su mundo; y que la teología es una reflexión, hecha al interno de la fe, sobre la misma fe, es decir, sobre todo lo que conocemos en virtud de la fe. Por tanto, no es que la razón no pueda conocer a Dios, pero como este conocimiento no lo tiene la razón en virtud de sí misma, sino en virtud de la fe (aceptada o rechazada), *por esto* el hablar de Dios es tarea de la teología y no de la filosofía. Dios no es objeto *propio* de la filosofía, porque no es objeto *apropiado* (proporcionado) de la razón. Y no es objeto apropiado (proporcionado) de la razón precisamente porque la trasciende. En cambio, el hombre y el mundo, en sus estructuras inmanentes (aunque abiertas a la Trascendencia), son objetos *apropiados* (proporcionados) de la razón y, por lo tanto, constituyen el objeto *propio* de la filosofía⁹.

ser conocidos en la fe en el acontecimiento único e insuperable, en la fe en Jesucristo, de acuerdo con lo ya indicado.

⁹ Esto nos lleva a una observación crítica sobre nuestro lenguaje. Quizá sería útil reservar el término "razón" para el uso filosófico de nuestra capacidad cognoscitiva y decir que es el entendimiento o intelecto humano el que conoce a Dios en la fe. O quizá sería todavía mejor no atribuir el conocimiento de Dios a una potencia cognoscitiva *en* el hombre, sino al hombre mismo, a *todo* el hombre, ya que es todo el hombre el que, al ser conocido por Dios (Gal 4,9; 1 Cor 8,2-3), al ser apresado por Cristo Jesús (Flp 3,12), conoce a Dios en la fe.

De esta manera ni la teología queda subordinada a ningún sistema filosófico determinado (por más que deba encarnarse siempre, asumiendo y transformando en cada momento las categorías de su mundo cultural), ni la filosofía queda reducida a *ancilla theologiae*, sino que una y otra son recíprocamente autónomas y dependen sólo de la fe, con una suficiente distinción de objetos y, por lo tanto, de métodos. Y esta dependencia de la fe, que es solamente dependencia del Señor Jesús como fundamento de nuestra comunión, no limita la libertad y autonomía de la filosofía ni las de la teología, sino que, al contrario, es la condición indispensable para que la verdad no sea oprimida por la injusticia (Rom 1,18).

* * *

La liberación de la verdad que caracteriza a la filosofía y a la teología cristianas no es, sin embargo, total y consumada, sino sólo *in via*. El pensador creyente es *simul iustus et peccator*; y su reflexión, por más que sea hecha al interno de la fe, participa de la tensión entre la fe y la no fe. También él tiene que decir: "Creo, Señor, ¡ayuda a mi incredulidad!" (Mc 9,24). La *metánoia* (en el sentido etimológico) del pensador cristiano está en curso de realización durante toda su vida. En consecuencia, sus formulaciones filosóficas y teológicas son expresión del dominio liberador de la verdad divina sobre la razón humana y, al mismo tiempo, de la violencia que la razón humana hace a la verdad divina. Son expresión de la obediencia de la fe, pero también de la profanación pecaminosa del don divino. Por esto la buena teología, consciente de la necesidad de una continua purificación, acepta de buen grado la crítica, y, más aún, incluye en sí de alguna manera la negación de sí misma. La teología, negándose a sí misma, tiende a convertirse en predicación, que es el testimonio de la fe proclamado como pura referencia a la palabra de Dios, es decir, con intención expresa de que la propia síntesis teológica sea trascendida por los oyentes. A pesar de estos límites y deficiencias de la teología, debemos perseverar en nuestro trabajo con esperanza, poniéndolo humildemente al servicio de la fe y del apostolado de la Iglesia, pues hemos creído y creemos que el triunfo definitivo del Señor ya ha comenzado y que Él puede hacer que donde abunda nuestro pecado, sobreabunde su gracia salvadora (Rom 5,20).