

LA INTEGRACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

RESUMEN

Para responder a la pregunta: “¿qué o cuál filosofía cabe en la teología?”, en un primer momento ingresaremos por el pórtico de la Encíclica *Fides et Ratio*: en él encontramos tanto el concepto *análogo y abstracto* de filosofía como la relación con el *horizonte* cristiano. En un segundo momento estudiaremos la doctrina de los “estados de la filosofía” en donde descubrimos, a la vez, las formas concretas de relación de la filosofía con el horizonte cristiano, el punto preciso de aplicación de los antedichos principios de discernimiento (apertura y preferencia) y la base desde donde elaboramos el concepto de filosofía “integrada” en la teología y “transformada” en ésta. Desde aquí pasaremos a encarar los desafíos globales que la Encíclica dirige a la filosofía y a la teología.

Palabras clave: *Fides et Ratio*, horizonte, estados, filosofía

ABSTRACT

In order to answer the question “what or which philosophy finds a place in theology?” we shall first pass the entrance of *Fides et Ratio*, where we find not only an abstract and analog concept of philosophy, but its relationship with the christian horizon. On a second moment, we'll study the doctrine of different status of philosophy, where we discover both concrete forms of application of the principles of openness and preference, and the base upon which we elaborate the concept of philosophy “integrated” and “transformed” in theology. From here on we face the global challenges the Encyclical poses to philosophy and theology.

Key words: *Fides et Ratio*, horizon, status, philosophy

Planteada en su forma radical la pregunta “¿hay filosofía en la teología?” equivale a “¿cabe alguna filosofía en la teología?”. La respuesta negativa, que condena como necedad *todo* empleo de la filosofía en la teología,¹ contrasta con la afirmación masiva de la *tradición* cristiana (cf. FR 36-48). Ésta apeló como paradigma al discurso de Pablo en el Areópago: sin dejar de “indignarse” por la idolatría de los atenienses (Hch 17,16) los elogia por lo que interpreta como búsqueda del *Dios* trascendente e inmanente y por su conciencia de la dignidad infinita del *hombre* (17, 23-29). Y en sus epístolas Pablo recurre a elementos de la filosofía popular griega (temas estoicos y platónicos) para elaborar la doctrina cristiana de la conciencia moral (Rm 13,2s; 14,22s; 1Co 8,7 y 10,25s), de la inmortalidad del alma (2Co 5,1-9) y de nuestro conocimiento de Dios a través del espejo y enigma de las creaturas (1Co 13,12).²

En forma más precisa cabe preguntar: “¿qué o cuál filosofía cabe en la teología?”.³ Ahora no se trata de la filosofía en general ni de cualquier filosofía sino de un *discernimiento* en donde el rechazo de algunas filosofías particulares, incompatibles con la fe, no impida la doble actitud de “apertura a toda filosofía... que aporte [algunos] valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana” y, por otro lado, de “preferencia por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerden con los datos de la revelación”.⁴ En búsqueda de este discernimiento preguntamos cuáles son esos valores que pueden ser aportados por cualquier filosofía, aun las llamadas “separadas” y cuál es “la filosofía cuyas afirmaciones fundamentales se hallan en consonancia con la revelación cristiana”. Para encaminarnos a una respuesta diferenciada y matizada acudiremos a la Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, a seis años de su promulgación.⁵ En vistas al

1. Martin Heidegger defendió esta tesis desde su curso sobre *Agustín y el neoplatonismo* (1921) y reprochó a Lutero por haberla abandonado en su madurez. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990, 40s. Lutero en su madurez afirmaba, entre otras cosas: “La luz natural de la razón llega a Dios como alguien bondadoso, donador de gracia, misericordioso, manso” (WA 19, 205s).

2. Cf. J. DUPONT, “*Syneidesis*. Aux origines de la notion chretienne de conscience morale” *Studia hellenistica* 5 (1948) 119-153; SUN KRISTW. *L'union avec le Christ suivant saint Paul. I. Avec le Christ dans la vie future*, Bruges, 1952, 171-187; *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949, 106ss.

3. R. FERRARA, “¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?”, en AAVV, *Fe y Ciencias*, Buenos Aires, Educa, 1998, 109s.

4. CEC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, Roma, 22/2/76, 51.

5. Sobre la Encíclica en general cabe remitir a las “Reflexiones sobre la Encíclica” publicadas en *L'Osservatore Romano* de octubre de 1998 a enero de 1999, y a los siguientes estudios colectivos en castellano: R. FERRARA – J. MENDEZ (eds.) *Fe y razón, Comentarios a la Encíclica, Seminario Interdisciplinar Abril-Julio 1999*, Buenos Aires, 1999 (sigla *Fe y razón. Comentarios*); L. MATEO – SECO (ed.) “En torno a la Encíclica «Fides et Ratio»”, *ScrTh* 31 (1999), 765-889 [Cf. E. MOROS, *La Encíclica «Fides et Ratio». Notas sobre su recepción, ibidem* 867-889]; J. PRADES – J. M. MAGAZ (eds.) “La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et Ratio»” (Madrid, 16-18/2/2000), *RET* 60 (2000) 137- 641. Recientemente hemos recibido un artículo que no hemos podido analizar y reseñar por falta de tiempo: se trata de M. SECKLER, “*Ver-nunft und Glaube. Philosophie und Theologie. Der innovierte Beitrag der Enzyklika «Fides et ratio» vom 14 September 1998 zur Theologischen Erkenntnislehre*”, *TheoQuart* 184 (2004) 77-91 (con apéndice bibliográfico).

discernimiento de las filosofías y a su *integración* en la teología sistemática nuestra relectura será selectiva y global, no deteniéndose en sus múltiples detalles ni siguiendo exactamente el orden de la Encíclica. En un primer momento ingresaremos por el pórtico de la Encíclica: en él encontramos tanto el concepto *análogo y abstracto* de filosofía (FR 1-6) como la relación con el *horizonte* cristiano (FR 7-23). En un segundo momento y en búsqueda de una tipología de las *figuras concretas* de la filosofía traspondremos la puerta de servicio de la Encíclica, a saber la doctrina de los “estados de la filosofía” (FR 75-77) en donde descubrimos, a la vez, las formas concretas de relación de la filosofía con el horizonte cristiano, el punto preciso de aplicación de los antedichos principios de discernimiento (apertura y preferencia) y la base desde donde elaboramos el concepto de filosofía “integrada” en la teología y “transformada” en ésta (FR 77). Desde aquí y a partir de la filosofía implícita en la *revelación bíblica* (FR 80-83, 92) pasaremos a encarar los desafíos globales que la Encíclica dirige a la filosofía y a la teología para descender finalmente al campo concreto de su aplicación en las *disciplinas* de la teología sistemática. (FR 64-68).

1. Filosofía y revelación cristiana

“La Iglesia (...) ve en la filosofía el *camino* para conocer *verdades* fundamentales relativas a la existencia del hombre. A la vez la considera como una *ayuda indispensable* para profundizar la inteligencia de la *fe*”

Sobre filosofía y teología en general ver, además, K. SCHMITZ, “Dios, el ser y el amor: nuevas perspectivas ontológicas procedentes de la filosofía”, *RET* 60 (2000), 303-329; N. KNOEPFFLER, “Blondels ‘Action’ von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im ‘Grundkurs’ - eine unterirdische Wirkungsgeschichte” *ThPh* 72 (1997) 91-96; E. BRITO, “La ‘Dogmatique’ de Blondel” *ETL* 76 (2000) 283-326; E. BRITO, “Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel” *RTL* 31 (2000) 209-254; M. COUTAGNE, “La pregunta por la salvación y la búsqueda de sentido: la actualidad de la interrogación blondeliana” *ScrTh* 31 (1999) 895-908; H. DONNEAUD, “Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne” *RTh* 99 (1999) 497-516; M. CUDDEBACK, “Vers un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie” *FZPhTh* 44 (1997) 241-251; H. DONNEAUD, “Note sur le ‘revelabile’ selon Étienne Gilson” *RTh* 96 (1996) 633-652.

(FR 5a). Desde la perspectiva eclesial la filosofía queda delimitada por las coordenadas de la *verdad* y de la *fe* y es invitada a mirar en dos direcciones: hacia sus espaldas debe atender a sus raíces *sapientiales*, retomando el camino de búsqueda de la *verdad* y del sentido (FR 1-4); hacia adelante, ella debe avizorar el horizonte abierto en la historia por la *revelación*, acudiendo en ayuda de la inteligencia de la *fe* (FR 5-6). *Verdad y fe* definen así las coordenadas de la filosofía (FR 1-6) antes de configurar los momentos del itinerario del *intellego ut credam* (FR 24-34).

1.1 La filosofía entre la sabiduría y la razón (FR 1-6)

La vocación originaria de la filosofía no es abrigarse en una morada rodeada de sendas perdidas sino ponerse en marcha, encauzándose en aquel *camino de búsqueda de la verdad*⁶ que toda la humanidad expresa a través de la pregunta por el sentido de las cosas y de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?* (FR 1b). Pero la filosofía adquiere su rasgo clásico de “razón filosófica” cuando “la capacidad especulativa de la inteligencia humana lleva a elaborar (...) una forma de pensamiento riguroso y a construir (...) un saber sistemático (*ordinata disciplina*)” (FR 4b).⁷ Con esto queda esbozado un *concepto analógico* de filosofía que no debe quedarse en la abstracción sino que pasa a concretarse en diversas figuras históricas configuradas por su relación con el *horizonte cristiano* de la filosofía.

De esto último tratará sistemáticamente la segunda sección del capítulo VI al exponer la doctrina acerca de los diversos *estados* de la filosofía *respecto de la fe cristiana* (FR 75s). Pero ya desde el inicio se anticipan desarrollos parciales de esta doctrina. En efecto, en relación con la fe se revelan deficitarias un par de figuras que han predominado sucesivamente en la filosofía moderna sin agotarla. La primera, el racionalismo triunfante en el siglo XIX, enorgullecido de sus éxitos en diversas ramas del saber, se incurvó sobre sí mismo y, olvidado de la verdad trascendente, configuró un sistema que se encierra en el *sujeto humano* del conocer y

deja fuera al *ser mismo* (FR 5b).⁸ La segunda, el escepticismo dominante en el fin del siglo XX, atrapado por el tembladeral de la duda y replegado en falsa modestia, desespera de alcanzar la verdad, dejando fuera a *Dios mismo* (FR 5c). Pero, así como no *toda* la filosofía moderna ha sido racionalista tampoco debe ser irracionalista *toda* la postmodernidad (FR 91).

1.2 La revelación cristiana como horizonte de la filosofía (FR 7-23)

La revelación cristiana ante todo *transforma la historia y el tiempo* “insertándose” en ellos, desplegando allí “toda la obra de la creación y de la salvación” (FR 11a) y llevándolos a su plenitud en los misterios de Cristo, en su encarnación, muerte y resurrección, y en el envío del Espíritu de verdad. Además, lo que así llega a su plenitud es no sólo el tiempo y la historia (cf. Ga 4,4) sino la *revelación* misma, tanto en su *verdad* como en su eficacia *salvífica*: (cf. DV 4 y FR 10-11). Desde aquí la encíclica avanza hacia una inspirada teología de la historia (“el lugar donde podemos constatar lo que Dios hizo por los hombres”) y de la encarnación del Hijo de Dios, la cual “permite ver realizada la *síntesis definitiva* que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, El que es Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre” (FR 12b). En Cristo Jesús Dios asume un *rostro humano* pero sólo la fe puede descubrir en su vida el *rostro del Padre*, con una comprensión coherente y no fragmentaria del misterio (FR 13a)

Luego para la Encíclica el horizonte de la filosofía se configura a partir de aquel “punto de referencia imprescindible para comprender el misterio de la existencia humana”, a saber, el misterio de Cristo. Por cierto, a diferencia del método teológico la filosofía no parte de la revelación ni de Cristo porque este misterio no es el *primum cognitum* de la filosofía, como tampoco lo es Dios mismo. Que “Dios exista” es una proposición evidente en sí misma (*quoad se*), pero no para nosotros (*quoad nos*; cf. ST I q 2 a 1 c); análogamente el hecho de que “sea Cristo” aquella “Verdad cuya autoridad... dirige (...) a la filosofía” (FR 92b) es “evidente” desde la fe cristiana (*quoad se*), no para la filosofía (*quoad nos*). Pero

6. Sobre la *búsqueda* de la verdad cf. FR 15, 21-22, 24-34, 38, 48, 92.

7. Para no exponerse a malentendidos ocasionados por una estrecha comprensión de la palabra “sistema” la encíclica advierte que todo sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)*, del cual proviene y al cual debe servir.

8. “Así ha sucedido que (...), bajo el peso de tanto *saber*, la *razón* se ha incurvado sobre sí misma (...). La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el *ser mismo (ipsum esse)*, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano” (FR 5b). Corregimos la deficiente traducción castellana.

tarde o temprano la figura de Cristo se presentará en el horizonte de una filosofía que, respondiendo a su vocación originaria, se pregunte por el sentido de la existencia. En efecto, “¿Dónde podría el hombre encontrar (*reperire*) la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el suplicio y la muerte del inocente sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?” (FR 12b) El problema del dolor y de la muerte es filosófico y no sólo teológico. Y cuando es un inocente el que sufre y muere el problema se agudiza pero invita a una solución que no se complica con el tema adjunto del pecado y de la culpa. Ahora bien, si fuera verdad que el hombre encuentra respuesta a ese problema filosófico en el misterio de Cristo –en cuanto que es este inocente que sufre y muere para rescatarnos del dolor y de la muerte–, entonces éste debe revestir para la razón filosófica algún sentido, por cierto un sentido deficiente, en comparación con el *sentido pleno* que sólo capta la fe. Pero entonces no hay sólo la alternativa entre *sinsentido* y *sentido* como la que existe entre *nada* y *todo* sino que cabe la alternativa entre *sentido deficiente* y *sentido pleno* o eminente o excedente. Luego también la razón debe optar entre abrirse a este misterio de la sabiduría de Dios revelada en Jesucristo, o cerrarse sobre sí misma como “sabiduría de este mundo” (1Co 2,6). El capítulo I concluye enumerando una serie de posibilidades (“*puede*”), alternativas a las que no se les da un cierre:

“La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la Cruz la auténtica crítica a los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse” (FR 23b).

¿Cuál sería esa frontera que divide estos saberes, el teológico y el filosófico, y ese espacio en el que pueden encontrarse? Lucio Gera acude al capítulo final de la Encíclica:

“...En este horizonte, un objeto primario de la teología es la comprensión de la ‘*kénosis*’ de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana a la cual resulta apenas creíble (lat: *vix credibile*) que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio” (FR 93).

En efecto “la razón puede descubrir que es inherente al amor el movimiento por el que el amante se inclina a morir por el amado”. Sin em-

bargo este querer morir por otros parece estar en contradicción con el amor a sí mismo, que no sólo inclina a conservar la propia vida sino que sirve de medida para ese amor al otro. “La razón llega así a una «*epoché*»: tiene que suspender todo juicio”. Ahora bien esta “*epoché*” sólo podría levantarse si uno supiera que esa entrega del amor llega a fructificar en vida nueva y esto sólo puede acontecer si hay un Dios que pueda resucitarnos, un Dios ante el cual y en el cual aconteciera nuestro amor y nuestra muerte. En este punto se halla la frontera entre una fenomenología y una teología que se ocupan de Cristo. Aquí aquella deberá decidir si en esta frontera concluye su discurrir o este se abre hacia un nuevo espacio de luz: pasaremos de la “*epoché*” a la fe cuando asociemos aquella resurrección no sólo con el poder de Dios sino con el amor.⁹ Prolongando esta última idea podemos agregar que la Cruz implica el escándalo de un Dios que no vence el mal de este mundo por una brillante imposición de su omnipotencia, sino en un misterio de solidaridad con el dolor del hombre por el que, sin dejar de ser omnipotente Dios se quiere impotente, asumiendo el fracaso y la muerte en el crucificado.¹⁰ Por esto

“El verdadero punto central que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto, todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso [...] La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca [...]” (FR 23b; cf. 80c)

Si el kerygma de Cristo crucificado “evidencia la frontera entre la razón y la fe”, entonces la sabiduría del kerygma “aclara el espacio común” por el que ambas puedan transitar y “encontrarse” como amigas, no para enfrentarse en una guerra por la que ambas resultan perdedoras,¹¹ empobrecidas y debilitadas.¹² Así la paradoja de Cristo, Sabiduría y Poder de Dios, revelado en la necedad y en la debilidad de la Cruz, es el nuevo horizonte que ilumina y que determina los nuevos estados de la filosofía.¹³

9. L. GERA, *La razón ante el misterio de Cristo*, en *Fe y razón. Comentarios*, 181.

10. R. FERRARA, “Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino”, *Teología* 27 (1990) 7-17; cf. A. MARINO, “Tareas y desafíos para la teología”, en *Fe y razón. Comentarios* (cit.) 139.

11. Cf. R. FERRARA, *¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?* (cit.) 114-120.

12. “La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal” (FR 48)

13. Cf. M. COLLU, *Il discorso della croce – ó λόγος ό του: σταυρου: – Analisi esegetico-teologica di 1 Cor 1,18-31*, Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 396, 2003

2. El discernimiento según los estados de la filosofía (FR 75-78)¹⁴

De “estados de la filosofía” y de “filosofía separada” ya hablaban J. Maritain¹⁵ y otros participantes del histórico debate sobre la filosofía cristiana.¹⁶ Acerca de los estados de la filosofía en FR hay que advertir que el orden de su presentación es ideal, no cronológico, que el carácter de autonomía no es exclusivo de uno sólo de esos estados y que el primero de ellos presenta dos figuras distintas (filosofía autónoma-separada). En esta doctrina nos interesa la aplicación del aquel doble principio de discernimiento: 1) el principio de “apertura” 2) el principio de “preferencia”.

2.1. El principio de apertura

Este principio es aplicable a las dos formas que configuran el primer estado de la filosofía:

A) La primera forma designa una filosofía “totalmente independiente (lat *penitus distractam*) de la revelación evangélica” (FR 75a), es decir, las sabidurías griegas, judías y orientales (FR 1). Por esta distancia espacio-temporal y no por la “autonomía” (lat *rectae autonomiae*) estas difieren tanto de la filosofía inspirada por la fe cristiana como de la filosofía “separada” (lat *seiuncta*) o emancipada de esta. “Autonomía” significa simplemente regirse “por derecho propio” o “por leyes propias”, es decir, *por la propia experiencia, inteligencia y juicio*.¹⁷ Esta autonomía justa (lat *aequam autonomiam*) debe distinguirse cuidadosamente de una pretendida autosuficiencia, porque la filosofía, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, “permanece al menos *implícitamente abierta a lo sobrenatural*” (FR 75ab).

14. Aquí remitimos a nuestro trabajo: “La Fides et ratio y «la» filosofía”, *Teología* 36 (1999) 5-17. Vg. además, L. CLAVELL “Los diversos estados de la filosofía en relación con la fe”, *Oss Rom*, 23/12/1998, 11s; F. LEOCATA, “Estados de la filosofía” en *Fe y razón, Comentarios* (cit.) 105-112; J. ILLANES, “Fe y razón, filosofía y teología: consideraciones al hilo de la «Fides et ratio»” *ScrTh* 31 (1999) 783-820.

15. J. MARITAIN *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, 27s 37s. (texto de una conferencia pronunciada en la Universidad de Lovaina en diciembre de 1931).

16. Cf. SOCIÉTÉ THOMISTE *La philosophie chrétienne (Juvisy 11 Septembre 1933)*, Tournay, Belgique 1933 (paginación citada entre paréntesis). Allí M.-D. Chenu atribuía a F. Van Steenberghe la concepción de “philosophie séparée et théologie hétérogène”, es decir, disciplinas desconectadas entre sí (138).

17. Cf. E. BERTI, “El hombre es filósofo” *OssRom*. [ed.cast.] 6-XI-98, 11-12.

B) En cambio la llamada filosofía “separada”, paralela al cristianismo, va más allá y “reivindica una *autosuficiencia* del pensamiento”, una *clausura de la razón sobre sí misma*, tal que rechaza “las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina” (FR 75c).¹⁸ En la sección final del capítulo IV (FR 45-48) la Encíclica trazará la génesis de la “tragedia de la fe separada de la razón” (latín: *Seiunctae a ratione fidei tragedia*) con su correlato, la filosofía “separada” de la fe. La historia de este drama arranca del siglo XIII, de la legítima distinción entre filosofía y teología, propugnada por San Alberto y Santo Tomás, para reivindicar la “necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación” (FR 45). Pero de esta legítima distinción se pasó a una “nefasta separación”, “llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe”. Con una vaga alusión a la Baja Edad Media como inicio de este proceso el texto salta a su primera consecuencia, “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe,¹⁹ o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” de donde resultaron “los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella” (FR 45). Este proceso culmina en la *reacción* atea ante el *intento* idealista de “transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente”.²⁰ Pero, aun cuando el “intento idealista” y su “reacción atea” operen bajo un mismo signo racionalista, no sería correcto confundirlos ni hacer derivar al segundo del primero.²¹ Por cierto, debemos calificar de “vana falacia” (Col 2, 8) a esta gnosis idealista que pretendió mantener el contenido del cristianismo disociándolo de su forma creyente. Pero esta transformación y absorción del evento cristiano en la dialéctica del Espíritu absoluto es cualquier cosa menos filosofía “separada”. Más bien cabría aplicarle el dicho:

18. Cf. G. SALA “El drama de la separación entre fe y razón”, *Oss Rom* 8/1/1999, 11s; F. GARCÍA BAZÁN, “Encuentro y desencuentro entre fe y razón (FR 36-48)” en *Fe y razón, Comentarios* (53-60); X. TILLIETTE, “La encíclica y el aislamiento de la filosofía” *RET* 60 (2000) 183-184; S. PIÉ-NINOT, “El drama de la separación fe-razón” *RET* 60 (2000) 191-202.

19. Cf. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*², Riga, 1787, XXXI.

20. Intento y reacción se diferencian claramente en el texto: “Algunos representantes del idealismo *intentaron* de diversos modos transformar la fe y sus contenidos... en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se *opusieron* diferentes formas de humanismo ateo” (FR 46).

21. “Fichte, Hegel y Schelling, intentaron la empresa y la recuperación grandiosa de la dogmática cristiana en su conjunto; eran teólogos, y quiso la desgracia que no se encontraran con

“se puede afirmar que, *sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría*. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del *abandono de la ortodoxia cristiana* por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.” (FR 76).

Es este abandono de la ortodoxia cristiana lo que impide calificar como “cristiana” a esta filosofía. Por otra parte aquel rechazo agnóstico y ateo no ha podido impedir la configuración de algunas formas de filosofía que, pese a haber “contribuido a *augmentar la distancia entre fe y razón*” contienen “*gérmenes de pensamiento*” que “*pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad ... o el sentido auténtico de la propia existencia*”

“Estos *gérmenes de pensamiento* se encuentran, por ejemplo, en *los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí el sentido auténtico de la propia existencia*”. (FR 48).

Esta enumeración de temas apunta inequívocamente a diversas direcciones de la fenomenología, la filosofía de los valores, la filosofía de la historia, etc. En este punto la Encíclica aplica el primer principio de discernimiento, a saber, la “apertura a *toda filosofía...*” sin dejar de observar que la tarea de discernimiento no termina aquí: esto “no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija *un atento esfuerzo de discernimiento*” (FR 48). Por esto debemos pasar a considerar el otro principio de discernimiento.

2.2 El principio de “preferencia”

El discernimiento se transforma en preferencia en los otros dos estados de la filosofía: el de la filosofía cristiana (FR 76) y el de la filosofía integrada en la teología (FR 77-78). Ambos estados encarnan aquella *relación de circularidad* por la que “*moviéndose entre estos dos polos, la palabra de Dios y su mejor conocimiento... la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes*” (FR 73). Esto vale tanto para aquellos “teólogos cristianos que se destacaron también como grandes filósofos” (los Padres y los escolásticos) como para “pensadores más recientes... ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe” (FR 74). Por cierto en la lista adjunta llama la

atención no solo la mención de J. Newman, A. Rosmini o E. Stein, entre otros, sino también la omisión de M. Blondel. Pero éste, sin ser citado, es inequívocamente aludido como “*filósofo católico*” por abrir un camino a la trascendencia desde el análisis reflexivo de la inmanencia (FR 59).²² En el debate sobre la filosofía cristiana uno de sus dos relatores, el R. P. A.-R. Motte, presentaba estas dos figuras:

“La filosofía puede pasar por entero *al servicio de la revelación, renunciando a su autonomía*, o bien permanecer libre, recibiendo de la revelación lo que ésta puede darle sin desnaturalizarla. En el primer caso se trata de *una teología, en el sentido riguroso del término*; en el segundo caso, si lo hay, se trata de *una verdadera filosofía, para la cual puede proponerse el apelativo de cristiana*”, *La philosophie chrétienne* (95)

La Encíclica da aquí una versión más compleja y más arriesgada en cuanto a su coherencia.

A) La filosofía es llamada “*cristiana*” no sólo subjetivamente, por su “*unión vital con la fe*” cristiana²³ sino objetivamente, por su *horizonte* objetivo, a saber, “*verdades que, aun siendo de suyo accesibles a la razón, tal vez nunca hubieran sido descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola*” (FR 76a). Algunos duplicados en los ejemplos aducidos por FR 76cd delatan la superposición de dos redacciones: la creación de la nada transformada en el “*concepto de un Dios personal, libre y creador*”, el evento histórico transformado en “*eje de una filosofía de la historia*”, la posibilidad y pensabilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso del mismo pecado original,²⁴

adversarios teológicos de su altura ... Uno de los méritos de Hegel es el de haber mantenido la unicidad, la facticidad y, por así decir, la *ecceidad* de ese hombre singular, Jesús de Nazareth, Dios hecho hombre... Un esquema bastante habitual dice y repite hasta la saciedad: Kant *genuit* Hegel, Hegel *genuit* Feuerbach, Feuerbach *autem genuit* Marx *et posteritatem ejus*. ¡No! Feuerbach ha tomado poco de Hegel, y en realidad es heredero de la *Aufklärung*... Es cierto que Marx posee un mayor conocimiento del hegelianismo, pero se trata de un hegelianismo decapitado del que no ha tomado sino la dialéctica y algunas figuras electivas...”, X. TILLIETTE, “La encíclica y el aislamiento de la filosofía”, 183-184.

22. Cf. P. HENRICI, “L’innommé. Maurice Blondel dans l’encyclique Fides et ratio”, *Communio* XXV n° 6 (2000) 53-66. En cuanto a la cristología filosófica y, especialmente, al discutible “pancristismo” de su etapa juvenil, del mismo ha tratado el P. Tilliette en *Filosofì davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia, 1989, 328-354 y en *La cristologia “da catecumeno” di Bergson e la “filosofia del Cristo” di Blondel*, en S. ZUCAL, *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Paoline, Milano, 1993, 379-409, especialmente 390s.

23. “Le chrétien n’est pas seulement un homme qui sait d’autres choses, c’est un homme qui sait autrement et mieux parce qu’il est dans une disposition meilleure à l’égard des choses qu’il sait, il leur est en quelque sorte connaturalisé par sa foi”: MOTTE, *La philosophie chrétienne*, 104.

24. Para este viejo tema paulino y agustiniano que Blas Pascal y otros pensadores desarrollaron en diálogo con el racionalismo cartesiano ver X. TILLIETTE, *Filosofì davanti a Cristo*, Brescia, 1989, 33s.

que “ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo”.²⁵ Ocuparse de “estos temas amplía de hecho el ámbito de la razón”²⁶ sin que por ello la filosofía pierda su autonomía porque, “al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos... ellos han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad” (FR 76e).²⁷

B) De esta filosofía “inspirada” por la fe cristiana debe distinguirse cuidadosamente una filosofía “integrada” en la teología y finalmente transformada en ella (FR 77). Este proceso se inicia cuando “la teología misma recurre a la filosofía” en forma *propedéutica y dialogal*, es decir, no sólo como *presupuesto* “conceptual y argumentativo” sino, además, “como *interlocutora* para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones”.²⁸ Para esta doble función, “los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas” evidenciando así “el valor de la autonomía que la filosofía conserva también en este tercer estado”. No por ello la filosofía deja de experimentar “transformaciones necesarias y profundas” (*ibidem*). En este punto cabe hacer dos puntualizaciones a la Encíclica: por un lado sólo permanecen autónomas aquellas filosofías, *no esta teología*; por otro lado, cuando el teólogo somete los conceptos y nociones filosóficas a esas “profundas transformaciones”, poniéndolos al servicio *de la fe*, la filosofía se “transforma” en *teología es-*

25. De aquí partía el elogio del último Hegel al cristianismo: “Esta idea ha llegado al mundo por obra del cristianismo según el cual *el individuo como tal* tiene valor *infinito* porque, siendo objeto y fin del amor de Dios, está *destinado a tener relación absoluta con Dios como Espíritu, a que este Espíritu more en él*, de modo que el hombre virtualmente está destinado a la libertad suprema”. G. W. F. HEGEL: *Enciclopedia* (1830) § 482, Anotación. Cf. R. FERRARA, “El “espíritu efectivamente libre” y la dignidad infinita del individuo (Enz C § 480-482)”, en *Seminarios de filosofía*, 1999-2000, 177-196.

26. Ya G. VAN RIET (*Philosophie et religion*, Louvain-Paris, 1970, 53) había empleado la expresión “razón ampliada” (*raison élargie*) a propósito de la filosofía de la religión de H. Duméry.

27. A diferencia de “matemática cristiana” la expresión “filosofía cristiana” tiene sentido por una razón que atañe a la naturaleza misma de la filosofía, a saber, al no dominar sino imperfectamente un objeto que la excede ella “permanece al menos implícitamente abierta a lo sobrenatural” (FR 75a). Cf. A. MOTTE, en *La philosophie chrétienne*, 98s.

28. Al tema de la importancia de la filosofía en la *preparación* teológica dedicó un número especial la Congregación para la Educación Católica en su revista *Seminarium* (Nova series) XL/3 (2000).

peculativa. Cuando esto ocurre, no se *mezcla* agua con vino sino que el agua de la razón filosófica se *transforma* en el vino de la sabiduría teológica, según la ingeniosa réplica de Santo Tomás a los detractores de este procedimiento (*In Boethium de Trinitate* q.2 a.3 ad 5m).²⁹ No es casual que la última redacción de la Encíclica haya incorporado en este contexto el elogio del pensamiento de santo Tomás como guía y modelo de los estudios *teológicos* (FR 78); también aquí el discernimiento se ha transformado en preferencia. Por cierto, esta “filosofía” no es propiamente sierva de la teología porque se ha transformado en teología especulativa, es momento inmanente a esta y no algo que esté delante de ella como antorcha ni detrás de ella como escolta.³⁰

3. Los desafíos globales a la filosofía y a la teología³¹

Con la filosofía cristiana y con la filosofía integrada y transformada en teología se corresponde la *filosofía implícita* en las “páginas de la Biblia”.³²

“Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. *Sólo Dios es el Absoluto*. De ellas se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre *su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu*... Incluso el problema del *mal moral* –la forma *más trágica* de mal– es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una deficiencia de la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la *libertad humana*. En fin, la palabra de Dios plantea el problema del *sentido de la existencia* y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Hijo de Dios *encarnado*, que realiza en plenitud la existencia humana”.

29. “Bref la philosophie lorsqu’elle se laisse ainsi *assumer, absorber, digérer par la théologie*, doit renoncer à sa propre personnalité. Son rôle, aussi glorieux d’ailleurs que modeste, est de servir de terre nourricière à cette “semence” qu’est la parole divine”: A. MOTTE, en *La philosophie chrétienne*, 97.

30. La encíclica reconoce que la expresión es “hoy difícilmente utilizable debido a los principios antedichos de autonomía” (77). Ya Filón consideraba a la filosofía como “sierva (δοῦλη) de la Sofía. Cf. J. L. ILLANES, “Philosophia ancilla theologiae. Límites y avatares de un adagio” *ScrTh* 36 (2004) 13-35; M. SECKLER, “Philosophia ancilla theologiae”. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel”, *ThQ* 171 (1991) 161-187. Sobre la ambivalencia denunciada por Kant (¿“antorcha o escolta?”) ver M. ECKERT, “Fackel oder Schleppe? wider die Zerrissenheit der ehrwürdigen Tradition von Philosophie und Theologie”, *ThQ* 178 (1998) 167-169.

31. Cf. J. R. MÉNDEZ, “Desafíos para la filosofía”, en *Fe y razón, Comentarios*, 119-130.

32. De una “metafísica de la Biblia” han tratado E. GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, y, más específicamente, C. TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955;

Como vemos, estas proposiciones configuran otro *duplicado* de las ya vistas en FR 76cd. Todas ellas nos resultan familiares y de hecho son recibidas, en grado mayor o menor en las pertinentes disciplinas filosóficas (antropología y teología filosóficas) y teológicas (fundamental, dogmática y moral), como tendremos oportunidad de apreciar en el final de este trabajo. Pero la última proposición incorpora una novedad: “la palabra de Dios plantea el problema del *sentido de la existencia* y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Hijo de Dios *encarnado*, que realiza en plenitud la existencia humana”. Para que no queden dudas acerca de la novedad se agrega

“El misterio de la Encarnación será siempre el *punto de referencia* para comprender el *enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo*. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir *una lógica* que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su *culminación el sentido de la existencia*” (FR 80c; cf. 23b).

Con esto queda planteada la pregunta por el *tipo de filosofía* al que apuntan estos pasajes de la encíclica: ¿a una “filosofía del *hecho cristiano*” o, más bien, a una filosofía de la *existencia* para la cual cobra *un sentido* el hecho cristiano?³³ ¿a una “cristología filosófica” en la que “la cristología (...) penetra a la filosofía para transformarla”³⁴ o a una “filosofía cristiana” que desborda su habitual reducción al tema de la creación?³⁵ Cualquiera fuere la respuesta, aún la más moderada encierra el más formidable de los desafíos que la encíclica dirige a la “audacia de la razón” desde la “parresía de la fe” (FR 48b).

En sus libros sobre la cristología filosófica X. Tilliette recogió la presencia de Jesucristo en filósofos tan dispares como Hegel, Feuerbach, Kierkegaard, Blondel, Nietzsche, Guitton, Nédoncelle, Pareyson y Ricoeur. Entre los más recientes cabría agregar a J.-L. Marion y M. Henry.³⁶

IDEM *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.

33. Cf. H. VAN LUIJK SJ, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*, Paris-Bruges, Museum Lessianum, 60, 1964, especialmente 275-286.

34. Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990, 27. Entre sus publicaciones sobre el tema ver, además: *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986; *Filosofí davanti a Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989; *La semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992.

35. Según X. TILLIETTE (*Le Christ* 17s) “una filosofía cristiana es el lugar en donde podría y debería expandirse una cristología filosófica” pero “los ejemplos dados por Gilson acerca de “teológúmenos” que generan razón [*el ‘soy el que es’ del Éxodo y la creación*] pecan por omisión de Cristo” (*Le Christ* 66).

36. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, J.-L.

Por ello, según Brito, hoy “la teología reconoce que, *al menos en cierto nivel*, Jesús es objeto de consideraciones *fenomenológicas, tipológicas, filosóficas*” y, aunque “la *unicidad* de Cristo no puede ser establecida filosóficamente”, en la *figura* de Cristo “todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la *fenomenología religiosa*”.³⁷ Esta tarea puede ser encarada tanto filosóficamente, en el nivel de la filosofía de la religión como teológicamente, en el nivel de la teología fundamental (cristología fundamental).

En este contexto deben comprenderse los *desafíos* formulados por la Encíclica. Para afrontar estas tareas la *filosofía* debe recuperar la triple pérdida, de la “dimensión sapiencial de búsqueda del *sentido último* y global de la vida” (81), del carácter de *saber totalizador*, no fragmentario (82), del *cuño metafísico* de su antropología (83). Luego

“Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber *realizar el paso... del fenómeno al fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia. Incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su *naturaleza espiritual... Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación*” (FR 83b).

Por su parte la *teología* debe centrar su reflexión en “la contemplación del misterio mismo de Dios Trino” desde el misterio de la encarnación del Hijo de Dios y desde la misión del Espíritu Santo (FR 93), encarando la *comprensión* de la *kenosis* de Dios. Pero para esto la teología debe superar el positivismo historicista:

“En cuanto a los textos bíblicos, y a los Evangelios en particular, *su verdad no se reduce ciertamente a la narración de meros acontecimientos históricos o a la revelación de hechos neutrales*, como postula el positivismo historicista. Al contrario, estos textos presentan acontecimientos cuya verdad va más allá de las vicisitudes históricas: está en su *significado en y para la historia de la salvación... Es urgente, pues, interrogarse incluso filosóficamente sobre la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el sentido específico de la historia*” (FR 94b).

MARION *Etant donné* Paris, 1997. Cf. R. WALTON, “La figura de Jesucristo en la fenomenología”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI – F. ORTEGA (eds.) *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, 2003, 248-270.

37. “La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte”

4. La filosofía integrada en la teología sistemática (FR 66-68)³⁸

Tras la globalidad de los desafíos, llega el momento de encararlos en la particularidad de las disciplinas pertinentes. Siguiendo FR 66-68 nos limitaremos a la integración de la filosofía en la fundamental, la dogmática y la moral. Estas son las únicas disciplinas cuyo nuevo desarrollo encara la Encíclica. Las demás disciplinas, tanto teológicas como filosóficas son sólo nombradas al pasar.³⁹ Por cierto, hay un conjunto de disciplinas filosóficas que, aún desarrollándose en forma autónoma, no dejan de estar íntimamente vinculadas con lo tratado en la fundamental, la dogmática y la moral: así no es difícil entender la correspondencia del Misterio de Dios y del hombre con una teología filosófica y una antropología filosóficas, tanto menos la conexión de la teología moral con la ética filosófica. En cambio merece una particular atención la conexión de la teología fundamental con la *filosofía de la religión*.⁴⁰ Se trata aquí de trazar la frontera en la que las disciplinas filosóficas confinan con la teología.

Hay dos modelos contemporáneos que permiten su mayor articulación con la teología fundamental, más específicamente, con la *crisología fundamental*.⁴¹ H. Duméry desarrolló una fenomenología *genética* de la religión judeocristiana en cuanto religión histórica, tipológica, de intención universal aunque de expresión particular en la que cobra una importancia decisiva la referencia a la figura de Cristo. Jean-Luc Marion desa-

RThL 32 (2001) 371.

38. J. Mc DERMOTT, "La teología dogmática tiene necesidad de la filosofía", *Oss Rom* 19/2/1999, 11s; S. PINCKAERS, "El lugar de la filosofía en la teología moral" *Oss Rom*, 26/2/1999, 11; C. GALLI, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", *Fe y razón. Comentarios a la encíclica*, 83-99; K. DEMMER, "Moraltheologie in der Polarität von Glaube und Vernunft" - *FZPhTh* 47 (2000) 5-26.

39. "La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje... de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber" (FR 5). "La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que permite dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual" (FR 83) "Baste citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad" (FR 91). Lo anterior contextualiza la omisión de la filosofía de la religión por parte de la Encíclica, echada de menos por J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. I. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, 2002, 300.

40. "Una consecuencia práctica es que la formación que brindan nuestras facultades articule...la teología filosófica en cuanto metafísica y la filosofía de religión en cuanto fenomenología y hermenéutica con la teología fundamental de la revelación y la fe y con una teoría de los principios teológicos que justifique y aclare la relación fe-razón y teología-filosofía" C. GALLI, *La 'circularidad'*, 87.

41. Para bibliografía ver *supra*, notas 34-37. La "crisología filosófica" de X. Tilliette (cf. *supra*

rolla una fenomenología que prioriza la donación sobre la intuición en lo que él llama el fenómeno saturado cuya gradación (280-325) culmina en el "*id quo maius donari potest*", a saber, en el "fenómeno de la revelación", encarado por el fenomenólogo no en su efectividad sino como la *posibilidad de lo imposible*.⁴² Así se presenta el "fenómeno de Cristo", donado y abandonado: imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que en el icono atrapa mi mirar constituyéndome en su testigo (325-335). Es en este contexto donde caben "las consideraciones *fenomenológicas, tipológicas, filosóficas* en torno a Jesús", mencionadas por Emilio Brito.⁴³ Justamente este autor extiende la propuesta a una *triadología filosófica*. Esta debería resolver el enigma de un Dios solitario y mostrar cómo el Otro inmanente a Dios (el Hijo) evita concebir la alteridad mundana como remedio necesario de una insuficiencia en Dios. Pero Brito prudentemente agrega: "ciertamente el simple pensar no puede decir si el Dios trinitario se ha revelado efectivamente en Cristo... pero puede esbozar la hipótesis" (*ibídem*). También aquí la distancia entre lo efectivo y lo hipotético permite trazar una frontera entre la teología y la filosofía. Pero no hay que olvidar que este punto arrastra una historia dogmática. Se trata del "semirracionalismo" adjudicado a Antonio Rosmini († 1855) por el Decreto "*Post obitum*" del Santo Oficio (14/12/1887), confirmado por León XIII el 1/6/1889. De las proposiciones censuradas la n° 25 sostenía que una vez conocido por la revelación, el misterio trinitario "puede ser *demostrado* por argumentos puramente especulativos, negativos e indirectos, pero tales que por ellos *esa misma verdad pertenece a las disciplinas filosóficas* y se convierte en una proposición científica más" (DS 3225), mientras que la n° 26 agregaba: "Las tres formas supremas del ser... *realidad, idealidad, moralidad*, trasladadas al ser absoluto no pueden concebirse *sino* [lat *nisi*] como *personas subsistentes* y vivientes..." (DS 3226). En los nn 190-196 de su *Teosofía* ⁴⁴ Rosmini sostenía que "la doctrina de la Trinidad puede y debe ser *recibida en la filosofía*", no por autoridad sino por una demostración *indirecta*, por reducción al absurdo, y *deontológica*, no mostran-

n° 35) sirve aquí de marco general más que de modelo

42. En la distancia entre *lo efectivo* y *lo posible* Marion traza una frontera entre la teología y la fenomenología.

43. *La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin*, 371.

44. A los números de esta obra póstuma remite el Decreto. Ver la reciente edición a cargo del Istituto di Studi filosofici (Roma) y del Centro di Studi Rosminiani (Stresa): *Opere di Antonio*

do que sea así sino que debe ser así y no de otro modo (200s); pero aclaraba que aquellas tres formas supremas del ser (*realidad, idealidad, moralidad*) “no son la divina Trinidad sino algo que se refiere a ésta *analógicamente*” dado que en esta se trata de “tres personas perfectas, absolutas, enteras” (199) mientras que aquellas “todavía no pueden ser personas”. Si hemos de dar fe al texto de la reciente edición de las obras de Rosmini, también aquí el autor traza una frontera, pero ahora de contenido: la filosofía sólo brindaría *analogías* de la Trinidad ya que no trataría de las mismas personas divinas sino de esencias ideales que son meros objetos, no sujetos.⁴⁵

a) En la *teología fundamental* encuentra su punto de resolución una parte de los desafíos planteados por la Encíclica (la otra parte remite a tratados de teología dogmática). Por cierto, así se plantea un problema pedagógico de asignación de mayores créditos si asignamos a la fundamental estas nuevas dimensiones, que exceden notablemente a las ya considerables otorgadas por la *Fides et ratio*

“Al estudiar la *Revelación y su credibilidad*, ...la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda... Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana...” (FR 67a)

b) A la *teología dogmática* (FR 66), corresponde la tarea general de “articular el sentido *universal* del misterio de Dios Uno y Trino y de la *economía* de la salvación del misterio tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente” (FR 66b). En efecto, así como la filosofía no puede limitarse a la descripción de la experiencia, sino que debe dar el paso “del fenómeno al fundamento” (83) la teología no puede limitarse a una mera glosa de las narraciones que la Biblia trasmite, ya que el *contenido* de los textos bíblicos, de los que la

Rosmini. *Teosofía*, t.12, Roma, 1998, 198-203.

45. En Nota del 1/7/2001 la Congregación para la Doctrina de la fe dijo: “El sentido de sus proposiciones no pertenece a la auténtica posición de Rosmini sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras... Pero sigue en pie la validez *objetiva* del Decreto respecto de las proposiciones condenadas para quien las lee fuera del contexto rosminiano, en una *óptica idealista y onto-*

teología ciertamente parte, “no se reduce a la *narración* de meros acontecimientos *históricos*”, puesto que se trata de textos en los que se presentan “acontecimientos que van más allá de las vicisitudes históricas” porque apuntan al *significado salvífico* y plantean “la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el *sentido* específico de la historia” (94b). En esa historia y través de ella se manifiesta Dios mismo, que es a la vez e inseparablemente nuestro *salvador* y nuestra *salvación*. Una consecuencia ulterior, enseñada por la Encíclica, es que “una cristología que se estructurara unilateralmente “desde abajo”... difícilmente podría evitar el peligro de reduccionismo” (FR 97a).

Más allá de este tema central, los aportes más clásicos de la filosofía, integrados en la teología dogmática, fueron ejemplificados en los agregados de la última redacción:

“sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como el lenguaje sobre Dios, las relaciones personales dentro de la Trinidad, la acción creadora de Dios en el mundo, la relación entre Dios y el hombre, y la identidad de Cristo que es verdadero Dios y verdadero hombre. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la *teología moral*, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la *ética filosófica*” (FR 66b).

Un breve recorrido por nuestros programas de Teología dogmática nos permitiría apreciar cómo sus contenidos integran la filosofía en el caso de los tratados de Dios, de la creación, de la antropología teológica, de la cristología, de los sacramentos y de la escatología. Otro tanto valdría de los conceptos de ley, conciencia, libertad, responsabilidad, culpa, que la teología moral toma de la *ética filosófica* (*ibídem*).

c) De la *teología moral* la Encíclica afirma que ella “necesita aún más la aportación filosófica” porque en “la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma” (FR 68). Con el auxilio de las virtudes y dones que dimanen de la gracia del Espíritu Santo “el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento” para aplicar las normas evangélicas “a las circunstancias particulares de la vida individual y social” (*ibídem*). En su n° 98 la encíclica *Fides et ratio* transcribe la precedente *Veritatis splendor* cuando denuncia la crisis de la verdad provocada por una visión individualista de la moral en la cual ya

no se considera la conciencia “como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora”, sino que el individuo tiene “el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia” (VS 32).⁴⁶ Pero, si quiere afrontar eficazmente los diversos problemas morales contemporáneos, la teología moral, además de buscar su fundamento en la Escritura “debe recurrir a una *ética filosófica* orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una *antropología filosófica* y una *metafísica del bien*”.

Vemos así cómo la filosofía juega un rol importante *en las tres dimensiones* en las que la razón teológica creyente piensa sus fundamentos: en el juicio de valor *dogmático* acerca del significado de la historia de la salvación, en el juicio de valor *apologético* acerca de la credibilidad y credentidad de la revelación y en el juicio de valor *moral* acerca de la normatividad de la ley evangélica.

RICARDO FERRARA

01/06/04

logista” (n° 8).

46. Cf. C. J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.) *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1978; É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: au croisement de la philo-*