

FILOSOFIA Y TEOLOGIA

No tomamos aquí la filosofía en sí misma, sino más bien en su relación con la → teología, aunque viendo a ésta desde aquélla y no al revés, a no ser ocasionalmente. No puede negarse, antes ha de darse por supuesto, que la relación entre la filosofía y la teología se presenta de modo distinto según se la estudie desde la filosofía o desde la teología, entendida ésta como un conocimiento de Dios logrado por la → revelación y la → fe. Este enfoque no tiene por qué llevar a una contradicción entre ambas, pero sí a una verdadera y vigorosa tensión, que suele evitarse diplomáticamente cuando el filósofo no quiere presentarse en público sin el teólogo ni el teólogo sin el filósofo, en lugar de presentarse como los dos grandes antagonistas en el serio quehacer de la → verdad. Para el filósofo, la filosofía es la última instancia en el campo de la razón y del conocimiento racional, incluso frente a la teología, aun en el caso de que su filosofar se haya abierto a ella, cuando partiendo de la razón misma ha conocido sus propios límites. Para el teólogo, al contrario, la filosofía del filósofo sólo puede servirle de penúltima instancia, porque en definitiva la figura de este → mundo y de su filosofía le resulta caduca y efímera (1 Cor 7,31; 1,20.21).

1. *El término «filosofía»: amor y no posesión de la sabiduría.* La denominación que el griego utiliza para designar a la filosofía y al filósofo, φιλοσοφία, φιλό-σοφος, significa amor y amorador de la sabiduría. Con ello se enuncia una actitud que es a la par griega y filosófica: la autolimitación de la existencia humana. La → sabiduría es algo propio de la Divinidad y no algo propio del hombre. El hombre no puede estar sino en camino hacia la sabiduría, que no puede poseer sino prestada de arriba. Este es el sentido de las sentencias de los siete sabios: «conócete a ti mismo» (Tales), «nada en demasía» (Solón), «la medida es lo mejor» (Cleóbulo).

El término «sabiduría» designa además todo saber que hace apto para un trabajo técnico (arte del arquitecto, del médico, del estratega, del orador), para la reflexión (ética-política) y para la acción (cultura, legislación, jurisprudencia, culto a Dios). El saber y la virtud (habilidad) no aparecen hermanados por primera vez en Sócrates, sino desde el comienzo mismo de la filosofía, para constituir luego el programa de estudio y el impulso que mueve a los sofistas. Esta caracterización de «sofistas» se refirió, antes que entrara en juego la ironía socrático-platónica, a los maestros de sabiduría (literalmente: artífices de sabiduría). Los sofistas hicieron de la investigación y de la enseñanza una profesión, y en cierto modo eran los profesores universitarios de aquel tiempo. Como tales recibieron una alta retribución, como correspondía a su posición y ocupación. Pero, además, supieron enriquecer con nuevas disciplinas la investigación, que aún hoy permanecen vivas; por ejemplo, la ciencia del lenguaje, el estudio del derecho (al diferenciar el derecho civil o legal del → derecho natural). Sócrates y Platón, en una gran batalla no exenta de injusticias, presentaron la docta y educadora autoseguridad sofística y su manía de instruir como simulación de sabiduría, y a los mismos sofistas

como falsos sabios. El éxito fue tan definitivo, que Goethe en su *Fausto* aún puede calificar al diablo como mentiroso y sofista. Con ello, Sócrates elevó el término y la noción de filosofía en su sentido de «amor y no posesión de la verdad», al entenderla en la línea del «sólo sé que no sé nada».

Esta misma paradoja filosófica aparece de nuevo en Nicolás de Cusa, en el renacimiento moderno de la filosofía, al entender a ésta como *docta ignorantia*, aunque él parte de una nueva idea de lo infinito. El Cusano nos remite a Sócrates y Salomón para justificar su «docta ignorancia».

2. *Exclusión de presupuestos en la filosofía.* Ya en el saber socrático, que reconocía su propio no saber, la filosofía se convirtió en un arte de preguntar, que en toda respuesta buscada y hallada descubre la nueva pregunta y exige una nueva búsqueda (primeros diálogos socráticos de Platón). «¿Qué es lo que hace al filósofo? El valor de no dejar ninguna pregunta en el corazón» (Schopenhauer). De la pregunta al *problema*. No sólo este nombre de problema, sino lo que indica es a la par griego y filosófico: el descubrimiento revolucionario de una nueva manera de pensar lograda por los pensadores griegos. El preguntar filosófico, que irradió también a las demás ciencias y a sus problemas, no surge desde algo extrínseco, de la utilidad, de la opinión o del dogma, sino desde la realidad misma y arrancando intrínsecamente desde ella. «Al proceder así en su investigación, la realidad misma los llevó y forzó a indagar más allá de las cosas enseñándoles el camino» (Aristóteles, *Metaph.* I, 984a 18.19). Ahorrar al discípulo los problemas significa impedir el saber. «El que no examina a fondo los problemas se asemeja al que ignora, al caminar, qué senda debe seguir y qué meta, con lo que no puede llegar a saber si ha conseguido lo que inquiría o no», aun cuando crea tener la solución a mano (*Metaph.* III, 995a 35-b 1). La nueva ciencia y sabiduría que busca Aristóteles analizando los fenómenos y a la vez los problemas y las difícilísimas aporías (literalmente: lo intransitable y sin camino), cuya solución sólo la buscamos rectamente cuando co-examinamos lo que queda de insoluble en cada problema, es esencialmente problemática. Este problematismo pertenece a la acribia científica (a la estricta exactitud) propia de la investigación y de la ciencia (*Metaph.* I, 982a 10-14). En realidad, la *Metafísica* aristotélica comienza, tras una introducción histórica, con un libro dedicado particularmente a plantear problemas (el libro III; en griego, el B).

Intentemos ahora considerar la teología desde el punto de vista de la filosofía con objeto de aclarar lo que son en su mutua relación. La filosofía se distingue de la teología ante todo en la radicalidad de su preguntar: éste es el corte decisivo en el mantel de los dos comensales de la sabiduría. Así, la teología católica con toda claridad limita su actitud científica ante los → dogmas de la → Iglesia católica: el dogma jamás puede ser puesto en duda; por más problemas que pueda ofrecer al investigador teológico, éste nunca puede poner en tela de juicio los presupuestos dogmáticos de la ciencia teológica. La situación de los filósofos griegos fue en este punto excepcional; si bien se encontraron ante mitos y oráculos, nunca tuvieron que habérselas con «dogmas» religiosos ni con una secta sacerdotal con su propia sabiduría

sacerdotal que fuera obligatoria dogmáticamente. En la escala platónica de la vida humana (*Fedro*, 248d e) los vaticinadores y sacerdotes aparecen tan sólo en quinto lugar, después de los filósofos, los reyes legítimos, los caudillos y señores; después de los estadistas, economistas, comerciantes, gimnastas y médicos. Les siguen únicamente poetas y artistas, artesanos y aldeanos, sofistas y embaucadores del pueblo y, finalmente, los tiranos. La búsqueda filosófica debe limitarse también ante las intuiciones básicas, cuya patentización es el difícil cometido propio de la investigación de los fundamentos; pero aun estas intuiciones básicas, una vez obtenidas, no están exentas de nuevos replanteamientos igualmente radicales. La búsqueda filosófica exige la ausencia de presupuestos filosóficos. Lo cual no significa que pueda haber una ciencia sin presupuestos, pero sí la necesidad de unos presupuestos originarios, presupuestos no supuestos por así decirlo —esto pretenden ser las ideas platónicas (*Fedón*, 101d e)—, presupuestos que han de ser compulsados y han de permanecer siempre abiertos a un preguntar ulterior.

El teólogo, y menos aún el filósofo, no debe tratar de suprimir la radical diferencia entre el modo filosófico y el modo teológico de enfocar los problemas. Ni para salvar esa diferencia tienen por qué traicionar su propio y peculiar carácter. Ciertamente que, para una localización cristiana de la exigencia radical que es propia de la ciencia y de la filosofía, el mismo modo filosófico de enfocar los problemas tendría que ser sometido a un planteamiento ulterior tal como surge de la presencia de la revelación. Pero ésta, que sería una exigencia del teólogo y que, en definitiva, partiría de la → palabra de Dios, sólo sería correcta si tomase completamente en serio lo que es la exigencia del filósofo y si éste pudiese vivir su existencia filosófica y cristiana como un no-circunciso, como cristiano-pagano por así decirlo, como cristiano entre los filósofos paganos.

3. *La teología de los filósofos y la filosofía de los teólogos.* Puesto que la exigencia de la pura filosofía pretende alcanzar la totalidad y los primeros principios de todo ser y saber, se comprende que el filosofar precristiano apareciese como teología, como conocimiento de las cosas divinas y humanas, como conocimiento indiviso de la totalidad indivisa del ámbito humano y divino. La filosofía griega ha sido desde un principio teología con Tales, Anaximandro y Heráclito; y ha permanecido siéndolo hasta el fin del neoplatonismo, que en Plotino y Proclo alcanza su cumbre teológica (→ platonismo y neoplatonismo). ¿Y es que se hallan tan contrapuestas la filosofía y la teología como lo natural (→ naturaleza) y lo sobrenatural (→ gracia), como el ámbito mundano y eclesial dentro del cristianismo, tal como se suele asegurar? Si en la Antigüedad y en la Edad Media la filosofía llegó a ser comúnmente asunto de teólogos, la teología de los griegos fue asunto de los filósofos. Por extensa y profundamente que se metiesen Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino y Duns Escoto en la filosofía (de los griegos), y por mucho que haya que aprender de ellos en cuanto a ideas filosóficas, no obstante eran y son teólogos que filosofaron y tuvieron que filosofar movidos por la teología, una teología que no era puramente filosófica, que tenía que

escuchar primero la palabra de los → profetas y los → apóstoles, y que sólo después, conformándose a la palabra de la fe, podía atender a la palabra de los filósofos y de la razón humana. La filosofía tomista (→ tomismo) no deja de ser un extracto de una obra teológica unitariamente total, extracto que ni siquiera fue obra de santo Tomás; en el fondo, la filosofía tomista es la filosofía aristotélica, aunque represente una asombrosa interpretación y aplicación del mundo conceptual aristotélico. No obstante, y precisamente por eso, la teología de los filósofos, tal como la formaron los pensadores griegos con singular pureza, se ha convertido en modelo científico de la filosofía y teología de los teólogos, es decir, de los teólogos cristianos.

a) *El modelo platónico: del mito al logos*. Si se ha señalado como un rasgo esencial de la filosofía griega el ser un paso del «mito al logos» (Wilhelm Nestle), ese rasgo vale ciertamente ya para el pensamiento presocrático, pero se cumple de manera singular cuando llegamos a Platón. En la vigorosa construcción del filosofar platónico entran el → mito y el eros; pero ambos, la poesía y la belleza, se subordinan a la verdad que se revela a través del logos, pues el logos como palabra conceptual y probativa es la fuerza reveladora de todo, la revelación aun de lo oculto y por descubrir en el mito, en la palabra originaria transmitida a través de una dimensión intuitiva. Ya en Heráclito, el logos es la llamada del guarda vigilante que se dirige a los pocos despiertos para que salgan del «sueño de los conceptos» (Hegel) y del «olvido del ser» (Platón) y se dirijan a la investigación y comprensión de sí mismos en la profundidad del alma y de su logos por medio de la palabra esencial, profética y verificadora. Esta palabra, completamente distinta de la erudición superficial, intenta penetrar en la única sabiduría y sabe explicar los oráculos del dios délfico como signos, y sabe hacer cesar las contradicciones y escándalos de los mitos en lo que es la unidad ontológica de todo lo existente. (La expresión griega ἀ-λήθεια significa «mantener no latente»). A partir de Heráclito hasta Platón tuvo lugar una «desmitización» (Bultmann) de estilo auténticamente filosófico como interpretación dialéctica y, en última instancia, ontológica de la imagen mítica del universo.

Los numerosos y grandiosos mitos de los diálogos platónicos no pueden hacernos olvidar que son obra de un filósofo, si bien de un filósofo-poeta, que encuentra nuevos y viejos mitos para configurarlos en una poesía de ideas. En el *Fedro*, que es la cumbre de la poesía mítica de Platón (mito de la cuadruga alada con su jinete y sus dos caballos), quedan finalmente enfrentados sin dejar lugar a malentendidos el juego hermoso y el pasatiempo de los discursos míticos sobre la justicia con la seriedad del discurso dialéctico y filosófico (276e-278b). A los ojos de Platón, la tragedia de las tragedias, la que sufre el filósofo Sócrates y la que poetiza el filósofo Platón (especialmente en el *Fedón*), es la tragedia del filósofo que sale de la caverna y de sus imágenes umbrátiles para subir hacia la luz del sol de las ideas; de allí tiene que bajar otra vez hacia los hombres cavernarios, si es que quiere actuar sobre ellos; entonces su seriedad auténtica choca con la falsa importancia de las opiniones. El filósofo no es tomado en serio y es objeto de burla, lo cual es entonces la comedia de las comedias, la tragicomedia filosófica.

Sería, no obstante, un malentendido antifilosófico y antiteológico el intentar traducir la relación platónica entre el logos y el mito en la relación que la teología cristiana propone entre el *logos* y el *mysterion*. Tal comparación sería inexacta, ya que los dos pares de conceptos reciben en cada caso una interpretación muy distinta. Cada palabra del teólogo cristiano está sujeta a la verdad revelada y revelante del Logos encarnado y, con ello, al poder de revelación propio del misterio de Cristo (→ misterio). Misterio y Logos no se relacionan como imagen y realidad, sino que son la única y misma verdad. No obstante, limitaríamos nuestro horizonte filosófico y teológico si no fuéramos capaces de ver lo que puede significar aquel magnífico cuadro platónico de filosofía teológica una vez vertido en conceptos diferenciados. Ignoraríamos además lo que ha significado pedagógica y hermenéuticamente para los pensadores alejandrinos Clemente y Orígenes: pedagógicamente, por lo que toca a su «filosofía divina» revelada a través del Logos (expresión que remite al Platón del *Fedro*), y hermenéuticamente, por lo que toca a la exégesis pneumática y alegórica. Se trata de pensadores cristianos en los que no se debe separar lo que es una cristiana existencia filosófica en dos compartimientos estancos: el del filósofo y el del teólogo. Se trata de una forma cristiana del filosofar platónico y de un genial y creador buen entendimiento a la vez que de un mal entendimiento del filósofo Platón. Pero ¿no sucederá asimismo que el → aristotelismo cristiano de los teólogos medievales sea a la par una buena comprensión y un mal entendimiento, genial y fecundo, del filósofo Aristóteles, de lo que Aristóteles ha entendido por filosofía, que de suyo no podría conjugarse aristotélicamente con lo que es la fe, haciendo imposible así una ciencia de la fe? Estudiemos lo que supone este modelo aristotélico.

b) *El modelo aristotélico: la «filosofía primera» como unidad de ontología y teología.* El mayor discípulo de la academia platónica cumplió el legado de lo que significó el tiempo último de Platón, cuando abandonó los mitos a los poetas, que tanto mienten. También para su maestro, el logos dialéctico significaba cada vez más el fin del mito y aun de la creación de mitos como expresión filosófica. Fue y sigue siendo una verdadera ganancia para la filosofía y la teología el que aquella se viera libre de mitologías, aun de las filosóficas, a fin de llegar a constituirse a sí misma como filosofía pura. Aristóteles, el mayor discípulo de Platón, siguiendo la estela de la academia platónica y de la filosofía griega, se convirtió en el gran historiador y en el primer organizador de las ciencias, llegando a sistematizar disciplinas tales como la lógica, retórica, poética, física, cosmología, meteorología, historia natural, zoología, psicología, ética, política y economía. Pero no permite que la filosofía quede diluida en un conjunto de ciencias o en un saber general, sino que la eleva del ámbito de las ciencias y del «saber» para constituir la «sabiduría y ciencia» de una «filosofía primera», que más tarde recibiría el nombre de «metafísica» (llamada así en un principio por el orden de colocación que en el *Corpus Aristotelicum*, de Andrónico de Rodas, tenían los catorce libros de la metafísica, los cuales venían «después de los libros de física»). La metafísica aristotélica tiene su objeto propio o, por mejor decir, su sujeto

propio: el \rightarrow ser del ente, y su propio método o manera de pensar: el que corresponde al máximo grado de abstracción. Es la ciencia suprema de la tríada aristotélica de ciencias teóricas: física, matemática y metafísica. Esta tríada se puede encontrar aún en Kant, en su *Crítica de la razón pura*. La orientación kantiana estará regida por la nueva ciencia matemática, como la metafísica aristotélica se apoyaba en su peculiar base física y teológica. Por ello Kant llegará al nuevo orden: matemática (como ciencia formal), física y metafísica, a la que se impugna su condición de ciencia teórica.

Aristóteles propone tres definiciones de su metafísica, de las que resulta un concepto unitario (*Metafísica*, VI). Es la doctrina del ente en cuanto ente, es decir, lo que más tarde se llama ontología y que hoy suele denominarse doctrina del ser del ente. Como doctrina del ente en cuanto ente, la ontología investiga las relaciones originarias, los fundamentos últimos y las causas primeras del ente y su cognoscibilidad: por qué se da el ente y por qué el ente es cognoscible, por qué se da el ente en su ser. La ontología se convierte en doctrina de los principios, en «filosofía primera» (Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*), en filosofía fundamental. Hoy día se la entiende más bien como ciencia fundamental o investigación de los fundamentos (con lo que frecuentemente se quiere indicar la investigación de los fundamentos de las ciencias particulares). Como doctrina suprema de los principios, la ontología aristotélica se pregunta por las causas últimas, hasta llegar a aquel principio único, del cual, como dice Aristóteles, penden el cielo y la tierra, con lo que prueba la existencia de un espíritu que es el motor primero e inmóvil ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$), pura actualidad y autopensamiento puro ($\nu\omicron\eta\text{-}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$; *Metaph.* XII). Así, esta ontología es teología, un nombre que le atribuye el mismo Aristóteles precisamente en el lugar donde habla de la filosofía como ciencia del ser (*Metaph.* VI).

Esto nos lleva a tocar un punto decisivo. Cuando en tiempos modernos se llegó a considerar la metafísica como un concepto superior que abarcaba una metafísica general, la ontología, y una metafísica especial subdividida en cosmología, psicología (racional) y teología (filosófica) o teodicea, se operó una ampliación, pero a la vez una traición al proyecto aristotélico de una teología filosófica lograda por el camino de la ontología. Con razón se ha enfrentado contra tal «metafísica regional» un metafísico y conocedor de Aristóteles tan significado como N. Hartmann. En este punto Hartmann pudiera haber apelado a santo Tomás, quien en este tema decisivo ha comprendido mejor que muchos de sus epígonos la teología filosófica de Aristóteles (véase su introducción al *Comentario de la Metafísica*). Lo verdaderamente antifilosófico de una teología entendida como metafísica especial es que Dios, como en la teología de la revelación, se convierte en sujeto de la ciencia del cual se hacen determinadas afirmaciones, desplazando así al verdadero sujeto de esta ciencia que es el ente en toda su generalidad y sus formas de ser, a través del cual se puede llegar por el camino de la causalidad a una causa primera que podemos llamar Dios. Con ello la teología de los filósofos se distinguía ontológicamente de la teología de los teólogos, en la cual Dios es el sujeto (sujeto y objeto al mismo tiempo) de esta ciencia y a la vez el sujeto

que da testimonio de sí mismo en relación con la → creación y la criatura. «Doble es la teología o ciencia divina: una que contempla las cosas divinas no como sujeto de la ciencia, sino como principios del sujeto, y es la teología que estudian los filósofos, que con otro nombre se llama metafísica; la otra es la que contempla las cosas divinas por razón de sí mismas (Dios como es en sí mismo, en su divinidad), como sujeto de la ciencia, y ésta es la teología que nos transmite la Sagrada Escritura» (santo Tomás, *In Boëth. de Trin.* 9.5, a. 4 resp.). Esta es, vista ontológicamente, la diferencia fundamental entre la teología de los filósofos y la teología de los teólogos, diferencia que es anterior a la que pueda darse entre teología natural y sobrenatural, pues es la que sustenta y posibilita ontológicamente esta diferencia. Las frases del príncipe de los escolásticos testifican cuán decisiva importancia ha logrado el proyecto aristotélico de una teología por el camino de la ontología dentro de la filosofía y teología escolásticas.

«La filosofía está escrita en el libro de la naturaleza con caracteres matemáticos». Aristóteles hubiera podido profundizar fundamentalmente esta sentencia de Galileo diciendo que la teología de los filósofos está escrita en el libro de la naturaleza y del espíritu con caracteres ontológicos. El aristotélico santo Tomás hubiera podido a su vez modificar el significativo título de la obra principal de Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, en este otro: *Theologiae principia ontologica*. Y aún hubiera podido decir más comprensivamente: *Theologiae naturalis et supernaturalis principia ontologica*. El ser no pierde su validez ante el Ser divino y sobrenatural, pues se da una analogía del ente, *analogia entis* (→ analogía). Si el teólogo pone buen cuidado en que la pretensión trascendental del filósofo y de su ontología no se alce contra el derecho de la teología que nace de la revelación y de la fe, asimismo es un justo derecho del filósofo y de su ontología el cuidar que la justa exigencia del teólogo no se alce contra el ser para precipitarse en un nihilismo teológico.

4. *Revolución kantiana del modo de pensar filosófico y teológico.* El ataque masivo contra la filosofía primera como ontología y teología llevado a cabo desde el cartesianismo (Descartes, *Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*) se continúa en la *Crítica de la razón pura*, de Kant: nuestro saber teórico capta «fenómenos», no «cosas en sí», y está limitado a «los objetos de una posible experiencia» (la experiencia sensible en el tiempo y en el espacio); así cae la ontología como ciencia del ser del ente, y al caer la ontología, cae también la teología que sigue el camino y la ciencia de la ontología. Con ello, así como en lugar de la antigua metafísica especulativa se constituyó como filosofía primera, como suprema ciencia fundamental, la «crítica» de aquella metafísica especulativa, es decir, una nueva ontología no ya del ser, sino de la conciencia (trascendental) del ente, así también entró en lugar de la físico-teología y onto-teología una teología de la fe de la razón moral que parte de los postulados de la razón práctica. La revolución del modo de pen-

sar filosófico y metafísico llegó a ser también una revolución de la manera de pensar teológica.

Pero aunque la metafísica no existe ni es posible como ciencia, era y sigue siendo real como disposición en la «naturaleza profundamente oculta del hombre». Por encima del «concepto escolar» de filosofía hay un «concepto cósmico» (*conceptus cosmicus*), que en todo tiempo ha servido de base a esta denominación, sobre todo cuando se lo personificaba y presentaba como una imagen original que respondía al ideal del filósofo. Desde esta perspectiva, la filosofía es la ciencia de la relación de todo conocimiento humano a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*); el filósofo, a su vez, no es un artesano de la razón, sino el legislador de la razón humana (B 866s). Como eco de la vieja sentencia *sapientis est ordinare*, se dice ahora, aunque con un aditamento característico, que ha sido válido desde siempre en la filosofía, «la filosofía lo relaciona todo con la sabiduría, pero por el camino de la ciencia» (y de la «crítica», que levanta un parapeto contra el dogmatismo y el escepticismo). «Precisamente por ello, la metafísica es también un perfeccionamiento de toda 'cultura' de la razón humana, un perfeccionamiento imprescindible» (B 878).

Fuera de Aristóteles, ningún pensador, ni en los tiempos antiguos ni en los nuevos ha realizado como Kant el concepto de una filosofía libre y pura, que se da a sí misma su ley, verificando con ello y realizando la sentencia que Aristóteles propone en su *Metafísica* (982a 17/18): el sabio no tiene que recibir órdenes, sino dar leyes. La ayuda tan grande que puede llegar a ser la filosofía pura para la teología de los teólogos se demostró palpablemente en la recepción medieval que se hizo a Aristóteles, obra y riesgo de una generación fuerte de teólogos, hombres tales como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Escoto. La filosofía, verdadera y pura, fue y será siempre la resistencia más difícil y eficaz que el teólogo habrá de encajar en su trabajo. Aun en el caso en que la filosofía sale al encuentro hasta mitad de camino de la teología, sigue en vigor la facultad del filósofo libre para apoyarse en sí mismo. Sólo de este modo podrá subordinarse a instancias superiores, no mediante una simple subordinación, sino mediante una libre limitación por la que sujeta libremente a la ley divina la razón humana. En este sentido incluso la expresión de *philosophia ancilla theologiae* admite una recta significación dentro de la filosofía en el sentido expuesto por Kant en su «lucha de las facultades»: será servidora de su graciosa señora, pero no llevando la cola de su vestido, sino antecediéndola con la antorcha en la mano. Tal independencia y libertad del filósofo, que le deja en relación inmediata con la verdad, es —y de ello han de tomar conciencia el teólogo y el cristiano en general— la contrapartida filosófica de la libertad que para el hombre cristiano predica el evangelio: el hombre espiritual juzga de todo, pero él mismo no es enjuiciado por nadie (1 Cor 2,15). Claro está que en un marco totalitario de la sociedad ni la filosofía ni la teología tienen objeto alguno, a no ser el de afianzar su derecho al espíritu y a la libertad.

5. *Retorno filosófico del ser: lo antiguo en lo nuevo y lo nuevo en lo antiguo.* Analizar algo y discutirlo con Kant (lo mismo que con cualquier gran pensador) es relacionar lo nuevo con lo antiguo, ver en lo antiguo lo nuevo y en lo nuevo lo antiguo, ver lo antiguo de un modo nuevo (N. Hartmann). Pero esto vale especialmente de una discusión con Kant: después de su «crítica», la ontología como ciencia del ser del ente sólo puede volver a lograrse por el camino de una teoría de la conciencia trascendental del ente, para lo que se encuentran y se encontraban principios importantes en los antiguos. La ontología investiga el ser y la conciencia del ente: es la metafísica del ser y del conocimiento (N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*). Después de los sistemas especulativos de Fichte, Schelling y Hegel, y después de las filosofías metódicas del neokantismo de Marburgo y Baden (Cohen y Natorp, Windelband y Rickert), vino la fenomenología de Husserl, en cuya prosecución Scheler irrumpió hacia las cosas mismas y los valores «materiales» (en superación del «formalismo» ético kantiano). N. Hartmann, por su parte, va en busca del objeto en sí hacia una «ontología crítica» (que es, ante todo, una teoría de las categorías y estratos del ser). Heidegger va hacia la «existencia» y hacia una ontología fundamental de la existencia humana e histórica. «Se puede, pues, estar siempre seguro... de volver siempre a ella (la metafísica) como a una amada separada de nosotros» (Kant, B 878). La escuela y el método de la fenomenología (H. Conrad-Martius, E. Stein, D. von Hildebrand) enseñaron a los filósofos neoescolásticos a reconducir las tesis escolásticas tradicionales a los fenómenos originarios y a los problemas surgidos de su análisis; a deletrear las tesis del sistema partiendo de los fenómenos y de los problemas, y no a arropar los fenómenos y los problemas en la conceptualización de las tesis y del sistema. Con ello, mientras en el siglo pasado la discusión neoescolástica con la filosofía crítica y moderna no sólo no aportó nada nuevo, sino que se convirtió en una caricatura que reducía la filosofía de los antiguos y de santo Tomás a un uso meramente casero, estrecho y sin garra —la desgracia propia de toda mera repristinación—, en nuestro siglo se ha dado un cambio favorable e importante. Baste como prueba citar nombres como los de Maréchal, Przywara, Gilson.

6. «*Philosophia perennis*», *historia de la filosofía*. Finalmente, si echamos una ojeada al camino histórico que realmente ha seguido la filosofía, tal como aquí se ha esbozado, nos es lícito, en vista del perpetuo retorno filosófico del ser, hablar de una *philosophia perennis*, aunque tomada esta expresión en un sentido estrictamente filosófico. Esta expresión (tomada del título de un libro de 1540) ha sido interpretada diversamente, unas veces en sentido estático y otras en un sentido más dinámico. En el concepto estático de una «filosofía perenne» se llega a eternizar cierto estado o postura de la filosofía, la aristotélico-tomista, como si ésta estuviera en armonía con lo que hubiera de ser una posesión originaria y válida para todos los pueblos y tiempos de la verdad metafísica. En el concepto dinámico o dialéctico de la filosofía perenne se presentan también contenidos duraderos en su planteamiento y solución, pero tan sólo como algo eterno y duradero que madura en

un continuo desarrollo histórico (→ historicidad de la verdad o, más bien, de nuestro conocimiento de la verdad) y en una plenitud de formas opuestas (dialécticas) de problemas y pensadores. No hace falta decir qué concepto de *philosophia perennis* es el más filosófico.

La historia de la filosofía pertenece, por tanto —como lo prueba ya el proceder de Aristóteles en su *Metafísica* (el libro A es un libro histórico-problemático)—, a la reflexión filosófica; según la bella sentencia de Clemente Baeumker, «como salvación y como crítica. Como salvación, conservando vitalmente una visión orgánica del mundo, conforme a la conocida frase de Trendelenburg, dentro de una actividad siempre fértil; en ella se recogerían los significativos pensamientos de los grandes maestros y las metas alcanzadas por su investigación, que al igual que la verdad tienen un valor intemporal, y serían los materiales de una *philosophia perennis*, como la llama Leibniz. Pero también como crítica pertenece a la filosofía la historia de la filosofía, en cuanto nos enseña la condicionalidad histórica aun de lo más valioso, oponiendo así un dique a los intentos de una mera repristinación».

7. «*Filosofía cristiana*»: *filosofía y visión del mundo*. Se suele entender que la llamada «filosofía cristiana» —y ella se arroga este título— es la realización de la *philosophia perennis*. Esta denominación, que hoy es bien vista y que goza de cierta fortuna, tiene que ser puesta en tela de juicio a la vista de posibles y reales malentendidos y de falsas interpretaciones. La «filosofía cristiana» no puede andar columpiándose entre lo que es la filosofía y lo que es la teología (sobrenatural), pues con ello no quedarían contentos ni el filósofo ni el teólogo.

Por lo que toca a la cosa en sí, hay que distinguir entre ciencia y visión del mundo, y, por tanto, entre filosofía como ciencia y filosofía como visión del mundo. La filosofía lo refiere todo a una visión del mundo, según el sentir de Kant, pero por el camino de la ciencia (cf. el apartado 4). Ahora bien, se da una visión cristiana del mundo, pero no existe una ciencia cristiana en un sentido puramente metodológico. Esto supondría introducir un sinsentido, el de una lógica especial teológica y cristiana, siendo así que la lógica no es más que una para todo nuestro saber y pensar. Por mucho que el logos científico sea la única forma válida de fundamentación y verificación filosóficas, si es que se toma la filosofía como ciencia, no por ello es preciso que sea la única fuerza capaz de constituir una visión del mundo, como se ve en el filosofar de Platón (cf. 3a), en quien el mito se convierte en eros, según el criterio de verdad del logos, constituyendo así logros intuitivos que valen como visiones del mundo.

La visión del mundo tiene otros contenidos y orígenes distintos a los de la investigación puramente científica. Si ha de hablarse de filosofía cristiana —y sería mejor evitar la expresión—, debe hacerse en el sentido de una orientación y ordenación cosmovisionales del filosofar hacia la suprema verdad de la imagen de Dios y del hombre, que proporciona la fe, tal como la alcanza el filósofo cristiano; pero no en el sentido de un filosofar a partir del fundamento de la revelación y del misterio de la fe. Esto sería propio de la

teología como ciencia de la fe. La filosofía, por su parte, es ciencia de la razón, y a ello debe atenerse modestamente en virtud de su propia exigencia y de la exigencia de la teología.

La filosofía escolástica y neoescolástica (→ escolástica) consiste en un método de filosofar puro, según el modo aristotélico, y se sitúa dentro del espíritu de lo que anteriormente hemos llamado *philosophia perennis* y «visión orgánica del mundo». Cuanto más pura sea la filosofía en cuanto tal, tanto más útil será su conceptualización para la teología como ciencia de la fe. La fe cristiana, por su parte, tendrá que precaver a la filosofía contra el peligro de caer en la *hybris* de «llegar a conocer y ser como Dios» (Gn 3,5), lo mismo que deberá también prevenir al teólogo de su *hybris*, de la *rabies theologorum*, del furor combativo de los teólogos.

8. *Facultad filosófica. «Studium universale»*. Desde la fundación medieval de las universidades hasta el umbral del siglo pasado, el *Ordo* filosófico, o facultad de los artistas, fue considerado como facultad inferior, como una facultad preparatoria de las otras superiores: Teología, Derecho y Medicina. En el siglo XIX, como lo había anunciado Kant en su «lucha de las facultades», se llegó a la facultad universal, con el mismo rango para las cuatro facultades. De hecho, la filosofía es, por encima de todo, el núcleo y la estrella de la interna *Universitas litterarum*, y debe, por tanto, ser también núcleo y estrella del *Studium universale* o *generale*. Pero no puede permitirse, por esto mismo, que la filosofía se detenga en una serie de especialidades y secciones filosóficas, cada día más numerosas (por ejemplo, filosofía del derecho, de la sociedad, del arte, del lenguaje, de la religión, etc.). Esto constituye hoy día un gran peligro. Al contrario, en medio de toda su necesaria especialización, debe sentir la necesidad de volverse con mirada firme hacia el campo metafísico y ontológico de todo filosofar, hacia el filosofar sobre el ser y la conciencia del ser; debe meditar sobre la posibilidad de una teología filosófica a través del camino y de la ciencia de la ontología.

E. Gilson-Ph. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn-Viena-Zurich 1937; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940; K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Munich 1949; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; E. Gilson, *Dante et la philosophie*, París 1953; N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Gotinga 1954; J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburgo 1955; G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Munich 1955; H. Meyer, *Systematische Philosophie I-III*, Paderborn 1955-59; A. Brunner, *Die Grundfragen der Philosophie*, Friburgo 1956; M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, Pfullingen 1956; H. Duméry, *Critique et religion*, París 1957; W. Brugger, *Diccionario de filosofía*, Barcelona 1958; E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., Madrid 1958; M. A. Doudeyuc, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1960; W. Keilbach, *Einübung ins philosophische Denken*, Munich 1960; H. Scholz, *Mathesis universalis*, Basilea-Stuttgart 1961; E. Gilson, *El filósofo y la teología*, Madrid 1962; G. Ebeling, *Theologie und Philosophie: RGG VI* (1962) 782-830; O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; R. Bultmann, *Zur Frage einer «Philosophischen Theologie»*: Glaube und Verstehen IV (Tubinga 1965) 104-106; H. Gollwitzer-W. Weischedel, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965; M. Nédoncelle, *Teología*

y filosofía, o la metamorfosis de una sierva: Concilium 6 (1965) 97-108; J.-A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, Nueva York 1966; H.-R. Schlette, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, en E. Neuhäusler-E. Gössmann (eds.), *Was ist Theologie?*, Munich 1966; K. Rahner, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 66-87; H. R. Schlette, *Philosophie-Theologie-Ideologie. Erläuterung der Differenzen*, Colonia 1968; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968; M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, París 1969; J. Macquarrie, *Lenguaje religioso y filosofía analítica actual*: Concilium 46 (1969) 473-482; K. Rahner, *Filosofía y teología*: Escritos de Teología VI (Madrid 1969) 89-100; D. Dubarle, *La recherche en philosophie et théologie*, París 1970; L. Malevez, *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*: NRTh (1971) 113-144; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, París 1972; B. Lonergan, *Method in Theology*, Londres 1972 (la versión española aparecerá pronto en Ed. Cristiandad); R. Schaeffler, *Filosofía*: SM III (1972) 157-187; K. Rahner, *Filosofía y teología*: ibíd., 207-217; I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974; G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*: *Mysterium Salutis* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 977-1052.

G. SÖHNGEN