

# PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE. LÍMITES Y AVATARES DE UN ADAGIO

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. SABIDURÍA E «INTELLECTUS FIDEI» EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA. 2. LOS SIGLOS MEDIEVALES: ENTRE LA CRISPACIÓN Y LA ARMONÍA. 3. DE LA FILOSOFÍA SEPARADA A LA RECUPERACIÓN DEL NEXO ENTRE FE Y RAZÓN.

*Resumen:* Juan Pablo II, en la enc. *Fides et ratio* evoca el adagio *philosophia ancilla theologiae*, señalando que hoy es difícilmente utilizable, pues choca con el principio de autonomía de los diversos saberes. El prof. Illanes traza la historia de ese adagio. Parte de los primeros usos en Filón y Clemente de Alejandría, en los que remite la necesidad de que todo pensar humano se abra a aquella sabiduría que desvela y fundamenta el sentido del existir. Considera después la encrucijada medieval y particularmente la versión del adagio que dio Pedro Damiano en sus escritos desconoce la positividad de la razón humana, incidiendo a la vez en una cosificación del mismo pensar teológico. El prof. Illanes analiza después, brevemente, los posteriores avatares del adagio hasta nuestros días, para concluir señalando sus límites y, sobre todo, subrayando la necesidad de una sinergia o cooperación entre la filosofía y la teología en cuanto saberes distintos pero complementarios.

*Palabras clave:* Teología, Filosofía, Sabiduría, Historia de la Teología.

*Abstract:* John Paul II (*Fides et Ratio*) evokes the adage «*philosophia ancilla theologiae*», and teaches that today is hardly useful, because it meets with the principle of autonomy of knowledges and sciences. Professor Illanes marks the history of this adage. He begins with Filon and Clement of Alexandria, who used the expression to point the necessity that all human knowledge opens to the wisdom that watches and lays the foundation of existence. Afterwards he considers the medieval inversion of the adage made by Pedro Damian who ignored the positive value of human reason and at the same time underlined the dry objectivization of the theological thought. And then Professor Illanes briefly analyzes the history of the adage until our days and concludes teaching his limits and above all emphasizing the necessity of a synergy or cooperation between philosophy and theology as for different but complementary knowledges.

*Keywords:* Theology, Philosophy, Wisdom, History of Theology.

«La teología ha tenido siempre y continúa teniendo —afirma Juan Pablo II en la *Fides et ratio*— necesidad de la aportación filosófica». Precisamente por eso —añade— «la filosofía ya desde la edad patristica, fue llamada *ancilla theologiae*». Ese título —comenta a continuación— «no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido en que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales “siervas” de la “filosofía primera”». «La expresión —prosigue, prolongando y, a la vez, matizando la defensa de ese aforismo que acaba de realizar—, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados (es decir, la conciencia de la especificidad del filosofar), ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación»<sup>1</sup>.

En las palabras que acabamos de reproducir queda resumida, de forma apretada, no sólo la historia del adagio *philosophia ancilla theologiae*, sino también, aunque indirectamente, la de las relaciones entre los dos saberes a los que el adagio remite, ya que ambas realidades son inseparables. Quizá no sea por eso inútil considerar con algo más de detalle los avatares de ese aforismo, para aportar algunos datos y esbozar, a partir de ellos y volviendo a la *Fides et ratio*, un intento de reflexión.

## 1. SABIDURÍA E «INTELLECTUS FIDEI» EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

Uno de los puntos de partida del adagio *philosophia ancilla theologiae* está constituido, sin duda alguna, como indica la *Fides et ratio*, por la reflexión aristotélica respecto a la relación y, en algunos aspectos, subordinación entre las ciencias. Si bien, más remota y radicalmente, conviene retroceder hasta el Sócrates platónico; concretamente a los pasajes en los que Sócrates rehusa calificarse como sabio para presentarse más bien como *philosophos*, como amante de la sabiduría, como alguien que reconociendo el valor supremo de la verdad y del bien, los ama y orienta toda su vida en orden a su busca con el deseo de entrar en comunión cada vez más plena con la verdad y el bien así encontrados<sup>2</sup>. Entroncar,

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 77.

2. Para un análisis del uso de la voz «filosofía» y, paralelamente, el del término «sabiduría», en el pensamiento griego, ver el amplio y detenido estudio de A.-M. MALIN-

en suma, con un modo de entender la filosofía que implica ver en ella no tanto una mera profesión o tarea cuanto un modo de vida, tal y como predominó durante amplios periodos de la antigüedad<sup>3</sup>.

Ése es, en efecto, el contexto que caracteriza al autor en cuyos escritos se encuentra lo que cabe considerar como una primera formulación o al menos como un antecedente remoto del adagio que consideramos: Filón de Alejandría<sup>4</sup>. «La filosofía —escribe el judío alejandrino— es la búsqueda de la sabiduría y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas. De modo semejante a como la cultura obtenida a través del ciclo de estudios es la sierva de la filosofía, así *la filosofía es la sierva (doulé) de la sabiduría*»<sup>5</sup>.

La filosofía aparece en ese texto filoniano, en clara continuidad con Platón, como una actitud de espíritu, si bien —y merece la pena anotararlo— no sólo como una actitud de espíritu asumida de modo estable y en ese sentido como un modo de vida, sino también como un saber que puede entrar en comparación con ese conjunto de disciplinas que componían entonces el ciclo de estudios (gramática, lógica, música, etc.). Unas y otra, las disciplinas que integran el ciclo de estudios y la filosofía, se ordenan a dar vida a esa actitud decisiva, y válida por sí misma, que es la sabiduría. Son, pues —y aquí hace su aparición el influjo aristotélico—, sus siervas, ya que la sabiduría es la realidad a cuyo desarrollo deben contribuir y de la que reciben pleno y definitivo valor.

La consideración de la filosofía como modo de vida dará origen, ya en contexto cristiano y desde los orígenes —la encontramos en San Justino—, a la presentación del cristianismo como la «filosofía segura y provechosa» o, más breve y enfáticamente, la «filosofía verdadera»<sup>6</sup>. La

GREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1961.

3. Ver al respecto P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987 y J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?: les controverses de l'antiquité à la renaissance*, Fribourg 1996.

4. Debo este dato a mi colega del claustro de la Universidad de Navarra, Prof. Víctor Sanz.

5. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congressu eruditionis gratia*, 14, 79-80 (en *Philonis Alexandrinis opera quae supersunt*, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Berlin 1962-63, t. 3, pp. 87-88); el subrayado es nuestro. Para un comentario al respecto, ver H. WOLFSON, *Philo*, Harvard 1962, vol. I, pp. 143-154.

6. Limitémonos a remitir a SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 8, 1 (PG 6, 492), donde emplea la primera de las expresiones citadas.

verdad que los filósofos paganos buscan la ha manifestado Dios mismo, primero a través de los profetas y después, y definitivamente, en Cristo Jesús, y ha dado a conocer a la vez —Cristo es «camino, verdad y vida»<sup>7</sup>—, el estilo de vida que la verdad reclama y comunicado la fuerza que hace posible traducirlo en obras. Todo lo que los filósofos paganos buscaban, se encuentra en Cristo llevado a plenitud.

Esa convicción —consustancial a la fe cristiana— no provoca una repulsa de la filosofía, tal y como la tradición griega la desarrollaba y vivía, sino su incorporación al itinerario espiritual e intelectual cristiano. Así lo evidencian el ejemplo de San Justino, que no abandonó su toga de filósofo, y otras muchas actuaciones y textos en ese mismo sentido. Poco después de Justino, otro de los grandes autores de las primeras generaciones cristianas, Clemente de Alejandría, no vacila en hacer suyo en los *Stromata* el pasaje de Filón arriba citado, reproduciéndolo casi con las mismas palabras, aunque adaptándolo y prolongándolo en sentido cristiano. «Al igual que el ciclo de estudios es útil para la filosofía, que es su reina, así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (...). La sabiduría es la señora (*kyria*) de la filosofía, como ésta lo es de la propedéutica». La filosofía, que contribuye al dominio de la pasión desordenada y por tanto al temple propio del sabio, es por ello —concluye— «deseable por sí misma, y se muestra más augusta y señora, si se practica por amor a Dios y de la gnosis»<sup>8</sup>.

La escuela catequética de Alejandría se atuvo a esa orientación, y por cierto con gran amplitud de espíritu por lo que respecta al recurso y al aprecio por los diversos saberes, como lo testimonia el elogio o discurso de homenaje a Orígenes pronunciado en el momento de despedirse por uno de sus discípulos: Gregorio el Taumaturgo. «Consideraba oportuno —afirma Gregorio— hacernos estudiar la filosofía, haciendo que leyéramos con atención todos los textos existentes de los antiguos filósofos y poetas, sin excluir ni rechazar nada (...). Sólo exceptuaba los escritos de los ateos (...), cuyas obras no eran dignas de ser leídas, ya que podían manchar nuestra alma, destinada como está a vivir y practicar la piedad»<sup>9</sup>.

7. Jn 14, 6.

8. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 30, 1-2; edición bilingüe griego-castellana de M. Merino, col. «Fuentes patrísticas», Madrid 1996, pp. 134-135.

9. SAN GREGORIO EL TAUMATURGO, *Discurso de despedida*, c. XIII, nn. 151-152 (ed. de H. Crouzel, col. Sources chrétiennes, n. 148, París 1969, pp. 158-159).

El propio Orígenes, en la carta que dirigió a su discípulo, precisa los contornos de su posición, marcando a la vez el valor que concede al conocimiento profundo del pensamiento griego y el señorío que, en el itinerario intelectual del cristiano, corresponde a la fe. «Como bien sabes, las disposiciones naturales de la inteligencia, cuando son adecuadamente ejercitadas, pueden conducir, en la medida de lo posible, al efectivo cumplimiento, si cabe hablar así, de la finalidad que ha presidido su ejercicio. Tus disposiciones naturales pueden hacer de ti un buen jurista romano, o un filósofo griego vinculado a algunas de las escuelas más reputadas. Pero, por mi parte, yo desearía que utilizaras toda la fuerza de tus aptitudes naturales teniendo por fin la doctrina cristiana». «En cuanto a los medios a emplear con ese fin —prosigue—, desearía que tomes de la filosofía griega todo lo que puede servir como parte de las enseñanzas del ciclo de estudios o como propedéutica para introducir al cristianismo, así como, respecto a la geometría y a la astronomía, todo lo que resulta útil para la interpretación de la Escritura santa». «De ese modo —concluye— lo que dicen los filósofos acerca de la geometría y de la música, de la gramática, de la retórica y de la astronomía, calificándolas de auxiliares de la filosofía, nosotros lo aplicaremos respecto de la filosofía en cuanto tal por relación al cristianismo»<sup>10</sup>.

Los textos mencionados, en los que la valoración de la erudición y del cultivo humano del espíritu se armoniza con la consideración de la fe como luz o verdad suprema, no constituyen manifestaciones aisladas, sino la expresión de un modo de pensar, y en consecuencia, de una decisión, ampliamente reiterados a lo largo de toda la época de los Padres. Limitémonos a dos citas, provenientes ambas del periodo de oro de la

10. ORÍGENES, *Carta a Gregorio el Taumaturgo*, 1 (número citado de la col. Sources chrétiennes, pp. 186-189). La *Carta a Gregorio* se conserva formando parte de la selección de escritos origenianos que, realizada por Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo, fue publicada con el título de *Filocalia*; constituye concretamente el capítulo XIII. Orígenes expone, por lo demás, ideas muy parecidas en otra de sus obras, el *Contra Celso*: «Si me presentas maestros que dan una especie de iniciación y ejercicio propedéutico en la filosofía, yo no trataré de apartar de ellos a los jóvenes; sino que, ejercitados en una instrucción general y en las doctrinas filosóficas, trataré de levantarlos a la magnificencia sacra y sublime, oculta al vulgo, de los cristianos, que discurren acerca de los temas más grandes y necesarios, a la par que demuestran y ponen ante los ojos cómo toda esa filosofía se halla tratada por los profetas de Dios y por los apóstoles de Jesús» (III, 58; trad. de D. Ruiz Bueno, *Contra Celso*, Madrid 1967, p. 222, con algún pequeño retoque).

patrística y de autores que representan los dos grandes filones que la integran, el oriental o griego y el occidental o latino: San Basilio y San Agustín.

Entre los escritos de San Basilio se encuentra una homilía o tratado —sobre su naturaleza se discute— que lleva por título «Discurso a los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de los autores paganos»<sup>11</sup>. Escrito en torno al año 370, el discurso de San Basilio presupone una comunidad cristiana no sólo numéricamente amplia, sino intelectualmente desarrollada, integrada por personas que, frecuentando desde su juventud las escuelas de la época, están impregnadas en la cultura clásica, y advierten, en consecuencia, la presencia en ellos de dos tradiciones: la bíblico-cristiana, a la que deben la fe, y la griega, de la que se reconocen herederos y partícipes de pleno derecho.

En ese contexto, el obispo de Cesarea subraya ante todo la primacía de la fe, que debe constituir la luz que oriente y guíe la totalidad del existir, también por lo que se refiere a la formación intelectual, de manera que los jóvenes, al igual que hacen las abejas —es uno de los ejemplos a los que acude, tomándolo por lo demás de la tradición clásica—, sepan discernir y escoger lo que resulta útil y provechoso. Desde esa perspectiva dirige su mirada a la cultura clásica —su horizonte está constituido no por la filosofía, sino por la cultura en general— en la que, evitando acumular juicios negativos —aunque deja también constancia de la existencia de realidades que merecen una valoración de ese tipo—, subraya los aspectos valiosos, en lo que invita a centrar la atención.

Poetas, oradores, políticos, filósofos y otras figuras de la historia griega aparecen reiteradamente a lo largo de las páginas del escrito basiliano, recordando dichos o anécdotas que se les atribuyen. Finalmente, y después de hacer referencia a la vida inmortal que anuncia la fe cristiana, concluye exhortando a que a fin de «conseguir y poseer esa vida imperecedera», se actúe según el proverbio que aconseja «no dejar de mover piedra alguna de la que pueda seguir algún provecho o utilidad». No os retraigáis —prosigue— pensando que este modo de pensar y de

11. Se encuentra en la *Patrologia* de Migne: PG 31.563-590. Hay traducción castellana, realizada por A. García: SAN BASILIO, *Cómo leer la literatura pagana*, col. Neblí, Madrid 1964. Una buena introducción en la edición crítica de M. Naldini: BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai giovani*, col. «Biblioteca patrística», Firenze 1984.

comportarse puede resultar difícil y reclama esfuerzos, antes al contrario poned siempre en obra lo mejor, «recordando a aquél que recomendaba que cada uno escogiera para sí el método de vida que más le hiciera progresar, confiando en que con la costumbre llegaría a resultarle hacedero y deleitable»<sup>12</sup>.

El *De doctrina christiana* de San Agustín, escrito en el año 397 aunque completado más tarde, presupone una actitud de espíritu similar a la de San Basilio, aunque con un horizonte y una intención mucho más amplias. Aspira, en efecto, no ya a dar unos consejos u orientaciones prudenciales, sino a enunciar los principios que deben regir la interpretación de la Sagrada Escritura y, en ese contexto, trazar todo un programa de estudio y de formación. En el segundo libro, destinado a exponer los signos (las palabras) a través de las que se expresan las cosas, dedica un amplio espacio (capítulos 18 a 40) a glosar la conveniencia, mejor, la necesidad, de aprovechar «lo bueno que dijeron los autores paganos», como reza el título del capítulo 18<sup>13</sup>.

Ya desde el inicio, San Agustín asienta un principio de alcance general: «el cristiano bueno y verdadero ha de considerar que la verdad, en cualquier parte donde se hallare, es cosa propia de su Señor», de modo que, «una vez conocida y confesada» la fe cristiana, podrá afrontar la lectura de otros escritos, ya que está en condiciones para rechazar las falsedades que en ellos puedan encontrarse y proceder, en cambio, de acuerdo con lo legítimo y lo verdadero<sup>14</sup>. A ese criterio se atiene en los capítulos sucesivos, en los que va pasando revista a las diversas ciencias, desde las adivinatorias y astrológicas, que repudia, hasta la historia, la zoología, la biología, la astronomía, la mecánica, la dialéctica, la retórica, la aritmética y la política, cuya importancia, valor y utilidad proclama sin ambages, aun dejando constancia de que, en ocasiones, transmiten ideas y pareceres menos ciertos. La exposición se cierra con una afirmación que retoma el principio formulado al inicio, ahora con men-

12. PG 31.587-590 (trad. castellana citada, p. 66, con algunos retoques). M. NALDINI (*o.c.* en nota 11, p. 225) menciona, como posible fuente de la recomendación recordada por Basilio, a Plutarco, que a su vez remite a la escuela pitagórica.

13. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*: CChr.SL 32, pp. 53-74; trad. castellana de B. Martín, en *Obras de San Agustín*, t. XV, Madrid 1957, pp. 149-188.

14. Capítulo 18, n. 28 (CChr.SL 32, p. 53; trad. castellana citada, p. 149, con algún retoque nuestro).

ción expresa de los filósofos: «Si los que son llamados filósofos, y en especial los platónicos, dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe no sólo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso»<sup>15</sup>. Toda verdad encuentra en Cristo su plenitud y su fundamento último; puede, por tanto, ser asumida por el cristiano, que, proyectando sobre ella la luz que proviene del Evangelio, estará en condiciones de llevarla a plenitud.

Los textos que acabamos de citar, y otros muchos que podrían mencionarse, presuponen una convicción básica: ningún cristiano puede permanecer anclado en la comprensión de la fe adquirida en el momento de la conversión y de la primera catequesis, sino que debe aspirar a una comprensión cada vez más plena de la verdad creída, y ordenar a ese fin todos los recursos intelectuales que le ofrezcan sea su personal experiencia sea la cultura circundante. Se sitúan, en suma, en continuidad con el *intellige ut credas, crede ut intelligas* agustiniano, de modo que, presuponiendo una aguda conciencia acerca de la verdad suprema que aporta la fe, postulan una actitud que lleva a colocar al servicio del *intellectus fidei* cualquier conocimiento y cualquier saber.

Desde esta perspectiva puede decirse, como lo hace el texto de la *Fides et ratio* citado al principio, que el aforismo *philosophia ancilla theologiae* expresa aspectos centrales de la actitud de fondo que caracterizó a la patristica. Sólo que inmediatamente después se hace necesario añadir que el aforismo en cuanto tal apenas aparece, y que, si se quiere acudir a él en relación con este periodo, es imprescindible tener presentes tres observaciones:

a) En primer lugar, que los autores de la época patristica —salvo contadas excepciones, como Taciano el sirio o Tertuliano—, manifestaron en todo momento un profundo aprecio por los más variados saberes. Dejaron constancia, en más de un momento, de los defectos que afectaban, según su juicio, a la sociedad y a la cultura en cuyo seno vivían, pero tanto sus declaraciones formales y expresas, como el conjunto de sus escritos testimonia su valoración positiva de las diversas ciencias y de la cultura, sea en general, sea en referencia al mundo grecorromano.

15. Capítulo 40, n. 60 (CChr.SL 32, pp. 73-74; trad. castellana citada, p. 187).

b) En segundo lugar, que si bien en los escritos patrísticos predomina, al tratar de las ciencias, la consideración de la contribución que puedan aportar a la profundización en la comprensión de la fe, esa perspectiva no desembocó nunca en actitudes fundamentalistas o unidimensionales. Ciertamente los Padres piensan y escriben, preponderantemente, desde la perspectiva de la profundización en la verdad cristiana, pero no excluyen jamás, sino que al contrario presuponen, el valor que esas ciencias tienen en cuanto tales y, en consecuencia, la legitimidad de cultivarlas por sí mismas, es decir, no ya por lo que puedan aportar a la mejor comprensión de la fe, sino por lo que en general aportan o pueden aportar respecto al conocimiento de la realidad y al bien de los pueblos y de las sociedades.

c) En tercer lugar —y esta observación resulta decisiva para completar el cuadro—, que, al referirse a la patrística, por «teología» debe entenderse no tanto una ciencia, en el sentido moderno del vocablo, cuanto una vida. Más concretamente, una vida de comunión con Dios; vida que connota y presupone, ciertamente, la dimensión intelectual en sentido estricto, pero que trasciende esa dimensión. Es en referencia a esa vida —y, por tanto, a la persona considerada en la totalidad de sus dimensiones—, como si se quiere ser fiel al espíritu de los Padres, puede hablarse de servicio y no —o al menos no primariamente— en referencia a un saber concreto. Toda consideración de la conexión entre ciencias o saberes debe venir después, y presuponiendo siempre ese contexto vital.

## 2. LOS SIGLOS MEDIEVALES: ENTRE LA CRISPACIÓN Y LA ARMONÍA

El panorama que acabamos de trazar cambió profundamente a comienzos de la edad media, y más concretamente en el periodo constituido por los siglos X y XI, marcados a la vez por procesos de desarrollo y por tensiones profundas, con motivo, entre otras cosas, del debate entre dialécticos y antidialécticos. Fue entonces por lo demás cuando se consolidó el adagio *philosophia ancilla theologiae*, que en ese contexto adquirió una fuerte connotación polémica.

El aforismo aparece en algunos textos pontificios, concretamente en la carta con el que Gregorio IX aspiraba, en 1228, a prevenir a los

profesores de la Sorbona frente a los riesgos de una excesiva admiración hacia el aristotelismo<sup>16</sup>. Etienne Gilson, en uno de sus escritos de los primeros años, da un paso más señalando que ese adagio expresa, a modo de síntesis emblemática, la política pastoral seguida por los romanos pontífices, ya desde Inocencio III (1208-1209), respecto a la Universidad de París, en la que veían un faro que podía orientar todo el desarrollo intelectual de la cristiandad y en la que aspiraban a promover, en consecuencia, un modo de pensar y una actitud de espíritu que contribuyeran a la que la totalidad de los saberes estuvieran hondamente impregnados por la fe<sup>17</sup>.

Precediendo a las intervenciones pontificias, y trascendiéndolas, las intervenciones decisivas en orden sea a la consolidación del adagio sea a dotarlo de una carga semántica de tintes fuertemente negativos, provienen de una de las personalidades más relevantes del siglo XI: San Pedro Damiano. La consideración de sus obras, desde las cartas a los sermones, desde el *De perfectione monachorum* al *De sancta simplicitate*, permite advertir, en efecto —más allá de la crítica a las exageraciones dialécticas que realmente se dieron y frente a las que reacciona—, una desconfianza radical hacia las ciencias humanas y hacia la razón en general.

Ciertamente no falta algún pasaje en el que San Pedro Damiano, respondiendo a la objeción de quien se defiende alegando que acude a la filosofía y al saber humano para mejor comprender la verdad que la fe trasmite, reconoce que esos saberes pueden aportar alguna utilidad, aun-

16. Gregorio IX, carta a los maestros en Teología de la Universidad de París, 7.VII.1228: «Si doctrina celestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis quasi mutuum ad sui ornatum assumat, interdum ei tamen deservire non debet nec intellectus ipsius ad illius intellectum nullatenus inclinari. Puella enim de hostibus capta, quae pilis rasis et unguibus circumcisis viro israelitico jungitur, dominari non debet eadem, sed obsequi potius ut subjecta. Et quidem theologicus intellectus quasi vir habet preesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem dominium exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret. (...) Cum enim theologiam secundum approbatas traditionis sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, sed Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum, ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt capti in caudam et ancilla cogunt famulari reginam» (Chartularium Universitatis parisiensis, Bruxelles 1964, I, n. 59, p. 114; el subrayado es nuestro).

17. E. GILSON, *La servante de la théologie*, capítulo II de sus *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, pp. 31-50. Para una visión más amplia del tema, ver también J.-L. SOLÈRE et Z. KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris 2002.

que —añade enseguida— sólo después de someterlos a una profunda revisión. Así lo afirma, concretamente, en un texto en el que, después de exponer una consideración de ese estilo, formula el adagio que analizamos: «Si en algún momento se acude, para tratar de los dichos divinos, a lo que deriva de la pericia del arte humano, esta pericia no debe pretender arrogantemente un derecho de magisterio, sino *ofrecer un servicio humilde y sumiso, al modo como actúa una esclava respecto de su señora*»<sup>18</sup>.

Ese pasaje, tomado aisladamente, podría considerarse análogo a alguno de los textos patrísticos anteriormente citados. Sólo que, como señala Gilson, San Pedro Damiano, no sólo presupone que la acomodación a la fe de los asertos provenientes de la filosofía es tarea ardua y extremadamente arriesgada, sino que en los textos en los que acude al adagio que consideramos se percibe con claridad que, a sus ojos, «la idea de esclavitud predomina, y ampliamente, a la de utilización»<sup>19</sup>. Si acepta —a decir verdad, con reticencias y a regañadientes— un eventual recurso al saber humano, es sólo a condición de que se someta ese saber a un proceso de transmutación inspirado no tanto por la conciencia de la verdad de la fe y por la prudencia, cuanto por la prevención y la desconfianza. La realidad es que el conjunto de sus escritos trasmite la impresión de que, a fin de cuentas, considera innecesario e incluso perjudicial para el monje, y, en general, para quien desee profundizar en la vivencia de la condición cristiana, todo saber que no sea el de una fe que no tenga más acompañamiento que el de la oración.

El análisis de los textos de San Pedro Damiano evidencia, por lo demás, que el aforismo *philosophia ancilla theologia*, tal y como él lo entiende, connota, ante todo —es a lo que directamente apunta—, una mortificación de la filosofía, pero también —e incluso precedentemente— un desconocimiento de la realidad profunda de la teología. Del horizonte tanto mental como vital de nuestro autor está ausente por entero —o casi por entero— la comprensión de la teología tal y como la conocía la patrística, es decir, como una profundización a la vez intelectual y amante en la verdad de Dios y de su designio salvífico, poniendo en ejercicio, en orden a ese fin, la totalidad de las potencialidades del es-

18. SAN PEDRO DAMIANO, *De divina omnipotentia*, c. 5 (PL 145.603); el subrayado es nuestro.

19. E. GILSON, art. cit., p. 36.

píritu humano. Y es eso lo que explica que no sea capaz de entender una conexión entre fe y razón, entre teología y filosofía que no sea la de una sumisión que desemboca en la mortificación y la servidumbre, en el sentido más fuerte y radical del vocablo.

Ese trasfondo existencial e ideológico pone de manifiesto —y en este punto nos separamos del análisis gilsoniano— las profundas diferencias, más allá de coincidencias de lenguaje, entre la política pontificia en relación con la Universidad de París y la doctrina de San Pedro Damiano. En todo caso es un hecho que la Facultad de la Sorbona, y en general toda la teología del occidente latino, no procedió siguiendo la línea marcada por los escritos de Pedro Damiano, sino que se situó, clara y decididamente, en continuidad con San Anselmo y su aspiración, de raigambre agustiniana pero formulada con acentos propios, a una *fides quaerens intellectum*. Desde los Victorinos a Pedro Lombardo, desde San Alberto Magno a Santo Tomás de Aquino, desde San Buenaventura a Duns Escoto, por mencionar sólo algunas de las personalidades más significativas de la época, todos ellos aspiraron, ciertamente con planteamientos diversos, pero con igualdad de empeño, a desentrañar la riqueza, también intelectual, contenida en la fe cristiana, partiendo de la neta afirmación de su verdad y poniendo en juego todas las virtualidades de la propia y personal inteligencia y, en consecuencia, entrando en diálogo con el conjunto de la cultura y singularmente con la filosofía.

En ese sentido los escolásticos medievales continuaron la empresa desarrollada por la patrística, aunque con diferencias derivadas de la diversa situación histórica, y muy particularmente del especial acercamiento a Aristóteles que caracteriza a toda la segunda parte del periodo medieval. De entre esas diferencias, destaquemos dos. En primer lugar, la tendencia a pasar de la *sacra doctrina* o *sacra pagina* a la *theologia*, es decir, a una ciencia entendida en sentido aristotélico, o sea, como saber estructurado, objeto por lo demás de estudio y enseñanza en facultades en las que, sin desconocer el trasfondo espiritual que la fe y la teología implican, se ponía el acento en la clarificación y profundización intelectuales. En segundo lugar, y por que lo que se refiere a la consideración de la razón humana, un proceso en virtud del cual la valoración apreciativa y sincera de la actividad intelectual, presente a lo largo de todo el periodo patrístico, se prolonga mediante una reflexión temática dirigida a subrayar la capacidad connatural y nativa de la razón respecto de la ver-

dad, más concretamente, lo que podríamos calificar como su substantividad, punto en el que la noción de naturaleza transmitida por el Estagirita tuvo un influjo decisivo. Todo ello, ciertamente, en el contexto de una decidida afirmación de la primacía de la fe, realidad que no es puesta nunca en duda, aunque se advirtiera la necesidad de precisar más claramente las relaciones y los contornos.

El planteamiento de Tomás de Aquino resulta a este respecto paradigmático. De una parte, reiteró constantemente y sin ambages la capacidad constitutiva de la razón humana. Más aún hizo de esa afirmación uno de los ejes estructurales de su pensamiento, como pone de relieve, entre los numerosos textos que podrían mencionarse, el siguiente, tomado de uno de esos capítulos iniciales de la *Summa contra gentiles* en los que el Aquinate aspira a describir la metodología que presidirá toda la obra: «Sobre lo que creemos de Dios hay un doble tipo de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc., que incluso fueron demostradas por los filósofos guiados por la luz natural de la razón»<sup>20</sup>.

De otra, subrayó con fuerza la armonía entre la fe y la razón, que no sólo no pueden contradecirse, sino que se complementan<sup>21</sup>. Más aún, que pueden y deben entrar en conexión dando origen a un dinamismo intelectual en virtud del cual la razón humana, partiendo de la verdad suprema que Dios ha manifestado acerca de sí mismo y de su designio respecto de la creación, e iluminada por ella, discurre sobre la totalidad de lo real, mostrando su originación en Dios y su ordenación a Él<sup>22</sup>. Fruto de ese dinamismo, de esa «actividad de la razón informada y dirigida por la fe» —de esa *ratio manuducta per fidem*, según la expresión del propio Aquinate<sup>23</sup>—, es la teología. En suma, y como tuvimos ya ocasión de afirmar en otro lugar, la teología, tal y como la entiende el doctor de Aquino, no es otra cosa que la obra «de una razón que, confiando en

20. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 3.

21. Remitamos, para seguir dentro del libro primero de la *Summa contra gentiles*, a los capítulos 5 a 8.

22. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 7, destinado a poner de manifiesto la unidad del objeto de la teología.

23. *In I Sententiarum*, prólogo, q. 1, a. 3, sol. 3.

Dios y recibiendo de Él esas verdades supremas que son los artículos de la fe, va reflexionando a partir de ellas sobre toda la realidad hasta llegar a un conocimiento desarrollado y estructurado, en el que toda verdad ocupa su lugar adecuado y es vivificada por su ordenación a esos dos primeros *credibilia* en los que se contienen implícitamente todos los demás», o sea, la verdad de Dios y la ordenación del hombre y, con él, de toda la creación, a la participación en la divinidad<sup>24</sup>.

La *Summa theologiae* constituye, sin duda alguna, una de las realizaciones más acabadas de ese proyecto. Tanto su estructura como el desarrollo de las cuestiones que la integran, evidencia una interacción o entrecruzamiento entre fe y razón en el que la primera tiene siempre la primacía pero en el la segunda despliega toda su potencia y toda su racionalidad. En este sentido puede decirse que el proyecto tomista —y el de los otros grandes escolásticos medievales— aplica el aforismo *philosophia ancilla theologiae*, pero a condición de advertir, como lo hiciera Gilson en una de las obras más representativas de su periodo de madurez, *Le philosophe et la théologie*, que una sirvienta puede ser tal sólo si posee capacidad de servir, es decir, en el caso concreto que nos ocupa, sólo si implica una verdadera actividad intelectual, abierta a la verdad y dotada de rigor y consistencia<sup>25</sup>.

Aunque quizá sería más exacto abandonar ese aforismo y moverse en otra dirección. No sólo porque el adagio *philosophia ancilla theologiae*, aunque esté presente en los autores medievales, no ocupa un lugar destacado<sup>26</sup>, sino, sobre todo, porque, más allá de referencias cuantitativas

24. J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, p. 55.

25. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, p. 113 (trad. castellana, *El filósofo y la teología*, Madrid 1962, pp. 127-128).

26. Concretamente no aparece en el corpus tomasiano; para expresar la relación entre la teología y otras ciencias, el Aquinate acude en cambio a otras metáforas, como, por ejemplo, a la comparación con las relaciones con las que, en conformidad con su ideas psicológicas, median entre el sensorio común y los cinco sentidos propios: cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 3; un comentario a esa comparación en E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, cit., pp. 113-115 (trad. castellana, *El filósofo y la teología*, cit., pp. 128-130). Por lo que se refiere a otro de los grandes doctores medievales, San Buenaventura, limitémonos a indicar que en el escrito en que, a primera vista, parecería lógico encontrarlo, el opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, no figura el adagio en cuanto tal, aunque sí una fórmula parecida: *omnes cognitiones famulantur theologiae*, todo conocimiento presta vasallaje a la teología (*De reductione artium ad theologiam*, n. 26; en *Obras completas de San Buenaventura*, ed. bilingüe, vol. I, Madrid 1955, p. 666); si bien la continuación del texto pone de manifiesto que por teología el doctor francisc-

o meramente terminológicas, la expresión que mejor describe el modo de pensar y de actuar de los grandes escolásticos del medievo no es tanto el aforismo *philosophia ancilla theologiae*, cuanto otra, muy distinta: *nemo theologus, nisi philosophus*<sup>27</sup>. La generalidad de los pensadores medievales son conscientes de que no se puede aspirar a ser teólogo sin afirmar de forma clara y decidida la verdad manifestada por la revelación y confesada en la fe, pues es esa afirmación —y sólo esa afirmación— el impulso interior que pone en marcha el dinamismo de la inteligencia en orden a percibir cada vez mejor, con más hondura, las riquezas que implica verdad creída. Pero son conscientes también de que tampoco se puede llegar a ser teólogo sin filosofar, sin poner en juego la propia razón, y la razón comprendida y valorada como potencia capacitada para percibir la verdad y profundizar en ella, ya que la razón así entendida es la fuerza que, supuesto un horizonte de fe viva y un contexto de oración, conduce a ese progreso en la comprensión de los contenidos de la fe que es —que aspira a ser— la teología.

Todo ello sin olvidar —no estará de más subrayarlo— que las palabras «filosofía» y «teología», y más específicamente, el adagio *nemo theologus, nisi philosophus*, no remiten tanto a dos ciencias o saberes distintos, colocados uno junto al otro y más o menos interrelacionados, cuanto a dos actitudes intelectuales —dos hábitos, en el sentido técnico del término— que, informando la mente del sujeto que los posee, le impulsan y sostienen en el empeño por progresar en el conocimiento de la verdad. El amor a la verdad y la confianza en la razón están presentes en la raíz de uno y otro hábito, el teológico y el filosófico, y eso explica no sólo su profunda semejanza, sino, lo que importa más, su íntima penetración en el proceder concreto del conocer creyente.

cano entiende, ciertamente, la reflexión sobre la Escritura, pero en cuanto que ordenada directamente a la unión vital con Dios: a lo que San Buenaventura aspira en este tratado —al igual de lo que acontece en otros muchos lugares de su obra— es, en efecto, a introducir al lector en una comprensión de la verdad que lo sitúe en caminos de oración, más concretamente, en los caminos propios de la vía iluminativa, mostrando cómo «en lo íntimo de toda cosa sentida o conocida está latente el mismo Dios» (n. 26, p. 667).

27. Sobre este punto, ver R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, en «Gregorianum» 76 (1995) 221-262, 503-534, 701-728, y C. IZQUIERDO, *¿Son la filosofía y la teología específicamente diferentes?*, en AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología* (Actas del XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1998, pp. 311-319.

### 3. DE LA FILOSOFÍA SEPARADA A LA RECUPERACIÓN DEL NEXO ENTRE FE Y RAZÓN

Se ha sostenido por algunos autores que la obra de Tomás de Aquino implica, desde una perspectiva histórica, no sólo la afirmación de la autonomía de la filosofía, sino además, y más ampliamente, la de la autonomía del mundo en cuanto realidad humano-cultural, rompiendo así con la tradición patristica y más específicamente con la agustiniana<sup>28</sup>. Hay algo de verdad en esas afirmaciones, especialmente en la primera, ya que en la medida en que el Aquinate subraya la capacidad de la inteligencia humana para abrirse por sí misma a la verdad y, paralelamente, la consistencia de la realidad creada, presupone y fundamenta una especial valoración de la naturaleza. Aunque tampoco se debe olvidar —y esto obliga a matizar, y en parte a rectificar, juicios como el recién citado— que el Doctor de Aquino proclamó de manera decidida la orientación teologal de la totalidad de la existencia, excluyendo en consecuencia todo naturalismo.

De hecho, a nivel epistemológico —que es el que directamente nos atañe— afirmó con nitidez, y en plena sintonía con la tradición patristica, la consideración de la teología (y, más radicalmente, de la fe) como única sabiduría suprema<sup>29</sup>. Más aún, en sus escritos, los vocablos «filosofía» y «filósofo» tienden a ser empleados en referencia a los autores paganos, y especialmente en referencia a Aristóteles, presentado con frecuencia como «el filósofo» por antonomasia<sup>30</sup>; modo de hablar que no constituye una excepción en los tiempos medievales, como confirma —por citar sólo un ejemplo— Duns Escoto, en el que adquiere acentos decididamente programáticos<sup>31</sup>. Y ello no porque los dos autores men-

28. Es la posición mantenida, entre otros, por J.B. METZ en su *Zur Theologie der Welt*, Munich 1968.

29. Cfr. entre otros textos, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 6. De hecho, la preocupación inmediata de Santo Tomás, aunque dejara amplia constancia del vigor de la razón, no fue tanto afirmar la posibilidad de una filosofía, también en contexto cristiano, cuanto distinguir entre la sabiduría teológica y la sabiduría mística, entre el proceder de la razón cristiana en su empeño por conocer la verdad creída y, desde ella, iluminar la totalidad de lo real, y el desarrollo —distinto aunque no separado de lo anterior— de la comunión vital con Dios y de la vida de oración en cuanto tales; ver, al respecto, lo que ya hemos escrito en *Sobre el saber teológico*, cit., pp. 31ss.

30. Baste mencionar, a modo de ejemplo, los capítulos introductorios a la *Summa contra gentiles*, ya desde la primera frase.

31. Puede consultarse al respecto nuestro estudio *Estructura y función de la Teología en Juan Duns Escoto*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 49-86.

cionados, y todos los demás de la misma época, dudaran de la razón o renunciaran a filosofar —lo hicieron, y ampliamente—, sino porque se consideraban a sí mismos como pensadores que aspiraban a reflexionar a partir de la verdad plena que la fe ofrece. Sin perjuicio de que, en ocasiones, redactaran escritos estrictamente filosóficos, de ordinario la filosofía se desarrollaba en ellos en el interior de un proceso —o en conexión con un proceso—, la teología, que, aunque lo trascendiera, asumía y potenciaba el acto de filosofar.

Ciertamente no faltaron, a lo largo de la Edad Media, tensiones entre la facultad de teología y la de letras, así como actitudes ideológicas de otro signo, como la representada por el averroísmo latino. Es un hecho, sin embargo, que la presencia, en contexto cristiano, no ya de estudios y comentarios filosóficos, que nunca han faltado, sino de una filosofía en el sentido moderno del término —es decir, un saber exclusivamente racional, centrado en lo cognoscible con las solas fuerzas de la razón, y desarrollado en y por sí mismo— es un fenómeno que, aunque preparado por el medioevo, data de épocas posteriores. Concretamente, a los tiempos del humanismo y de la escolástica barroca.

Dar ese paso implicaba plantear una cuestión epistemológica en gran parte nueva: la necesidad de perfilar la distinción y las relaciones entre las tres sabidurías de las que, a partir de ese momento, resultaba coherente hablar, es decir, la mística, la teológica y la filosófica o metafísica<sup>32</sup>. Esta necesidad fue advertida por los autores de los inicios de la época moderna, aunque la realidad es que no hicieron de esa cuestión objeto de una particular reflexión temática. En parte porque muy poco después —concretamente a partir de Descartes—, se dió un paso que, presuponiendo el anterior, con el que en ocasiones se confunde, iba en realidad mucho más allá: presentar la filosofía no ya como saber autónomo, sino como «filosofía separada», según la expresión popularizada, entre otros, por Maritain y Gilson, y recogida por Juan Pablo II en la *Fides et ratio*, es decir, como saber que, programáticamente, prescinde de la fe y se cierra a su influjo<sup>33</sup>.

32. Tomo esa terminología de J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, capítulo VI (*Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 707-718).

33. Ver especialmente los nn. 45 y ss. de la encíclica. Para un comentario de las ideas de la *Fides et ratio* a este respecto, puede consultarse lo que hemos escrito en *Fe y razón, Filosofía y Teología. Consideraciones al hilo de la «Fides et ratio»*, en «Scripta Theologica»

A decir verdad estamos no ante un simple paso, más o menos afortunado, en la historia del pensamiento, sino ante una verdadera revolución intelectual grávida de consecuencias. Postular una «filosofía separada» y, en su raíz, una inteligencia que se considera capaz de dar razón del conocer a partir de sí misma, conduce, en efecto, de modo casi inexorable —dada la aspiración a pensar la totalidad y al desvelamiento del sentido, que son connaturales al espíritu humano— a incidir en planteamientos reduccionistas, sea en general, sea, específicamente, en referencia a la fe y a la religión y, en consecuencia, a la teología.

En Descartes esa cadencia está latente, y contradicha por algunas de sus afirmaciones explícitas<sup>34</sup>. Es en cambio explícita en Spinoza, concretamente en el planteamiento hermenéutico sobre el que articula, ya desde el prefacio, su *Tractatus theologico-politicus*: a la religión pertenecen la piedad y la obediencia; la verdad, a la filosofía. Y, aún más neta, en Kant, que en el escrito sobre *El conflicto de las facultades*, después de aludir, no sin ironía, al aforismo *philosophia ancilla theologiae* («cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva»), prosigue, acentuando el tono sarcástico, advirtiendo que «siempre subsiste la duda de si ésta (la filosofía) va tras su señora sujetando la cola del manto o la precede portando la antorcha»<sup>35</sup>. Por lo demás, unos años antes, el filósofo de Königsberg había ofrecido un ejemplo claro de las implicaciones de su modo de pensar en una de sus obras más conocidas, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, a la que remite expresa y ampliamente en la introducción a *El conflicto de las Facultades*. El estudio culminante de ese proceso lo constituye en todo caso Hegel, con su intento de reconducir todo pensamiento, toda representación, a la claridad del concepto, y por tanto la religión a la filosofía, aunque para ello tuviera que pagar un precio extremo «porque la trascendencia y la libertad de Dios y del hombre quedan suprimidas (...). En consecuencia

31 (1999) 795-806, así como el escrito de S. PIÉ I NINOT, *El drama de la separación fe-razón*, en J. PRADES Y J.M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et ratio»*. Madrid 16 a 18.II.2000, Madrid 2002, pp. 76-87.

34. Ver las interpretaciones contrastantes de J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, concretamente los capítulos segundo y tercero que datan de 1932 (*OeC*, t. V, capítulo II: pp. 34-56; capítulo III: pp. 57-98), y de H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1972, pp. 185-234.

35. I. KANT, *El conflicto de las Facultades*, trad. de R.R. Aramago, Madrid 2003, p. 76 (*Kant Werke. Akademie Textausgabe*, Berlin 1977, VII, 28).

no resta ya una auténtica alteridad, y Dios no puede ser ni persona ni amor»<sup>36</sup>. De ahí que la aventura de la «filosofía separada» desemboque no en una liberación y en una plenitud —como pensaban sus promotores—, sino más bien —según la expresión empleada por Juan Pablo II en la *Fides et ratio*— en un «drama»<sup>37</sup>.

Un diagnóstico como el mencionado podría conducir, como ocurriera en el enfrentamiento entre dialécticos y antidialécticos en los inicios de la Edad Media y como ha ocurrido en otros momentos históricos, a una crispación intelectual y, en consecuencia, a un fideísmo de cariz fundamentalista. No es ése el caso de Juan Pablo II en la *Fides et ratio*, como no lo había sido, un siglo antes, el de León XIII en la *Aeterni Patris*, similar a la encíclica de Juan Pablo II en más de un punto. En ambos casos, la consideración de que la cultura moderna está afectada por una crisis que tiene raíces intelectuales, conduce no a una crítica radical y sin reservas de la razón humana, sino, al contrario, a la reafirmación del valor de la inteligencia, en cuanto fuerza connatural al ser humano, expresión de su trascendencia y elemento constitutivo de su dignidad.

También en ambos casos —en la *Aeterni Patris* y en la *Fides et ratio*—, la proclamación de la positividad de la inteligencia está unida a la afirmación de su intencionalidad o apertura. La razón humana está llamada a abrirse a la verdad y, por tanto, a la comunión de ella misma, y del ser humano en su conjunto, con la realidad que en la verdad se expresa. La frase con la que se inicia la encíclica de Juan Pablo II —«la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad»<sup>38</sup>— lo expresa con nitidez. Ya que, en ese dicho, la palabra «razón» evoca no sólo la capacidad para analizar y argumentar, sino la inteligencia humana considerada en toda la amplitud de sus potencialidades y manifestaciones; y el vocablo «fe», que remite, ciertamente, a la revelación bíblica, apunta, además, y en su raíz —el conjunto del documento lo manifiesta con claridad—, a una realidad más amplia: a esa actitud de busca, y por tanto de confianza, que es connatural a la razón, ya que impulsa su dinamismo y la dota de energía para trascender, llegado el caso, dificultades y desengaños.

36. C. IZQUIERDO, art. cit., p. 314.

37. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, nn. 45 y ss.

38. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, preámbulo.

La referencia a la fe —también a la fe entendida en sentido estricto: la fe cristiana—, no implica, por eso, ni en la tradición cristiana, ni en la *Fides et ratio* que de esa tradición se hace eco, duda respecto de la capacidad y vitalidad de la razón, ni tampoco, primariamente, una aceptación implícita de su impotencia o de su debilidad, sino, al contrario, una proclamación de su capacidad de infinito. De ahí que Juan Pablo II hable —retomando una expresión de sabor kantiano— de «audacia de la razón»<sup>39</sup>. Y la invite, en consecuencia, a atreverse a pensar, a trascender lo inmediato hasta encontrar la raíz y el fundamento, mejor, hasta entrar en comunión con lo infinito. Ciertamente para llevar a término ese proyecto, la inteligencia necesita abrirse a lo que está más allá de ella misma. Pero ese abrirse no implica negarse o autodestruirse, sino realizarse. También cuando, al progresar en su itinerario, se ve situada ante la fe cristiana: si en esa encrucijada la razón no retrocede, sino que decide acoger el misterio —la riqueza— que la fe anuncia, no abdica en modo alguno de sí misma, sino que es sencillamente fiel al dinamismo y a la aspiración a la plenitud que la constituyen. Razón y fe no se excluyen. Y en consecuencia tampoco se excluyen filosofía y fe, ya que la filosofía no es otra cosa que el ejercicio consciente y reflejo de la razón<sup>40</sup>.

Pero para enfrentarnos acabadamente con el aforismo *philosophia ancilla theologiae* y con el juicio que emite al respecto la *Fides et ratio*, es necesario que atendamos al otro término de la relación, es decir, a la teología. En este punto Juan Pablo II asume plenamente la comprensión clásica de la teología como *intellectus fidei*. Así lo hace no sólo al remitir a algunas figuras clave como Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, entre otros, sino también —y quizás más significativamente— al enjuiciar el teologizar contemporáneo. El teólogo, que debe alimentar todo su trabajo de la meditación de la Escritura, no puede limitarse a reiterar y glosar las narraciones bíblicas, sino que ha de aspirar a ir al fundamento, hasta poner de manifiesto con plenitud la realidad de Dios y del hombre que subyace a esas narraciones. Debe, en suma, esforzarse por evidenciar la riqueza y hondura del mensaje revela-

39. *Fides et ratio*, n. 48.

40. Para completar nuestra glosa del mensaje de la *Fides et ratio*, ver lo que hemos escrito en el artículo *Fe y razón, Filosofía y Teología* citado en la nota 33, especialmente, en relación con lo señalado en el texto, pp. 787-790.

do, pensándolo con radicalidad, mostrando todo su trasfondo metafísico y, en consecuencia, toda su fuerza e incidencia existenciales<sup>41</sup>.

La realidad es que Juan Pablo II supera no sólo un biblicismo superficial, sino también toda comprensión cosificada de la teología. Su referencia a los grandes autores de épocas pasadas, no es meramente retórica, ya que comparte por entero su visión de la teología como desarrollo de la fe, como proceso en virtud del cual la fe, entreverándose de razón, aspira manifestar toda la riqueza de la palabra divina<sup>42</sup>. De ahí que recalque que, en ese proceso, el teólogo está llamado a poner en ejercicio todos los resortes de su inteligencia, entrando para ello, siempre que sea necesario —y lo será de ordinario—, en diálogo con otros saberes, particularmente con la filosofía, de la que podrá tomar en préstamo conceptos y consideraciones, a fin de incorporarlos a su dinámica, no sin someterlos, cuando la ocasión lo requiera, a «transformaciones necesarias y profundas»<sup>43</sup>. Y que deje constancia de que, de esa forma, el teólogo acuña nociones y abre caminos, que podrán revertir sobre otras parcelas del saber humano, impulsando al filósofo —o al científico de que se trate— a repensar sus propios planteamientos o a retomar, desde la perspectiva que le es propia, las consideraciones que el teólogo ha propuesto o desarrollado.

Juan Pablo II presupone, en suma, que entre los saberes humanos, y particularmente entre la filosofía y la teología, se da una sinergia o circularidad que, respetando la naturaleza y la autonomía de cada una de los saberes, contribuye a su general crecimiento<sup>44</sup>. En ese contexto se si-

41. Ver, entre otros pasajes, *Fides et ratio*, nn. 93 y 94; otros textos y un comentario a la noción de teología en la *Fides et ratio* en el artículo citado en la nota que precede, pp. 809-815.

42. En este sentido, la *Fides et ratio* contribuye a dar por superada la comprensión de la teología como «aplicación de la filosofía a los datos de la fe» en la que incidieron la escolástica decadente de los siglos XVII y XVIII y una parte de la neoescolástica, para entroncar con la tradición clásica y con la renovación teológica iniciada en el siglo XIX y continuada en las primeras décadas del XX hasta desembocar, por lo que a actos magisteriales se refiere, en el Concilio Vaticano II. Sobre este punto, y concretamente para una crítica de la presentación de la teología como «aplicación de la filosofía a los datos de la fe» y una visión panorámica del proceso que conduce a su superación, ver lo que hemos escrito en *La teología in rapporto alla filosofia da Leone XIII ad oggi*, ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre «La filosofía cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero de Leone XIII», Perugia 29.V-1.VI.2003 (en prensa).

43. *Fides et ratio*, n. 77.

44. Para un análisis del concepto de circularidad, clave en la *Fides et ratio*, ver las consideraciones que exponemos en el artículo citado en la nota 33, pp. 815-820, así como

túa la referencia, no exenta de crítica, al adagio *philosophia ancilla theologiae* que citábamos al principio, y sobre la que ahora conviene volver. Sin necesidad de reproducir ese pasaje por entero, recordemos que, después de comentar que la tradición cristiana, al acudir a ese aforismo, no lo hacía para «indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología», sino más bien para aludir a una colaboración positiva entre ambas ciencias, Juan Pablo II concluye señalando que la expresión es «hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía» a los que antes se ha referido<sup>45</sup>.

La autonomía de que habla la frase recién citada hace referencia al rigor metodológico, a la racionalidad en el modo de proceder, a la conciencia que la razón posee respecto de sus propias virtualidades<sup>46</sup>. Es una autonomía, la encíclica lo señala expresamente, que la filosofía mantiene en todos sus estados, tanto en un contexto cristiano o creyente, como en un contexto diverso. También —y es esto lo que recalca el pasaje que estamos comentando— cuando «la teología recurre a la filosofía» y cuenta con su aportación<sup>47</sup>. Y ello a pesar de que —así se declara en el mismo lugar—, al recurrir a la filosofía, el teólogo pueda, como ya antes indicábamos, someter los conceptos y nociones que recibe a «necesarias y profundas transformaciones»<sup>48</sup>.

Esas afirmaciones pueden parecer difícilmente conciliables e incluso puramente postulatorias a quien no adopte la perspectiva propia de la encíclica. Es decir, a quien considere los saberes como entidades subsistentes en sí y por sí, y no como lo que realmente son: realidades que brotan de la inteligencia humana y que contribuyen a su enriquecimiento manteniéndose en mutuo y constante diálogo. La autonomía implica, pues, conciencia de las características y leyes propias de cada saber, pero no compartimentación pura o aislamiento absoluto. Realidad que, sien-

D.L. SCHINDLER, *Overcoming the separation between faith and reason: the circular relation of philosophy and theology and its implications for the relational structure of (philosophical) knowledge* y J. PRADES, *La circularidad entre filosofía y teología a la luz del acontecimiento de Cristo*, ambos en AA.VV., *La razón creyente*, cit., pp. 320-367 y 368-385.

45. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 77.

46. La *Fides et ratio* alude repetidamente a la autonomía del filosofar proclamando su legitimidad, si bien no siempre precisa el alcance del vocablo (cfr. nn. 15, 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 80, 85 y 108).

47. *Fides et ratio*, n. 77.

48. *Ibid.*

do válida universalmente, tiene particular aplicación respecto de la filosofía y la teología, que tienen ambas carácter de saber de ultimidad.

La crítica al aforismo *philosophia ancilla theologiae* que se formula en el número 77 de la *Fides et ratio* presupone, en suma, el rico concepto de filosofía y de teología que vertebra todo el documento. En este sentido resulta legítimo retomar, a fin de prolongarla, la observación que hacíamos en páginas anteriores en referencia a las ideas de San Pedro Damían. El adagio *philosophia ancilla theologiae*, sea cual sea el alcance con que haya sido empleado en uno o en otro momento, se presta a crítica porque desconoce —o se expone a desconocer— no sólo la substantividad de la filosofía, sino también la de la teología. Al no hacer referencia expresa al dinamismo que implica el acto de teologizar en cuanto acto de una inteligencia que, iluminada e impulsada por la fe pone en ejercicio toda su potencialidad, el adagio citado se expone a presentar las relaciones entre fe y razón, entre teología y filosofía, como relaciones que se desarrollan en régimen de exterioridad, dejando en la penumbra el hondo proceso vital que uno y otro saber implica y por tanto el hondo proceso de asimilación, y eventualmente de transformación, que experimentan las aportaciones de un saber al ser situados en el contexto del otro.

Hay, ciertamente, entre los diversos saberes no sólo conexión e influjo mutuo, sino también orden o jerarquía, pero hablando con absoluta propiedad, las ciencias no son servidoras las unas de las otras, sino momentos distintos entre sí, pero todos ellos necesarios —en uno u otro grado— para el adecuado proceder de la inteligencia de un ser, el hombre, que está marcado por la historicidad, abocado a la acción y abierto a la plenitud y al sentido. En suma, las ciencias no están al servicio las unas de las otras, sino que todas están al servicio del hombre y de su destino. Y en este sentido, las afirmaciones de Filón y de Clemente de Alejandría, con las que se inician los avatares históricos que hemos analizado, merecen ser reconsideradas.

José Luis ILLANES  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA