

HACER FILOSOFÍA Y PENSAR TEOLÓGICAMENTE

JOSÉ MIGUEL ODERO

La Encíclica «Fides et ratio» ha vuelto a poner sobre el tapete las complejas relaciones que de hecho existen entre teología y filosofía¹. Ciertamente el objeto principal de dicha Encíclica parece ser fomentar la confianza del hombre actual acerca de la existencia de la verdad y sobre la real posibilidad de alcanzarla. Pero a la hora de explicar estos grandes temas, a la hora de explicar la situación presente de la Humanidad ante ellos y, sobre todo, al proponer un proyecto de acción futura al respecto, las referencias a la filosofía y a la teología son constantes.

Al lector atento no pasará inadvertido el hecho de que Juan Pablo II dirige sus expectativas y enuncia diversos retos *principalmente a los teólogos*. Sería, pues, erróneo considerar que «esta es una Encíclica filosófica», en el sentido de que supuestamente los filósofos se constituirían en sus únicos o principales destinatarios. Sin duda el texto está escrito en un estilo que los filósofos pueden leer con bastante comprensibilidad, de modo que interpela agudamente a la comunidad filosófica. Sin embargo, la Encíclica aspira a tener un eco inmediato entre quienes se dedican a la teología. Dicho de otro modo: si los teólogos no nos sintiéramos llamados por el Sucesor de Pedro a investigar más creativamente *según un nuevo modo de trabajar*, dando por sobreentendido que el cambio de rumbo marcado por esta Encíclica atañe a otros, habríamos desperdiciado una ocasión excepcional para vivificar aún más nuestro quehacer.

Las reflexiones que siguen pretenden esclarecer cuál es ese nuevo enfoque del quehacer teológico que nos es propuesto a comienzos del III Milenio cris-

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio* (14-IX-1998). En adelante, al citar textos de ese documento lo haremos con las siglas «FR» seguidas del n. correspondiente de la edición original donde se halle el texto citado.

tiano. Para averiguarlo será preciso analizar previamente la íntima vinculación que existe entre *hacer filosofía* y *pensar teológicamente*. Es decir, afrontaremos las relaciones filosofía / teología desde un punto de vista predominantemente práctico, contemplándolas como dos quehaceres del espíritu humano. En pro de una mayor claridad, en adelante se empleará el verbo *filosofar* en su sentido más dinámico: aquella actividad intelectual impulsada por el deseo de *ver* la verdad. Paralelamente denominaremos con el neologismo *teologizar* la actividad espiritual —intelectual, pero también volitiva— que es propia del quehacer teológico.

Conviene comenzar esta reflexión con una clarificación terminológica respecto a los sentidos que tienen las palabras *filosofía* y *teología* en el documento *Fides et ratio*.

1. *Qué significa «filosofía»*

Esta Encíclica se caracteriza por el énfasis en la naturaleza antropológica de la filosofía, entendida precisamente en su sentido activo —es decir, en cuanto *filosofar*—: la filosofía es un quehacer humano y simultáneamente un instrumento privilegiado dentro de los «muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad». Se caracteriza precisamente porque ella «es capaz de hacer cada vez más humana la propia existencia» (FR 3).

La finalidad inmediata de cualquier filosofar es alcanzar de algún modo verdades profundas. Pero la actividad filosófica aparece siempre marcada por su inicio volitivo, *erótico*, pues el resorte que pone en marcha la inteligencia es un amor apasionado: el deseo de verdad. Ese deseo está siempre latente en quien filosofa como motor (como *motivación*) que promueve la investigación de la naturaleza del hombre y de las cosas, de sus causas y de su sentido.

Por otro lado, la historia humana atestigua que los resultados de esas investigaciones son diversos entre sí, dependiendo sobre todo de la cultura en la cual está enraizada la vida de cada hombre que filosofa. Esta reflexión ilumina otro sentido del término *filosofía*: el resultado de las investigaciones antes mencionadas; es decir, un conjunto de respuestas más o menos razonables a los grandes interrogantes que el hombre se plantea.

La Historia de la Filosofía muestra la diversidad y el pluralismo de dichas respuestas, pero también resalta la existencia de ciertas pautas comunes en todos esos pensamientos filosóficos. Ese acerbo común de sabiduría es una manifestación del carácter intrínsecamente *humano* que caracteriza al filosofar.

La Historia de las filosofías da testimonio de que «el deseo de verdad pertenece a la misma naturaleza del hombre» (FR 3).

La humanidad característica del quehacer filosófico puede también entreverse desde otro punto de vista antes apuntado: su finalidad última es «hacer cada vez más humana la propia existencia» (ibíd.), humanizar de forma progresiva y creciente la vida de la Humanidad. La verdad es algo así como un alimento propio del espíritu; y ejercitarse en su búsqueda desata en el hombre un proceso de progresiva espiritualización, de acelerada humanización.

En suma, retomando la pregunta antes planteada, la Encíclica constata que el término *filosofía* no es unívoco, sino análogo. De hecho distingue al menos tres sentidos diversos:

a) *Filosofía* en cuanto actividad espontánea que debería ser característica de todo ser humano adulto. Se trata del *filosofar* como querencia típica de un ser que busca de suyo la verdad, que es capaz de «asombro» ante el cosmos y ante su propia vida dentro del mismo. La inteligencia del hombre así estimulada «lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos» (FR 4). Por el contrario, sin ese filosofar —por rudimentario que éste sea—, se produce inevitablemente una despersonalización del hombre, una mecanización y fosilización de su ser, reducido a una existencia meramente repetitiva y cosmocéntrica, impropia de un ser libre.

Así pues, «cada hombre es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de su propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y orienta su vida» (FR 30). Es decir, esa filosofía personal es lo que permite a la persona ser libre: alguien consciente de su destino y capaz para conducir su propia vida de modo autónomo y libre —en el sentido de *ser auténticamente dueño de sus propios actos*—.

b) *Filosofía* como hábito intelectual intencionadamente cultivado y, por ello, desarrollado, perfeccionado. En varias culturas ese filosofar espontáneo es asimilado socialmente mediante la tradición y enriquecido gracias a la actividad de mentes excepcionales. Así, la actividad filosófica llega a convertirse en «una forma de pensamiento riguroso» (FR 4) y va unida al descubrimiento de un método lógico.

c) *Filosofía* como sistema organizado de conocimientos. Gracias a la aportación del filosofar espontáneo y del filosofar metódico, dentro de muchas culturas es posible «construir un saber sistemático, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de sus contenidos» (FR 4). En esto consiste lo que comúnmente se denomina *una determinada filosofía*: la bantú, la

platónica, la estoica, la confuciana, la kantiana, la hindú... *Filosofía* significa dentro de este contexto *constructo filosófico*, pensamiento sistemático usualmente recogido en forma de sentencias escritas en libros.

En definitiva cabe definir la filosofía como un saber acerca de cuestiones fundamentales. La Encíclica trata de subrayar la *simpatía* que de hecho se da entre la sabiduría espontánea del hombre y el saber metódico igualmente sapiencial. En efecto, una perspectiva panorámica muestra que, a pesar de las divergencias y disputas filosóficas, en la *historia de la filosofía metódica* cabe vislumbrar una cierta *unidad de experiencia filosófica* (parafraseando el título del famoso ensayo de Gilson)². Dicho con las palabras mismas de Juan Pablo II: es un hecho que «a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, es posible reconocer un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento humano» (FR 4). Cabe aludir a los principios lógicos e incluso a los grandes principios ontológicos y éticos, en cuanto ciertamente su *presencia* —a veces positivamente acogida, aunque no siempre— constituye un fenómeno históricamente irrefutable.

Resulta sugestivo considerar que el acceso a los principios referidos, cuya potencia se impone a menudo muy sólidamente a nuestro entendimiento, no está restringido a los filósofos *profesionales*, sino que es también patrimonio de otros *hombres sabios*: «Más allá de los sistemas filosóficos hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia *filosofía*. Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro» (FR 27). La sabiduría es, pues, esencialmente comunicable y, en cuanto tal, puede calificarse como *democrática* (en el sentido que Chesterton otorgaba a esta expresión): la gente corriente no especialmente culta (*the common people*) tiene muchas cosas que decir al respecto³. En esta democracia del saber humano los teólogos poseen plena ciudadanía⁴.

2. Cfr. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid 1998.

3. «En general, el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por la enseñanza»: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1.

4. Debe destacarse que, tras distinguir estos tres sentidos del término *filosofía*, Juan Pablo II afirma al respecto que el filosofar («el *pensar* filosófico») tiene prioridad respecto a cualquier filosofía (respecto a «todo *sistema* filosófico»). Esta prioridad no es sólo cronológica, sino sobre todo teleológica: la filosofía en cuanto conjunto sistemático de pensamientos «debe servir de forma coherente» al filosofar (ibíd.). ¿Por qué? Porque el hombre es siempre mayor que sus obras y porque estas obras sólo son utilizadas de forma *humana* cuando son puestas al servicio de los fines del hombre. Así, por ejemplo, una filosofía (en sentido objetivo, como constructo) que no fuera útil para que el hombre se orientase hacia la verdad —una filosofía de tinte escéptico o cínico, que

Tras analizar cómo una filosofía viva y fecunda no teme nutrirse de la fe interpersonal (FR 32), Juan Pablo II concluye que, tanto desde el punto de vista subjetivo como desde una perspectiva objetiva, la sabiduría que enriquece y hace madurar al hombre encuentra en el acto de creer a otro —es decir, en la fe interpersonal— su fuente más adecuada⁵.

En resumen, esta Encíclica subraya cómo la persistente presencia de grandes temas y principios en culturas y tradiciones filosóficas muy diversas entre sí debe ser explicada; pues es inconcebible que fuera fruto bien de la casualidad, bien de la pasividad o conservadurismo intelectual. El factor que late bajo este cierto «patrimonio espiritual de la humanidad» ha de ser precisamente el *filosofar espontáneo* anteriormente mentado que caracteriza a la persona humana, así como la connaturalidad trascendental que tiene el ser humano con la verdad: «Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja» (FR 4). Los antiguos filósofos denominaban a esta actividad —el filosofar acertado pero inconsciente en cuanto tal de tantas personas— con la expresión *recta ratio* (ὀρθὸν λόγον). En consecuencia la filosofía en su sentido más específico —en cuanto investigación científica y sapiencial—, no debería nunca perder de vista sus raíces: ese filosofar espontáneo (*recta ratio*) que es patrimonio de la Humanidad entera.

2. Naturaleza de la teología

Cualquier ser humano —que, en cuanto tal, es al menos un *filósofo inconsciente*— puede y debe hacer oír su voz con todo derecho acerca del sentido que tiene la filosofía. Por supuesto, los cristianos y cualesquiera que profesan una religión —se dediquen o no profesionalmente a filosofar— forman parte de ese foro crítico universal.

La teología, sin embargo, se halla en una situación algo diferente. *Teologizar* es una actividad propia del *creyente* en el sentido más estricto de este tér-

por el contrario tuviera el efecto de abotargar o entorpecer la búsqueda activa de la verdad— sería un objeto tan *inhumano* como gran parte de los nefastos artefactos creados por la técnica con el único fin de causar la muerte de millones de hombres.

5. Evidentemente creer significa en este contexto *confiar en él y establecer un contacto entre dos intimidades*. Todo esto está muy lejos de la concepción simplista de aquello que Kant denomina *fe histórica* y que consiste en la mera satisfacción de la curiosidad acerca de un hecho o un dato (cfr. J. M. ODERO, *La fe en Kant*, Pamplona 1992, cap. VI).

mino: aquel a quien Dios se ha revelado libremente y que de modo igualmente libre ha decidido poner su existencia en manos del Señor, acogiendo su Palabra como la verdad superior que ha de guiar su propia vida, la única verdad capaz de salvar a los hombres.

Esta verdad es poseída por el creyente *in nuce*, literalmente como el grano de mostaza al que se refiere una de las parábolas de Jesús⁶. Ello significa que *lo creído* es una verdad llamada a crecer, a desarrollarse «de forma que la verdad revelada exprese en plenitud sus contenidos gracias a la acción incesante del Espíritu Santo» (FR 11)⁷. Dicho crecimiento acontece en la vida de cada creyente, pero también en la historia de *communio credentium in Christum* que es la Iglesia; es decir, el desarrollo de la revelación tiene una dimensión personal y otra social, ambas interrelacionadas.

Uno de los medios a través de los cuales ha tenido lugar de hecho dicho crecimiento ha sido la actividad teológica, en la cual la inteligencia humana juega un papel insustituible. En efecto, la verdad revelada «se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo» (FR 13). Si la revelación en sentido objetivo —lo revelado— es acogido como Palabra de Dios, entonces escuchar y encarnar en la vida humana dicha Palabra es un fenómeno de comunicación interpersonal; además, como la revelación divina está dirigida a todos los hombres y de hecho quienes la reciben libremente constituyen una comunidad, lo revelado se constituye en objeto de lenguaje y de pensamiento. Todo creyente se sabe en camino hacia ese ideal del cual habla la Escritura: «Él nos da la ciencia verdadera de las cosas» (Sab 7,17). Por ello no es sorprendente que la revelación divina sea predicada, analizada, discutida, explicada, puesta en relación con otros conocimientos; y en toda esa tarea la inteligencia del hombre resulta ser un instrumento imprescindible.

Para hacer teología se precisa, pues, la inteligencia y el estudio, pero teologizar es una actividad que interesa principalmente y de modo específico a cada creyente y a la Iglesia como comunión de creyentes, antes incluso que al hombre inteligente en cuanto *intelectual*.

Ciertamente, en cuanto todos los hombres se hallan ordenados a Dios y gratuitamente llevan impreso en su corazón el deseo de verlo y amarlo, uniéndose a Él de un modo íntimo, cabe afirmar que la Palabra divina de salvación nunca deja indiferente a un hombre, sino que incide decisivamente en su cora-

6. Mt 13,31 ss.; Mc 4,30-32; Lc 13,18 ss.

7. Cfr. *Dei Verbum*, n. 5.

zón, en el desarrollo de la historia de las diversas culturas y en la historia de la filosofía: «La revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber» (FR 14)⁸. En este sentido cabe afirmar que todo hombre es naturalmente teólogo, aunque en la conciencia de muchos el teologizar se desarrolle de un modo mucho más implícito que el filosofar.

La revelación objetiva misma contiene un esbozo de lo que es teologizar, es decir, de cómo es posible «abrir a la razón el camino hasta el misterio» (FR 18). Ello es patente dentro de la Biblia en los denominados *libros sapienciales*. En ellos se explicita un núcleo de verdad que se halla presente en todo el A.T.: «El hombre bíblico ha descubierto que no puede comprenderse sino como *ser en relación*: consigo mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios. Esta apertura al misterio, que le viene de la revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas» (FR 21). Teologizar con fruto exige, pues, una actitud de apertura de la inteligencia al misterio, la cual se denomina *fe*; la fe teologal es una condición subjetiva de posibilidad para un teologizar humanamente auténtico y serio.

Esta mediación de la fe teologal constituye el factor que impide comprender con justicia la esencia e importancia del teologizar a algunos espíritus que libremente cierran sus oídos y sus ojos al Evangelio, a todos aquellos que rechazan apoyar su existencia en el Dios vivo. Al igual que el filosofar, también el hacer teología presupone un inicio volitivo, aunque luego se cultiva como hábito intelectual. La *forma mentis* del teólogo radica en aplicar una inteligencia aguda, disciplinada y metódica a la automanifestación de Dios, tanto cuando cierta autorevelación divina está incoada en la Creación, como cuando se produce en el acontecimiento de la libre revelación de su intimidad —*revelación* propiamente dicha—. Este teologizar asume de este modo para sí mismo «todas las exigencias lógicas» de la mente humana y de los hábitos especulativos científicos⁹.

8. Respecto a la necesidad que todo hombre tiene de la revelación divina para alcanzar las verdades vitales más necesarias, afirma de ella Juan Pablo II: «Es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado en la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada de sus propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad» (FR 15).

9. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, p 197.

Filosofar y teologizar presuponen un hondo compromiso existencial con lo que la Escolástica medieval denominó *Veritas prima*, es decir, un compromiso de la entera persona con Dios en cuanto fuente de toda verdad. Por este motivo, en el tratamiento de los grandes problemas humanos resulta a menudo difícil distinguir entre el pensamiento teológico y el filosófico. Quien reflexiona es siempre una persona llamada a la salvación —a la deificación—, alguien cuyo existir se entreteje más o menos conscientemente en torno a una relación de intimidad con Dios. Por ello el origen de las grandes iluminaciones de su vida puede ser la gracia divina, la revelación e iluminación de Dios, aunque el sujeto de ese don sea a menudo incapaz de determinar con certeza su raíz trascendente.

3. *Razón y fe; filosofar y hacer teología*

Con ocasión de la reforma luterana y, casi simultáneamente, por influjo del ideal cartesiano de una *filosofía pura*, comenzó a usarse el binomio *fe / razón* para mentar dos modos diversos de contemplar el mundo y la vida. Al cultivo de la susodicha *filosofía pura* —un nuevo estilo de filosofar— se aplican muchos cristianos que expresamente ponen entre paréntesis las convicciones más hondas que ya habían adquirido como creyentes. Ahora bien, pasados varios siglos desde el inicio de esa moda, ¿no resulta patente desde nuestra situación que dicho filosofar es constitutivamente un modo *inauténtico* de amar y buscar la verdad? ¿No se trata de un amor esencialmente artificioso, desvitalizado e incluso corrupto? Aceptar esas normas de aparente asepsia espiritual, ¿no comporta, en definitiva, la adopción de una actitud antifilosófica? El filósofo Josef Pieper ha denunciado con singular brillantez esta enfermedad del espíritu¹⁰.

Paralelamente, desde la reforma protestante el teologizar tiende a entenderse como un saber particular, cuyas únicas fuentes de certeza se hallan en la Biblia y en la experiencia de la acción divina salvadora. El teólogo se desinteresa respecto a

10. «El ansia de conocer no es una de esas cosas que se pueden señorear. ¿No se refiere Platón precisamente a esto cuando compara al que filosofa con el que ama, y dice que también el que filosofa está *fuera de sí*, debido a la sacudida que le produce el espectáculo de lo *mirandum* del mundo? (...). Uno está plenamente convencido de que nunca se logrará captar totalmente el todo, pero por lo menos, en ningún caso se debe dejar de lado algo positivamente, encubrirlo, olvidarlo ni escamotearlo. Esta apertura al todo, es realmente algo, así como un signo distintivo, algo que, como *differentia specifica*, sirve para identificar al que filosofa. (...) Un cristiano creyente, si al mismo tiempo quiere ser una persona que filosofa con seriedad existencial, no puede dejar fuera de consideración la verdad de la revelación aceptada por él con fe, como divinamente garantizada» (J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Barcelona 1976, pp. 9; 54; 132).

todo aquel saber que *no parezca explícitamente salvífico* y acaba por desesperar de un diálogo fructífero con filósofos y científicos, a quienes vuelve la espalda. Se configura así una especie de *teología pura*, que está centrada y casi absorbida por las ciencias bíblicas, especialmente por una nueva exégesis de las Escrituras; las teología se convierte en la mera hermenéutica de unos cuantos textos¹¹.

Ante este panorama no resulta extraño que en la mente de muchos se haga una contraposición entre *razón y fe* de un lado, y del otro entre *filosofía y teología*. De esta sazón, la filosofía debería ser definida como *la sabiduría racional*, la teología como *el saber de salvación a través de la fe*. Ambos quehaceres serían diversos e incompatibles entre sí: el filósofo no podría presuponer la verdad de la revelación si no es a costa de minar la racionalidad de su filosofar; el teólogo que asumiera disquisiciones filosóficas o científicas estaría aguando y corrompiendo el vino puro de la Palabra divina con fábulas humanas verosímiles, pero que realmente están llenas de los muchos errores que anidan inevitablemente en la inteligencia del hombre pecador.

En este ambiente, no es raro que la Universidad —crecida alrededor de las Facultades de Teología— acabara generalmente por arrojar a la teología de sus aulas. Recíprocamente, buena parte de los teólogos se aislaron en un mundo de estudio ajeno a los avatares de la cultura de su tiempo.

Nació por aquel entonces la *filosofía de la religión* —y más tarde las *ciencias de las religiones*—, con la pretensión de dar razón suficiente del peso innegable que la religión ha tenido en la cultura, con la meta de explorar, no ya la realidad de Dios, sino *la mera idea de lo divino*.

Por su parte, la teología ha logrado superar en buena parte el prolongado estado de letargo en que quedara sumida tras el inicio de la Edad Moderna, encontrando las raíces para su revitalización en el desarrollo de la exégesis bíblica, así como en el estudio histórico del espíritu que inspiraba la teología patrística y medieval; en el terreno puramente especulativo no han faltado los intentos para encauzar el teologizar según nuevas vías de reflexión. Ciertamente no todos los teólogos han sabido estar a la altura de las circunstancias de su época; desgraciadamente ha habido y hay quienes pretenden desarrollar la teología de un modo que no resulta suficientemente solidario respecto al resto de los saberes humanísticos y positivos. No faltan tampoco quienes en ocasiones se dejan influir acríti-

11. Este antinatural constreñimiento de la teología fue descrito y prescrito por Kant en su obra «El conflicto de las Facultades». La teología basada en la revelación quedaba reducida al ámbito de lo eclesiástico, como una ciencia positiva limitada a un horizonte meramente histórico y filológico (cfr. J. M. ODERO, *La fe en Kant...*, cap. X).

camente por modas ideológicas dominantes. Lo paradójico es que en cualquiera de las alternativas expuestas nos hallamos frente a mentes incapaces de establecer un diálogo serio con la cultura humana. En cualquier caso, caer en el elitismo o bien en el espíritu de gueto (conscientemente o no) hipoteca trágicamente el trabajo de algunos teólogos, pues deben pagar por su equivocación un precio exorbitante, a saber, que el producto de sus nuevas reflexiones teológicas apenas tenga incidencia en el encaminamiento cultural de la humanidad.

Juan Pablo II se enfrenta decididamente a este peligro y al pesimismo que comporta. Así afirma con rotundidad:

a) Que el fin de la verdadera teología (el *intellectus fidei*) exige mostrar «primariamente el significado de salvación que estas proposiciones [el Evangelio predicado por la Iglesia] contienen para el individuo y para la humanidad» (FR 66).

b) Que la teología dogmática no puede limitarse a narrar el acontecimiento de la salvación, sino que además debe adoptar una configuración *conceptual y argumentativa*, es decir, ha de forjar «expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente» (ibíd.). El kérigma está llamado a ser enunciado a la par narrativa e eidéticamente. Los aspectos narrativos han sido redactados ya por la primera generación cristiana, pero aún resta completar la tarea de formular el Evangelio en otro plano más arduo: el de las ideas. Ello sólo es posible cuando el teólogo se mueve con soltura en el ámbito de los conceptos filosóficos. Entonces es posible otorgar a la Palabra formas acordes con su íntima esencia: con su universalidad, con la simplicidad esencial del Misterio divino que subsiste en medio de la aparente complejidad dogmática.

c) Que la teología moral ha de asumir en su radicalidad la parquedad del N.T. en lo que respecta a la reglamentación de la vida humana. En efecto, para aplicar los grandes principios evangélicos «a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento» (FR 68). Pero ello sólo será posible —prosigue la Encíclica— si la teología moral *acude* sin excusa alguna al encuentro del discurso ético contemporáneo.

d) Sería, pues, una grave equivocación suponer que sólo la teología fundamental debe estar en estrecho contacto con la filosofía y la cultura actual. La teología fundamental tiene sus propias preocupaciones, relacionadas con el ámbito de la credibilidad de la revelación (FR 67). También quienes se dedican a ella deben mantener un estrecho diálogo con la filosofía, pero sin considerarse sus únicos interlocutores. Porque en realidad esta misión dialogal y el trabajo de estudio y reflexión que presupone deben ser asumidos sin ambages por todo aquel que desea teologizar seriamente.

En definitiva, *todos y cada uno de los teólogos —independientemente de la disciplina teológica que cultivemos— hemos de estudiar filosofía, debemos estar al día en esos estudios, y además investigar en ellos, dialogando con los filósofos como colegas nuestros.*

A cada disciplina teológica corresponderá un mayor interés por determinadas disciplinas filosóficas. Así, quien enseña teología moral se interesará principalmente por la filosofía práctica; quien se dedica a la teología fundamental no podrá descuidar las grandes cuestiones gnoseológicas; el teólogo dogmático deberá estar en condiciones de dialogar inteligentemente con metafísicos; quien cultiva la historia de la Iglesia no podrá dejar de interesarse por la Filosofía de la Historia; el escriturista estará especialmente atento a las conquistas de la hermenéutica y de la Filosofía del Lenguaje...

Todo ello señala la necesidad de un mayor esfuerzo por parte de los teólogos; la Iglesia espera de nosotros que trabajemos más; que sepamos hacer caer como las murallas de Jericó los falsos muros que la costumbre puede haber edificado alrededor de las Facultades de Teología; que —parangonando a Sócrates— salgamos a los caminos de la vida cultural humana; que nunca consideremos satisfechas nuestras ansias de saber y de cultura —saber para servir a otros, para salvar al hombre—; que nos empeñemos en establecer un diálogo más franco y hondo con todos los sabios de este mundo, optando preferencialmente por aquellos que cultivan el saber filosófico. En resumen, la Iglesia invoca ante la comunidad teológica la vocación sapiencial que debe inspirar siempre el teologizar, mostrando que de este modo se manifiesta netamente aquella cualidad que debe caracterizar a cualquier buen teólogo: *ser un amante insaciable de la Sabiduría divina.*

4. *Nuevos retos de la teología*

«Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada» (FR 83). Ahora bien, los grandes maestros de la teología mostraron con su ejemplo que, cuando no encontraban elementos metafísicos para expresar la intrínseca universalidad del Evangelio salvífico, ellos mismos pusieron manos a la obra en la construcción de esa filosofía necesaria. *Fides et ratio* invita a que los teólogos actuales recuperemos esa audacia arraigada en la tradición eclesial (FR 85).

Juan Pablo II siente la responsabilidad de hacerse eco del Concilio Vaticano II ante el mundo teológico, recordando y actualizando las expectativas y cometidos actuales de la teología.

El primero de estos cometidos tiene ecos revolucionarios, pues consiste en «renovar las propias metodologías para un servicio más eficaz a la evangelización» (FR 92). Hay que aprender *un nuevo modo de investigar en teología*, cuyo aspecto más significativo radique quizás en ese esfuerzo sapiencial por estudiar filosofía hasta el punto de estar en condiciones de dialogar en plano de igualdad con los especialistas en ética, teoría del conocimiento, sociología, antropología, filosofía del lenguaje, etc.

Por otra parte, el teólogo no debe perder nunca el Norte de su brújula existencial y cognoscitiva, que es la realidad del Dios vivo y salvador. En otras palabras, navegando en una cultura impregnada de escepticismo, «la teología debe mirar hacia la verdad última que recibe con la revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias» (ibíd.). Es más, en manos del teólogo la fe cristiana deberá ser un ancla para construir sobre bases firmes y convincentes un trabajo intelectual de gran altura, de modo que dicha teología —en diálogo continuo con la cultura— permita a otros científicos mantener la esperanza de hacer pie en la verdad.

Una manifestación metodológica de esta exigencia de realismo radical acerca de Dios consiste en evitar la tentación de contraponer o separar significado y verdad en la lectura de las fuentes teológicas: «Es necesario, por tanto, que el teólogo se pregunte cuál es la verdad profunda y genuina que los textos [de la revelación] quieren comunicar, a pesar de los límites del lenguaje» (FR 94). En efecto, un teólogo que se sintiera incapaz de trascender el mero horizonte del significado de la palabra divina, ¿no estaría negando con esa actitud la universalidad de la salvación y, en consecuencia, la realidad del Dios Amor?

La teología —recuerda *Fides et ratio*— siempre tendrá la asignatura pendiente de explicar el Evangelio a gentes marcadas por nuevas formas de vida y cultura (FR 95). Esta tarea hermenéutica será fecunda si prevalece en el teólogo un auténtico espíritu dialógico, el cual presupone la intuición de que los hombres no somos mónadas cerradas, sino seres capaces de comunicación auténtica. La filosofía, que se reconoce a sí misma en esa actividad espontánea del hombre que desea saber más, puede proporcionar una hermenéutica razonable que permita soslayar aquel aparentemente insuperable obstáculo que constituye el pluralismo cultural.

«Al concluir esta Encíclica —se lee en su n. 105— quiero dirigir una ulterior llamada ante todo a los *teólogos*, a fin de que dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la cual emerja la dimensión especulativa y práctica de la ciencia teológica». La Palabra presupone la capacidad humana de alcanzar la verdad, de comuni-

carse, de compartir y confesar esa verdad mediante enunciados conceptuales. Al reflexionar sobre estos presupuestos el teólogo cobra conciencia de una especial responsabilidad en el mundo de la cultura: en cuanto parte de la Iglesia y de Cristo es también llamado a ser *lumen gentium*, un punto de referencia cultural, un ancla, un foco de esperanza heurística. Pero la práctica de esa función y responsabilidad sólo es posible cuando el teólogo se aviene a una peculiar *kénosis*: condescendiendo a aprender el lenguaje de los hombres, a estudiar su sabiduría, a colaborar dialogantemente en el progreso del saber humano.

En este sentido, prosigue Juan Pablo II dirigiéndose a los teólogos: «Los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios» (ibíd.). He aquí, finalmente expuesto en toda su crudeza, el reto que Juan Pablo II lanza a cada uno de los teólogos cristianos: hemos de saber más para poder ayudar mejor; hemos de vivir heroicamente la virtud del orden, estudiando ámbitos culturales realmente decisivos para la salvación de los hombres que quizá hasta ahora considerábamos demasiado alejados de nuestra *especialidad* y que eran ajenos a nuestro interés. La teología no constituye un saber especializado, y nunca podrá crecer y ser de utilidad a los hombres si nos empeñáramos en tratarla como tal. Por tanto, conscientes de ello, todos y cada uno de los teólogos hemos de ser quienes tomemos la iniciativa para emprender ese diálogo con la filosofía, la cultura y las ciencias. Deberemos, pues, comenzar disponiéndonos a escuchar otros discursos —otros lenguajes—, con la fundada esperanza de aprender¹².

En suma, Cristo espera de los teólogos que nos preparemos concienzudamente para ese diálogo que la filosofía facilita; y espera que luego tengamos la valentía de hacernos presentes en el mundo de la cultura más elevada, con la autoridad que puede otorgarnos a cada uno muchos años de arduo estudio y reflexión multidisciplinar.

José Miguel Otero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

12. La vocación a la sabiduría, es decir, a una superación del *especialismo* ha sido detectada por los espíritus más agudos de nuestro tiempo, incluso por pioneros de las ciencias naturales: «Va ganando terreno la conciencia de que la especialización no es una virtud, sino un mal inevitable, la conciencia de que la investigación especializada sólo tiene un valor real en el contexto de la totalidad integral del conocimiento» (E. SCHRODINGER, *Ciencia y humanismo*, Madrid 1954, p. 16).