

TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA

Reflexiones en orden a la posibilidad de un tratado que integre el discurso filosófico y teológico sobre Dios*

INTRODUCCION

Este ensayo intenta orientar hacia la constitución de un "tratado" que integre el discurso filosófico y teológico sobre Dios. La perspectiva final es la de un tratado *particular* el cual, por tanto, no podrá abarcar ni todo el problema del ateísmo (que concierne también a otros tratados teológicos, como la antropología teológica), ni todo el discurso sobre Dios (asunto de toda la teología).

He dividido este ensayo en una *parte teórica*, que trata del sentido de una "filosofía cristiana" y de "las relaciones entre filosofía, fe y teología", y en una *parte práctica*, que trata de la "posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios, etc."

I. — PARTE TEORICA: TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA

La perspectiva desde donde propongo mi interpretación es la de un teólogo católico, con todas las ventajas y limitaciones que ello envuelve. Dado que no estoy instalado en un "saber absoluto", quedo expuesto a todas las instancias y aportes que se me hagan desde otras perspectivas.

En el primer capítulo tematizaré la filosofía y fenómenos afines a la "filosofía cristiana" desde la perspectiva del teólogo católico, y dejaré en forma implícita a la fe y a la teología. En cambio en el capítulo segundo tematizaré la fe y la teología, dejando en estado implícito a la filosofía. Tanto en uno como en otro capítulo, la parte práctica (tratado de Dios) se hallará en forma implícita, aunque no totalmente ausente del horizonte.

* Ponencia presentada en el Encuentro de Profesores de Teología y Filosofía sobre el tratado de Dios, organizado por el CELAM, sección para No-creyentes. Lima, julio 25-30 de 1974.

1. FILOSOFIA CRISTIANA, FILOSOFIA DE LA RELIGION, TEOLOGIA NATURAL

Los diversos fenómenos aludidos en el título tienen en común el término "filosofía". Comenzaré pues por analizar este término.

1.1. "Filosofía"

Lo que diré aquí se halla en función de la perspectiva teológica que he adoptado. Los filósofos profesionales podrán corregir o completar estas reflexiones de "amateur". Para nuestro objetivo es indispensable plantear al menos dos preguntas: una relativa a la diferencia y otra relativa a la unidad del fenómeno "filosofía".

1.1.1. ¿Qué entender por "filosofía"?

Conscientes —al menos en parte— de la diversidad de términos connotados por el vocablo (metafísica, pensar hermenéutico, etc.), aquí caracterizamos a la filosofía por su *diferencia* con la ciencia (o las ciencias) y con la teología (católica). Frente a ambas, la filosofía se presenta con los rasgos de *radicalidad* y de *autonomía*.

a De la *ciencia* (o ciencias) la filosofía se diferencia por su *radicalidad*. En una línea "explicativa", esta radicalidad puede entenderse como "ultimidad". A diferencia de la ciencia, la filosofía pretende remontarse al principio o causa primera o última; con lo cual se subraya que su explicación, su fundamentación, su causalidad no es algo unívoco con lo tratado por las ciencias. En una línea "comprensiva", esta radicalidad puede entenderse como "totalidad" frente a la cual, lo considerado por las ciencias sería siempre algo parcial. Por ejemplo, la ciencia pretende pensar todo lo *mensurable* y sólo a partir de este supuesto elabora sus teorías, por ejemplo, sobre el "origen" del universo; en cambio la filosofía pretende pensar todo lo que es de algún modo, o todo lo que es en referencia al subsistente, o todo lo que es cuestionable, etc.

b De la *teología*, al menos la católica, la filosofía se diferencia por su *autonomía* o *evidencia*, al menos la evidencia de un *sentido*. Si no me equivoco, éste es el requisito indispensable de una hermenéutica filosófica¹ a la par que el límite puesto a una teología católica que no quiere recaer en el "semirracionalismo" condenado ya en el Concilio Vaticano I². Lo que aquí se halla en juego es la de-

¹ P. Ricoeur, *Hermeutique et Critique des Idéologies*, en *Demittizzazione e Ideologia*, Roma (Istituto di Studi filosofici), 1973, p. 34.

² Sesión III, cap. 4 (D.S. 3020) y can. 3 (D.S. 3043).

pendencia de una autoridad o tradición que no se limita a brindar un mero "dato" sino que establece un "sentido" que hay que aceptar con *fe*, esto es, con una cierta renuncia y entrega de la inteligencia, y que no basta meramente interpretar o reconocer³

1.1.2. ¿Qué unidad guarda el devenir de la filosofía?

Aun cuando no pueda brindar una respuesta satisfactoria, tengo que plantear al menos el interrogante porque prejuzga tanto el fenómeno de una "filosofía cristiana" como la validez de ciertas presentaciones de la historia de la filosofía.

a) ¿Se trata de un proceso de sucesivas "a-sunciones" que, a la vez que marcan una serie de negaciones (¿irreversibles?), recuperan del supuesto dato "inmediato" (p. ej. el "Cogito") un sentido cada vez más radical? Suele ser bastante corriente admitir esta interpretación, al menos para el período de la Filosofía Moderna, ya sea que se lo conciba como un camino unívoco hacia la "inmanencia"⁴, ya sea que se lo vea en forma "bipolar", es decir, que la subjetividad sea cada vez más radical pero no necesariamente exclusiva de una cierta "trascendencia", de modo tal que pueda hablarse de un "Dios de la metafísica moderna"⁵.

b) El tipo de proceso recién descrito, ¿vale para toda la historia de la filosofía y del pensamiento? Desde Hegel muchos lo piensan así. Otros en cambio opinan que el proceso que parte del "Cogito" no es una verdadera "a-sunción" sino una desviación del pensamiento anterior, particularmente, de ciertas formas del pensamiento cristiano⁶.

³ Puntualizar qué es autoridad, obediencia, inteligencia, sentido, nos llevaría fuera de los límites de esta ponencia. Mi intención aquí es sostener que la Teología especulativa no puede reducirse a una especie de análisis estructuralista llevado a cabo independientemente de la adhesión personal de la fe y del sentido de la fe. En otra dirección trabaja por ejemplo, G. van Riet, *Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion?*, en *Rev. Phil. Louvain* (61), 1963, pp. 67s.

⁴ Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964, pp. 921-945, pp. 964-982.

⁵ Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna* (trad. F. Linares), México, 1961, p. 11: "la metafísica cartesiana no significa de ninguna manera un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí, sino que en ella Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive el hombre". En esta visión de las cosas Heidegger queda incluido dentro de esta filosofía de la subjetividad que no es inmanentista. Ver W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heidegger*, en *Heidegger* (ed. O. Pöggeler), Köln, Berlín, 1970.

⁶ C. Fabro, o.c., ib.

1.2. *Filosofía Cristiana, Filosofía de la Religión, Teología Natural*

Como puede verse, aquí no nos limitamos a la famosa controversia de los años treinta sobre la "filosofía cristiana", sino que incluiremos fenómenos que guardan una cierta afinidad con el anterior⁷.

1.2.1. *Filosofía de cristianos o de hombres influidos por el cristianismo*

Es el caso más fácil de entender. Puede ser dicha tanto de filósofos ortodoxos, si es que se considera tales a San Agustín, a Santo Tomás de Aquino, al menos para una parte de su obra, como de filósofos heterodoxos, como Hegel. Desde nuestra perspectiva teológica tendríamos que decir de la filosofía así entendida:

a) ella no constituye ninguna garantía de verdad: puede un "filósofo cristiano" equivocarse muy gravemente y un filósofo pagano acertar, al menos parcialmente;

b) ella facilita el diálogo para interpretar la propia fe, en cuanto que presenta un horizonte de nociones común a los que viven dentro del mundo cristiano y ausen e, por ejemplo, en el mundo pagano griego. Los ejemplos abundan y sería interesante tematizarlos en orden al tratado de Dios: la idea de Dios creador, de ser infinito en acto, presente en Descartes y otros filósofos modernos⁸ y ausente del pagano Aristóteles⁹. Una buena piedra de toque, a mi entender, sería examinar la idea de Dios como sujeto amante¹⁰.

1.2.2. *Filosofía al servicio de la Fe cristiana*

Es el caso más difícil de entender. Por de pronto, si nos atenemos al carácter de autonomía de la filosofía (1.1.1./b), no vemos cómo puede llamársela "filosofía". En cambio estaríamos más dispuestos a llamarla "teología" si es que ésta no se limita a los "misterios" sino que se extiende a la consideración de ciertas verdades racionales necesarias para la salvación del hombre. En este caso no

⁷ Para la controversia sobre la "filosofía cristiana" ver L. Boghiolo, *El problema de la filosofía cristiana* (trad. F. de Urmeneta), Barcelona, 1960.

⁸ E. Gilson, *Dios y la filosofía* (trad. D. Nañez), Buenos Aires, 1945, pp. 98s.

⁹ Hasta qué punto, ver G. Manser, *La esencia del tomismo* (trad. V. Yebra), Madrid, 1947, pp. 612-618.

¹⁰ Para Aristóteles ver A. Mansion, *Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens*, en *La Philosophie et ses problèmes*, Lyon-París, 1960, pp. 36-39. Para Hegel, ver H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París 1945, pp. 65, 252s. Sobre la relación, entre el amor de Dios y la definición de ateísmo, ver mi artículo *Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"*, en *Teología* (5) 1967, pp. 74-78.

se trataría de una mezcla de filosofía y teología sino de una *conversión de la filosofía en teología*, conforme al dicho de Santo Tomás: "Los que, en servicio de la Fe, usan argumentos filosóficos en la Teología (*Sacra Scriptura*), no mezclan el agua con el vino sino que convierten el agua en vino" (*In Boet. de Trinit.*, q.2 a.3 ad 5m). Llamar a eso filosofía puede ser cuestión de nombres, pero creo más conveniente llamarlo teología. Pero para ello hay que justificar un concepto de teología que trasciende ciertas dicotomías bastante usuales hoy día.

a) En cuanto a lo primero (por qué evitar llamarla "filosofía") la razón la tomo del hecho que, por más servicios que preste una filosofía a la Fe cristiana, jamás aceptará hacer depender el sentido de sus afirmaciones de una autoridad; cosa que en cambio hace la teología, o tiene que hacer si quiere ser católica.

b) En cuanto a lo segundo (por qué llamarla "teología"), la razón la tomo del *fin* que especifica a la Revelación en la que se apoya la Teología: la salvación del hombre. Para que el hombre se salve, necesita orientarse a ese fin conociendo no solamente verdades que exceden a la razón sino también ciertas verdades de suyo asequibles a la razón, pero que la Revelación y la Teología ponen a su alcance, dado que en la presente condición del género humano sólo "pocos, tras largo tiempo y con mezcla de errores" las alcanzarían por la sola razón¹¹. En razón pues del fin, por su conexión con la salvación del hombre, tanto la Revelación (por ejemplo, la línea "sapiencial" en la Biblia) como la Teología, cada una a su modo, no vacilan en poner al servicio de la Fe, elementos de la sabiduría y de la filosofía racional, los cuales, así como en el primer caso se convierten en doctrina inspirada, en el segundo se convierten en Teología¹².

Desde este modelo de teología pienso que es posible una cierta "integración" de la Filosofía en la Teología. Integración que no es total sino solamente parcial, ya que no atañe a todas las verdades de la Filosofía sino solamente a aquéllas que muestran tener conexión con la salvación del hombre, como son las referentes a la existencia y naturaleza de Dios.

¹¹ Santo Tomás, *Summa Theologiae* I q.1 a.1 c.; la idea ha sido retenida por el Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 (D.S. 3005) y el Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 6. Curiosamente, el mismo argumento por el que Maimónides separaba la Filosofía de la Fe, es usado por Santo Tomás y la Tradición posterior para asumir la Filosofía en la Fe. Ver P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, en *Mélanges Mandonnet I*, París, 1930, pp. 348-349.

¹² E. Gilson, *Le thomisme*⁵, 1948, pp. 8-41; id. *Le philosophe et la théologie*, París, 1960, pp. 108s.

1.2.3. Filosofía de la religión cristiana

Se presentan aquí varios modelos que pueden coincidir en cuanto al proyecto, pero difieren en cuanto al modo de llevarlo a cabo¹³

a) El modelo hegeliano¹⁴

Representa la inversión del modelo de teología que acabamos de presentar: convierte el vino (Revelación y Teología) en agua (Filosofía). Es "inversión", porque por un lado coincide con el modelo anterior, en cuanto a trascender las clásicas dicotomías entre filosofía y teología, pero por otro lado difiere del anterior porque pone la Fe al servicio de la filosofía y de la Razón. Es cierto que para Hegel los dogmas del cristianismo alimentan la reflexión del filósofo; que religión y filosofía tienen el mismo contenido y sólo difieren por la forma: lo que la religión presenta en forma de dato no-mediado (*Vorstellung*), la filosofía lo asume en forma plenamente mediada (*Begriff*). Más aún, se podrá discutir si la Filosofía o Saber Absoluto es o no un momento interno a la misma Religión¹⁵. Lo que no puede discutirse y es decisivo para lo que ahora nos interesa, es que el Saber Absoluto o Filosofía no se subordina a ninguna autoridad dogmática¹⁶.

En el siglo pasado el Concilio Vaticano I (s.3 c.4, DS 3020) condenó una variante de esta forma de pensar, en el llamado "semirrationalismo", el cual admitía la revelación como *dato*, pero se adjudicaba el derecho de establecer el *sentido* de los dogmas revelados, independientemente de la autoridad de la Iglesia.

b) El modelo de H. Dumery¹⁷

Para H. Dumery, la filosofía no sustituye a la conciencia creyente sino que la presupone. Pero tiene derecho a criticar el *sentido* de

¹³ Para una comparación en regla ver A. Chappelle, *Hegel et la Religion I*, París, 1963, pág. 223, nota 270.

¹⁴ Para esta problemática ver particularmente la obra de A. Chappelle antes citada, tomo I, págs. 209-227.

¹⁵ Ver G. van Rist, *Le problème de Dieu chez Hegel, Athéisme ou christianisme?*, en *Rev. Phil. Louvain*, 63, 1965, pp. 402s.

¹⁶ "Rejeter l'autorité normative de la hiérarchie ecclésiastique, de toute confession chrétienne, et de la lettre de la Bible, est-ce pourtant être théologien? Non certes: la "gauche hégélienne" a évidemment raison. Mais la "droite hégélienne" ne se trompe pas, quand elle discerne la qualité théologique d'une pensée dont la tradition de la foi, *l'auditus fidei*, définit la vérité...". A. Chappelle, o.c., I, p. 217. Lo que queda fuera de duda es el carácter ambiguo del proyecto de filosofía de la religión, cuando se lo concibe en forma radical, como Hegel o Dumery.

¹⁷ Como introducción puede verse el estudio de H. van Lujik, *Philosophie du fait chrétien*, París-Bruges, 1964. A complementar con las observaciones de J. Mansir, *Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi*, en *Rev. sc. Phil. Theol.*, 51, 1967, pp. 180s.

todas las manifestaciones de la religión a las que Dumery denomina "religión" o "institución". En la religión cristiana, según Dumery, hay que distinguir, por un lado, la *posición* del sentido (lo "dóxico") que es competencia de la conciencia creyente y que escapa al análisis filosófico, y, por otro lado, el *sentido* mismo, a saber el mundo humano de la fe, que es competencia de la filosofía el discernir y criticar¹⁸.

Pero no cualquier filosofía sería apropiada para hacer correctamente esa crítica¹⁹. No lo sería ciertamente una filosofía que pretendiese "explicar" la religión, reduciéndola a un elemento no-religioso²⁰. Tampoco lo sería aquella filosofía que se pusiese al servicio de la fe adoptando un "método de confrontación"²¹. Sólo el método comprensivo de la fenomenología husserliana, reelaborado por Dumery en un método "reflexivo" que engancha con una nueva versión del plotinismo, es capaz de establecer correctamente el sentido de la religión cristiana.

Lo que hay que tener en claro es que no se trata aquí de una mera recuperación parcial de ciertos dogmas por parte de la filosofía. Desde el punto de vista del sentido, no hay límites para esta filosofía. Supuesto o "puesto entre paréntesis" el hecho de la revelación de los dogmas cristianos, de todos ellos, también de los llamados misterios estrictamente dichos, la filosofía tendría el derecho de determinar su sentido. Como Hegel, Dumery alarga el campo objetivo de lo que clásicamente se entendía por "razón" o por "filosofía". Y en esto su proyecto es análogo al de la "filosofía cristiana"²². Pero no renuncia a la autonomía propia de la filosofía.

En la perspectiva de la teología católica el proyecto integral de Dumery aparece un tanto desesperado, porque asume el proyecto de la teología especulativa sin someterse a la "obediencia de la fe" (1.1.1./b). No extraña que se haya visto en su proyecto una variante del "semirracionalismo" y que en 1958 el Santo Oficio haya expresado sus reservas frente a la obra de Dumery²³.

¹⁸ Para Dumery no hay sino *un solo* sentido (y no dos, como piensa van Lwijk). Pero como el sentido no existe sino en relación al sujeto, es susceptible de existir según dos intencionalidades; la del que lo pone realmente, refiriéndolo al Absoluto, y la del que lo recibe de lo vivido como hipótesis y lo reflexiona, refiriéndolo al Cogito. Ver J. Mansir, art. cit.

¹⁹ H. Dumery, *Critique et religion*, París, 1957, p. 227, nota 2.

²⁰ H. Dumery, *ib.* cap. 2.

²¹ H. Dumery, *ib.* cap. 3.

²² Cf. G. van Riet, *Foi chrétienne et réflexion philosophique*, en *Ephem. Theol. Lovan.*, 37, 1961, pp. 416s.

²³ Cf. A.A.S., 51, 1959, p. 432 y *L'Osservatore Romano*, 21.6.58.

c) Otros ensayos

La situación que acabamos de presentar no obsta para que, otros proyectos de filosofía de la religión cristiana, tal vez no tan ambiciosos como los recién vistos, puedan tener mejores posibilidades desde la perspectiva de la teología católica. Pienso, entre otros, el que lleva a cabo Bernhard Welte en su libro *Heilsverständnis* (Freiburg, 1966), cuyo subtítulo pone en evidencia la prudencia del proyecto: "Investigación filosófica de *algunos* presupuestos para la intelección del cristianismo". Se trata de un acercamiento al misterio de la salvación, desde un análisis filosófico de la significatividad del "ser-en-el-mundo". Es un modelo posible de filosofía de la religión cristiana que no se halla en la línea de la teología natural de la que hablaremos a continuación.

1.2.4. Teología natural

Importa advertir que la teología natural está estrechamente ligada a la metafísica. Para Aristóteles la metafísica fue concebida como una teología natural en forma de búsqueda, "in via inventionis", no en forma de sistema o "in via iudicii"; aun cuando se quede en estado aporético, el proyecto es *posible*²⁴. Para Kant, en cambio, aun cuando el problema "teológico" tenga sentido, su solución es *imposible* por vía "teórica" aunque no por vía "práctica", como postulado del obrar moral. Kant creía así prestar un servicio a la fe²⁵; pero el Magisterio de la Iglesia Católica no lo consideró tal²⁶.

Desde esta perspectiva considero válido el proyecto de la teología natural y me inclino a integrar ese proyecto dentro de un tratado de metafísica y no a constituir un tratado filosófico de teología natural. El metafísico podrá aportar o formalizar "vías" hacia Dios, que luego el teólogo pondrá al servicio de la inteligencia de la Fe²⁷.

En consecuencia, me inclino a que el tratado de Dios sea elaborado por la Teología cristiana.

²⁴ Ver P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*², París, 1966.

²⁵ Ver el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, *Kants Werke* (Akademie Textausgabe) III, p. 19.

²⁶ Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 y can. 1 (D.S. 3004 y 3026). Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 6.

²⁷ Me ha resultado particularmente interesante el ensayo de J. de Finance, *La prova dell'esistenza di Dio di fronte all'ateismo*, en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 3, Torino, 1969, pp. 311-344, por su intento de integrar lo mejor de la metafísica antigua (Dios, fundamento del ente) y moderna (Dios, fundamento de la subjetividad) en un diálogo con el materialismo dialéctico y con el existencialismo ateo. En una perspectiva de "post-modernidad" me ha resultado interesante el ensayo de B. Welte, *Versuch zur Frage nach Gott*, en *Die Frage nach Gott*, Freiburg-Basel-Wien, 1973, pp. 13-26.

2. FE Y TEOLOGIA CRISTIANA

Desde mi perspectiva, pienso a la Teología desde el lado de la Fe y no desde el lado de la Filosofía. Quiere decir que la pienso desde su diferencia con la Fe, y a la vez desde cierta continuidad con la Fe.

2.1. *Diferencia entre Fe y Teología*

Intentaré formular esta diferencia partiendo del lenguaje de la teología escolástica. La tesis suena así: "La perfección de la Fe es la Caridad, mientras que la perfección de la Teología es la Visión Beatífica".

2.1.1. *La perfección de la Fe es la Caridad*

En un lenguaje lleno de reminiscencias bíblicas, pero mediatizado por la escolástica medieval, el Concilio de Trento nos enseña, por un lado, que con cualquier pecado mortal ("adulterio, rapiña"), se pierde la Caridad sin que por ello se pierda la Fe (sesión VI, cap. 15, D.S. 1544). Pero, por otro lado —que es el que nos interesa subrayar—, el mismo Concilio nos enseña que "la Fe, si no se le agrega la Esperanza y la Caridad, ni une perfectamente con Cristo ni nos hace miembros vivos de su Cuerpo" (sesión VI, cap. 7 D.S. 1531). La perfección de la Fe es, pues, la Caridad. ¿Qué consecuencias quiero sacar de esta enseñanza?

a) *El carácter práctico de la Fe*

En la Fe tengo que habérmelas con Dios mismo; por eso la Fe es virtud teologal. En la Fe me refiero a *lo que* Dios ha revelado de Sí mismo y de nuestra salvación, afirmándolo con la certeza *absoluta* que me da la Veracidad divina. Por eso la Fe tiene un carácter *especulativo*. Con esto quiero decir que mi afirmación de Fe no tiene un carácter *meramente* pragmático y subjetivo; pero no quiero decir que ella sea lo que entendemos por una "teoría", ni que el lenguaje de la Fe se reduzca a *meras* proposiciones teóricas o bien descriptivas de hechos. Más bien me inclinaría a pensar que el lenguaje de la Fe es "auto-implicativo" (*Yo* creo... *Nosotros* creemos). Más aún, diría que por la Fe no puedo adherir a Dios, Verdad Suma creída (*credere Deum*) por el Testimonio de la Veracidad divina (*credere Deo*) sino gracias a la decisión de orientarme a esa Ver-

dad Suma como a mi Fin y Valor supremo (*credere in Deum*)²⁸; decisión que alcanza su perfección en la Caridad, por la que amo a Dios más que a mí mismo y amo a mi prójimo como a mí mismo. Bajo este aspecto del “*credere in Deum*”, las proposiciones de la Fe se vuelven proposiciones morales, imperativas, “performativas”.

Ahora bien, así como los primeros principios de la moralidad natural (“no hagas a otro el mal que no quieres que te hagan a ti”) son algo inmediatamente evidente para el que tiene uso de razón, así también el primer principio de la Fe (poner mi Fin en la Verdad Suma de Dios) es algo inmediatamente evidente para el que tiene la gracia de la Fe²⁹. Bajo este aspecto la Fe es *inmediatamente* práctica: no aguarda a ser mediatizada por una teoría ni espera a que le propongan lo que tiene que creer ni cómo tiene que creer; así como para amar a Dios más que a mí mismo no necesito ir a averiguarlo en los cielos, porque lo tengo dentro de mi corazón (Deut. 30, 10–14), y para amar a mi prójimo como a mí mismo no necesito ni una “teoría de la praxis” ni tampoco preguntar “¿quién es mi prójimo?” porque lo tengo siempre delante, en el pobre, en el pequeño, en mi mismo enemigo (Lc. 10, 25–37), no en una categoría, ni en una clase social, ni en el “género humano” sino en un individuo concreto que me pide ayuda y solidaridad. Si no hago eso, mi Fe está muerta y no alcanza su Fin, su perfección, su forma: la Caridad. Y me atrevo a pensar que de esa manera podríamos entender la “fe implícita” como Fe que salva. ¿Implícita dónde? En el “*credere in Deum*”, que halla su perfección en el “*amare Deum*”³⁰. ¿Posible cómo? Por la gracia suficiente de la fe que Dios puede dar a todo hombre sin necesidad de pasar por la mediación de una revelación explícita. Que en cambio todos los hombres *de hecho* acep-

²⁸ “Si vero consideretur tertio modo *obiectum* fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*; *veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis*”; Santo Tomás, *Summa Theologiae* II II q.2 a.2 c.

²⁹ “... ita et hoc quod est *credere in Deum* est primum et *per se notum ei qui habet fidem*... Et ideo *non indiget alla promulgatione nisi infusione fidei*”; S. Tomás, ib. I II q.100 a.4 ad 1m. En una comunicación que será publicada en las Actas del reciente Congreso Tomista Internacional, intento mostrar que el *credere in Deum* es algo que no necesita pasar por la mediación de la revelación.

³⁰ En el *credere in Deum* se halla implícita la actitud de regularme por el Testimonio de la Revelación divina (*credere Deo*) y de aceptar, en virtud de ese Testimonio, lo que Dios me revela de Sí mismo y de mi salvación (*credere Deum*). El que estas tres relaciones del acto de fe (*Summa* II II q.2 a.2 ad 1m) se den explícitamente depende de que el creyente reciba la revelación explícita, y constituye la estructura normal y ordinaria de la fe.

ten esa gracia y se vuelvan "creyentes implícitos" es algo que no puedo afirmar porque ningún dato de fe me lo enseña³¹.

b) El carácter personal de la Fe

En el "credere in Deum" no solamente está implicada mi persona sino la Persona divina, o mejor, las Tres Personas divinas como lo muestra la estructura del Símbolo: "credo *in* Deum Patrem... et *in* Jesum Christum Filium eius unicum... et *in* Spiritum Sanctum". El "credere in Deum" se termina en la persona divina. Por eso no digo "credo *in* Ecclesiam" sino "credo Ecclesiam", refiriéndome a la persona del Espíritu Santo. Ni digo "credo *in* humanitatem Iesu Christi" sino "in Jesum Christum Filium eius unicum", refiriéndome a la persona divina, a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. ¿Qué pretendo deducir de esto? Que por mi fe sólo puedo entregar mi persona a una Persona, nunca a algo impersonal, llámese Idea, Valor, Historia, Género Humano, etc. Puedo pensar y amar un ideal, un valor no subsistente sin renunciar a mi autonomía, pero no puedo renunciar a mi autonomía y entregar mi persona por la fe sino a una Persona. Con ello quiero decir que no cualquier filosofía, ni cualquier "teoría de la praxis" es compatible con mi fe.

2.1.2. La perfección de la Teología es la Visión Beatífica

Considero que la Teología, en último término, es siempre Teología *especulativa*. Pero para mí es Teología especulativa no solamente la teología "escolástica" sino también la teología "bíblica" con tal que ella sea teología y no pura ciencia, es decir, con tal que alcance una cierta "radicalidad" aunque pierda en autonomía y evidencia, como definimos al principio (1.1.1./a). Por esta radicalidad, la Teología especulativa guarda una cierta semejanza con la filosofía, pero se diferencia de ésta al renunciar a su autonomía por medio de la Fe (1.1.1./b).

Al decir que la Teología es especulativa no quiero con ello excluir que sea a la vez práctica. En la condición presente de la Teología ("Theologia viae") son prácticas no solamente las proposiciones que forman parte de la moral teológica, sino también proposiciones como "Dios es trino en personas", pues sin ellas puedo no creer

³¹ "Deus omnipotens "omnes homines" sine exceptione "vult salvos fieri", licet non omnes salventur": Concilio de Quiersey, cap. 3 (D.S. 623). Aquí ya se halla implícita la distinción entre voluntad antecedente y consecuente, gracia suficiente y gracia eficaz, distinción que algunos defensores del "cristianismo anónimo" parecen ignorar.

rectamente y perder la Fe que salva³². Pudiendo, pues, ser práctica, sin embargo la Teología no puede ser *inmediatamente* práctica como afirmamos a propósito del "credere in Deum". Y aquí aparece la primera diferencia con la Fe: la Teología sólo puede ser *mediatamente* práctica. Se la podrá presentar como "praxis" si con ello se entiende una "teoría de la praxis" (como, por ejemplo, la "teología política" y sus variantes); podrá con ello colaborar en la construcción de esta historia. Pero con eso sólo no me salvo. No me salvo con una teoría de la praxis, sino con la praxis de la Fe, la Esperanza y la Caridad que me unen a Dios mismo que trasciende esta historia.

En todo caso, aun pudiendo ser mediatamente práctica, aun pudiendo incluir una "teoría de la praxis", la Teología no se reduce a eso sino que es fundamentalmente especulativa. ¿Por qué? Porque su perfección está en la Visión Beatífica, en la visión inmediata de Dios en su mismidad, en su intimidad. En el presente la Teología es *imperfecta y pobre* en cuanto a la radicalidad de su proyecto. La Caridad puede darle vida, pero no le da perfección, no la hace llegar a su fin y forma perfecta. Sólo en la visión de la mismidad de Dios la teología podrá alcanzar su verdadera radicalidad³³. Y aquí aparece la diferencia más esencial entre Fe y Teología. La Fe, como la Esperanza, es característica de la vida presente y encuentra su perfección en la vida presente, por la Caridad. Ella no subsiste en la Visión escatológica en cuanto a su mismidad, sino solamente en cuanto a su raíz (la Gracia santificante que es incoación de la Gloria) y en cuanto a su consumación (la Caridad). En cambio la Teología no alcanza su propia perfección en la vida presente. Es algo imperfecto que existe gracias a la Fe, en dependencia de la Fe y en continuidad con la Fe. ¿Cuál es esa continuidad?

2.2. *La continuidad y unidad: la Teología pasa por las mediaciones de la Fe*

La única inmediatez que nos puede ofrecer la Fe es la inmediatez práctica del "credere in Deum", como vimos antes. En todo lo demás, la Fe, y con ella la Teología, pasa por la mediación de lo hu-

³² Si bien la doctrina explícita está tomada de J. Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, Prologus, Pars V, sol. I quæst.), lo que aquí digo podría ser suscrito por quienquiera admita el carácter moral de toda proposición de Fe.

³³ La posibilidad de una "theologia patris" se apoya en la doctrina de la "incomprehensibilidad" de Dios en la misma visión beatífica. La visión inmediata de la esencia de Dios, de la mismidad de Dios, no es "comprehensiva" y, por tanto, deja abierta la posibilidad del discurso teológico en el bienaventurado, discurso que, ahora sí, verifica el ideal de ciencia y de saber absoluto.

mano y de la historia. Esta mediación es inevitable en la Fe en cuanto que ella implica el “*credere Deum*” y el “*credere Deo*”: porque no asentimos al Testimonio de Dios sino a través de la Revelación histórica, mediada a su vez por la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición; porque no afirmamos lo que Dios ha revelado de Sí mismo y de nuestra salvación sino a través de un lenguaje humano y signos humanos. Por esas mismas mediaciones debe pasar la Teología si quiere ser, si quiere vivir en la condición presente.

Lo que aquí llamo mediaciones de la Fe y de la Teología puedo presentarlo por etapas, más o menos convencionales, que encaminan a la confesión del Dios trinitario. Bosquejaré en primer lugar esas etapas y pasaré luego a presentar las reflexiones que me sugiere esa confesión del Dios trinitario en orden al punto resolutivo de esta ponencia: la filosofía y teología que hay que integrar en un tratado de Dios.

2.2.1. *Etapas de la experiencia mediata de Dios*

a) *Del “Dios de los padres” al Padre de Nuestro Señor Jesucristo*

En esta etapa, quien va a ponerse paulatinamente de manifiesto es la persona del Padre, y quien la pone plenamente de manifiesto es Nuestro Señor Jesucristo.

El “Dios de los padres” es, ante todo, el Dios de la promesa de la nueva tierra (Gen. 15), el que abre al futuro. Pero es también el Dios que en el pasado manifestó su poder liberador, en la Pascua, conmemorada en el “Credo” del pueblo de Israel (Deut. 26, 5–10). Y esta dimensión de futuro y pasado queda integrada en la presencia del Dios de la Alianza, Yavé, el que selló con el pueblo un pacto de fidelidad. Yavé, “Dios de los padres” es quien así revela su libertad en la elección, su fidelidad, su justicia y misericordia en la Alianza, y a través de esto, otras profundidades de su actuar y de su ser, como en Ex. 3, 13–15³⁴.

Esta experiencia, mediaticizada por la “teología de las tradiciones históricas”, conoce una profunda crisis, que mira sobre todo a la existencia del pueblo como tal. De esta crisis la línea sapiencial va a acentuar la relación de Dios con el individuo: no basta la fidelidad con el pueblo en general, la justicia de Dios tiene que ponerse de manifiesto con el individuo. Todo el libro de Job nos enseña a cuestionar una imagen de Dios desfigurada por un orden injusto... y a tener esperanza en una solución³⁵.

³⁴ Ver R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* I, París, 1971, pp. 321–337.

³⁵ Ver J. Leveque, *Job et son Dieu*, 2 vol., París, 1970.

Esta esperanza se perfila en la “teología de las tradiciones proféticas”, vuelta hacia el futuro. También aquí se halla en crisis la relación de Dios con el pueblo de Israel. Pero ahora se entrevén nuevos vínculos, una nueva alianza, una nueva relación con Dios, quien comienza a ser invocado con el *nombre de Padre*, particularmente en la plegaria: “¿Dónde están tu celo y tu poder, la emoción de tus entrañas? No refrenes tu misericordia, ¡porque tú eres nuestro Padre! Porque Abrahám ya no nos reconoce y Jacob ya no se acuerda de nosotros. Tú, oh Yavé, eres nuestro Padre, nuestro Redentor, ¡ese es tu nombre desde la eternidad!” (Is. 63, 15–16)³⁶.

De aquí a la plegaria de Jesús sólo media el paso a la experiencia íntima y familiar de Dios expresada en el “Abba! = ¡Papá!”³⁷. Paso que damos los cristianos gracias al *Espíritu del Hijo* que Dios envía a nuestros corazones (Gal. 4, 3–6; Rom. 8, 15). En esa plegaria queda asumida la revelación del Antiguo Testamento y descubrimos al Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

b) Del “kerygma” al “discurso de sabiduría”: la revelación del Hijo

El “kerygma” del Señor a quien Dios resucitó y exaltó a su diestra, es y debe serlo a la vez del Cristo crucificado por nuestros pecados. Si Pablo pudo olvidarse de ello en el Areópago (Hechos 17, 31), en adelante no dejará de predicar al Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles, pero para los llamados —sean judíos o griegos— el Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios” (I Cor. 1, 23–24). Curiosamente, lo que pone fin a todo discurso de sabiduría mundana, por la revelación del Espíritu (ib. 2, 10) se convierte en principio de un nuevo discurso de sabiduría. ¿Cuál? “El Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios”.

Con ello la revelación de Dios se desplaza del Padre al Hijo, en quien “habita corporalmente toda la Plenitud de la divinidad” (Col. 2, 9), y queda puesto al servicio de la inteligencia del misterio de Cristo lo mejor de la reflexión sapiencial del Antiguo Testamento: la línea de los “atributos” divinos (la Palabra, el Espíritu y la Sabiduría) enviados para la obra de la creación y de la salvación³⁸. Anterior a todo, anticipo y primicia de todo lo que *proviene* de Dios, todo fue hecho por Aquél mismo que es anticipo y primicia de todo lo que *resucita* de entre los muertos (Col. 1, 15–20). Y por

³⁶ Ver P. Ricœur, *La paternité: du fantôme au symbole*, en *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Roma, 1969, pp. 221–246.

³⁷ Ver J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (trad. F.M. Goñi), Salamanca, 1966, pp. 17–37.

³⁸ Ver A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, París, 1966 y P. Benoit, *Préexistence et Incarnation*, *Revue Bibl.* 77, 1970, pp. 10s.

eso “para nosotros no hay sino un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y por medio de quien nos dirigimos (hacia el Padre)” (I Cor. 8, 6). Al misterio del Padre se coordina el misterio de Cristo y en esto se nos revela lo que es Dios. Misterio revelado a Pablo, el más pequeño de los santos (Ef. 3, 8; cf. Mt. 11, 25), que el mismo Jesús supo y dijo a su manera³⁹, que Juan, el confidente de Jesús, atestigua haber “visto” (I Jn. 1, 1 y Jn. 1, 1-14) y por ello tal vez agrega la palabra que faltaba: “Y el Verbo era Dios”.

c) Hacia el Símbolo trinitario y hacia la Teología cristiana

No era necesario aguardar a la revelación explícita del misterio del Espíritu Santo para que el impacto de la revelación del Padre y del Hijo trastornara todo discurso de sabiduría mundana, para que brotaran las herejías (judías y griegas) y se plasmara a la vez una sabiduría, no griega ni judía, sino *cristiana*. Es menester decirlo de entrada, para no caer en equívocos ni en caricaturas de la historia del dogma. Que, por ejemplo, un Atenágoras, muy generosamente haya intentado establecer analogías entre el monoteísmo cristiano y un pretendido “monoteísmo” de la filosofía griega, puede disculparse porque en ello se jugaba la vida. Pero ni siquiera este peligro le impidió marcar con toda nitidez la diferencia entre el Dios personal de los cristianos (*tón Theón*) y lo “divino” impersonal de la filosofía griega (*tó theión*) (Legatio pro christianis 7, MG 6,904). Claro que tampoco esto sólo es lo decisivo, porque un politeísta puede hablar de “el Dios”, mientras que un verdadero monoteísta no puede hablar de “los dioses”. Y en esto los Padres Apologistas han sido inflexibles. Si pudieron admitir un punto de contacto con lo “divino” de la filosofía, jamás toleraron el politeísmo de la religión griega; mientras que los filósofos griegos, por más que lograron algún éxito sobre el antropomorfismo de la religión griega, jamás eliminaron su politeísmo, ni se preocuparon por ello⁴⁰.

Hay otro hecho en la historia del dogma trinitario que habla en favor de una sabiduría y una teología específicamente cristiana: en la medida en que se ensayó hacer entrar el dogma trinitario en los moldes del platonismo, no se hizo otra cosa que preparar el subordinacionismo arriano y una sutil vuelta al politeísmo. La tentación era grande: ¿acaso lo “divino” no venía participado del *Bien* a las *Formas* del Mundo Inteligible y, de éstas, al *Espíritu* motor del

³⁹ P. Benoit, art. cit., pp. 11-12.

⁴⁰ Ver E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*², París, 1948, pp. 40s.

Mundo Sensible? Aparentemente bastaba llamar Padre al Bien, Hijo a la Imagen del Bien y, en cuanto al Espíritu, ni siquiera hacía falta cambiarle el nombre⁴¹. Pero así ¿no volvemos a recaer sutilmente en el politeísmo? Porque ¿qué unidad divina permite salvar ese confuso concepto de "participación"? Es lo que tuvieron que intuir los Padres de Nicea al consagrar y forjar un sentido peculiar a la fórmula del "consustancial" (D.S. 125), con lo que quedaba descartado tanto el subordinacionismo arriano como los compromisos platonizantes. De ahí a la fórmula "un solo ser y tres personas" primero, y al tratado de la esencia y personas divinas después, el proceso será todavía un tanto largo y complicado, pero irreversible.

2.2.2. Consecuencias

a) ¿Teología y filosofía?

La moraleja del punto precedente no lleva precisamente al abandono de la filosofía griega o de la filosofía en general, sino a la necesidad de *enfrentarla*, de luchar con ella, de revolucionarla, de transformar el agua de la filosofía en vino que sepa a cristianismo, en sabiduría y teología cristiana⁴². Es un hecho que, para dar cuenta de su fe en Dios, el cristianismo tuvo que ir penosamente elaborando su propia sabiduría, no esquivando ni tampoco sometiéndose a la filosofía de turno, sino luchando con ella, sin renunciar a su propia tradición ni a sus exigencias internas sino más bien en virtud de éstas⁴³. Limitarse en cambio a ver en este proceso meras alianzas tácticas con la filosofía, es ver las cosas desde fuera, como lo hizo la vieja historia de los dogmas del liberalismo (A. Harnack, F. Loofs) y aquella dogmática protestante que se limitó a ser su simple "inversión" (K. Barth, W. Elert).

⁴¹ Los contactos aquí han sido con el neoplatonismo de Plotino, más que con el medioplatonismo; Ver R. Arnou, *Platonisme des Pères*, en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XII/2, 1935, col. 2230s.

⁴² Lo que dice un notable teólogo protestante, refiriéndose al primer encuentro del cristianismo con la filosofía griega: "Una "helenización"... acaeció no donde la teología aceptó luchar (con el pensamiento griego) sino donde ella rehusó esta lucha, perdiendo su fuerza asimiladora y transformante"; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*², Göttingen, 1971, p. 312. ¿Aplicaremos la moraleja a la filosofía moderna y contemporánea?

⁴³ "En la reivindicación del Dios de Israel de ser el único Dios a quien pertenecen todos los hombres, queda *teológicamente* fundado el hecho que la teología cristiana haya tenido que afrontar el interrogante filosófico acerca de la verdadera naturaleza de Dios, y que hasta hoy haya tenido que hablar de ello y responder a ello": Pannenberg, o.c., p. 309

b) ¿Qué teología y qué filosofía?

Frente al politeísmo pagano, la Fe y la Teología cristiana opusieron su concepción de Dios, simplicísimo y único ser subsistente en tres personas realmente distintas, el Padre, -el Hijo y el Espíritu Santo. Si hubo que ser fieles a la exigencia de "no confundir a las personas ni separar la sustancia" (*Quicumque*, D.S. 75), la reflexión sobre la esencia y las personas divinas era cosa de tiempo, de larga maduración y, no lo olvidemos, de revolucionaria transformación del pensamiento *tanto judío como griego*. La radical distinción entre la procedencia del Hijo y las procedencias de las creaturas ("engendrado, no creado" D.S. 125) acabó de dar forma original y cristiana, no solamente a la teología de las procesiones eternas⁴⁴, sino a la misma noción de "creatio ex nihilo"⁴⁵. Y en cuanto a la noción boeciana de eternidad ("tota simul"), tan indispensable para superar falsas cuestiones de los Padres antenicensos⁴⁶ ¿qué tiene de específicamente griego o específicamente judío? Y así podríamos ir alargando la lista de nociones (de persona, de causa del ser, etc.)⁴⁷.

Por tanto, a la pregunta "¿qué teología y qué filosofía?" la respuesta es: la teología *cristiana*⁴⁸.

c) ¿Cuál teología cristiana?

Sabemos que nuestro siglo (siglo de la Eclesiología) ha esquivado el tema de Dios y no lo ha comenzado a abordar sino sólo muy recientemente y, sobre todo en la teología católica, no muy explícitamente⁴⁹. En el campo *católico*, hablar de "teologías" que aborden

⁴⁴ El problema se lo planteaba ya Tertuliano. Ver J. Moingt, *Theologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, París, 1966, pp. 1015s.

⁴⁵ En ello no poco tuvo que ver el enfrentamiento con la herejía arriana, como se desprende del diálogo entre Mario Victorino y el arriano Cándido. Ver Mario Victorino, *Liber de Generatione Verbi divini*, ML 8, 1019s.

⁴⁶ Por ejemplo, ¿en qué momento de la "eternidad" fue engendrado el Verbo? Para el caso de Tertuliano, ver J. Moingt, o.c., p. 1040.

⁴⁷ ¿Es una casualidad que, hacia esta época, se advierta una superación del "ser" de los filósofos griegos (Platón, Plotino), no ya entre los cristianos (Pseudo-Dionisio) sino quizá entre los mismos paganos? Ver P. Hadot, *L'être et l'étant dans le neoplatonisme*, en *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1973, II, pp. 101s.

⁴⁸ En cuanto a si a la vez cabe hablar de "filosofía cristiana", ya hemos dicho nuestra opinión, sin por ello hacer hincapié en la cuestión de nombres.

⁴⁹ No voy a referirme al fenómeno, predominantemente protestante y anglosajón, de las teologías de "la muerte de Dios", porque su radicalidad —en la mayoría de los casos— es sólo aparente y porque su "secularismo" fácilmente se ha tomado en una ideologización del positivismo y pragmatismo de las ciencias, naturales o "humanas". Por lo demás, sus distancias con el Dios cristiano, con el Dios trinitario, son bastante obvias como para que, en nuestra perspectiva, les prestemos demasiada atención.

el tema de Dios con cierta radicalidad y que a la vez sean “nuevas”, no es tarea fácil de determinar. El intentarlo puede ser cuestionable desde el plano estrictamente técnico, porque faltan datos y estudios objetivos sobre el tema y, en algunos casos hay que manejarse con indicios y —lamentablemente— hasta con meras hipótesis. No obstante, no puedo sustraerme al desafío.

Sin entrar a discutir explícitamente algunos ensayos recientes, quiero referirme a la problemática subyacente a algunos de ellos: el diálogo con el sistema hegeliano⁵⁰. Es comprensible que hoy día el sistema hegeliano signifique para nosotros una tentación análoga a la que experimentaron los alejandrinos con el sistema platonizante: en ambos casos parece que el Dios trinitario “encaja” bastante bien en el sistema y, en el caso presente, no sólo la Trinidad, sino también la Encarnación. Pero también es cierto que, si queremos evitar una mera adaptación, hay que enfrentar y revolucionar a ese sistema. Ahora bien, podemos preguntarnos si esto se ha llevado realmente a cabo en esos ensayos; más aún si estamos maduros para hacerlo.

Las serias reservas que tengo que hacer al respecto llevan sobre el peligro de *modalismo* latente en esos ensayos, y, en general, en el pensamiento occidental. En Occidente, fracasado el ensayo platonizante, quedó liquidado el subordinacionismo arriano y, por supuesto, el politeísmo pagano. En cambio el modalismo siguió teniendo sus avatares, tanto en la Edad Media (Abelardo) como en la Edad Moderna (Hegel); pero no sólo en pensadores heterodoxos sino también se insinuó en pensadores ortodoxos como San Agustín, quien pensó al Padre, al Hijo y al Espíritu como meras relaciones y no como relaciones *subsistentes*⁵¹. Sabemos que la historia de los orígenes del modalismo sigue siendo oscura: fácilmente se lo reduce a la forma lógica que combatieron Hipólito y Tertuliano⁵² y poco se piensa en la forma metafísica que combatió el oscuro au-

⁵⁰ En esta línea sobresale el libro de H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, 1970.

⁵¹ Ver A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas*, París, 1956, pp. 23–24. En la Edad Media el modelo más acabado de este “esencialismo” trinitario agustiniano es S. Anselmo. Santo Tomás evitó ese peligro de entrada (I Sent. d.23 a.3 c. in fine) enseñando un neto “personalismo” trinitario, para fundar el cual se dio cuenta de la importancia decisiva que tenía la elaboración de la “distinción de razón” (I Sent. d.2 q.1 a.3 c., “ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quæ in I libro dicuntur”), Malet, *ib.*, pp. 98–105.

⁵² Ver J. Moingt, *o.c.*, I, pp. 87–134.

tor de los "Philosophoumena"⁵³ y el mismo Justino⁵⁴. Ahora bien, lo que aquí se pone en juego es la *realidad de las personas divinas* disueltas en el devenir histórico de un libre querer divino, así como en el sistema negeiano ellas quedan disueltas en el devenir histórico de la Conciencia. Y este es el problema que no queda resuelto en las nuevas teologías: la realidad de las personas divinas, disueltas en una "historicidad" en la que no se acaba de poner en claro lo que se entiende por realidad, o más "metafísicamente", qué es realidad⁵⁵. Vivimos una época en la que todo el mundo habla de "ideología", de "alienación", de "mito" y en la que nadie quiere discutir qué es realidad. Pero no puede hablarse de lo primero sin referirse a lo segundo.

Tales son las reservas que me inspiran las nuevas teologías: la ambigüedad con que se presenta la realidad de las personas divinas. Y mientras no se supere esa ambigüedad, tengo que responder a la pregunta "¿Cuál teología cristiana?": la de la Tradición en sus mejores exponentes, la de Santo Tomás, la de los Santos Doctores y Padres de la Iglesia.

II. -- PARTE PRACTICA: HACIA UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

En esta parte seremos más esquemáticos que en la anterior. La dividimos en un momento deliberativo ("posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios") y un momento resolutivo (método y líneas generales).

⁵³ Lib. X, 27 (M.G., 16.3439; G.C.S. 26, 283) y Lib. IX, 10, (M.G. 16.3373; G.C.S. 26,244-245). Aquí la herejía de Noeto es interpretada como derivada de la filosofía heracliteana del devenir.

⁵⁴ Diálogo con Trifón, c. 128 (ver traducción de D. Ruiz Bueno, en *Padres apolo-gistas griegos*, B.A.C., 116, Madrid 1956, pp. 526-527).

⁵⁵ Esta ambigüedad la percibo en L.B. Puntel, *Dios en la teología hoy*, en *Perspectivas de diálogo*, 1969, p. 210 ("¿Cómo se ha de decidir el problema de si Dios es una "realidad" o una pura "idea"?...). Véase también la instancia crítica de C. Fabro al libro de este mismo autor, en *Revue Thomiste*, 1972 pp. 73-80: "... une fois que l'être se dissout dans le fait ou "devenir" (Geschehen) de la subjectivité, il ne reste plus que l'actualisation perpétuellement libre de la conscience même, en laquelle se dissolvent tour à tour tous les dualismes factices et abstraits de l'imédiateté" (p. 79).

3.1. POSIBILIDAD Y CONVENIENCIA DE UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

3.1.1. Posibilidad

Bajo ciertas condiciones (3.1.2.), creo que es posible integrar filosofía y teología en un tratado de Dios:

a) teóricamente, por lo dicho en la parte anterior (especialmente en 1.2.2. y en 2.2.2.).

b) prácticamente ("a facto ad posse"), porque hay algunos ensayos y tengo alguna experiencia de ello.

3.1.2. Conveniencia

A diferencia del punto anterior, me parece que es difícil responder a este punto si no se está de acuerdo sobre la importancia de la discusión de problemas teóricos, como los que acabamos de rozar, *para alumnos* de Facultades Teológicas o Seminarios Mayores en *Latinoamérica*. Personalmente no veo cómo pueda ello evitarse en una Facultad de Teología que se pretenda tal. Por lo que toca a alumnos de Seminarios, habrá que confrontar, con las necesidades de la realidad, la Nota del Secretariado para los No-Creyentes, sobre la formación en los Seminarios, del 10/7/70, así como la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, sobre la Enseñanza de la Filosofía en los Seminarios, del 20/1/72. Si no se estuviere de acuerdo con ello, estaría de más, no solamente un tratado de Dios "integrado" sino la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios. En caso contrario, la conveniencia de un tratado de Dios "integrado" dependerá solamente de las condiciones que hagan posible esa integración.

Entre esas condiciones hay que enumerar:

a) la importancia que se asigne en el plan general de estudios a la formación filosófica (especialmente la metafísica, la gnoseología y la antropología), importancia que debe traducirse efectivamente en el tiempo consagrado a esa formación;

b) la oportuna ubicación del tratado de Dios dentro de un ciclo en el que los alumnos vengán preparados para afrontar esos problemas;

c) el espacio de tiempo que se brinde al desarrollo del tratado mismo;

d) la colaboración de las personas interesadas (autoridades, profesores y alumnos).

Si no se dan esas condiciones, el ensayo resultará un fracaso más.

3.2. METODO Y LINEAS GENERALES DE UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

3.2.1. Método

El método de un tratado de Dios "integrado" no puede ser, en último término, sino el método de la Teología especulativa. Y aquí hay que evitar el adjudicarle un patrón unívoco al de las ciencias positivas. Bajo este aspecto hay que decir que la Teología especulativa no tiene método sino que *piensa*; en forma análoga a como piensa la filosofía, pero *en servicio de la Fe*. Bajo este aspecto su *pobreza* es extrema: ella vive de préstamo y tiene que estar continuamente agradeciendo las lecciones de las Ciencias y de la Filosofía. Y a su vez ella pone todo esto al servicio de la Fe, de la Revelación. Renuncia a todo y tiene que habérselas con todo.

A veces se permite la libertad de poner un poco de orden (*ordo disciplinae*) en este acervo de datos. Pretende tomar ese orden de las mismas confesiones de fe, como I Cor. 8, 6: "un solo Dios, el Padre de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y nos dirigimos —al Padre—", y se le reprocha que ése es un esquema neoplatónico ("exitus—reditus") o se le achaca el que así se relega la cristología a un apéndice. Intenta ordenar el tratado de Dios según la confesión "una sola esencia y tres personas" y se le achaca el anexar el Dios cristiano a una teodicea. Verdaderamente la Teología especulativa no tiene nada ni le dejan tener nada propio. En esa extrema pobreza tendrá que pensar.

3.2.2. Líneas generales

No se puede elaborar un *tratado* sin adoptar inevitablemente una determinada perspectiva y unas limitaciones, ya que la Teología "in statu viae" no es el "Saber Absoluto". Dado que las opciones son múltiples y no es posible reducirlas a síntesis, no me queda otra vía que presentar la que practico personalmente en el tratado de Dios. Ella no tiene ninguna pretensión de originalidad sino que trata de ubicarse en la tradición clásica de la confesión "una sola esencia y tres personas". No porque todo quede dicho con ese enfoque

⁵⁸ Para una discusión de otros puntos de vista, ver A. Patfoort, recensión de K. Rahner *Schriften zur Theologie*, I, en *Bulletin Thomiste*, 11 (1960-1962), pp. 445-449; y, del mismo autor, *Un projet de "traité moderne" de la Trinité*, en *Angelicum*, 48, 1971, especialmente pp. 111-113.

sino porque es el más apropiado para la elaboración de un tratado particular de Dios y para integrar la filosofía en el tratado de Dios.

Hay al menos dos hechos que abogan por esta consideración metódica en dos tiempos: el Dios de Abraham no se ha revelado como Padre de Nuestro Señor Jesucristo o como Trinidad sino en una segunda etapa; la mente humana no puede pensar y situar al Padre de Nuestro Señor Jesucristo sino pensando previamente en Dios⁸⁶. Ello no lleva necesariamente a dos tratados de Dios, sino a dos secciones o momentos metódicos de un mismo tratado de Dios. Sé que esta opción lleva aparejada una serie de dificultades. No las creo insolubles. El discutir las me llevaría a un trabajo de mayores proporciones que el presente. Y a éste hay que ponerle un término, recordando su intención fundamental: introducir a los supuestos de un tratado de Dios, llamando la atención sobre la naturaleza y situación de la Teología especulativa.

RICARDO FERRARA