

## LA CIRCULARIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA A LA LUZ DEL ACONTECIMIENTO DE CRISTO

JAVIER PRADES LÓPEZ  
Facultad de Teología San Dámaso  
Madrid

Entramos en la conversación teológica a través de una relación personal. En este caso se trata de una relación a la vez fácil, por la amistad con que me honra el prof. Schindler, y no exenta de riesgos, por la talla cultural y teológica de mi interlocutor. Es una relación la que nos abre y nos introduce al conocimiento del Misterio cristiano. El diálogo es, en verdad, la gran condición favorable para el incremento de cualquier saber. Podemos así verificar *in actu exercito* la bondad de la tesis que acabamos de oír, sobre el carácter relacional del conocimiento, dentro de la vida de la comunión eclesial y teológica.

### I. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO RELACIONAL

La ponencia del prof. Schindler ha perseguido dos objetivos fundamentales. En primer lugar ha querido "ofrecer una interpretación de lo que el Papa llama una relación circular entre la filosofía y la teología, centrándose especialmente en sus implicaciones para la autonomía de la filosofía" y en segundo lugar ha querido "indicar algunos elementos clave en la ontología fundamental del conocimiento (filosófico)" que se pueden desprender de esa interpretación. Schindler concluye, al final de su ponencia, con una propuesta de transformación de algunos puntos fundamentales en el orden epistemológico y ontológico por influjo de la fe cristiana. Para ello ha apelado a la reflexión filosófica de Polanyi, situándola en el

contexto de una ontología del conocimiento de tipo creacionista inspirada en santo Tomás y De Lubac. A su vez el apoyo teológico de esta tesis se busca en la FR y en particular en algunas afirmaciones cristológicas. Mi interés en esta réplica se va a centrar sobre todo en el punto de partida teológico, más precisamente cristológico, que Schindler identifica en la encíclica. Al final de mi recorrido también apuntaré algunas consecuencias para la reflexión filosófica.

La ponencia dedica uno de los párrafos iniciales a la "Cristología y la autonomía de la filosofía", que considero decisivo para el problema que nos ocupa. En él se sostiene que "la relación de fe y razón, la simultánea unidad y distinción entre ambas, debería ser vista a la luz de la cristología, a la luz de la unión hipostática de Dios y el hombre en Jesucristo", siguiendo FR 80. Es este criterio el que le permite defender que lo divino y lo humano no se tienen que yuxtaponer o separar para conservar su mutua integridad en cuanto divino y humano. Es la unión hipostática la que ofrece el tipo correcto de distinción entre lo divino y lo humano, dado que la distinción de cada una de ellas respecto de la otra es perfecta, dentro de la unidad. Añade Schindler una importante matización cuando indica que el orden simultáneo de unidad y distinción es asimétrico, ya que la divinidad tiene prioridad puesto que la única hipóstasis es divina. Tenemos aquí, pues, el *analogatum princeps* para comprender rectamente la relación entre fe y razón. Apoyándose en GS 22, advierte que el modelo más apto para entender esta unidad y distinción asimétricas es una relación de amor y no una relación mecánica. En efecto, la relación amorosa implica que "la unidad de los dos y su correcta distinción crece en proporción directa e intrínseca y no en proporción inversa y extrínseca respecto al otro".

La consecuencia que se sigue para la relación entre filosofía y teología —a partir de la interpretación que el Concilio Vaticano II hace del Concilio Vaticano I— es que la distinción entre el objeto formal de ambas disciplinas no se debe reducir al modo de una yuxtaposición o separación mecánica sino que, por el contrario, el objeto formal de la teología ya "contiene" el de la filosofía y, en este concreto orden histórico, está "dentro" del objeto formal de la filosofía por medio de una especie de "anticipación". A esto se referiría el Papa cuando sostiene que la filosofía en cuanto tal está abierta, al menos implícitamente, a lo sobrenatural (FR

60). Para el filósofo cristiano, prosigue Schindler, no es pues necesario pretender que su encuentro con Cristo no influye en su razón, lo que debe cuidar es que sus argumentos se planteen formal y explícitamente en términos de la evidencia que se adquiere a partir de la experiencia y, en cuanto tales, accesibles en principio a los sentidos y la inteligencia de cualquier ser humano. Schindler resume la relación fe-razón con estas tres características: su carácter dinámico, su carácter paradójico y su carácter implícito.

En la segunda parte de la ponencia, la cita tomista, justamente valorada por De Lubac, "*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*" (*De Ver.*, q. 22 a. 2 ad1), lleva a Schindler a una reflexión que ejemplifica esta mutua circularidad de filosofía y teología. Resumiendo el contenido de esta parte, a partir de los textos citados se proponen algunos fundamentos ontológicos del conocimiento entendido de modo relacional que pueden permitir una reformulación de categorías tan importantes como son: el principio de identidad, la cuestión del fundamento, la naturaleza de la distinción, la naturaleza del análisis, el valor de las proposiciones, la unidad en la distinción entre sujeto y objeto.

## II. LA HISTORICIDAD DEL ACONTECIMIENTO CRISTIANO

Al reivindicar el carácter relacional de todo conocimiento, a partir de una ontología creacionista, el Prof. Schindler ha puesto de manifiesto las *ventajas* de elaborar una filosofía abierta —al menos implícitamente— al dato revelado y su indudable utilidad para la reflexión del teólogo. La consistencia de los argumentos filosóficos, que Schindler construye a partir de Tomás, recurriendo también a la reflexión del filósofo y científico M. Polanyi, debe ser ponderada en virtud de su capacidad de evidencia a partir de la experiencia común a todos los hombres, como el mismo Schindler nos recuerda.

Desde el punto de vista teológico, resulta efectivamente más oportuno argumentar sobre el acceso al misterio de Dios, por tomar un problema decisivo, en una perspectiva de conocimiento relacional-dialógica, inspirada en una ontología creacionista, que partir de una ontología cuyo punto de partida sea una consideración nocionalista y abstracta del ser. Dado que

la revelación nos ha enseñado que "Dios es amor" (1 Jn 4,8), si ya la reflexión filosófica abre este camino a partir de los argumentos de que dispone<sup>1</sup>, el paso a la argumentación teológica respetará el aspecto de continuidad entre conocimiento filosófico y revelado sobre Dios, sin eliminar la discontinuidad<sup>2</sup>. Se pone además de manifiesto una objetiva convergencia entre la reflexión filosófica (epistemológica y ontológica) y la teología dogmática que introduce en la realidad del ser trino de Dios<sup>3</sup>.

Manteniendo en esta réplica, como decimos, el punto de vista de un teólogo, podemos observar que la valoración de los textos cristológicos de FR, que Schindler propone con acierto, remitiendo a GS 22, permiten quizá orientar nuestra reflexión en una dirección complementaria a la que ha elegido el profesor norteamericano. En particular, si consideramos el acontecimiento de Cristo como determinante de la economía de la salvación, según nos enseña DV 2 y *Fides et Ratio*<sup>4</sup>, deberemos tomar en consideración no sólo la *relacionalidad* de la manifestación y el conocimiento de la Verdad, cuyas importantes implicaciones filosóficas se nos han presentado, sino también su *historicidad*, tanto en el aspecto teológico como en el filosófico<sup>5</sup>.

Si se privilegia la reflexión sobre la cristología —y con ello sobre la historicidad de la manifestación de la Verdad según el plan salvífico establecido por Dios— será más fácil encontrar el camino expedito para la efectiva superación del extrinsecismo fe-razón que constituye el objeto

<sup>1</sup> Pensemos en algunas contribuciones recientes del mundo francófono: C. Bruaire, *L'être et l'esprit* (Paris 1983); P. Gilbert, "L'acte d'être: un don": *Science et Esprit* 41 (1989); P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris 1990); J. L. Marion, *Étant donné* (Paris 1997); o en textos más clásicos como M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias* (Madrid 1997); G. Marcel, *Ser y tener* (Madrid 1996).

<sup>2</sup> Véase por ejemplo H. U. von Balthasar, "El acceso al Misterio de Dios", en *Mysterium Salutis*, II/2, 29-52.

<sup>3</sup> Véase documentación en: W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985); A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo* (Madrid 1985); G. Greschake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1997).

<sup>4</sup> Cf. también FR 11, 60, 76, 80, 92-93.

<sup>5</sup> Las preocupaciones de fondo de Schindler (alcanzar una reflexión sobre el conocimiento y su fundamento en Dios que no sea dialéctica sino estética, garantizando el primado de la iniciativa divina respecto al hombre-asimetría) quedarán, a mi juicio, plenamente salvaguardadas también en este desarrollo.

propio de nuestra discusión. Y se iluminará con ello un modo de ejercitar la "circularidad" a la que nos invita la encíclica (FR 63, 73), dando todo su valor a la reflexión filosófica como momento interno de la elaboración teológica.

Ha sido bien estudiada la dificultad de la teología católica de la época llamada "manualística" para pensar la historia dentro del marco metafísico de tipo racionalista en que se había ido encerrando a partir de la segunda escolástica<sup>6</sup>. De ahí la urgencia de esta reflexión sobre la verdad y la historia, que sin duda tiene precedentes a lo largo de este siglo y ha sido llevada adelante no sin dificultades. No se puede desconocer, en efecto, que muchos intentos teológicos posteriores al Concilio Vaticano II han sido, en buena medida, deudores de un historicismo relativista, cuyas consecuencias deletéreas para el valor doctrinal y dogmático de la Revelación hacen más delicada esta empresa<sup>7</sup>.

### III. LA RAZONABILIDAD DE UN ACONTECIMIENTO PARTICULAR

Se trata de elaborar una argumentación razonable del cristianismo *precisamente a partir de su historicidad singular y no a pesar de ella*. Dicho de otro modo, nos preguntamos por la posibilidad de comprensión razonable del Acontecimiento de Cristo<sup>8</sup>, que es el Hecho único que justifica el Jubileo de este año 2000<sup>9</sup>.

El interés de la propuesta se apreciará mejor si tenemos en cuenta que la *objeción del pensamiento moderno* al cristianismo, tal y como la formu-

---

<sup>6</sup> Cf. É. Gilson, *Constants philosophiques de l'Être* (Paris 1983); W. Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios* (Madrid 1999).

<sup>7</sup> Cf. FR 87, 95 y los estudios de G. Colombo, *La ragione teologica* (Milano 1995).

<sup>8</sup> Sobre la singularidad cristológica cf. entre otros: G. Moiola, *Cristologia* (Milano 1989); K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi* (Einsiedeln/Freiburg 1995); A. Scola, *Cuestiones de antropología teológica* (Madrid 2000); P. Coda (ed.), *L'Unico e i molti* (Roma 1998).

<sup>9</sup> Cf. FR 11, 95; Bula *Incarnationis Mysterium* 1. Sobre el cristianismo como acontecimiento se puede ver: L. Giussani / S. Alberto / J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo* (Madrid 1999) 15-46.

laron con eficacia sobre todo Lessing y Kant, es precisamente que su particularidad histórica lo hace incapaz de formular una pretensión de validez universal, a menos que separe su contenido de verdades espirituales y morales —que sí pueden tener valor universal— de su singularidad histórica<sup>10</sup>. Esta "enmienda a la totalidad" respecto a la pretensión de la tradición cristiana ha podido prosperar en un contexto dominado, entre otros, por estos dos factores: una cierta forma de comprender la razón y una reducción de la naturaleza propia de la revelación.

a) En cuanto al primer factor, en efecto, el presupuesto epistemológico que subyace a la objeción contra el cristianismo es lo que podemos llamar concepción "absoluta" de la razón, que se acabó imponiendo en la modernidad. Decimos razón "ab-soluta" en un doble sentido: por un lado la razón busca el fundamento del saber sólo en sí misma, "separada" del acto con el que la conciencia se refiere a la realidad, y, además, se concibe como el horizonte total y completo de todo conocimiento.

Ante una razón que se entiende como fundamento de un saber absoluto, el ámbito que le queda a la fe no podrá menos que ser exterior a la razón. Este es el fenómeno que denominamos *extrinsecismo* entre fe y razón, y tiene como consecuencia que la fe aparezca inevitablemente como añadida a la razón, con una mera función correctora<sup>11</sup>.

El fenómeno del extrinsecismo, pues, no se debe sólo a un cambio en la comprensión de la razón sino que tiene raíces intrateológicas. La teología de la modernidad acogió de modo poco crítico esta forma de entender la razón incluso cuando la quería limitar. Se daba por supuesto que la razón era así y se intentaba encontrar el espacio de la fe respecto a la razón así concebida, que no podrá ser más que el espacio de las verdades que no afectan a este mundo —ya que todas las relativas a este mundo caen bajo el ámbito de la razón— o el espacio del sentimiento o la emoción<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> G. E. Lessing, "Sobre la demostración en espíritu y fuerza", en *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1990) 481; I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1991). Cf. también Comisión Teológica Internacional, "El cristianismo y las religiones", en *Documentos (1969-1996)* (Madrid 1998) 557-604.

<sup>11</sup> A. Bertuletti, "La ragione teologica di Giuseppe Colombo. Il significato storico-teoretico di una proposta": *Teologia* 21 (1996) 18-36.

<sup>12</sup> R. Guardini había diagnosticado esta separación entre fe y razón por la que el

b) Paralelamente la noción de la revelación tiende a reducirse hasta identificarse con el contenido doctrinal de las verdades reveladas. Nadie dudará de que la revelación tiene una esencial dimensión doctrinal y moral, pero no es menos cierto que la naturaleza de la economía salvífica es más amplia<sup>13</sup>. Si se acepta esa reducción, de algún modo se cede al planteamiento de fondo que se quiere combatir, porque sin querer se puede llegar a separar el contenido de verdad y la realidad histórica que lo expresa.

Como es obvio, si esta concepción de la razón y de la revelación se abre camino, se disuelve la peculiaridad de la fe cristiana, que pretende ser el saber insuperable sobre la Verdad, en tanto que respuesta al Acontecimiento de la revelación en la historia<sup>14</sup>. De ahí la seriedad con que debe tomarse en cuenta tal objeción. Una respuesta convincente sólo será posible si la reflexión filosófico-teológica reelabora la concepción de la razón y de la revelación, de manera que no sólo no se excluyan sino que quede patente la objetiva —y gratuita— correspondencia de la segunda con la primera. Para ello será útil tener en cuenta algunas precisiones:

i) Es necesario acoger hasta el fondo las afirmaciones de la *Dei Verbum* sobre el *carácter histórico y netamente cristológico de la revelación*<sup>15</sup>. FR ha concedido todo su valor a esta contribución de la *Dei*

---

creyente ya no está con su fe en la realidad del mundo ni encuentra la realidad del mundo en su fe. Véase *Freiheit, Gnade, Schicksal* (München 1949) 9-13.

<sup>13</sup> Cf. FR 11, 99.

<sup>14</sup> Sobre este punto cf. A. Scola, "El acontecimiento de Jesucristo hoy": *Revista Católica Internacional Communio* 16 (1995) 402-423; G. Colombo, *La ragione teologica*, cit. A. Bertuletti; P. A. Sequeri, "La rivelazione come 'principio' della ragione teologica", en AA.VV., *La teologia italiana oggi* (Brescia 1979) 149-193. Que tal disolución suceda por una expulsión de la fe del ámbito de la razón (en la herencia "cartesiana") o por su reabsorción dentro de ella (en el modelo "hegeliano") no carece de consecuencias, pero no modifica el sentido de la objeción y, por tanto, de la necesidad de reflexionar sobre el nexo entre verdad e historia a partir de una revisión crítica del concepto "absoluto" de razón. Véanse M. Borghesi, "Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad": *Revista Católica Internacional Communio* 20 (1999) 311-324; G. L. Müller, "Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen": *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 161-179.

<sup>15</sup> DV 2 (*gestis verbisque*) y DV 4. Véase J. Ratzinger, "Dei Verbum" en: *Das zweite Vatikanische Konzil*, LThK Bd. 13, 506-514. H. de Lubac, *La révélation divine*

*Verbum*, con lo que nuestra reflexión secunda la indicación de la encíclica que sitúa el problema fe-razón en un marco cristológico<sup>16</sup>, y hace fecunda una estrecha relación entre cuestiones propias de teología fundamental y de dogmática. Sólo de este modo se logra superar, a mi juicio, el dualismo natural-sobrenatural que legitimaba la separación fe-razón dominante en la apologética neoescolástica<sup>17</sup>.

ii) Se debe evitar por otra parte el peligro opuesto de una *acepción del cristocentrismo que desemboque en un positivismo de la revelación* donde se absorbe o se anula el momento antropológico (razón-libertad), decayendo en una reducción fideísta. Éste será siempre el aspecto verdadero de las posiciones preocupadas por una adecuada valoración de la autonomía de la realidad creada. Es de notar que los mejores teólogos católicos que habían asimilado la provocación barthiana sobre la centralidad cristológica, normalmente han marcado sus distancias en este punto con el teólogo reformado, hostil a cualquier recepción del momento filosófico (*analogia entis*) dentro del planteamiento dogmático<sup>18</sup>.

iii) Debemos sortear por fin el riesgo de la *reducción del cristianismo a un sistema de ideas religiosas o valores morales* que elimine la singularidad del acontecimiento histórico de la revelación. Esta reducción, cuyas raíces históricas se pueden localizar ya antes de la Ilustración, está en el trasfondo del debate actual sobre *la relación entre el cristianismo y las religiones*, en particular de la corriente que reduce el cristianismo a una más entre las distintas manifestaciones religiosas de la humanidad, disolviendo su singularidad<sup>19</sup>.

---

(Paris 1983) 43-48.

<sup>16</sup> FR 11, 34, 60, 76, 80, 92-93.

<sup>17</sup> Los estudios de De Lubac a propósito del sobrenatural, entre otros, muestran la insuficiencia de la tesis neoescolástica, pero quedan en un plano formal que debe ser completado cristológicamente. El dualismo natural-sobrenatural sobrevive hoy en la yuxtaposición entre ciencias humanas y fe, con peores consecuencias quizá que antaño. El Magisterio repite que el drama de nuestro tiempo es la separación de la fe y la vida. Véase *Gaudium et Spes* 43; *Evangelii Nuntiandi* 20; *Veritatis Splendor* 88; *Fides et Ratio* 45. Los obispos españoles lo han advertido en documentos como *Testigos del Dios vivo*, *La verdad os hará libres*, *Nota sobre algunos aspectos de la catequesis hoy*.

<sup>18</sup> Cf. H. Bouillard, *Karl Barth III* (Paris 1957) 91-139.

<sup>19</sup> Cf. documento citado de la CTI.



#### IV. RELACIÓN INTERNA ENTRE REVELACIÓN DE CRISTO Y ANTROPOLOGÍA

La superación definitiva del extrinsecismo fe-razón, requiere pues mostrar *la relación interna entre revelación cristológica* (históricamente sucedida en el pasado e históricamente localizada en el presente) y *antropología (razón-libertad)*. Desde el punto de vista metodológico, esto supone, por su parte, como acertadamente reclama Schindler, asumir que *la reflexión teológica incluya la reflexión filosófica de modo intrínseco*. Describir y, sobre todo, usar la razón en su justa autonomía, en su consistencia relativa e interna a la totalidad cristológica es la condición para evitar el positivismo fideísta sin retornar al dualismo<sup>20</sup>.

No se trata ahora de presentar la unidad de la realidad en su realización cristológica (de ello se ha ocupado la sesión anterior) sino de indicar *cómo el principio cristológico actúa en la superación del extrinsecismo*, para percibir con más claridad la reciprocidad entre lo teológico y lo filosófico. La propuesta se concreta al afirmar que *la insuperable modalidad histórica de comunicación del Logos es la única plenamente adecuada a la realización de lo humano*<sup>21</sup>. Secundamos así la indicación de FR de tomar como punto de partida la revelación como piedra de toque para toda reflexión teológica (FR 73)<sup>22</sup>.

Para descubrir razonablemente la objetiva correspondencia de la revelación histórica con la condición humana no basta lo que Von Balthasar llama "método de integración", es decir, la acumulación de pruebas

---

<sup>20</sup> A efectos de un planteamiento de teología fundamental cf. S. Pié i Ninot, *Tratado de teología fundamental* (Salamanca 31996) 17-54. VV.AA., "Teología fundamental", en *Diccionario de teología fundamental* (Madrid 1992) 1437-1471.

<sup>21</sup> H. U. von Balthasar, *Epílogo* (Madrid 1998) 16-17; J. Ratzinger, "Introduzione" a *Mysterium Filii Dei. Dichiarazione e commenti* (Roma 1989).

<sup>22</sup> También FR 92. Para otras perspectivas teológicas, no lo olvidemos, la razonabilidad parece adquirirse, en cambio, en un momento previo, común con otras posiciones filosóficas o religiosas, sin llegar a lo específico cristiano, que sería sólo el aspecto de separación frente a lo humano, lo que particulariza y diferencia y, por tanto, no se presta a ser argumento de razonabilidad. La fundamentación de la razonabilidad del cristianismo vendría siempre "mediada" entonces por un momento previo, externo a lo específico cristiano.

racionales a favor de la verdadera revelación, en una especie de "supersaber" que sólo desembocaría en una síntesis de inspiración más o menos gnóstica o idealista<sup>23</sup>. Entonces, ¿cómo se muestra el carácter razonable de lo cristiano y con ello su relevancia universal, sin privarle de su diferencia irreductible?

a) Lo que hace del cristianismo la posición más razonable para responder a las exigencias de lo humano es su misma especificidad histórico-sacramental. Es decir, el hecho de que la comunicación de la Verdad definitiva sobre Dios y sobre el hombre (DV 2; FR 14) se ha dado insuperablemente a través de la humanidad de Cristo y permanece en la historia a través de la realidad sacramental de la Iglesia. Si se logra probar esta tesis, la justificación racional no será "extrínseca" (previa) al momento típicamente cristiano, y no será tampoco, por otro lado, una deducción. Dicho de otro modo, se supera la separación fe-razón si se logra mostrar que la "forma sacramental" misma de la revelación histórica (cf. FR 13) corresponde de manera imprevisible pero insuperable al momento antropológico.

b) Para que esta tesis se sostenga hay que proponer un concepto de verdad que sea integral, apto para la razón teológica y para la razón filosófica, en su justa diferencia<sup>24</sup>. Se trata de elaborar un concepto de saber que muestre la unidad original entre la fe y la razón, a la vez que respete su diferencia<sup>25</sup>. Esta preocupación tiene objetivas coincidencias con la propuesta de Schindler de mostrar cómo "todo" conocimiento, incluido el científico, es relacional. La encíclica ha reclamado justamente un concepto de razón —y de verdad— amplio, que respetando la unidad de la razón reconozca también su pluriformidad (FR 30). Esta tarea es imposible, como hemos dicho, sin hacer una crítica a aquellos aspectos de

---

<sup>23</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Epílogo*, o. c., 15-19.

<sup>24</sup> Véase A. Scola, "Libertad humana y verdad a partir de la encíclica *Fides et Ratio*": *Revista Católica Internacional Communio* 20 (1999) 261-281. Se han dirigido algunas críticas a la distancia que habría entre la intención de la encíclica y su efectiva realización conceptual: G. Angelini, "Fides et Ratio. Il sapere della ragione e la sapienza": *Teologia* 24 (1999) 273-288; A. Bertuletti, "Fides et Ratio. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale": *Teologia* 24 (1999) 289-295.

<sup>25</sup> Los pioneros en estos intentos de teología de la fe fueron Newman y Rousselot. Véase FR 8 y 33, sobre una noción de saber que no se reduce a la razón racionalista.

la razón moderna que no la permiten integrar muchas dimensiones del saber "sapiencial" y que, revistiéndola de carácter "absoluto", privan a la fe de carácter racional.

c) Por otra parte, es indudable que no se puede llegar a "demostrar" lo cristiano en su especificidad hasta hacerlo coincidir de tal manera con lo humano que se ponga en peligro su absoluta gratuidad, en modo alguno debido a la estructura antropológica (FR 15). No olvidemos que *Dei Filius* precisamente en el canon que defiende la libertad de la revelación condena el semirracionalismo <sup>26</sup>.

#### V. EL ACONTECIMIENTO CRISTIANO REQUIERE UNA ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD

¿Como puede desarrollarse en concreto esta argumentación que siendo intrínseca al Hecho cristiano mismo no lo disuelve en un puro sistema racional de verdades que se imponen? Proponemos tan sólo algunos jalones, inspirándonos sobre todo en la síntesis filosófico-teológica de Von Balthasar <sup>27</sup>.

Hemos apuntado que uno de los límites de la teología de la época moderna era precisamente el peligro de la reducción meramente doctrinal de la revelación, que proviene, entre otros motivos, de la deuda que había contraído con una concepción "absoluta" de razón. Un uso semejante de la razón desembocaba fácilmente en una concepción del ser muy alejada de la mejor tradición medieval, cediendo a una reducción formalista que la hacía incapaz de una adecuada conceptualización de la revelación cristiana <sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Véase *Dei Filius* sobre la libertad de la fe, contra el semirracionalismo (DS 1814).

<sup>27</sup> En especial *Epílogo*, o. c. Sobre esta obra que concluye y relea los quince volúmenes de la Trilogía remito al agudo ensayo de N. Reali, *La ragione e la forma* (Roma 1999), con bibliografía.

<sup>28</sup> Puede servir de ejemplo una cuestión nuclear para explicar la relación entre Dios y el hombre, como es la concepción de la *analogia entis*. Cf. G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar* (Leuven 1983).

La novedad anunciada por la revelación cuando propone la historia del hombre Jesús de Nazaret como el acontecimiento de la manifestación y comunicación de Dios Trino (DV 4 y 6), plantea la necesidad de pensar la ontología partiendo del carácter histórico de la existencia humana concreta. El acontecimiento cristológico, en cuanto respeta la consistencia de lo humano, en la unidad y distinción con lo divino (Calcedonia: DS 302), manifiesta la verdad de la experiencia histórica al mostrar que los hechos no deben ser abandonados para encontrar su fundamento: después de la Encarnación la trascendencia de la verdad no necesita pensarse fuera de la relación con sus condiciones concretas, históricas. Tenemos aquí un ejemplo privilegiado de lo que significa pasar del fenómeno al fundamento (cf. FR 73).

Para comprender este acontecimiento, la teología debe recoger las contribuciones permanentes de la filosofía antigua y medieval, incorporando simultáneamente lo mejor del pensamiento filosófico contemporáneo (FR 97). Es el interés teológico por Cristo el que reclama una experiencia y una reflexión antropológica y ontológica. En efecto, para legitimar la verdad del cristianismo es necesario pensar filosóficamente la condición del hombre libre, hasta alcanzar el fundamento ontológico de su libertad<sup>29</sup>. Las condiciones en las que se legitima la "revelación" como propuesta de salvación se tienen que situar en el horizonte de la pregunta fundamental del hombre sobre el sentido y sobre el ser en cuanto tal. Al preguntarse cómo se relaciona el hombre concreto con su fundamento trascendente, las cuestiones centrales de la ontología se orientan hacia la descripción de la estructura y el dinamismo de la libertad humana.

Debemos ser cuidadosos en esta indagación para no provocar un cortocircuito entre la pregunta filosófica del hombre y la respuesta de la revelación, estableciendo, casi de antemano, que el hombre tiene una pregunta y Cristo ofrece la respuesta, exponiéndose con ello a la crítica de "fideísmo" o de "positivismo de la revelación". Lo que necesitamos propiamente es presentar de tal manera la revelación que posibilite el recorrido antropológico y ontológico —de orden existencial y concep-

---

<sup>29</sup> Sobre el uso de la categoría filosófico-teológica de "persona", J. Prades, "Sul principio della vita personale": *Atti del Convegno Internazionale "Origine della vita intelligente nell'universo"* (Como 1999) 409-437.

tual —, sin anticipar una respuesta a los problemas antes de examinarlos. Sólo entonces se comprenderá que el cristianismo no es una ideología junto a las otras, quizá la verdadera, sino aquella realidad histórica —la única— que permite vivir y pensar todas las preguntas y los enigmas de la condición humana hasta el final, "sometiendo", por así decir, su propuesta al tribunal de la comprobación de lo humano<sup>30</sup>. El encuentro con Cristo desvela el enigma de la condición humana pero no determina de antemano el drama de la libertad.

El propio interés teológico implica pues retomar internamente la cuestión del ser y la cuestión del hombre (en cuanto ser autoconsciente), tal y como aparecen en todos los intentos de pregunta por el sentido de la vida, atestiguados por las grandes tradiciones religiosas, y los esfuerzos filosóficos de penetrar en el misterio del ser y de la verdad. Si la propuesta teológica se elabora según los criterios aquí enunciados se respetará ciertamente el primado de la revelación cristológica, como criterio determinante del *intellectus fidei* y se acogerá en toda su amplitud la necesidad de una legitimación antropológica de la revelación. En estos términos puede resultar más persuasiva la categoría de "circularidad" para expresar la unidad y diferencia entre el momento teológico y el filosófico, teniendo siempre presente, como ha indicado Schindler, que esa relación es asimétrica y es la dimensión divina la que incluye la humana, según el canon cristológico.

## VI. UNA REFLEXIÓN QUE PARTE DEL HOMBRE PARA ALCANZAR EL SER

El procedimiento podemos denominarlo, con Balthasar, una reflexión "dramática" sobre el hombre. Con esta expresión queremos decir que el sujeto concreto comprende que no puede primero pensar y luego empezar

---

<sup>30</sup> Este procedimiento refleja una objetiva coincidencia con FR 1 y 83. Se trata de un uso de la razón interno a la experiencia de encuentro con el mundo, con los otros: a partir de la experiencia relacional la autoconciencia se abre a la realidad, siempre es precedida por la invitación del "otro". La razón argumenta dando conceptualidad a esta experiencia. Nos separamos así de la razón "absoluta".

a ser sino que la reflexión se da siempre desde dentro de la acción, una vez que el hombre está en acción, en relación con el otro, con el mundo. Esta condición es insuperable ya que el hombre no ha elegido empezar a existir y se encuentra a la vez llamado a existir según una medida de su humanidad que no puede poseer totalmente de antemano. Desde este punto de vista antropológico se puede elaborar una ontología no intelectualista que reconoce que la peculiaridad del hombre es la libertad de su autoconciencia que ya está puesta en la busca de la verdad (cf. FR 97).

Este intento ha sido denominado "meta-antropología"<sup>31</sup>. Con este neologismo se identifica el esfuerzo de pensar la verdad y el ser a partir de la experiencia dialógica y relacional del hombre (cf. FR 5)<sup>32</sup>. El interés de esta perspectiva reside en advertir que el problema del ser solía darse por supuesto, como sucedía frecuentemente en la presentación neoescolástica para la que el ser era un postulado siempre presupuesto pero quizá no reconocido con admiración y pensado críticamente. Por eso, debemos acercarnos en este punto a la ontología contemporánea cuando se vuelve a preguntar por la "diferencia ontológica"<sup>33</sup>. Podemos resumir al máximo tal pregunta ontológica diciendo, en primer lugar, que el ser se da sólo en el ente y el ente lo es sólo mediante la totalidad del ser, "completo y simple pero no subsistente" según la definición tomista del *esse* (*De Pot.* q.1 a.1 c.); y, en segundo lugar, que esta diferencia se presenta de modo privilegiado a la experiencia humana en la no-necesidad de la propia existencia y en la real posibilidad de que exista lo que no existe. De aquí nace una "admiración originaria" que no se puede nunca dar por supuesta y en la que se refleja la diferencia —en la unidad— entre el ente singular y la totalidad del ser (*esse*). La admiración no es tan sólo el primer paso que luego se deja atrás, a modo de prolegómeno, sino que es la fuente y el motor permanente de todo pensamiento verdadero, y lleva

---

<sup>31</sup> P. Henrici, "Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars", en *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk* (Freiburg 1989) 237-259.

<sup>32</sup> Cf. J. Pieper, "El concepto de verdad en Heidegger", en *Escritos sobre el concepto de filosofía* (Madrid 2000) 187-199.

<sup>33</sup> Rahner y Balthasar eligen la diferencia ontológica como lugar teológico del pensamiento, en estrecha relación con lo cristológico: cf. V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire* (Paris 1995) 424.

aparejada la actitud de espera como acreditan los grandes testigos poéticos, filosóficos y religiosos de la humanidad, que viven intensamente lo real<sup>34</sup>.

Esa admiración por el hecho de que los entes son, en la unidad y diferencia con el ser, y de que son en reciprocidad (su *In-sich-sein* es un *Mit-sein*), tiene un aspecto ulterior en el caso del hombre. La interpelación de los entes le despierta a su autoconciencia, porque es al abrirse a la totalidad de lo real que le precede como se descubre a sí mismo, y por tanto descubre su esencia, que no es ya sólo un "ser-en-sí", sino también un "ser-para-sí". Aún más, el misterio del hombre se dilata cuando comprende que el "ser-para-sí" sólo se puede realizar por completo cuando descubre que el sujeto autoconsciente no se funda a sí mismo sino que es un "ser-desde-otro" y un "ser-para-otro"<sup>35</sup>. El hombre aparece caracterizado pues por una tensión entre lo que es en sí (su autoposesión) y aquella plenitud de la que proviene y a la que tiende, que le lleva a abrirse a otro, que es siempre mayor, sin poder quedar nunca plenamente satisfecho (su apertura universal)<sup>36</sup>.

La descripción de la autoconciencia deberá llegar a precisar la estructura bipolar de la libertad (ser "para sí"-"para otro") así como el paradójico incumplimiento de su dinamismo<sup>37</sup>. En efecto, las posibilidades de la libertad (su "poder") no se pueden fijar *a priori* respecto al acto concreto de la voluntad (su "querer"). Hay por eso una diferencia incolmable entre el "poder" y el "querer" en virtud de la cual la libertad es siempre libre,

---

<sup>34</sup> Si un cierto pensamiento racionalista había vaciado o reducido el alcance de la pregunta ontológica, muchas corrientes posmodernas son en esto fieles herederas de aquella modernidad racionalista, al pretender acallar la admiración infinita, el grito sorprendido, también doloroso, con el que el hombre concreto mira la existencia y se pregunta por su significado; cf. FR 4. Véase el magistral estudio de L. Giussani, *El sentido religioso* (Madrid 1998) y los ricos datos del libro de P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* (Madrid 1984).

<sup>35</sup> Se verá aquí la oportuna referencia de Schindler al *esse* como *receptio esse* y por tanto la base ontológica relacional de todo conocimiento.

<sup>36</sup> Cf. K. Schmitz, "Faith and Reason: Then and now": *Communio* USA 26 (1999) 595-608; P. Henrici, "The one who went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical *Fides et Ratio*": *Communio* USA 26 (1999) 609-621.

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *Teodramática* II (Madrid 1992) 175-309.

queda abierta a una ulterior adhesión que no se puede resolver *a priori* en el análisis de factores antecedentes (psicológicos, sociológicos, pedagógicos) sino tan sólo se puede ejercer en la decisión. En este sentido la libertad no se puede pre-determinar mediante un análisis o un razonamiento sino sólo posibilitar.

Llegados a este punto, cabría quizá argumentar que la finitud de la libertad postula lo Infinito y apoyarse aquí para legitimar el acontecimiento de Cristo como respuesta infinita e indeducible a la libertad finita. A mi juicio, además de este razonamiento, se debe intentar un paso más, impulsados precisamente por la provocación que la singularidad de Cristo supone para la teología. En efecto, no basta mostrar el carácter finito de la libertad —necesitada de Infinito— si no se muestra también que la libertad humana se pone en movimiento siempre y sólo a través de la atracción que sobre ella ejerce un signo real, la realidad como signo; de ahí lo que se puede denominar su carácter *simbólico*. Dicho en términos balthasarianos, resulta imposible una consideración puramente objetivista de la "forma" de los seres mundanos (*Gestalt*), ya que no hay tal "forma" sin el reconocimiento del sujeto frente a ella. Por eso tampoco existe realmente sujeto al margen de una relación con las formas, ya que sin su concreta realidad que provoca al sujeto a tomar posición sobre sí mismo, la autoconciencia no tendría las condiciones para su realización libre<sup>38</sup>.

A través de su relación con los seres mundanos (que implica la libertad) el hombre se sorprende de la unidad y distinción entre el ente y el ser, entre el plano óntico y el ontológico. El carácter libre de la autoconciencia (del "ser-para-sí" al "ser-para-otro") ofrece el cauce para pasar del plano óntico hasta el plano ontológico. Se podrá reconocer de este modo el valor del momento óntico de la diferencia ontológica, sin el cual el sujeto no puede realizarse libremente, y se evitará absolutizarlo, porque nunca puede saciar por completo la exigencia humana de ser. Una cierta

---

<sup>38</sup> Es necesaria la concreción de la forma para que sea efectivo el dinamismo de la libertad. La materialidad que hace efectiva la aparición del ser se expresa adecuadamente en la categoría de "forma". Este concepto sirve para formular la relación entre la libertad y sus condiciones históricas como ámbito de manifestación concreta de la verdad trascendente. Remito para el tratamiento de estas cuestiones a *Epílogo*, o. c., 55-62. y a *La ragione e la forma*, o. c., 45-47.



tradición filosófico-teológica ha sido siempre sensible a la insuficiencia del momento óntico, subrayando su limitación y finitud, pero no ha sabido en cambio valorar adecuadamente el carácter irrenunciable y en cierto sentido insuperable de lo óntico, en cuanto "signo" real del ser<sup>39</sup>. Volvemos a encontrarnos aquí con la necesidad de recuperar la categoría de *historicidad*, y con ella la de *corporalidad*, para describir adecuadamente la libertad y su dinamismo<sup>40</sup>. Convergen objetivamente en esta necesidad una exigencia que está en el corazón de la economía salvífica cristiana (*caro cardo salutis*) y ciertos aspectos de la reflexión filosófica contemporánea (FR 76)<sup>41</sup>.

Así se puede comprender el nexo intrínseco entre momento antropológico (filosófico) y acontecimiento cristológico. Precisamente por el tipo de antropología y ontología hacia el que hemos apuntado, por un lado se evita el riesgo de que la argumentación de la razonabilidad del acontecimiento cristológico se traduzca en una sistematización racionalista de la necesidad del cristianismo<sup>42</sup> y, por el otro, se indica por qué un camino puramente gratuito, nacido de un encuentro histórico, acredita su objetiva correspondencia con la estructura del hombre y con ello su credibilidad. El hombre que, al encontrarse con la concreta realidad histórica de Jesús o de la Iglesia, reconoce su pretensión universal y se adhiere a ella cor-

---

<sup>39</sup> Están resonando aquí de nuevo los motivos de la relacionalidad e interpersonalidad que culminan en la unión amorosa del hombre con el otro, con el Otro. Cf. la reflexión sobre la simbolicidad cristiana de Guardini en M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia* (Roma 1990).

<sup>40</sup> La argumentación que insiste sólo en el carácter limitado de la libertad en el fondo queda dentro del marco que legitima sólo la trascendencia divina a partir de la limitación humana (de lo finito a lo infinito). Esto es correcto (y muy necesario, dadas las pretensiones absolutizadoras de la razón moderna y posmoderna) pero insuficiente: hace falta además legitimar la modalidad singular de comunicación de Dios en la historia a partir de la necesaria concreción material del signo real para la actuación de la libertad. De este modo se mostrará por qué adherirse al Hijo de Dios encarnado es real, es un concreto interés cuyo dinamismo es análogo al de la adhesión a los intereses reales de la vida, que satisfacen, es decir permiten la experiencia de la libertad como un "ser-para-sí" que se realiza como "ser-para-otro".

<sup>41</sup> Algunos de ellos sugeridos por FR 48.

<sup>42</sup> Cf. J. Ratzinger, "Vom Verstehen des Glaubens": *Theologische Revue* 74 (1978) 177-186.

dialmente, puede estar seguro de que en ese "acto de fe" no sólo no va contra la razón o la libertad en cuanto tales, como sugería la objeción ilustrada, sino que las ejerce de modo humanamente más adecuado.

#### VII. UNA TEOLOGÍA DOGMÁTICA A PARTIR DEL CARÁCTER "SACRAMENTAL" DE LA REVELACIÓN

Queda un último paso que, a mi juicio, es de gran importancia para esclarecer el significado de la circularidad entre filosofía y teología y con ello fundamentar la reflexión dogmática. Del recorrido que hemos hecho se desprende que la teología exige como dimensión interna permanente la pregunta por el hombre y por el ser; y, en segundo lugar, que la reflexión filosófica más urgente es una ontología de la libertad, a partir del encuentro del hombre concreto con el misterio de la realidad, descrito en la diferencia ontológica.

Pues bien, dado que este patrimonio filosófico no es un puro prolegómeno introductorio a la consideración teológica del misterio cristiano, parece inevitable indicar, aunque sea con la mayor concisión, cómo estas categorías filosóficas enriquecen la teología dogmática. De esta amplísima tarea elegimos sólo una cuestión.

La relación interna entre libertad y signo real reclama una dogmática que parta de lo que FR 13 llama "horizonte sacramental de la revelación"<sup>43</sup>. La revelación está constituida, en efecto, por "gestos y palabras intrínsecamente conexos" (DV 2) en cuya unidad se produce tanto la revelación como su transmisión (DV 7). La humanidad misma de Jesús, ungida por el Espíritu Santo, puede ser descrita según este dinamismo sacramental: "todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio. A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que «en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9). Su humanidad aparece así como el «sacramento», es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su

---

<sup>43</sup> Cf. más ampliamente Scola, "Libertad humana y verdad a partir de la encíclica *Fides et Ratio*", *a. c.*, y Reali, *o. c.*

filiación divina y de su misión redentora" (CCE 515). La categoría de "lógica sacramental" permite identificar convincentemente la modalidad con la que el Misterio ha cumplido su promesa a los hombres. Dios Padre se manifiesta y se comunica a los hombres no de forma inmediata sino a través de la humanidad de Jesucristo, que se abaja y se hace semejante a nosotros (cf. Fil 2,7), es decir de forma histórica (FR 33). Si ya la creación y la Antigua Alianza tienen el carácter de "signos" del Dios viviente (cf. DV 3), la Encarnación culmina —y trasciende— ese dinamismo, según el método elegido por Dios, que podemos llamar "economía" salvífica sacramental. En una realidad particular, identificable visiblemente dentro del tiempo y el espacio de la historia, se manifiesta la universalidad insuperable por lo que respecta a la explicación del origen y el destino de la realidad entera y, en ella, del hombre<sup>44</sup>. En la economía salvífica, a través de Jesús tenemos la realización histórico-teológica de esa comunicación indeducible (y "kenótica") del Ser subsistente personal en ese "ente" particular, Jesucristo mismo<sup>45</sup>, que se dirige a la libertad histórica y la hace posible. Por esta razón es posible hablar del misterio de la Encarnación redentora en términos de "lógica sacramental" ya que la historia misma de Jesús manifiesta a la Trinidad<sup>46</sup>. Si esto es así, por medio de la humanidad de Cristo, con el don del Espíritu —permanentemente ofrecido al hombre a través de la Iglesia con sus sacramentos— se hace posible el ejercicio de la subjetividad libre en la adhesión plena al Misterio: el "ser-para-sí" que se realiza en el "ser-para-otro". Sólo en este movimiento del Misterio de Dios es posible que el hombre conozca la intimidad divina<sup>47</sup>, y por eso la Iglesia se configura como el lugar histó-

---

<sup>44</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Epílogo*, o. c., 108-111.

<sup>45</sup> La singularísima constitución de Jesucristo hace que su humanidad subsista en la única persona divina. No hay otro caso de ente que manifieste en cuanto signo no sólo el *esse* sino el *Ipsum Esse Subsistens* personal. Sobre las delicadas cuestiones cristológicas aquí implicadas remito a la categoría de "analogía entis cristológica" utilizada por H. U. von Balthasar, *Teodramática* III (Madrid 1993) 205-213; véase también *Epílogo*, o. c., 61, 84, 114.

<sup>46</sup> Cf. M. Bordoni, "Singolarità e universalità di Gesù Cristo" en, P. Coda (ed.), *L'Unico e i molti*, o. c., 67-108; esp. 94-95.

<sup>47</sup> Cf. M. J. Le Guillou, *El misterio del Padre* (Madrid 1998) 248-249; A. Scola, "Die Logik der Inkarnation als sakramentale Logik: Kirchliches Ereignis und Freiheit

rico de acceso a la Verdad en el presente (de ello se ocupará la última ponencia). Se comprende que un planteamiento como éste reclama una reflexión sobre la sacramentalidad que no puede reducirse a una mera introducción al septenario sacramental sino que afecta a la naturaleza de la revelación y de la eclesiología, a la luz de la cristología y de una adecuada reflexión filosófica.

### VIII. CONCLUSIÓN

La argumentación sobre la historicidad cristológica no nos ha alejado de la relacionalidad típica del ser, que sirve de fundamento a una concepción relacional del conocimiento, como nos ha presentado el prof. Schindler. Con ello reconocemos el carácter complementario de la argumentación sobre la relacionalidad (como una huella o vestigio de la Trinidad en el ser) y sobre la historicidad de la manifestación y conocimiento de la Verdad hecha carne (*Verbum caro*). Seguir profundizando en estas dos dimensiones del ejercicio humano de la razón y la libertad es una tarea insoslayable para todos aquellos cuya *forma mentis* esté determinada por el acontecimiento cristológico y trinitario, el encuentro con Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios encarnado, plenitud insuperable de la revelación de la Verdad sobre Dios y sobre el hombre.

---

des Menschen", en *Wer ist die Kirche?* (Einsiedeln-Freiburg 1999) 99-135.