

## PERSPECTIVA CLÁSICA ACERCA DEL QUEHACER TEOLÓGICO

Necesidad de la Filosofía para la Teología en nuestro tiempo por Lluís Clavell (\*)

La Encíclica *Fides et ratio* constituye una propuesta para orientar el desarrollo de la teología en los próximos decenios, poniendo en práctica las indicaciones del Concilio Vaticano II. Es importante ofrecer, especialmente a los candidatos al sacerdocio pero también a los demás fieles, una preparación teológica a la altura de los desafíos ante los que se encuentra la Iglesia en su misión evangelizadora. Este es el contexto en el que ha de situarse la insistencia con que Juan Pablo II ha subrayado "la importancia de la formación filosófica para los que deberán un día, en la vida pastoral, enfrentarse a las exigencias del mundo contemporáneo y examinar las causas de ciertos comportamientos para darles una respuesta adecuada" (FR 60).

La Congregación para la Educación Católica se había ya ocupado de esta cuestión en una carta del 20 de enero de 1972, titulada *L'insegnamento della filosofia nei seminari*. La había leído a su tiempo para mi trabajo como profesor de filosofía y la he vuelto a releer ahora para preparar este artículo. Me sigue pareciendo un documento de gran actualidad, en el que, apenas seis años después del Vaticano II, se examinan las dificultades encontradas en la aplicación de las directrices conciliares y se ofrecen unas líneas de acción.

Pasados 26 años de esa carta, Juan Pablo II vuelve sobre el mismo punto: "Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad. En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (FR 61).

### A. Apuntes sobre la situación actual

#### 1. Historia versus metafísica

Para explicar de algún modo ese dolor del Santo Padre cabe observar la contraposición que bastantes teólogos han pensado encontrar entre el enfoque histórico-salvífico de la teología postconciliar y la filosofía de alcance metafísico. El Concilio Vaticano II es testigo de un cambio de paradigma desde el conceptualismo neoescolástico al estilo existencial típico de la teología alemana posterior a 1930, y de la francesa en los años cuarenta. "El énfasis fundacional de este nuevo estilo de reflexión teológica es que la persona y su subjetivo encuentro con Dios son categorías necesarias en la vida de fe. Hasta el Vaticano II esos temas se dejaban en gran medida para la teología mística oriental y occidental"[1].

Aunque pueda parecer una paradoja, el concilio que nació con una intención predominantemente pastoral, dio lugar a una renovación notable en el planteamiento general de toda la teología. En los textos conciliares esa renovación está obviamente en continuidad de desarrollo con respecto al Magisterio eclesiástico precedente, como ha puesto de relieve con equilibrio el teólogo español José Luis Illanes: "el Vaticano II, al adoptar una perspectiva salvífica, no reniega en modo alguno del planteamiento científico-sapiencial propio del Vaticano I, sino que lo integra. El Concilio Vaticano II pone el acento en la función salvífica de la actividad teológica, pero no por ello deja de concebirla como un saber, como una ciencia, en toda la extensión de la palabra. Lo que el Vaticano II propugna al hablar de la Teología no es una meditación bíblico-piadosa al modo erasmiano, sino un saber, ciertamente centrado en Cristo y por tanto lleno de contenido vital, cercano a la realidad concreta y ajeno a las cuestiones sin sentido, pero saber en sentido pleno"[2]. Desde entonces, en el quehacer teológico se ha acentuado el enfoque histórico-salvífico, que, por una parte, se presenta como más inmediatamente cercano al tono general de la Sagrada Escritura y de la teología patristica, y por otra, tiene un cierto paralelo con el viraje existencial y fenomenológico de buena parte de la filosofía contemporánea. Sin embargo, este enriquecimiento ha ido acompañado con frecuencia de un rechazo, a veces incluso visceral, de la teología neoescolástica, que adolecía de falta de conciencia histórica, y con ella —por una reacción confusa— de toda filosofía de tipo metafísico. En este rechazo se ha dado una suma de varios factores, de los que voy a mencionar brevemente algunos.

#### 2. ¿Helenización del cristianismo?

Aunque son ya muy pocos hoy día los teólogos que no critiquen la tesis de Harnack sobre la helenización del cristianismo, conviene referirse a ella porque no se puede negar que esa posición ha tenido gran influencia y ha provocado el conocido proceso, muy difundido, de deshelenización, del que es un ejemplo, ciertamente extremo, el libro *Ser cristiano* de Hans Küng. Esa tesis ha sido rechazada por valiosos historiadores de la teología, como por ejemplo A. Grillmeier o J. Quasten, que piensan más bien que en el periodo patristico tuvo lugar una cristianización del helenismo.

En este mismo sentido se ha expresado, por ejemplo, Claude Geffré, del Instituto Católico de París, para quien San Agustín y Santo Tomás de Aquino son conscientes de haber cristianizado el helenismo, de haber convertido el agua de la sabiduría griega en el vino de la sabiduría cristiana. En el comentario a la primera carta de San Pablo a los corintios, Tomás escribe que la sabiduría de Dios puede parecer loca, pero en realidad es sabiduría en sentido

eminente. La sabiduría divina no es contraria a la humana, sino infinitamente superior. Si la sabiduría del mundo es locura, esto se debe al misterio de impiedad que obra en el hombre. La sabiduría de la cruz lleva consigo siempre un elemento de ruptura con la sabiduría puramente humana, porque revela el amor de Dios más allá de cualquier medida; será siempre un estímulo para purificar la sabiduría humana de sus límites y también de sus errores debidos al pecado, a la negación del amor. Pero por eso, la cruz ayuda a la sabiduría humana a ser más sabia y no la elimina, sino que la conduce más allá de sí misma hacia una participación más perfecta en la sabiduría divina[3]. Otro influjo de algún modo convergente —a pesar de su oposición a la teología liberal— ha sido el de la teología dialéctica de Karl Barth, con su rechazo del uso de la analogía del ser en la doctrina sobre la relación entre Dios y las criaturas. Según él, la traducción de tipo helenista de la frase "Yo soy el que soy" del Exodo 3, 14, realizada en la versión griega de la Biblia de los Setenta, ha hecho posible la onto-teología, la cual implicaría una cierta incredulidad en la revelación, pues pretende demostrar a Dios, esquivando el escándalo de la cruz en la que Dios desvela su amor velando su libertad. De este modo Barth acaba operando una ruptura con la fuerte dimensión metafísica que impregna la soteriología de la mayor parte de los Padres de la Iglesia.

### 3. La crítica de Heidegger a la metafísica.

Quizá el golpe más fuerte a la plurisecular tradición católica de reflexión teológica en colaboración con una filosofía de alcance metafísico, ha venido de Martin Heidegger. Como es sabido, en la introducción a *¿Qué es la Metafísica?* crítica a los teólogos por el hecho de servirse de la filosofía griega, olvidando la afirmación de San Pablo de que Dios ha llamado locura e insensatez a la sabiduría de este mundo: "¿Se decidirá por fin la teología cristiana a tomar en serio la palabra del Apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una locura?"[4]. "La fe no tiene necesidad del pensamiento del ser. Cuando lo necesita, ya no es fe. Eso lo ha entendido Lutero", declara Heidegger en un diálogo con estudiantes[5]; "una "filosofía cristiana" es aún más absurda que un círculo cuadrado. El cuadrado y el círculo tienen en común al menos esto, el ser uno y otro figuras espaciales, mientras por el contrario un abismo separa la fe cristiana y la filosofía"[6]. La teología especulativa sería, según Heidegger, un programa exclusivamente griego, que él quiere superar con la pretensión de llegar a un dios más divino, cosa que no logró.

En la conferencia titulada *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, de 1957, Heidegger explica el significado que da al término —de origen kantiano— onto-teo-logía. La metafísica piensa el ente desde la perspectiva de un fundamento común a todo ente en cuanto tal, que es el ser; en este sentido la metafísica es una fundamentación racional (lógica) del ente y debe ser calificada de onto-lógica. Pero además piensa ulteriormente el ente en su conjunto, esto es, toda la realidad, y encuentra el fundamento en el ente supremo; y bajo este otro aspecto, la metafísica es una fundamentación racional (lógica), y merece el título de teo-lógica[7]. La metafísica es, pues, para Heidegger, a la vez onto-logía y teo-logía, a causa de la unidad del proceso resolutivo de fundamentación: del ente al ser, y del ser al ente supremo.

A continuación Heidegger se pregunta: ¿cómo entra Dios en la filosofía? Dios aparece mediante la resolución que llega primero al ser en cuanto fundamento del ente (onto-logía), el cual, a su vez, necesita una apropiada fundamentación, es decir, necesita la causación por parte de la cosa más originaria (Dios), que ha de ser causa de sí misma, Causa sui. "Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante ese Dios"[8].

A esta provocación, de clara influencia nietzscheana, se puede responder con fidelidad a la historia de la filosofía y en términos de una metafísica cristiana de la creación: "No, Dios no ha "entrado" en la filosofía como Heidegger afirma. Sí ha entrado como Causa primordial o Primera y radical; pero precisamente como Causa incausada de las cosas y de las causas causadas (y con Santo Tomás, como el Acto Puro de Ser o Ser por esencia) y siendo por tanto infinitamente más que su causa; de manera que seguiría siendo El que Es aun cuando no hubiera causado nada. Es lo que Tomás de Aquino entiende como Acto Puro de Ser o Ser por Esencia o Ipsum Esse Subsistens y, por tanto, personal. Y eso es lo que entendemos también nosotros.(...) Y ante el Dios que la inteligencia natural rectamente dirigida halla, sí se puede y se debe orar y ofrecer sacrificios, y cantar y danzar gozosamente como danzó David ante el Arca"[9].

La crítica de Heidegger a la metafísica como onto-teo-logía depende de la concepción de la metafísica propia del racionalismo y de la línea de filósofos que se alejan de la realidad misma —la que es— y optan por verla como conjunto de esencias pensadas (es el llamado esencialismo). Heidegger se ha formado en esta tradición y trata de superarla. Pero en ese intento comete el error histórico de confundir toda la metafísica cristiana y aún occidental con la metafísica propia del racionalismo. Su idea de que el Dios de la filosofía es la noción de Causa de sí mismo ( Causa sui) y su afirmación de que "si Dios es, entonces también El es un ente"[10] —y no la Plenitud de Ser, como afirma la tradición cristiana— muestran que Heidegger se enfrenta a una ontología en la que Dios es visto como un tipo de ente, es decir como un caso particular del concepto más común e imperfecto de ente[11]. Para él, esa ontología es la metafísica sin más, que, por tanto, debe ser abandonada.

Bajo el influjo de Heidegger, el filósofo católico Jean-Luc Marion ha acusado a la metafísica de "idolatría conceptual", a causa de tomar a Dios por una representación suya. De ahí su propuesta de un "Dios sin ser"[12] y su declaración de que ha llegado el final de la metafísica. Cito este caso como un ejemplo paradigmático del influjo de Heidegger entre pensadores católicos. Más recientemente, Marion ha revisado parcialmente su posición y se ha dado cuenta de que Tomás de Aquino está completamente a salvo de la crítica heideggeriana a la onto-teo-logía[13]. Sin embargo, sigue

pensando que la metafísica en cuanto tal tiene las características indicadas por Heidegger y que, en consecuencia es un obstáculo para la relación con Dios.

#### **4. Más allá de la neoescolástica**

Para ser justos al rechazar estos influjos antimetafísicos, se debe reconocer al mismo tiempo que la neoescolástica católica —y aún tomista— de este siglo ha tenido contaminaciones de tipo racionalista. A estas se ha referido de modo genérico J. Ratzinger hablando de "racionalismo neoescolástico"[14]. En su falta de conciencia histórica, la neoescolástica realizaba la convergencia de una "modernidad inconsciente" y de una "antimodernidad programática"; modernidad inconsciente, porque "estaba influida por categorías de la modernidad mucho más de lo que ella misma era consciente en furor polémico"[15].

Como es sabido, la escasa sensibilidad histórica, las adherencias de racionalismo, la insuficiente atención a la experiencia vivida de la persona, por parte de la neoescolástica provocaron una reacción contra ella en el ámbito de las ciencias eclesiásticas, considerándola el fruto de un planteamiento y un método inadecuados para los problemas del hombre contemporáneo. Eso llevó a bastantes teólogos a volver su mirada hacia las ciencias humanas como una posible ayuda para la renovación de la teología.

En este proceso renovador ha habido algunas faltas de profundidad y de equilibrio. Por ejemplo, en la *Fides et ratio* Juan Pablo II se refiere al "equivoco que se ha creado sobre todo en relación con las "ciencias humanas". El Concilio Vaticano II ha remarcado varias veces el valor positivo de la investigación científica para un conocimiento más profundo del misterio del hombre. La invitación a los teólogos para que conozcan estas ciencias y, si es menester, las apliquen correctamente en su investigación no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita a marginar la filosofía o a sustituirla en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei* " (FR 61).

Hoy es posible valorar estos hechos con más perspectiva y afirmar que se ha tratado de un rechazo excesivamente general, que se ha extendido a la filosofía misma y a la doctrina de Tomás de Aquino. Quizá habría sido más prudente individuar y superar los defectos propios de aquel método y talante intelectual, que tenían como fruto una teología que no unía a su corrección doctrinal una capacidad de diálogo con la cultura del propio tiempo y una incidencia en la vida práctica. De hecho, para la propia existencia cristiana, los sacerdotes y otros muchos fieles se alimentaban más bien de los maestros de espiritualidad, permaneciendo una notable separación entre la literatura espiritual y la teológica.

En el libro entrevista *Tras el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II observa más de una vez que se ha abandonado el estudio de Santo Tomás. En efecto, cabe preguntarse si era necesario arrinconar un teólogo y filósofo de categoría universal —estudiado con renovado interés en muchas universidades civiles— para mejorar la formación de los seminaristas y para superar los límites de la neoescolástica. Juan Pablo II podía llamar la atención sobre esa pérdida, porque anteriormente él mismo como K. Wojtyła, en sus escritos filosóficos, había tenido una actitud constructiva y había tratado de complementar la aproximación metafísica a la persona con un método adecuado al sujeto irreductible que es la reflexión sobre la experiencia vivida[16].

Muchos teólogos comienzan a sentir que falta una filosofía para la teología y hacen propuestas bastante variadas; por ejemplo, hay quien sostiene la conveniencia de asumir como pensamiento filosófico básico para la teología el existencialismo cristiano de Pareyson o la hermenéutica de Ricoeur[17]. Cada vez son más los que añoran o sienten nostalgia de una filosofía, o incluso de una metafísica con suficiente peso, aunque a veces parecen pensar que se haya de empezar nuevamente desde cero.

En realidad la filosofía no progresa por sustitución o ruptura, sino por proseguimiento y profundización, dentro de una tradición que se renueva y se enriquece gracias a la apertura universal, congénita a la filosofía del ser y al realismo cristiano implicado en la teología de la Creación y de la Encarnación. De ahí que *Fides et ratio* afirme: "Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Esta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo" (FR 97).

#### **5. Prosecución de la filosofía de Tomás de Aquino**

El examen de la situación actual sería injusto, si no recordase que a lo largo de este siglo ha habido un número no pequeño de pensadores que han llevado a cabo una vuelta al mismo Tomás de Aquino, en sus propios escritos, purificando la transmisión histórica de su doctrina de las deficiencias de algunos de los comentaristas y siguiendo la recomendación de León XIII de estudiar sus obras directamente.

Géry Prouvost en su libro *Thomas d'Aquin et les thomismes* (1996) ha afrontado la cuestión del porqué de las diversas corrientes de discípulos de Santo Tomás, desde el siglo XIII hasta la actualidad[18]. Su estudio confirma la visión de algunos historiadores como el lovaniense F. Van Steenberghen, que han reconocido la importancia del redescubrimiento del ser como acto para una adecuada interpretación del pensamiento filosófico y teológico de Santo Tomás. Entre los filósofos que han realizado esta lectura más fiel de los escritos del Aquinate cabe mencionar, entre otros y a título de ejemplo, a C. Fabro, E. Gilson, L.—B. Geiger, J. De Finance, C. Cardona, S. Pinckaers, J.—P. Torrell, B. Mondin, T. Melendo, A. Campodonico, A. Lobato, M. Sánchez-Sorondo, A. Llano.

Esta corriente de filosofía metafísica converge más o menos en algunos puntos centrales de notable fecundidad para iluminar y fundamentar la experiencia humana. El más importante se refiere a la recíproca implicación de las cuestiones sobre la persona y el ser. Con palabras de J. Bofill: "La metafísica tiene como objeto primario suyo a la persona; el universo que considera es primordialmente un universo social; el centro del mismo, Dios. Todo lo demás tiene para ella sólo un interés relativo"[19]. Este planteamiento lleva consigo una fuerte unidad entre metafísica, antropología y ética. Así por ejemplo considera la verdad, la bondad y la belleza como manifestación del ser ante la persona, que tiene una constitutiva apertura hacia ellas. Esta consideración metafísica de la persona ha puesto de relieve el carácter activo y dinámico del ser, que se despliega en el obrar. La libertad aparece entonces no como simple propiedad de una facultad humana de elección, sino como algo más radical y constitutivo de la persona, basado en el ser espiritual del alma humana y ordenado a la autodeterminación hacia la plenitud mediante el amor de donación. La doctrina metafísica capital de Santo Tomás de la distinción y composición real de esencia y acto de ser en las criaturas, complementaria a la consideración de Dios como Plenitud de Ser y, por tanto, de Vida, Sabiduría, Amor y Libertad, permite profundizar cada vez más, con paso seguro, en el misterio de la relación entre Dios y el hombre. Esta corriente manifiesta una acusada sensibilidad por lo concreto, por la experiencia de la persona, por las relaciones entre conocimiento y amor (el conocimiento por connaturalidad). Como se puede ver, en estos aspectos brevemente mencionados se advierte una sintonía y unas relaciones mutuas con otros autores que encuentran estímulos e inspiración en los desarrollos de la fenomenología realista derivada del primer Husserl, como Santa Edith Stein, K. Wojtyła, D. Von Hildebrandt o J. Seifert, por poner unos pocos ejemplos. El estudioso del Vaticano II antes citado, J.F. Kobler sostiene que ese tipo de tomismo —que él llama "existencial"— ha tenido un influjo notable en el Concilio[20].

## 6. El desafío de la indiferencia ante la verdad

A los aspectos mencionados hasta ahora, se puede sumar otro más reciente: una indiferencia muy difundida respecto a la verdad y a las posibilidades de alcanzarla, que se advierte también entre muchos jóvenes. Sus intereses van con frecuencia en la línea de la caridad, del amor, de la benevolencia, descuidando la verdad, perdiendo inconscientemente la unidad de verdad y amor que se observa quizá de modo especial en los escritos de San Juan y de San Pablo.

Se nota además en muchas personas, en parte como consecuencia de planes educativos, una falta del hábito de pensar. Domina en su interior una imagen de tipo científico y técnico de la realidad, pero poco elaborada y coherente, y más bien fragmentaria. Por otra parte, sin conexión con lo anterior, hay una carga, quizá algo confusa pero muchas veces sana, de una renovada sensibilidad hacia los verdaderos valores. La comunicación audiovisual les ha acostumbrado a reacciones de tipo sentimental ante las imágenes, pero no les ha llevado a pensar. De ahí que no pocos jóvenes tengan una sincera actitud de fe, y a la vez manifiesten notables lagunas en el conocimiento de la doctrina revelada.

A mi entender, estos hechos son una manifestación de la crisis de verdad que afecta a nuestra época. Es, en buena parte, la realización del nihilismo, detectado y propiciado a la vez por Nietzsche. No es que no haya nada, sino más bien que nada tiene consistencia propia, nada tiene una naturaleza, ni una verdad ni un valor propios. Para su operación cultural de desligarse completamente de Dios, Nietzsche necesitaba independizarse de la verdad suprimiéndola. Así lo formuló con toda lucidez: "el elemento de novedad de nuestra posición actual en relación a la filosofía es la convicción que todavía ninguna época precedente tuvo: es decir, que nosotros no tenemos la verdad. Todos los hombres anteriores "tenían la verdad": incluso los escépticos"[21]; o bien: "¡nosotros hacemos un experimento con la verdad! ¡quizá será la ruina de la humanidad! ¡Pues bien, sea así!"[22].

Quizá sea éste el aspecto más negativo de Nietzsche, que ahora se encuentra encarnado en un nihilismo débil. En lugar del superhombre heroico se da más bien la disolución del sujeto, la muerte del hombre. Es decir, ya no hay hombre, sino más bien un cierto equilibrio de instintos y tendencias, un deseo de poder (de placer), sin que existan valores, ni dignidad humana, ni sentido de la existencia. Es más, si surgiesen cuestiones sobre estos temas, habría que acallarlas como sin sentido.

Mucha gente vive así: sin verdad, en una mezcla de relativismo, escepticismo, resignación cansada. "Todos advertimos con claridad que nos encontramos en una sociedad que vive en una amalgama imposible de un supuesto fundamentalismo cientista acerca de los hechos y de un escepticismo generalizado acerca de los valores"[23] Hay una desmesurada confianza en la ciencia y en la técnica, mientras para los valores valen las conocidas palabras del poeta Campoamor: "nada es verdad ni mentira; todo es según el color del cristal con que se mira"[24]. En este contexto, no sin cierta coherencia, se juzga como un peligro a quien se muestre convencido de una verdad con carácter firme y definitivo, aunque sea parcial y perfeccionable. Por eso Cristo es atacado en su Iglesia, cuando ésta propone con firmeza y sin recortes acomodaticios la verdad sobre Dios y el hombre. También una filosofía de alcance metafísico es vista por este nihilismo postmoderno como violenta[25], como generadora de tensiones y de atropellos a otras personas, porque la sociedad democrática se basaría en un completo relativismo.

A mi modo de ver, esta crisis de la verdad es probablemente el punto más grave de la actual situación. Constituye una crisis metafísica, y por tanto antropológica, porque disuelve la experiencia más fundamental de la persona: el esfuerzo por conocer la verdad, la tarea moral para llegar a la plenitud humana, la contemplación de la belleza sin encerrarse en las solas sensaciones estéticas, y por fin la dimensión más fundamental que está presente en los demás aspectos y que los aúna: la experiencia religiosa. No hay Dios en sí mismo, sólo dioses subjetivos. La libertad, sin esa

ordenación trascendente, deja de ser propiamente humana, y se reduce a simple cálculo de decisión pragmática. El candidato al sacerdocio ha de prepararse para ejercer el ministerio en un mundo especialmente empapado de pensamiento filosófico, aunque se viva de modo habitual en una especie de confusión en cuanto a los presupuestos implícitos en las distintas manifestaciones de la ciencia, de la cultura y de la vida en general. De ahí que la formación filosófica sea hoy más necesaria que en el pasado.

## **B. Algunas propuestas**

Más que comentar la necesidad que tienen de la filosofía las distintas ramas del saber teológico, siguiendo los números 64-68 y 92-99 de la Encíclica *Fides et ratio*, desearía comentar algunos aspectos centrales de la cuestión, enfocados a modo de propuesta para ser valorada por parte de los lectores en las facultades y en los seminarios.

### **7. Una filosofía cercana a la vida diaria**

Juan Pablo II escribe: "La palabra de Dios se dirige a cada hombre, en todos los tiempos y lugares de la tierra; y el hombre es naturalmente filósofo" (FR 64). En su sencillez, estas palabras nos sitúan a un nivel profundo, previo o más allá de algunas disquisiciones académicas, que son necesarias, pero que no pueden desvirtuar la hondura de todos y cada uno de los seres humanos.

La filosofía ha adquirido, especialmente a lo largo de los últimos siglos, un significado demasiado especializado, lejano de la intelección que toda persona tiene de la realidad del mundo, de sí mismo y de los demás y de Dios, de manera espontánea. Ha nacido y se ha difundido, sobre todo en la lengua castellana, esa expresión de "filosofía pura", que es bien expresiva de la separación con respecto a la fe, a otros saberes y a la vida. En oposición a ella se ha escrito que "el tema capital de la filosofía es un problema humano, del hombre en su ser entero, extraño a esa aséptica atmósfera de la "filosofía pura", partidaria de metafísicas amorales y de morales ametafísicas, que ha acabado disolviendo la moral al quitarle el fundamento metafísico, después de haber disuelto la metafísica al quitarle el impulso moral. El corazón no es nunca ajeno a la verdad"[26]. Por eso, el mismo autor añade en otro lugar: "Me hace enorme ilusión que esas "ultimidades" metafísicas lleguen a la gente corriente. Y en estos años me vengo ejercitando bastante en esa tarea que yo llamaría de destilación y descomplicación formal, más que de divulgación. La metafísica es cosa de todos. En parte, les va la vida eterna"[27].

Bastantes pensadores han llamado la atención sobre los peligros que acechan al profesor de filosofía. Uno de ellos es el academicismo, con cierta pérdida de contacto con la realidad. Un crítico excelente de ese defecto fue Kierkegaard. Quizá bajo su influjo Heidegger dijo: "Los profesores universitarios de filosofía nunca entenderán lo que decía Novalis: la filosofía (y toda filosofía es metafísica) no es, propiamente hablando, más que una nostalgia. La filosofía no es una disciplina que se aprende. Respecto a ella las ciencias no son sino colaboradoras. Mas el arte y la religión son sus hermanas. Quien no sabe lo que es la nostalgia, tampoco sabe qué es filosofar. Si nos es posible filosofar, es porque en ninguna parte nos sentimos en casa, porque siempre hay algún "todo" que nos solicita, porque sin cesar nos sentimos empujados hacia el ser en lo que tiene de total y de esencial"[28]. Deberíamos redescubrir la unidad de la filosofía yendo rápidamente a la cuestión última que constituye su corazón: la cuestión del ser, puesta de modo existencialmente comprometido: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde camino?

En gran parte la cuestión de la necesidad de la filosofía para la teología se ha vuelto complicada a causa de algunos malentendidos acerca de lo que es la filosofía. Juan Pablo II contribuye a ese proceso de destilación y descomplicación formal, cuando ve elementos de alcance filosófico en la misma Palabra de Dios: "La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. (FR 80).

Las afirmaciones contenidas en este texto ayudan a ver la profunda relación entre filosofía y vida, y a superar la noción de reflexión filosófica como construcción sistemática llevada a cabo desde la sola razón misma, noción que ha surgido de la separación entre fe y razón denunciada en la Encíclica. La filosofía está en continuidad con el conocimiento intelectual espontáneo que forma parte importante de la vida de toda persona.

### **8. Una filosofía sapiencial del ser y de la persona**

Una filosofía cercana a la vida comporta un núcleo de tipo sapiencial en el que aparecen estrechamente ligados el ser y la persona. Si se quiere acceder a la entera realidad de lo que somos, no es posible detenerse en los niveles empíricos, aceptando "la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, abandonando ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales" (FR 61).

No pocos autores se mueven hoy en un estilo de investigación en el que metafísica, antropología y ética (también la ética política) aparecen muy ligadas. Juan Pablo II participa de este ambiente cuando afirma que la filosofía del ser "no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento

al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica" ( FR 83).

El anhelo de la conocer la realidad más profunda actúa también frente a la experiencia antropológica más rica e interior: "Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya" ( FR 83).

Además de afirmar la implicación recíproca entre metafísica y antropología, Juan Pablo II indica en la una secuencia de saberes hacia la fundación más radical: de la ética a la antropología y de la antropología a la metafísica. Hay aquí una invitación y un desafío a replantear mejor la relación entre metafísica y antropología[29]. Varios autores buscan desde hace tiempo ofrecer aportaciones válidas. Por ejemplo, algunos filósofos, inspirándose en la filosofía de Tomás de Aquino del *actus essendi*, se mueven en el marco de una visión en la que Dios es la plenitud intensivamente infinita del acto de ser y consideran la persona aquel grado de participación en el ser de tanta intensidad, que nos manifiesta de manera privilegiada la riqueza y la perfección del ser. En esta perspectiva se habla de acto de ser personal, debido a la creación inmediata del ser de cada alma espiritual, la cual comunica el ser al cuerpo humano. El ser personal se caracteriza sobre todo por la libertad, en cuanto la persona es una subjetividad creadora por participación. El ser es siempre fuente de dinamismo, y en el caso del ser personal la actividad tiene un carácter fundamentalmente ético, en el que la libertad tiene como acto propio y principal el amor de benevolencia. Es importante subrayar la dimensión ética de la metafísica y el carácter metafísico de la ética; o también, dicho de otro modo, el aspecto moral del conocimiento de la realidad, y el alcance metafísico de la profundización de la ética[30]. En este ligamen se manifiesta por una parte que el ser está siempre presente en todo conocimiento, y por la otra que en el acceso explícito de cada hombre al principio de la realidad, es decir al ser, está implicada la libertad y por lo tanto un conocimiento ético en términos de primera persona.

La metafísica, pues, en esta orientación sugerida por Juan Pablo II en la *Fides et ratio*, no es abstracta, sino universal, radical y concreta. No estudia el ser sin tener presente los diversos grados de ser y de manera particular el ser personal, que da el sentido de la creación. Por eso, existe una metafísica del hombre, del sentimiento, del amor, del trabajo, de la sexualidad, de la fiesta, del don, del arte, etc.[31] El *proprium* de todo conocimiento metafísico se encuentra en el considerar la realidad, vista en su conjunto o en sus diversos grados concretos, a la luz del acto de ser[32], siguiendo el consejo de Heráclito de tener "el oído atento al ser de las cosas".

## **9. El común alcance realista de la teología y la filosofía**

Estos dos saberes tienen una particular afinidad y sintonía. Ambos tienen, en efecto, carácter sapiencial. La teología es la ciencia última asequible en esta vida gracias a la fe en la Revelación divina. La filosofía es saber último en el orden natural y, por tanto, en realidad, penúltimo en el concreto estado histórico del hombre de elevación al orden sobrenatural y de redención. Se trata de conocimientos de ultimidades y de realidades íntegras, no ciencias sobre aspectos parciales.

La filosofía requerida por la fe ha de tener, según Juan Pablo II (cfr. *Fides et ratio* 81-83), una dimensión sapiencial, un carácter de conocimiento de la verdad y un alcance auténticamente metafísico. Su tarea es pasar "del fenómeno al fundamento" ( FR 83). Bien mirado, esas características convienen también a la teología, con las diferencias de que es una sabiduría más alta, de que la verdad considerada ha sido comunicada por Dios mediante una Revelación y de que llega a una dimensión más profunda de la realidad: la de Dios mismo en su Trinidad de Personas, y la de su comunicación y participación en las personas creadas mediante las misiones visibles e invisibles del Hijo y del Espíritu Santo.

Si la filosofía va del fenómeno al fundamento, la teología procede en sentido inverso, lo contempla todo desde el fundamento verdaderamente último. Cabe matizar este opuesto orden en el camino cognoscitivo, recordando que el filósofo, una vez llegado a la cumbre de la metafísica y de la antropología, que encontrará en el conocimiento de Dios y en el de los seres personales, puede también seguir un camino descendente y contemplar los diversos grados de participación del acto de ser en toda la realidad. A la vez, el teólogo, aun teniendo principalmente un recorrido que mira desde lo alto, en cuanto contempla todo a la luz del misterio del ser y de la vida trinitaria, que es el origen de toda la realidad creada, no puede prescindir de su contacto con la filosofía y con sus esfuerzos de penetración en la realidad, y tiene, por tanto, sus momentos de ascensión ardua. Esto es debido a que la fe implica la razón, y más en general la gracia supone, purifica y eleva la naturaleza, siguiendo —salvando las diferencias— el modelo de la Encarnación, en la que Dios asume una naturaleza humana uniéndola a la Persona del Hijo Unigénito de Dios.

Después de recordar estas características distintas, hay que resaltar el estilo común del filósofo y del teólogo de mirar al fundamento, a la realidad en sí misma, en toda su integridad y en toda su profundidad. Este aspecto común de dirigirse a lo más hondo de la realidad puede llamarse de varios modos: realismo cristiano de la Creación y de la Encarnación, alcance metafísico u ontológico, trascendencia cognoscitiva y amorosa hacia la realidad. El acto de fe del cristiano no se dirige a fórmulas o discursos, sino que termina en la realidad misma del misterio creído[33]. En relación con este punto me gusta recordar una ocasión —el 10 de junio de 1996— en que Juan Pablo II dijo de modo informal a un pequeño grupo de profesores que *metaphysica utilis ad omnia*. Aunque era una expresión escuchada con frecuencia a un profesor suyo de filosofía y teología, la repetía él mismo con convicción.

Como ya se ha dicho, la filosofía no basta, porque Dios ha querido de alguna manera unirse a todo hombre mediante

la Encarnación del Verbo, salvándonos y liberándonos del pecado y de sus consecuencias, que han marcado la historia del ser humano. Por eso, el núcleo de metafísica, antropología y ética tiene particularmente necesidad de la Cristología para encontrar respuestas satisfactorias a las cuestiones más apremiantes del sentido de la existencia, del dolor, de la muerte, de la felicidad y de la plenitud de vida. "El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. (...) ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la "locura" de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad" ( FR 23).

Estas importantes afirmaciones ayudan a entender la enorme ayuda de la Encarnación y del misterio pascual al núcleo filosófico sapiencial de ética, antropología y metafísica. Las reflexiones filosóficas sobre el ser personal son conocimientos intelectuales de una recta ratio provocada y confortada de la participación de la vida divina que nos ha sido concedida en Cristo. Las incertidumbres y las dificultades que lleva aparejadas el recorrido sapiencial-filosófico se hacen mucho más superables gracias al amor de Dios que se revela en grado máximo en el Cristo crucificado y resucitado.

El encuentro con Cristo tiene una especial densidad metafísica, ya que en Jesucristo inhabita corporalmente la plenitud de la divinidad, y por tanto en El se refleja de modo eminente la plenitud del ser (del ser personal) y de sus propiedades trascendentales de unidad, verdad, bondad y belleza. Verlo así puede deshacer la sospecha de quienes se preguntan si el actual cristocentrismo sistemático podría esconder un antropocentrismo camuflado. "No pocas veces se ha dicho, especialmente en el contexto de una reflexión cristológica fuertemente marcada por el interés soteriológico, que las diversas concepciones cristológicas no son más que proyecciones de los modos comunes de interpretar el sentido de la existencia humana, los que tienen vigencia en las diversas épocas"[34]. A mi modo de ver, la consideración de alcance metafísico permite superar esos reduccionismos.

En el descubrimiento personal de Cristo se realiza una cierta convergencia entre la experiencia antropológico-metafísica y la comunicación sobrenatural de Dios o participación de la vida divina. Balthasar dice que el espacio de la revelación es el espacio de la metafísica. "La universalidad de la gloria bíblica encuentra necesariamente esa otra universalidad del espíritu humano que en su constitución está abierto a la comprensión del Ser contemplándolo en sus propiedades superiores ("trascendentales")"[35].

Lo que acabo de decir encuentra una significativa confirmación en el profundo sentido metafísico de los santos, tanto en el sentido positivo de su comprensión de la santidad de Dios y de la dignidad de la persona como criatura e hijo de Dios, como en el sentido negativo de la fuerte percepción de la negatividad de la falsedad y del mal. Por mencionar sólo algunos ejemplos, además de la referencia a los Padres de la Iglesia hecha al inicio del artículo: Santa Teresa de Jesús cuenta su intuición de la presencia de Dios en todas las cosas no sólo mediante la gracia, intuición confirmada en una conversación con un dominico[36]; Santa Catalina de Siena reza a Cristo: "¡Oh Luz, que das la luz que nos permite ver! Veo en ella, y sin ella no puedo ver, porque eres el que eres, y yo soy la que no soy"[37]; el Beato Josemaría Escrivá vivía su oración con una densidad antropológica y teológica en la que aprendía que "tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios"[38].

Este profundo realismo es imprescindible para que la formación filosófica y teológica sea alimento de la vida espiritual de los alumnos de las facultades eclesísticas y de los seminarios. El cristiano piensa sobre todo a partir de la experiencia de su encuentro con Cristo crucificado y resucitado y de la decisión de su libertad ante el Amor de la Trinidad. La persona seriamente comprometida en la lucha por corresponder al amor de Dios que se ha revelado y para dejarse transformar plenamente por el Espíritu Santo identificándose con Cristo para ser hijo del Padre, tiene una experiencia particularmente rica de la realidad, en la que no se plantea una alternativa entre lo histórico-salvífico (lo fenomenológico experiencial) y lo metafísico. ¿Qué significan las largas horas de oración de Tomás de Aquino ante el Crucifijo o con la cabeza pegada al Sagrario? La oración tiene un alto valor epistemológico —me decía uno de mis maestros intelectuales—, porque en el diálogo con las tres Personas divinas es donde cada uno conoce mejor a Dios, a los demás, a sí mismo y al mundo.

## **10. La teología y la unidad del saber**

Quisiera terminar aludiendo brevemente a una función importante de la teología, para la que es necesaria la filosofía. La sabiduría teológica debe constituir una ayuda para la orientación de los diversos conocimientos y para la unidad del saber, como había observado muy bien J.H. Newman[39]. Agrada ver cómo en las últimas décadas se quieren iluminar tantas realidades de la vida cotidiana y científica con la Revelación, dando lugar a varias teologías sectoriales: teología del trabajo, teología del derecho, teología de la técnica, etc.

Juan Pablo II siente muy viva esta preocupación y declara que "asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del

sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo" (FR 85 ).

Este desafío tan urgente de nuestra cultura, lacerada por la fragmentación del saber, requiere que la colaboración entre fe y razón no se limite a las relaciones entre teología y filosofía, sino que se extienda a todo el ámbito del saber. En esta tarea competen a la filosofía dos aspectos: el epistemológico de reflexionar sobre el método y el límite propio de toda ciencia; y el más intensamente sapiencial de unificar el saber y el actuar.

Aunque la Revelación divina haya tenido afortunadamente un influjo grande y positivo, la teología, en cuanto ciencia, ni siquiera en el pasado, consiguió iluminar los otros saberes de manera satisfactoria. Se trata, sin embargo, de una tarea importante en un mundo cultural altamente desarrollado en el plano científico y universitario. En la *Fides et ratio* Juan Pablo II propone una meta muy exigente y a la altura del momento histórico actual.

-----  
(\*Prof. Mons. Lluís Clavell Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

- [1] Cfr. John F. Kobler, CP, Vatican II as a Program in Applied Philosophy, en la revista *The Modern Schoolman* (A Quarterly Journal of Philosophy of St. Louis University), 1998, p. 321. [2] J.L. Illanes, Teología y Facultades de Teología, Eunsa, Pamplona 1991, p. 45.
- [3] Claude Geffré, Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme, in AAVV, *L'Être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, pp. 23-42.
- [4] Cfr. Einleitung zu "Was ist Metaphysik" de 1949, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, V. Klostermann, Frankfurt 1976 p. 379.
- [5] Seminario de Zurich, del 6 de noviembre de 1951, respuesta a la 3ª pregunta: "Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden" (M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 15 (Seminare), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, p. 437). [6] M. Heidegger, Nietzsche II, Gesamtausgabe, Band 6.2, V. Klostermann, Frankfurt 1997, p. 116. Es significativa su reacción ante el *Motu proprio* Doctoris Angelici de S. Pío X acerca de la enseñanza del pensamiento de Tomás de Aquino. En una carta del 19 de julio de 1914 a Engelbert Krebs, un canónigo amigo suyo, Heidegger manifiesta su estado de ánimo: "Il "Motu proprio" sulla filosofia manca ancora. Forse lei come "accademico" può proporre un procedimento migliore, che tutte le persone che si fanno venire una buona idea, e hanno un pensiero autonomo, si levino il cervello e lo sostituiscono con dell'"insalata italiana"(esta última expresión traducida del alemán corresponde a la castellana "ensalada rusa") (Hugo Ott, *Martin Heidegger: Sentieri biografici*, Sugarco, Milano 1990, p. 76).
- [7] Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, (edición bilingüe alemana-española) Ed. Anthropos, Barcelona 1990, p. 151. [8] *Ibidem*, p. 153.
- [9] C. Cardona, Olvido y memoria del ser, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 123-124. Cfr. también L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Giorgio Barchigiani Editore, Bologna 1996.
- [10] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 45: "Denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender".
- [11] Es decir, Heidegger se coloca en el ámbito de la ontología formalista y esencialista que se desarrollará desde Duns Escoto y Suárez hasta el racionalismo de Descartes o Wolff. Esa tradición filosófica se queda en un mundo de representaciones (ontología representacionista), en la idea del ser, sin acceder al ser mismo. [12] Cfr. J.—L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Paris 1982. [13] Cfr. J.—L. Marion, *Saint Thomas et l'ontothéologie*, en *Revue thomiste* t. 95, pp. 31-66. [14] Cfr. J. Ratzinger, La fede e la teologia ai nostri giorni, en "L'Osservatore Romano", 27.10.1996.
- [15] R. Schönberger, *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione* (trad. it. di Luca F. Tuninetti), Vita e Pensiero, Milano 1997, p.108.
- [16] Cfr. K. Wojtyła, *Perché l'uomo*, Mondadori, Milano 1995. [17] En este sentido cfr. en G. Lorizio — S. Muratore (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, el trabajo de Giovanni Ferretti, *La frammentazione della Teologia all'interno dell'attuale situazione di frammentazione del sapere*, pp. 41-51. [18] Cfr. G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Cerf, Paris 1996.
- [19] J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1950, p. 14.
- [20] Cfr. J.F. Kobler, cit., p. 322. Pienso que sería más adecuado hablar de metafísica del "ser como acto", ya que el ser no equivale a mero hecho o estado de "existencia". En éste un punto ha sido importante la aportación de Fabro en confrontación con Heidegger. Cfr. L. Romera, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del "actus essendi"* según C. Fabro, Peter Lang, Bern 1994.
- [21] "Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: dass wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen "hatten die Wahrheit": selbst die Skeptiker" (Nietzsche Werke, edición crítica de G. Colli y M. Montinari, vol. V/1, *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1880-Frühjahr 1881)*, Walter de Gruyter, Berlin — New York, 1971, p. 382 [3=M II 1, Primavera 1880, L'Ombra di Venezia, 3 [19] 33]. [22] — wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!" (Nietzsche Werke, edición crítica de G. Colli y M. Montinari, vol. VII/2, *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr — Herbst 1884)* Walter de Gruyter, Berlin — New York, 1974, p. 84 [23] J. Nubiola, *Pragmatismo y relativismo: Una defensa del pluralismo*, en el sitio [www.filosofia.pro.br](http://www.filosofia.pro.br) (durante julio y agosto del 2000). [24] R. Campoamor, *Obras poéticas completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 148. [25] Así lo sostiene, por ejemplo, G. Vattimo en *Credero di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 30. [26] Cfr. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 2ª ed. 1973, p. 136.
- [27] Citado en T. Melendo, *Metafísica de lo concreto*. Sobre las relaciones entre filosofía y vida. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona.
- [28] Citado en K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, in "Recherches de Science Religieuse" 30 (1940)
- [29] Cfr. A. Rodríguez Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et Ratio"*, "Acta Philosophica", 9/1 (2000), pp. 56.
- [30] Cfr. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987. [31] Cfr. T. Melendo, *Metafísica de lo concreto*, cit., p. 46.
- [32] Cfr. Juan Pablo II, *Motu proprio "Inter Munera Academiarum"*, 28-I-1999, n.4, en el que se subraya el realismo metafísico del acto de ser.
- [33] "Actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide" (Santo Tomás de Aquino, S.Th., II-II, 1, 2 ad 2) [34] P. O'Callaghan, *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, en Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología, XVIII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, p. 371. [35] H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 2ª ed. 1975, 13. [36] "Acaeciòme a mí una ignorancia al principio: que no sabía que estaba Dios en todas las cosas; y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba así, no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comuni(ca)ba con nosotros, que me consoló harto" (Santa Teresa de Jesús, *La vida*, c. 18, en *Obras completas*, Editorial Plenitud, Madrid 1964, p. 126). [37] Santa Catalina de Siena, *El Diálogo — Oraciones y soliloquios*, BAC, Madrid 1980, Oración nº 13, p. 484. [38] He aquí el contexto de esa afirmación: "Cuando el Señor me daba aquellos golpes, por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabra: tú eres mi hijo ( Ps. II, 7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: Abba, Pater!; Abba, Pater!; Abba, Pater!; Abba! Abba! Abba! Ahora lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón —lo veo con más claridad que nunca— es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios". Palabras de una meditación del Beato J. Escrivá, el 28 de abril de 1963, citadas por Carlos Cardona en el artículo *Forgia di dolore*, en "Studi Cattolici" (1993), p. 779. [39] Cfr. J.H. Newman, *The Idea of a University*, Loyola University Press, Chicago 1987 y *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, traducción, introducción y notas de J. Morales, Eunsa, Pamplona 1996. Se puede ver también G. Tanzella-Nitti, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1998.