

EL MINISTERIO SAPIENCIAL DE LA FILOSOFIA Y LA TEOLOGIA ESPECULATIVA

“El principio de la sabiduría es el *deseo de aprender como un niño (paidetas epithymta)* procurarse este aprendizaje es ya amar a la sabiduría; amarla es guardar sus preceptos; guardarlos es asegurarse la incorruptibilidad y ésta nos acerca a Dios. Por tanto, el *deseo de la sabiduría lleva al Reino*” (Sabid. 6, 17-20).

“Si no os volvéis como *niños (paidía)* no entraréis en el *Reino de los cielos*” (Mat. 18,3).

La presente exposición consta de tres partes convergentes, pero de carácter distinto. La primera parte es una *meditación especulativa* que ensaya remontarse a los *principios* que fundamentan nuestro tema: “una fe que *sabe* entender”, “un entendimiento que *sabe* creer”. La segunda parte expone las *normas presentes* de la Iglesia sobre la formación filosófica y teológica de los seminaristas. La tercera parte plantea el problema de los *modelos* que pueden ejemplificar aquellos principios y normas. El conjunto de la exposición tiende a atribuir a la sabiduría filosófica y teológica una función ministerial para la edificación del Pueblo de Dios.

I.— PRINCIPIOS: DEL DESEO DE SABER A LA SABIDURIA DE CREER

0. Metodología

El *objetivo* de esta meditación es penetrar especulativamente los conceptos de “creer” “entender” “saber”, integrándolos en la síntesis ternaria: “*fides sapiens intelligere*”, “*intellectus sapiens crede-*

Este artículo reproduce, con algunas modificaciones, la ponencia presentada en la Semana de Teología consagrada a “El ministerio teológico en la Iglesia”, organizada por el Instituto Teológico del Uruguay en su décimo aniversario (1 al 5 de marzo de 1977).

re". La *inspiración* de esta meditación se remonta, a través de la tradición agustiniana y tomista, a la tradición sapiencial de la Biblia misma. Pero la *metodología* dialéctico-especulativa adoptada tiene mucho que ver con "los tres momentos de todo concepto o verdad"¹ de la lógica hegeliana y con el problema del principio del saber. Aquí tendremos que limitarnos a mostrar cómo aplicamos aquellos supuestos en nuestra meditación presente.

0.1 *Los tres momentos del concepto o verdad*

La tradición de las tres vías del conocimiento *analógico* ha sido modificada en la teoría hegeliana del concepto por razones que ahora no es posible abordar². Digamos solamente que Hegel ha dejado intacta la noción kantiana del intelecto (*Verstand*) tratando de superarla con la razón dialéctica y *especulativa* dentro de una metodología muy original, en la que puede verse un ensayo de aproximación al método de la analogía. En esta perspectiva presentamos los tres momentos del método hegeliano: el momento "abstracto" o disociador del intelecto (*Verstand*), el momento "dialéctico" de la razón negativa, el momento "especulativo" de la razón positiva³.

a) El primer momento de todo concepto o verdad es el momento abstracto del intelecto disociador y univocante, que se limita a aislar y fijar las nociones sin percibir su mutua implicación y analogía⁴. Ejemplifiquémoslo con algunas de las nociones que emplearemos en nuestra meditación: "creer" "entender". Así es legítimo definir al creer como "*adherir a una persona singular*" y al entender como "*captar o constatar un sentido o noción universal*" y, en consecuen-

1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 79, *Anmerkung*, ed. Nicolin-Pöggeler p.102. En adelante abreviaremos: *Enz.* 79 A.

2 Provisoriamente puede consultarse B. Lakebrink *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen 1968; J. Cruz Cruz (prólogo a su traducción de W. Röd. *La filosofía dialéctica moderna*, Pamplona 1977 pp.11-39). En dos palabras, podría decirse que, mientras el pensamiento antiguo resolvía a la "ratio" en el "intellectus", el racionalismo moderno ha resuelto al "intellectus" en la "ratio". Aquí reside la principal diferencia entre la "analéctica" tomista y la "dialéctica" hegeliana. No obstante, pensamos que no se hace justicia a Hegel cuando se reduce su método a la "dialéctica", olvidando que ésta es sólo un momento del método hegeliano, que desemboca en el resultado positivo del método "especulativo". Ver *Enz.* (82 A 1), p. 103.

3 El pasaje clásico se halla en *Enz.* 79-82: "... El pensar en cuanto intelecto (*Verstand*) se aferra a las definiciones fijas y a sus diferencias frente a otras... El momento *dialéctico* es la propia autosupresión de tales definiciones finitas y su transitar a sus opuestos... Lo especulativo o *positivamente-racional* comprende la unidad de las definiciones en su oposición, esto es, lo *afirmativo* que está contenido en su disolución y transitar".

4 Este suele ser el punto de vista del *ideólogo* y del *pragmático* a quienes no interesan los conceptos por sí mismos sino para manipularlos operativamente para otros fines. Así, paradójicamente, el que piensa "abstractamente" no es el especulativo o el filósofo sino el pragmático y el ideólogo, esto es el retórico.

cia, también es legítimo *oponer* el creer al entender diciendo que “la fe *singulariza* al Principio, mientras que la filosofía lo *universaliza*”. Tales definiciones y oposiciones son legítimas mientras no se las erija en absolutos, en supuestos fijos y unívocos, de lo contrario ellas se vuelven abstracciones tal vez operativas pero no plenamente verdaderas. Porque también legítimamente cabe objetar que la fe es adhesión a una Persona que es también Logos *universal* y Verdad Primera, y que la filosofía puede desembocar en un Principio subsistente y *personal*. La posibilidad de estas objeciones muestra la necesidad de no detenerse en aquel momento del “intelecto” (Verstand) abstracto⁵.

b) El momento propiamente *dialéctico* o *negativamente* racional denuncia esas abstracciones del intelecto disociador (Verstad), pero se reduce a “transitar” de una noción a su opuesta, en un juego binario donde una de ellas es puesta como dominante o “esencial” (universal abstracto), mientras que la otra es puesta como dominada o “inesencial” (particular)⁶. De esta manera el momento dialéctico está constituido por un equilibrio inestable, que necesariamente lleva a su *superación* la cual se produce cuando la razón percibe que la noción que “parecía” dominante lo era sólo por disimular a otra noción superior la cual, al ser la “verdad” de la anterior, pasa ahora a dominarla. Este juego de “apariencias” y “verdad” es el rasgo típico de la dialéctica. Lo veremos en los dos primeros momentos de nuestra meditación, al desarrollar *la dialéctica del “deseo” y de la “fe”*.

c) El momento *especulativo* o *positivamente* racional desimplica o desenvuelve el *resultado positivo* implicado en los momentos opuestos y abstractos del intelecto disociador y de la razón dialéctica⁷. Es-

5 En nuestra exposición a este momento no lo vamos a desarrollar aparte sino que lo incluiremos en el momento dialéctico.

6 Lo que aquí decimos se captará cuando desarrollemos la dialéctica del “deseo” y la dialéctica de la “fe”. Si formalizamos a “universal abstracto” con (U), a “particular” con (P) y a la desigualdad dialéctica (esencial-inesencial, dominante-dominado) con el signo (>), entonces podríamos gráficamente presentar así estas dos dialécticas:

DIALECTICA DEL DESEO (U)

Deseo de ciencia (>)
 Ciencia del deseo (>)
 Audacia de saber (>)
 Fe en la audacia (<)
 supresión del deseo (“eros” e “hybris”)

DIALECTICA DE LA FE (P)

Audacia de creer (<)
 La Fe somete a la razón (>)
 La Razón somete a la fe (>)
 supresión y comienzo de la sabiduría (temor - amor)

7 “La dialéctica tiene un resultado *positivo*, porque ella tiene un contenido *determinado*, o porque su resultado verdaderamente no es la *Nada vacía y abstracta* sino la negación de *ciertas determinaciones* que están contenidas en el resultado, precisamente porque este es resultado y no una *Nada inmediata*” (Enz. 82, A, 1). La dialéctica no es negación indefinida (“nada pura”) sino negación determinada, que así se *acaba* en un resultado positivo, que es comprendido en el momento “especulativo”.

te resultado positivo es el *universal-concreto* (Begriff) cuyas parcializaciones eran el universal-abstracto “dominante” y el particular “dominado” del momento dialéctico. En nuestra meditación ésto se advertirá al final de la dialéctica de la “fe”, cuando la oposición entre el universal-abstracto de la “inteligencia ilustrada” y la particularidad de la “fe” sectaria quede superada en el universal-concreto de la *sabiduría del Pueblo de Dios*, en una fe que *sabe* entender y una inteligencia que *sabe* creer. Aquí el juego binario de la dialéctica queda superado en el juego *ternario* de lo especulativo: inteligencia y fe pierden su oposición abstracta, implicándose mutuamente en la común participación de la *sabiduría mediadora*⁸.

Esta sabiduría mediadora no es todavía “visión del Principio en sí mismo” la cual anularía tanto la oscuridad de la fe cuanto la tensión del deseo: en aquella sabiduría la dialéctica del deseo y de la fe quedan superadas pero a la vez asumidas. Pero referida a Aquel que es “Camino, Verdad y Vida”, esta sabiduría es ella misma “camino” que lleva a la “Verdad y Vida” consumadas donde se saciará todo deseo y donde la fe se transformará en “visión del Principio en sí mismo”.

Lo último nos permite entrever dónde *termina* nuestra meditación dialéctico-especulativa. Pero ahora interesa más el *iniciarla*, lo cual nos lleva al problema del comienzo o del principio.

0.2 El principio del saber

Más que de “comienzos” preferimos hablar de “*principios*”⁹ del saber, y proponemos hablar de *tres tipos* de “principios”, de los cuales en nuestra meditación elegiremos el último tipo. Expuestos en forma descendente, estos “principios” son:

a) un principio *teologal* que es la “verdad” de todo principio y que, en teología cristiana se llama *Dios Padre*, principio de toda procepción y emanación vital, tanto en el seno de la Trinidad cuanto en la exterioridad de los seres creados. Ese principio, en “teología” hegeliana se llama “Idea absoluta”, unidad de Vida y Espíritu (*Enz.*

8 Podríamos gráficamente anticipar la síntesis especulativa de la sabiduría, “universal-concreto” o “singular” (S), del siguiente modo:

LOGICA ESPECULATIVA DE LA SABIDURIA (S)

La fe que *busca* entender.
 El entender que *busca* creer.
 El creer que *sabe* entender.
 El entender que *sabe* creer.

9 Las ciencias empíricas se ocupan de “comienzos”, el saber se ocupa de “principios”. Ver St. Breton, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, París. 1971 pp. 17-35

& 236, cf. 216s y 223s), y en “teología” aristotélica es el “Entender del Entender” (*Metaf.* XII, 7) que es “el principio del principio” (*Anal. Post.* II, 19).

b) un principio *metafísico y trascendental*, que tiene la “forma” de principio y que, en metafísica clásica es el ser inmanente y trascendente a los entes, principio del orden trascendental y predicamental; o bien, en “lógica” hegeliana, es el “ser inmediato e indeterminado” (*Enz.* & 86).

c) un principio *fenomenológico*, que tiene la “apariencia” de principio y que es el *hombre* mismo en sus conocimientos y deseos “naturales”, *inmediatos* y a la vez *universales*. La inmediatez (deseo *natural*) y la universalidad (*todos los hombres*) queda puesta de manifiesto en aquellos clásicos adagios como “*todos los hombres naturalmente desean saber, ser felices, etc.*”.

En nuestra meditación dialéctica partiremos de un principio fenomenológico de inspiración aristotélica y tomista: “*todos los hombres naturalmente desean saber*”¹⁰. Dado que este “deseo de saber” puede revestir diversas formas, partiremos de su forma más *ingenua, infantil y “aparente”* para elevarnos progresivamente, a través de una dialéctica de apariencia y verdad, a su forma más verdadera, al deseo de conocer a Dios en la *ingenuidad “segunda” de la fe*, que es la sabiduría de “*volverse como niños*”.

1. La dialéctica del deseo

Sus dos momentos fundamentales son los que ha distinguido desde antiguo la tradición filosófica en el deseo o “*appetitus*”: el que hunde al hombre en lo más bajo de la sensibilidad, (“*eros*”, “*concupiscibilis*”) y el que lo eleva a los confines del espíritu: (“*hybris*”, “*irascibilis*”). En cada momento advertiremos dos figuras de la conciencia que se invierten dialécticamente.

A) Del deseo de saber a la ciencia del deseo

1.1 El deseo de saber en la conciencia infantil

El “deseo” es aquí el *universal abstracto y dominante*, el indefinido que no conoce límites, que lo quiere todo, *aquí y ahora*. El “sa-

10 En este contexto aristotélico, “saber” (*epistème, scientia*) no es cualquier conocimiento sino el conocimiento perfecto de la cosa por su causa. Por eso, el conocer la cosa por sus efectos o indicios, lejos de colmar el deseo de “saber”, no hace sino despertarlo. Por ello, al conocer a Dios sólo por sus efectos, se suscita el deseo de “verlo” o sea, de conocerlo por sí mismo. Tal es el sentido del famoso “*Desiderium naturale videndi Deum*” (cf. S. Tomás, *Summa* I q. 12 a. 1 corp.), J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d’Aquin*, Paris, 1965.

ber” se recubre de esa forma indefinida del deseo *infantil*: se trata de saber cualquier cosa indiferentemente, de preguntar “¿por qué?” a cualquier cosa, sin detenerse a meditar las respuestas. No encontramos aquí el agustiniano “*Deum et animam scire cupio*” (*Soliloquios*, I, 2, 7): a este no desear saber sino de Dios y de su imagen, este deseo infantil lo considera un deseo *particular* entre tantos otros; es incapaz de reconocerlo como el “verdadero” deseo de saber, el universal concreto del deseo.

1.2 *La ciencia del deseo*

El psicoanálisis, erigido en ciencia del deseo, ahora se apresura a deshacer la aparente universalidad del deseo infantil de saber. Este deseo infantil es un mero *particular*, una de las tantas apariencias o disfraces con que se encubre y disimula la “libido”, la cual es el único deseo universal, lo único que desean naturalmente todos los hombres. Así toda la realidad humana queda *reducida* a la *ciencia* del deseo. Porque la ciencia del deseo no sólo *conoce* sino que pretende *dominar* por medio de un conocimiento: conocer la “libido” es ya dominarla de algún modo.

B) *De la audacia de saber a la fe en la audacia de ser como Dios*

1.3 *La audacia de saber (Sapere aude!).*

Al pretender dominar toda la realidad humana, la ciencia del deseo parecía elevarse por encima del deseo mismo. Y efectivamente ella se ha elevado por encima de la “libido”, es decir del “*appetitus concupiscibilis*”. Pero si ella ensaya *dominar* el deseo, ella no lo logra en cuanto ciencia sino en cuanto deseo, es decir, en cuanto se ha elevado a un nuevo deseo, el “*irascibilis*” o la “*hybris*” que se *disfraya de ciencia*. Lo que el psicoanálisis dice al oído en la intimidad, es lo que la Ilustración proclamaba sobre los techos en el siglo XVII: *sapere aude!* ¡*atrévete* a saber lo que no ves, o más bien, lo que no quieres ver! Pero lo que ni la Ilustración en su vago deísmo se atrevía a proclamar, lo hará en el siglo XIX la osada proclama del existencialismo ateo: ¡*atrévete* a matar a Dios y podrás *ser como Dios!* Matándolo quedarás solo y aislado en el mundo pero serás *dueño de tu libertad*; matarás al hombrecillo de la fe y la moral, pero darás vida al *superhombre*, al “homo absconditus” que es el “*deus absconditus*” o el “Dios del futuro”, el único que no puede amenazar tu libertad. ¡Abandona la pusilánime teoría y entrégate a la praxis creadora y saborearás el ser como Dios!

1.4 *La fe en la audacia de ser como Dios*

Así lo que *aparentaba* ser audacia de *saber* ha llegado a dejar el saber a sus espaldas, y ha venido a parar en una “fe”, en un creer en la audacia de ser como Dios. Este existencialismo ateo es fe porque *no es ciencia de lo que es sino promesa de lo que no es ni se ve sino que sólo será o “deberá ser”* (el superhombre ‘el *deus absconditus*). Ahora bien, apuntar a lo que no es ni se ve, no solo no es acto de *ciencia*, sino que tampoco es acto del *deseo*, llámese éste “éros” o “hýbris”, porque es apuntar a lo espiritual. Por eso es acto de fe. Así hemos dejado a nuestras espaldas la esfera sensible del deseo y hemos entrado en la esfera espiritual de la fe.

2. *La dialéctica de la fe.*

En la esfera dialéctica anterior la noción dominante era el *universal-abstracto* del deseo indefinido. En la esfera dialéctica de la fe, la noción dominante será la del *particular* que se erige contra el universal. Esta característica no le compete a la fe en su “verdad” especulativa sino *sólo en su “apariencia” “dialéctica”*. En su “verdad” especulativa, la fe dice relación al universal-concreto de la *persona*, al “*singular*” que sintetiza al “universal-abstracto” y al “particular.” Esta reivindicación del “singular” y de la “persona” permitirá a los existencialismos y personalismos cristianos, superar la fe abstracta del idealismo subjetivo. Este último habla mucho de la “fe”, pero ésta dice sólo referencia un “ideal” que no es sino “debe ser”, un indefinido, un universal-abstracto que no es persona singular, a la cual pueda confiar mi propia persona. En cambio el personalismo cristiano ha sabido subrayar que la fe es acto personal por el que confío mi persona a otra *persona* (“credo in Deum Patrem...et in Filium...et in Spiritum sanctum”) y jamás a un *mero* universal-abstracto, llámese “Deber” “Género humano” “Ideal”, etc. Pero en su “verdad” especulativa la fe adhiere a una persona *divina* que tampoco es un mero “particular” sino que en ella subsiste toda perfección trascendental, siendo ella misma el Ser, la Verdad y la Bondad subsistentes.

Ahora bien, cuando la fe no es concebida en esta “verdad” especulativa, puede ella dar origen a una dialéctica peculiar. *Esta dialéctica acaece cuando la fe es concebida como “particular” en pugna con el “universal”*. Así la “fe” ha presentado en la historia varias apariencias dialécticas, que pasaremos a considerar.

2.1 *¡Atrévete a creer!*

Los existencialismos cristianos han sabido rescatar el valor de la fe de Abrahám, nuestro padre en la fe, frente a interpretaciones defor-

mantes como la de Hegel. ¡*Atrévete* a creer! En efecto, la audacia de la fe se eleva no sólo sobre todo deseo sensible, sino también sobre lo *meramente* “moral y razonable”. La fe no es mera virtud moral sino teologal, su “medida” trasciende lo meramente “moral y razonable”. Pero a esta trascendencia, algunos de aquellos existencialismos la han concebido en forma *dialéctica*, como *negación* de lo moral y razonable, apartándose así de la tradición según la cual la “oscuridad” de la fe es compatible con una evidencia moral de la obligación o necesidad de creer y con una cierta inteligencia del sentido de los misterios abrazados por la fe. A diferencia de esta tradición, aquellos existencialismos proclaman: ¡*atrévete* a creer sin ninguna evidencia! ¡*prescinde* de toda referencia a un sentido universal y cree solamente “en virtud de tu calidad de *Individuo*”!¹¹. Así este audaz salto al vacío tiene un punto sólido desde donde cobra impulso —*el individuo*—, pero puede quedar reducido a un mero “salto mortale”, a una pirueta por la que el hombre vuelve a quedar en el mismo punto de partida, en su individualidad finita y solitaria.

2.2 *La fe sectaria en guerra contra el “sentido” y la inteligencia*

Esta fe que rehusa el sentido *universal* y se aísla en lo *particular*, cuando se vuelve hacia la Persona divina, se vuelve incapaz de reconocer en ella al Logos, al universal-concreto. Dios es así una persona *particular*, el Dios del fiel, el dios de una tribu, un pueblo o nación particular, no el Dios universal, el Creador de todo y el Padre de todos los hombres. Con estos trazos en modo alguno aludimos a la fe del Antiguo Testamento para la cual el innominado “Dios de los Padres” o el nominado “Yavé” es a la vez el Dios universal, el Creador de todas las cosas, que en el mundo semita lleva el nombre de “El”: no fué necesario aguardar al exilio y al fracaso de las teologías políticas nacionalistas, para que el pueblo del Antiguo Testamento tomase conciencia de adherir a un Dios universal, amante de la sabiduría internacional¹².

Pero cuando y donde esa conciencia se oscureció, la “fe” se encerró en su *particularidad* y se volvió sectaria. Al renunciar al Logos, renunció también al diálogo y no pudo encontrar otra salida que la *guerra*, el *domino* y el *exterminio*: guerra contra los falsos dioses, guerra contra las astucias y falsos compromisos de los “sabios” gue-

11 S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement* (trad. P. H. Tisseau) París, 1946, pp.85s., 96 s.

12 No encontramos en la Biblia la disociación gnóstica entre el Dios creador y el Dios de la promesa o el “Dios del futuro”. No sólo el Elohista, sino también el Yavista (Gen. 33,20) concibe al “Dios de los padres” como “El”, el Creador de todo. Pero en el Elohista, Yavé es menos arbitrario y más moral, no es nacionalista y ama a la sabiduría internacional. Cf. H. Cazelles, en *La notion biblique de Dieu*, Louvain, 1976, pp.77s.

rra contra la sabiduría misma, reducida también a secta, a partido opuesto. Así esta “fe” se volvió *terrorismo e inquisición*.

2.3 La “secta ilustrada” en guerra contra la fe

Como reacción, la “secta ilustrada” emprende a su vez la guerra contra la fe, guerra que en un primer momento es guerra de *independencia* pero en un segundo momento se convierte en guerra *imperialista*, al invertirse los papeles: ahora la fe es lo particular, lo “privatizado”, lo “positivo” que debe ser sometido al dominio *universal* de la “Razón”. Y así al “oscurantismo” de la fe, sigue el *despotismo* de la “Ilustración”, que se vuelve terrorismo intelectual, guillotina o paredón de fusilamiento. Otras veces este despotismo tomará la apariencia amable del Amo que tolera al criado (la religión) mientras su hijo (el pueblo) pase por la infancia inevitable de la religiosidad, pero que lo despedirá sin más contemplaciones cuando el hijo llegue a la edad adulta de la “Razón”.

2.4 La pérdida de la sabiduría

En esa guerra contra la fe, la “Razón ilustrada” ha obtenido una victoria a lo Pirro, al perder lo más valioso: la sabiduría. En guerra contra la fe, la filosofía se ha tornado *positivismo* que sólo entiende de cosas finitas, fácticas y empíricas. Al perder a la Sabiduría también ha perdido al Logos, para convertirse en una *Babel* donde proliferan los lenguajes más disparatados, donde nadie entiende a nadie, donde sólo existen códigos para iniciados en sectas que se desprecian mutuamente, donde *no hay más principios* y reinan solamente o bien las ideologías de las sociedades *opresivas*, donde ya es imposible dar un juicio sobre nada, porque no hay principios desde donde juzgar. En una palabra, se ha perdido la sabiduría que es “juzgar desde una causa o principio más alto o altísimo” (S. Tomas, *Summa* I q. 1 a 7 c.).

2.5 El principio de la sabiduría

Los *particularismos* de la “fe” y de la “Ilustración”, al entrar en guerra, no sólo se han anulado mutuamente sino que han dejado como resultado el *terror* y la *pérdida de la sabiduría*. Pero este resultado negativo puede invertirse en un resultado positivo. La experiencia del terror puede históricamente hallarse en la base de una conversión a la sabiduría, y así podríamos entender en forma un tanto acomodaticia el dicho sapiencial: “el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor”¹³. Pero en la raíz y en la cima de toda auténtica

¹³ *Proverbios* 1,7. El “temor del Señor” no es el miedo al amo o al tirano, sino piedad filial y religiosa hacia Dios, respeto por su poder el cual aniquila el temor a todo otro poder que no sea el poder de Dios.

conversión tiene que hallarse el amor. Y en el principio de la sabiduría se halla el *amor* y el *deseo de aprender como niños*. Así lo proclama la Sabiduría inspirada: "... fácilmente la contemplan los que la *aman*, y la encuentran los que la *buscan*... porque su *comienzo más firme es el deseo de aprender como niños (paidéias epithymía)*; *buscar este aprendizaje es amarla*, amarla es guardar sus preceptos, guardarlos es asegurarse la incorruptibilidad y ésta nos acerca a Dios. Por tanto, el *deseo de la sabiduría lleva al Reino* (de Dios)" (Sabiduría 6, 12, 17-19).

¿Retornamos al punto de partida, al infantil deseo de saber? En modo alguno, porque hemos dejado atrás el comienzo "aparente" y nos hemos elevado al comienzo "verdadero". No hemos retornado al deseo de saber cualquier cosa sino al deseo de saber el Principio, y de acercarnos a Dios y entrar en su Reino. Ciertamente que no entraremos en su Reino si no nos "*volvemos como niños (paidía)*". Pero esta infancia que nos lleva al reino no es una infancia literal sino la *infancia "segunda" de la fe y sabiduría* del Pueblo de Dios que retorna de la guerra entre "Cristiandad" e "Ilustración", superando por la sabiduría la oposición dialéctica entre "fe" e "inteligencia".

3. La síntesis especulativa de la Sabiduría

El momento "especulativo" recoge el resultado positivo de la "dialéctica" precedente y lo desarrolla o desenvuelve, mostrando que la verdad se encuentra, no en los aspectos aislados y opuestos en el momento dialéctico, sino en la mutua implicación y participación de aquellos en la figura mediadora de la sabiduría, "amada y contemplada, buscada y encontrada". Ahora se trata de restablecer las figuras que hemos dejado atrás, no en su apariencia dialéctica sino en su verdad especulativa. Y se trata de comenzar por aquellas figuras que dejamos inmediatamente atrás: la fe en guerra con la inteligencia, la inteligencia en guerra contra la fe. La verdad de estas figuras la encontraremos en otras que nos vienen de la más genuina tradición cristiana y *católica*, esto es, universal.

3.1 La fe que busca entender (fides quaerens intellectum)

La Fe es adhesión y entrega de la persona humana a la Persona divina. Pero la Persona divina no es un particular entre otros particulares sino un universal-concreto, el Logos y la Verdad Primera con la que comulga la inteligencia del creyente. A esto llega necesariamente la Fe, desde el momento en que para ella Dios no es un mero dios particular o nacional sino el Dios universal, el Creador y Padre de todo. Dado este paso, la Fe tiene que salir inevitablemente al encuen-

tro de la sabiduría filosófica. “En la exigencia del Dios de Israel de ser el único Dios a quien pertenecen *todos los hombres*, queda teológicamente fundado el hecho que la Fe cristiana haya tenido que afrontar el *interrogante filosófico acerca de la verdadera naturaleza de Dios* y hasta hoy haya tenido que hablar de ello y responder por ello”¹⁴. Y este es también el fundamento teológico que explica por qué “el cristianismo primitivo se haya decidido por el Dios de los filósofos contra los dioses de las otras religiones... La elección significaba una *opción por el Logos* contra toda clase de mito”¹⁵. De aquí al “*fides quaerens intellectum*” de toda la tradición patristica y escolástica y del magisterio de la Iglesia (Vaticano I s.3 cap. 4, DS 3016), el proceso se ha desarrollado con toda lógica. Y la iniciativa ha partido de la fe misma, desde sus exigencias intrínsecas y no como alianza táctica con un rival peligroso. No es el temor sino el amor quien ha movido a la Fe a salir al encuentro de la inteligencia: “*¡intellectum valde ama!*”.

3.2 La inteligencia que busca creer (*intellectus quaerens fidem*)

A su vez la inteligencia busca a la Fe y le formula sus interrogantes, la busca sin pretender aniquilarla por la guerra, la busca sin saltar irrazonablemente el vacío en una pirueta que la hará volver a donde se encontraba antes. La inteligencia avanza, progresa y amplía sus horizontes cuando ella se halla en búsqueda de la “*credentitas fidei*”, cuando mediante la “*cogitatio praecedens fidem*” ella desemboca en lo razonable, prudente y obligatorio del libre y sobrenatural gesto de la Fe. Las etiquetas podrán cambiar: a la vieja “*apologetica*” habrá que remozarla o sustituirla con una “*filosofía de la religión cristiana*” que, sin pretender ser edificante, no olvide la tarea de “*entender la salvación*” del hombre¹⁶. Esta tarea no puede ser indefinidamente postergada por una inteligencia que se halla en búsqueda de la sabiduría. Porque, como dice muy bien nuestro dicho criollo: “*aquel que se salva sabe, y el que no, no sabe nada*”.

3.3 La fe que sabe entender (*fides sapiens intelligere*)

“*Buscar*” (*quaerere*) es la tarea, pero no toda la tarea. Hay un ardid que puede desnaturalizar todo el sentido de la búsqueda: el

14 W. Pannenberg, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971, p. 309.

15 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, (trad. J. Dominguez Villar) Salamanca 1970, p.110.

16 cf. B.Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966.

complacerse en la búsqueda por la búsqueda misma, el cuestionar por cuestionar, el quedarse en caminos que son puros caminos, sin acceder a Aquel que es “el Camino que es *Verdad y Vida*” (Juan 14,6). “En Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la *sabiduría* y de la *ciencia*” (Colos. 2,3). En Cristo contemplamos a la Sabiduría amada y encontramos a la Sabiduría buscada (cf. Sabid. 6,12). En el misterio de Cristo crucificado, resucitado y exaltado a la diestra del Padre, por quien *todo* fué hecho y que vendrá a juzgar a todos, vivos y muertos, la Fe ha encontrado el *sentido universal* de su libre entrega, y a ese sentido lo formula y lo proclama a toda creatura. En esa proclama la Fe se vuelve la Sabiduría que sale a los caminos y pregona en las plazas la salvación que ha de llegar a los confines del mundo, porque ella no es de un grupo sino de *todos* los hombres. En los apóstoles que pregonan a judío y a griego su inteligencia del misterio de Cristo, en la Iglesia “Católica”, universal, que trasmite esa inteligencia a todo pueblo y a todo tiempo, la Fe se ha vuelto universal y “*sabe*” a *inteligencia*.

3.4 *El entendimiento que saber creer (intellectus sapiens credere)*

El entendimiento no queda enajenado ante el mensaje cristiano sino que en él percibe, gusta y adhiere a un sentido universal. Ante el mensaje y el dogma cristiano el entendimiento no se limita a registrarlos pasivamente en un frío procedimiento de documentación, ni se limita a repetirlo obcecadamente. El entendimiento penetra en ese sentido, lo interpreta y hasta lo reformula. Pero este entendimiento sabio que interpreta y reformula, no se adjudica la exclusividad y absolutez del juicio. Sabe que el juicio pertenece a la sabiduría y no al mero entendimiento. Sabe que como entendimiento él participa de esa sabiduría, pero en la medida en que trascienda su individualismo, su sectarismo, sus intereses, su ambiente y sus modas. El juicio de la sabiduría no es privilegio de un individuo ni de una secta de “ilustrados” ni de un pueblo dominador ni de un pueblo dominado, sino del *Pueblo de Dios universal*, que congrega a pueblos e individuos hasta el fin de los tiempos. Participar de esta sabiduría, compartir su juicio, es propio de una *inteligencia que sabe creer, y sabe amar en la esperanza* de la visión del Principio mismo, que colmará todo *deseo* y trocará la oscuridad de la *fe* en visión bienaventurada¹⁷.

17 Esta incapacidad de creer la advertimos en el Hegel maduro que ha perdido toda confianza en la Iglesia de su tiempo: “La sal se ha tornado insípida... Los maestros han abandonado al pueblo... La religión tiene que refugiarse en la filosofía... Pero la filosofía es parcial, una clase sacerdotal aislada en el santuario, sin preocuparse de cómo le va al mundo... “*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, III. Die absolute Religion*, ed. Læsson p. 230-231

II. — NORMAS

Plantear la cuestión de un *ministerio sapiencial* de la filosofía y de la teología especulativa, significa haber pasado por la “dialéctica de la fe”, por esa guerra entre fideísmo y racionalismo, entre fe secreta y razón ilustrada, que ha marcado a fondo la conciencia cultural de los tiempos modernos.

Ya el *Concilio Vaticano I* (sesión III) dio los principios para superar esta crisis, al distinguir entre el orden *esencial* de las posibilidades reales (*posse*) y el orden *efectivo* de la historia, que es historia de pecado y de gracia, de error y de revelación. Su enseñanza puede sintetizarse en estos puntos:

a) superó al dualismo fideísta, en cuanto que defendió, en el orden de las *posibilidades reales* y sólo en este orden¹⁸, la autonomía de la razón filosófica en el conocimiento de su objeto más excelso, el Principio y Fin de todas las cosas, que es Dios¹⁹.

b) superó al dualismo racionalista, al enseñar que en el orden histórico aquellas posibilidades, o bien quedan afectadas por el orden del pecado y de la misma finitud de la mente humana, o bien quedan elevadas al orden de la gracia y de la revelación²⁰.

c) en consecuencia, no constituyen esferas separadas, sino que “*la razón ilustrada por la fe*”, cuando *busca* (quaerit) con perseverancia, piedad y sobriedad, obtiene por gracia de Dios una cierta *inteligencia de los misterios*, ya sea por *analogía* con lo que naturalmente conoce, ya sea por la *conexión* de los misterios entre sí y con el fin último del hombre (la salvación)...”²¹.

Frente a la “modestia” agnóstica y a la soberbia racionalística, el Concilio ha tenido la audacia de “ilustrar” a la razón con la fe, sin separarlas, y poniendo al *servicio de la inteligencia de los misterios*

18 Algunos Padres conciliares en el Vaticano I plantearon el problema de “una potencia activa que nunca ha pasado al acto” (*Collectio Lacensis* t. VII p. 236 b). Sin tocar el sentido de la fórmula conciliar, a esta objeción el relator Mons. Gasser, en nombre personal, respondió que esta potencia pasó al acto en el caso de Aristoteles y Platón (ib. 236-238). Pero podría tenerse en cuenta la objeción respondiendo de otra manera: que esa potencia activa ha pasado al acto en el mundo cristiano, en las filosofías que han surgido de este ambiente. Cf. H. Bouillard, *Karl Barth*, t. 3, Paris 1957, p. 107, nota 2.

19 *Concilio Vaticano I* s. 3 cap. 2, DS 3004 y 3026 (DB 1785 y 1806)

20 *ib.*, DS 3005 y 3027 (DB 1786 y 1807). Los tres argumentos que se invocan para postular la necesidad “moral” de la revelación (pocos hombres, tras largo tiempo, con mezcla de errores) han sido tomados de S. Tomás, *Summa* I q. 1 a. 1 corp. Pero para S. Tomás estos argumentos se fundan únicamente en la *finitud* de la mente humana. En cambio para los Padres conciliares también entra en juego el *pecado original* (*Coll. Lacensis* VII p. 136 e “*Nam cum loquimur de praesenti hominis statu, utique etiam subintelligimus hominem per peccatum lapsum*”)

21 *ib.* DS 3015 (DB 1795)

los recursos de la sabiduría, tanto *filosófica* (“analogía con los objetos de conocimiento natural”) cuanto *teológica* (“conexión de los misterios”).

Esta norma del magisterio de la Iglesia vuelve a hacerse presente en la reciente Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, sobre *La Formación teológica de los futuros sacerdotes*²². Su perspectiva peculiar no nos aleja del tema del *ministerio* sapiencial de la filosofía y la teología especulativa.

En la parte teórica del documento encontramos los textos más significativos para nuestro tema.

En el contexto de la dimensión *sistemática* o *especulativa* de la teología, la filosofía aparece en función de *servicio* y no de dominio:

“... sólo una reflexión metódica, con la *ayuda de la filosofía*, está en grado de *penetrar más* en la verdad revelada, de *sistematizar* sus distintos datos y de *formular* oportunamente un juicio maduro. Tal recurso a la reflexión especulativa no es sencillamente una característica de la Escolástica medieval; ella responde a una necesidad de la teología misma y a una *exigencia* de la inteligencia que tiende a comprender siempre más y siempre mejor... El papel que corresponde a la filosofía en esta fase del procedimiento teológico, *no es el de dominio sino el de instrumento*. No se trata de una actividad *puramente* racional, sino más bien de un procedimiento que, aun siendo estrictamente lógico según los principios filosóficos, es llevado a cabo “según la luz de la fe”. La constante *referencia a la fe* es la que efectivamente hace posible *descubrir*, en los datos revelados, las conexiones vitales, el orden y el significado más profundo” (nn 36-37).

Así asumida dentro de la teología especulativa, la filosofía tiene una relación *intrínseca* y no solamente *extrínseca* con la teología: “El problema complejo de la relación no sólo *extrínseca* sino *intrínseca* entre la filosofía y la teología pide dos observaciones previas:

- a) La teología es *radicalmente independiente de cualquier* sistema filosófico. Ella se refiere esencialmente a la realidad de la fe; cualquier otra referencia es instrumental...
- b) Pero la teología tiene que aceptar la “instancia crítica que toda filosofía, más allá de sus contenidos particulares, presenta no sólo a la teología sino a la fe misma...”

Así se comprende la actitud de la Iglesia en este punto:

- a) *apertura a cualquier* filosofía, antigua o nueva, en cuanto que aporte valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana

²² El documento lleva fecha del 22 de febrero de 1976 y se halla publicado en la edición española de *L'Osservatore Romano*, 8,1976 pp.223s.

b) *preferencia* por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerdan con los datos de la revelación..." (n. 48-51).

Consecuentemente, el documento no vacila en presentar como *modelo* a la *filosofía* de Santo Tomás de Aquino:

"Por tal motivo aparece justificada la alusión a Santo Tomás en el decreto conciliar *Optatam totius* (n. 16) al hablarse de la teología *especulativa*, porque en la *filosofía* de Santo Tomás, los principios primeros de la verdad natural son clara y orgánicamente enunciados, en armonía con la Revelación, no en forma estática sino con aquel dinamismo *innovador*²³ propio de Santo Tomás, que hace posible una continua y *renovada* síntesis de las conclusiones válidas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno". (n. 53).

Detengámonos un momento a considerar este lenguaje: el documento de la Santa Sede, si no nos engañamos, está usando las palabras "filosofía", "teología" en un sentido muy peculiar, que se aparta de ciertos dualismos muy en boga y que se aproxima a las concepciones de Santo Tomás en la *Summa Theologiae*. Sólo de una filosofía puesta *al servicio de la fe* puede decirse que está en conexión *intrínseca* con la teología, y sólo a esa filosofía puede presentársela como modelo de *teología* especulativa.

Quienes se rasgan las vestiduras por el nombre de "filosofía cristiana" o porque pueda llamarse "teología" al uso de razones filosóficas dentro de la teología, no sólo no han superado el conflicto Fe-Ilustración de los siglos XVII-XVIII sino que ni siquiera han pasado por la escuela de Santo Tomás, digamos los tres primeros artículos de la *Summa* I q.1. Ya mucho antes de esta obra, Santo Tomás, que no se cuidaba tanto por las palabras, no tenía inconvenientes en llamar "teología" al uso de razones filosóficas dentro de la teología. A quienes le reprochaban que así se *mezclaba* el agua con el vino, él respondía tranquilamente que aquellos que en teología (llamada "Sacra Scriptura") "usan argumentos filosóficos *en servicio de la fe*, no mezclan el agua con el vino sino que *convierten* el agua en vino" (*In Boet. de Trin. Prooem. q.2 a.3 ad 5m.*). El agua de la filosofía, cuando ésta se convierte en *ministerio de la fe*, se transustancia en el vino de la teología especulativa.

¿Qué otro sentido puede tener el artículo inicial de toda la *Summa* (I q.1 a.1), utilizado en el Concilio Vaticano I (DS 3005) y II

23 El famoso testimonio de Guillermo de Tocco (*Vita S.Thomae Aquinatis*) es bien elocuente al respecto: "El hermano Tomás planteaba en su curso problemas *nuevos*, descubría métodos *nuevos y nuevas* formas de argumentar, de modo que aquel que lo oía enseñar una *nueva* luz y por la *novedad* de su inspiración, le había otorgado enseñar en plena conciencia, en forma oral y escrita, *nuevas* opiniones".

(*Dei Verbum*, n. 6)? Para Santo Tomás la “*Sacra Scriptura*” (que no se opone a la teología) se ocupa de cuanto es *digno* de ser revelado (“*revelabile*”) por hallarse en conexión con la *salvación* del hombre, la cual es el fin de la revelación. Y de este carácter soteriológico participan no sólo los misterios que exceden la razón natural sino también algunas verdades filosóficas, tanto especulativas como prácticas. Para convercerse de ello podría bastar con echar una ojeada a toda la *literatura sapiencial* de la Biblia. Pero Santo Tomás recurre a una argumentación de Maimónides para llegar a una conclusión inversa a la de este filósofo judío, porque una de sus premisas es opuesta a la de éste. Para Maimónides “pocos hombres y después de mucho tiempo” (Santo Tomás agrega “y con mezcla de errores”) llegan a la metafísica. Como para Maimónides la metafísica nada tiene que ver con la salvación, la conclusión lógica es que ella es ciencia esotérica (*latens*), reservada a una “élite”, mientras que al pueblo hay que darle las metáforas de la Biblia²⁴. Para Santo Tomás algunas verdades filosóficas *tienen que ver con la salvación del hombre*, en consecuencia *todo el pueblo creyente* tiene que alcanzarlas fácil, prontamente y sin mezcla de errores, *al menos* en la “*Sacra Scriptura*” y en la teología revelada. De acuerdo a ésto, un tomista no puede tener reparos en que se hable de “*metafísica bíblica*” o de “*filosofía cristiana*”²⁵.

¿Confusión de “objetos formales”? La objeción olvida que para Santo Tomás *la Teología no es un saber humano más entre otros*, sino “participación del saber divino” “saber subalternado al saber de Dios y de los bienaventurados” (*Summa* I q.1 a.2). Las diferencias que dividen a los saberes humanos en especulativos y prácticos, físicos y metafísicos, etc. no cuentan para el saber divino. Es lo que afirmaba Santo Tomás ya en el Comentario a las Sentencias (*In I Sent.* prol. a.2 c.):

“... aliqua cognitio quanto *altior*, tanto est magis *unita* et ad *plura* se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per *unum* quod est *ipse Deus*, omnium rerum cognitionem habet *distincte*. Ita... ista scien-

24 cf. P.Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, en *Mélanges Mandonnet*, t I, Paris, 1930 p. 327-370 especialmente p.349: “... Maimonide envisage la métaphysique et les vérités qu'elle découvre sur Dieu comme une science esotérique (*latens*), de surrogation, de perfection, ainsi qu' il s' exprime souvent. Par contre, S. Thomas revendique les vérités divines obtenues par la métaphysique comme de toute première nécessité pour le salut de tous...”

25 Toda la obra de E.Gilson se ha ordenado a mostrarlo en el dominio de la filosofía medieval, mientras que la obra de Cl.Tresmontant se ha ordenado a mostrarlo en el dominio bíblico y patristico. Si compartimos la tesis general de este autor, mantenemos nuestras reservas frente a otras tesis particulares, por ejemplo las avanzadas en su libro *El problema del Alma* (trad. F. Herrero Martín), Barcelona 1974, pp.165s.

tia (teología)... *diversarum rerum considerationem habet, nec tantum in communi sicut metaphysica quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium vel naturalium...*"

Desde la cima de la montaña basta una *sola perspectiva* para reconocer las *peculiaridades* del terreno que, en el llano, no pueden ser reconocidas sino desde perspectivas múltiples. Y esa única perspectiva de la teología es en *Summa* I q.1 a.3 la del "revelable":

"... ea quae in *diversis* scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub *una ratione*, in quantum sunt divinitus *revelabilia*: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam *impressio divinae scientiae* quae est *una et simplex omnium*"

Todo cuanto está en conexión con la salvación del hombre es digno de ser revelado ("revelable") y como tal cae bajo la única mirada de la teología para la que no cuentan las diferencias entre lo "dogmático" y lo "moral", lo "especulativo" y lo "pastoral". Más aún, la distinción entre "teología" (verdades que exceden la razón) y "filosofía" (verdades racionales) que es plenamente válida desde el punto de vista de la filosofía como saber *puramente finito*, no lo es tanto desde el punto de vista de la teología en cuanto *participación del saber de Dios*²⁶. Si se pierde esta perspectiva, como acaeció en el nominalismo del siglo XIV, la atomización de la teología es inevitable²⁷. En una respuesta del mismo artículo de la *Summa*, Santo Tomás avanza otra analogía para entender la relación entre teología y saberes humanos: la relación entre el "sensus communis" que no ve ni oye ni toca pero percibe la forma, la figura y el movimiento, y los "sentidos externos" que sólo ven colores, oyen sonidos y perciben lo duro y lo blando, lo frío y lo caliente. Asimismo el físico sólo se ocupa de física, el matemático sólo de matemáticas, el "filósofo" sólo de filosofía; el teólogo en cambio no hace ninguna de estas cosas, tampoco *hace* filosofía, pero pone la filosofía y todo cuanto esté en conexión con la salvación del hombre, *al servicio de la fe*. Lo hace en cuanto "inteligencia que *sabe creer*" y sabe poner lo entendido al servicio de la fe. Y así la teología *especulativa* es servicio y ministerio: el ministerio *sapiencial* al servicio del Pueblo

26 Esto lo ha visto muy bien E. Gilson, sobre todo en su libro *El filósofo y la teología* (trad. G. Torrente Ballester), Madrid, 1962: "Esta posición sólo puede comprenderse al precio de un esfuerzo por comulgar con el altísimo sentimiento que Santo Tomás tuvo de la trascendencia absoluta de la ciencia teológica sobre todas las demás ciencias, comprendida la teología natural o metafísica". p.124.

27 Para Ockham, el teólogo, a diferencia del simple fiel, posee un *conglomerado de hábitos adquiridos* y que habría podido adquirir sin la fe infusa; en otros términos, hay tantas "teologías" cuantas disciplinas humanas cultiva el teólogo. Los textos pueden verse en R. Guelly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1947, pp.235, 242,264.

de Dios. No es ciertamente el único ministerio ni el único carisma, pero es insustituible y hoy quizá lo sea más que en otras épocas.

III. – MODELOS

Por lo que acabamos de ver, Santo Tomás sigue siendo el *modelo* de sabiduría teológica y filosófica que la Iglesia *prefiere*, sin por ello dejar de “*abrirse* a cualquier filosofía, antigua o nueva que aporte valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana”. En esta parte nos vamos a ocupar de este modelo no en forma aislada, sino *en comparación* con otro modelo, el más notable que nos hayan ofrecido los tiempos modernos, de una sabiduría *cristiana* que haya intentado superar el divorcio entre Fe e Ilustración de los siglos XVII y XVIII. Nos referimos a Hegel, obviamente entendido no de acuerdo a la interpretación atea que remonta a Feuerbach ni de acuerdo a la interpretación existencialista que remonta a Kierkegaard, sino de acuerdo a la reciente y sólida lectura especulativa representada por A. Léonard, A. Chappelle, C. Bruaire, M. Theunissen, entre otros²⁸. Inclusive un reciente artículo de M. Corbin²⁹ ha ensayado hacer la comparación en el sentido arriba indicado.

Comencemos por las *semejanzas* antes de establecer las diferencias. M. Corbin tiene razón en ver en el modelo tomista y el hegeliano *un proyecto especulativo común* que se sitúa *más allá de la escisión de fe y razón*. Esta escisión tuvo su punto máximo de objetivación cultural en la gran crisis que enfrentó a la fe cristiana con la filosofía “ilustrada” de los siglos XVII y XVIII, crisis de la que ha ensayado salir Hegel ya desde sus escritos juveniles y que éste ubicó en el centro de su *Fenomenología del Espíritu*, esto es, en el punto crítico de desgarramiento del “Espíritu”³⁰. En este sentido, el diagnóstico hegeliano de la crisis de la conciencia moderna ha calado mucho más hondo que otros diagnósticos que parcializan o hasta disimulan las proporciones de estas dos totalidades enfrentadas: el mundo de la fe cristiana y el mundo de la cultura ilustrada. Ahora bien, esa crisis que el pensamiento hegeliano vivió a nivel cultural,

28 A. Chappelle, *Hégel et la religion I: La problématique*. Paris 1964 II: *La dialectique*. Paris 1967, *Annexes: les textes théologiques de Hegel*. Paris 1967; *La théologie et l'Eglise*. Paris 1971; C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris 1964; A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris 1970; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

29 *Le Système et le Chemin. De Hegel à Thomas d'Aquin*, *Archives de Philosophie*, 39, 1976 pp.529-566

30 “En el interior del capítulo VI de la *Fenomenología (der Geist)* la fe, en su oposición a la pura intelección y su lucha con el *Aufklärung*, constituye el momento central... y el más desgarrado del movimiento de reflexión... que atraviesa la totalidad del mundo de la “cultura”...“A. Léonard, *La foi chez Hegel*, p.173

de espíritu “objetivo”, el pensamiento tomista la vivió a nivel de pensamiento personal, de espíritu “subjetivo”, en el dualismo de la *Summa contra Gentiles*, superado por la visión unitaria y especulativa de la *Summa Theologiae*. Es la tesis que ha desarrollado M. Corbin en su monumental estudio: “*Le chemin de la théologie chez S. Thomas d’ Aquin*”³¹. A esta primera semejanza hay que agregar otra en la que, sin embargo, van a anunciarse también las diferencias. Tanto para Santo Tomás como para Hegel el *pluralismo de los saberes humanos finitos* es trascendido en un *saber que es participación del mismo saber divino*: a aquel saber Hegel lo llama “saber absoluto”³², mientras que Santo Tomás lo llama “sacra theologia” o “sacra doctrina”. Este punto ha sido puesto de relieve por A. Chappelle: “...al hablar de un “saber absoluto” Hegel no se separaba de la tradición teológica cristiana, a no ser la reformada...Hegel no ha sido el único en comprender a la teología como el discurso finito de un saber divinamente absoluto. Tuvo al menos un precursor, Tomás de Aquino”³³. Para Santo Tomás la teología no es *mero* discurso humano sino *participación* del saber divino, “*impressio divinae scientiae*” (*Summa* I q.1 a.2 y 3 c.)

Pero las *diferencias* surgen precisamente en este punto. “La transparencia y certeza que el cristianismo, católico o luterano, aguarda de la vida eterna, el sujeto hegeliano la encuentra en el libre pensamiento filosófico, presencia pura y saturante del Espíritu”³⁴. Al ensayar una vía media entre Fe cristiana e Inteligencia ilustrada, el Sistema hegeliano ha acabado por dejar a sus espaldas el régimen de la

31 Paris, 1974. La recensión de *Rassegna di Letteratura tomistica* (IX,1977, pp. 291-303) lo llama “volumen poderoso” y discute la tesis del autor a la que hemos aludido. En los límites de este artículo no podemos entrar a matizar la discusión.

32 El “saber absoluto” del capítulo VIII de la *fenomenología del Espíritu* no es la visión beatífica sino el acto por el que la conciencia efectiva mundana (el espíritu “actuante”) y la autoconciencia religiosa cristiana son “absueltos” de su oposición y finitud al reconocer que en ambos se ha dado ya la “reconciliación”, en aquella como acción en ésta como contenido representado (Cf. ed.Hoffmeister p. 554b-556; trad.W.Roces p.465b-466): esa palabra de absolución y reconciliación la pronuncia la conciencia misma, vuelta autoconciencia “filosófica”, al final de su penoso y ascético itinerario, cuyo último jalón es precisamente la religión “manifiesta” en la figura del verbo encarnado (“concepto simple”) y en el dogma cristiano (“concepto desarrollado”) cf. *ibid.* ed.Hoffmeister p. 525-548; trad.Roces p.437-457. Ver el comentario de F.Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, 1975 pp.94-219.

33 A. Chappelle, *Hegel et la religion*, t.I *La problématique* p.170, En pp.166-170 el autor presenta una interesante comparación entre el “saber absoluto” hegeliano y la teoría tomista de la teología como “scientia subalternata scientiae Dei et beatorum”. El autor no pretende encontrar una identidad de doctrina sino de *problemáticas*. En este punto le damos toda la razón.

34 A. Chappelle, *ib.* p.172

fe³⁵, creyéndose ya en pleno régimen de “visión”. En este sentido, la fe es la cruz del sistema hegeliano. Aquí tenemos el primer contraste con el modelo de Santo Tomás: el modelo tomista convierte en vino de sabiduría cristiana al agua de la filosofía, al ponerla al servicio de la fe, mientras que el modelo hegeliano corre el *peligro* de convertir el vino de la sabiduría cristiana en agua de razón ilustrada. Este primer contraste se aprecia mejor en el segundo. En el Sistema hegeliano, la figura del Cristo revelador y la fe de la comunidad cristiana corren el *peligro* de reducirse a mero símbolo *pasajero*³⁶ de una reconciliación operada en los tiempos modernos, con el advenimiento de la “libertad” dentro del Estado moderno. Al considerar el advenimiento de la “Razón” adulta, emancipada del infantilismo de la fe, como el fin de los tiempos, la teología hegeliana se limita a ser “hija de su tiempo” y a “recoger su tiempo en pensamientos”, plegándose a la efectividad del presente mundano³⁷. En cambio Santo Tomás en la *Summa* remite la cristología y la eclesiología (sacramentos) al final de su teología³⁸, un final que es sólo “camino” de retorno a Dios y tensión hacia una consumación que sólo se nos anticipa en la esperanza y la oscuridad de la fe. Y porque todavía “caminamos por la fe y no por la visión” (2 Cor.5,7), ese camino está constituido por la figura reveladora de Cristo y los sacramentos de la Iglesia, y a través de ese camino la teología puede proyectarse hacia el fin de los tiempos a través de nuevos, imprevisibles y libres cuestionamientos del tiempo presente.

Ricardo Ferrara

35 “Superar el *Aufklärung* no es retornar al dogmatismo de antaño. Ni la autoridad eclesiástica, ni la pertenencia a una confesión cristiana, ni siquiera la Biblia pueden determinar a la razón... Pero ello no es otra cosa que dar plena existencia intelectual al dogma cristiano, porque es develar su verdad en toda certeza espiritual... Esta especulación es “teológica” en cuanto que parte de la revelación divina; ella es “filosofica” desde que se la piensa racionalmente. Tal es la insuperable dualidad de la filosofía hegeliana de la religión...” A. Chappelle, ib. p.216-217.

36 La historicidad y la singularidad del *Jesús histórico* no sólo es reivindicada explícitamente frente a toda interpretación subjetivista (cf. *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister p.526 bc; trad. Roces p.438 ab) sino que viene exigida por la lógica misma del Sistema: “El que la *esencia* suprema sea vista, oída, etc. como una autoconciencia que *es*, pertenece a la perfección de su *concepto*” (ib. Hoffm. p.529b; Roces p.440). Habría que tener presente la Lógica hegeliana (cf. *Enz. 159 y Anmerkung*). Pero esa misma lógica lleva a que la persona *singular* de Cristo sea momento transitorio y desaparezca en el Espíritu de la Comunidad (*Phänomenologie* Hoffm.p.531b; Roces p.442b). Y en cuanto al mismo “perecer de la Comunidad” eclesial, éste es, cuando menos, un hecho que Hegel cree consumado en su tiempo y al que tristemente se resigna (ver el texto que citamos en nota 17).

37 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Einleitung, *Werke*, ed. Suhrkamp t. 7 p.26.

38 Esto lo subraya muy bien M. Corbin, en el artículo citado p.556.