

# DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: UNA POSIBILIDAD CENTRADA EN EL INTERIOR DEL HOMBRE

Marco Jiménez Alfaro\*

## RESUMEN

*El propósito del artículo consiste en indicar la posibilidad de un diálogo interpelador entre filosofía y teología, partiendo no de la epistemología de cada una de ellas, sino de los rasgos esenciales del concepto de persona humana sin entrar en una antropología, sobre todo teológica, que la va exigiendo. Esto hace posible valorar la noción de experiencia humana como presupuesto de la condición de un diálogo interior entre razón y fe. Al mismo tiempo que se nos muestra una actitud intelectual, pero también espiritual que hacen de la posibilidad del diálogo no sólo un deseo, sino una búsqueda y, sobre todo, una actitud perseverante en la verdad que las convoca en lo humano vía lo sagrado .*

### **PALABRAS CLAVE:**

*Filosofía. Teología. Razón y Fe. Koinonía de la verdad. Diaconía de la verdad*

## DIALOG BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY: A POSSIBILITY CENTERED IN THE INSIDE OF MAN

### ABSTRACT

*The purpose of this article is to indicate the possibility of an interpellating dialog between philosophy and theology, starting not from the epistemology of each one of them, but from the essential features of the concept of the human person, without considering an anthropological or theological vision, which is being demanded. This makes it possible to value the notion of human experience as a presumption of the condition of an interior dialog between reason and faith. At the same time that an intellectual attitude is shown, a spiritual one is shown too which makes the possibility of a dialog not only a wish but a search, and above all a perseverant attitude in the truth which summons them in the human through the sacred.*

### **KEY WORDS:**

*Philosophy. Theology. Reason and Faith. Koinonia of Truth. Diaconia of Truth.*

---

\* Licenciado en Filosofía por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Egresado de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima y del Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII.

## INTRODUCCIÓN

En las leyendas clásicas de los antiguos pueblos rusos era común ver al protagonista héroe en una encrucijada, ensimismado y reflexivo, frente a la inscripción que decía: *Si vas a la derecha...* *si vas a la izquierda...* Por un lado, se anunciaba un camino lleno de bondad, plenitud, prosperidad y felicidad, y, por el otro, todo lo contrario, uno poblado de infortunios. Si trasladamos esta imagen al tema de las relaciones entre teología y filosofía es inevitable experimentar esta encrucijada que debiera, por cierto, librar al filósofo creyente. Porque si de por medio está el hombre, su dignidad personal y su futuro, es oportuno recordar lo que Juan Pablo II dijera en la *Fides et ratio* con la metáfora de las dos alas: el de la fe y el de la razón, entendidas como las vías con las cuales se levanta el espíritu humano hacia la verdad (Juan Pablo II, 1998, presentación). Pero las dos vías, las dos alas, la derecha e izquierda son miembros de una misma realidad y una misma *experiencia*, la humana. Luego, las condiciones de posibilidad de un diálogo interior y fecundo sólo serían posibles partiendo de un espíritu de comunión y de participación.

Lo que hay que comprender en este planteamiento es que lo que está en juego, es la justificación última del hecho humano y alcance de lo humano ¿hasta qué punto es posible hablar de un diálogo abierto y productivo si no es acudiendo a la apertura del ser que situado en el mundo es iluminado por estas dos lumbreras? ¿Acaso la oposición, la relación o indiferencia no reside concretamente en la propia comprensión y actitud del mismo hombre? ¿Qué presupone, pues, en esta tensión lo humano y qué exige como condición dialógica e integrativa? Y si podemos, por otro lado, hablar también de una *koinonía* de la verdad, es decir, de una comunión en el fin, ¿no encuentra ésta su real y vivo asidero en la indagación de la inteligencia y voluntad humanas?

En lo que sigue, el campo de mi reflexión se restringirá al subtítulo: *una posibilidad centrada en el interior del hombre*, que me permite evitar la amplitud del tema y situarnos en un plano más específico. De este modo, presento el artículo elaborado en tres bloques. En el primero (1.), una síntesis histórica de la relación entre filosofía y teología; en el segundo (2., 3.), el tema del diálogo en su carácter personal y vivencial; y el tercero (4., 5.), la *koinonía* y *diaconía* de la verdad donada y descubierta, y por tanto de la función de la filosofía y teología en el desarrollo del conocimiento humano.

### I. Síntesis de las relaciones entre filosofía y teología

Históricamente cuando la filosofía ha permanecido en estrecho diálogo con la teología, ha ayudado a ésta en la adquisición sistemática de una terminología conceptual que le permita, desde la fe, construir una teología en orden de una comprensión y explicación de las verdades reveladas para el creyente (por ejemplo, son resultados de esta forma de relación los tratados dogmáticos de cristología, mariología y otros). Este sentido del uso conceptual y metodológico llamado por la filosofía escolástica *intellectus fides*, es el que generalmente recuerda la mayoría de historiadores de la filosofía con la expresión *ancilla theologiae* (expresión acuñada por el filósofo judío Filón, en el año 40 aprox., D.C.), y que tanta carga peyorativa ha legado a los filósofos modernos y a los de hoy, respecto al valor y autonomía de la filosofía. Sin embargo, pocos han indagado sobre las otras formas de relación habidas desde el pensamiento medieval. Resumámoslas en tres: Primera, como propedéutica, la filosofía busca demostrar los fundamentos racionales de la fe, se trata de sostener que aquello en lo que se cree no se opone a un acto sincero de la voluntad porque hay una ilustración de la razón que la muestra razona-

ble y digna de aceptación (por ejemplo, las cinco vías de la demostración de Dios en Tomás de Aquino), preparando así una manera de acceder a la comprensión, en el tiempo, de la verdad revelada. Una segunda relación consiste en la defensa y justificación de la fe, es decir, como un instrumento de apología y presentación de las verdades de fe como, por ejemplo, se presenta en el filósofo moderno Leibniz, cuya obra tituló precisamente *Teodicea* (de theos, Dios y diké, justicia o justificación). Y una tercera relación de autonomía, que no es separación, sino la filosofía reconocida en su estatuto propio, con un valor definido. Y que aspira a la verdad y alcanza algunas, como principios fundamentales de la realidad y del pensamiento, que no niega lo revelado. No parte como la teología de las verdades de fe, sino de los principios de la razón. Aquí se trata de una sabiduría de vida en el orden natural, diversa de la teología en el orden sobrenatural.

La pregunta que se sigue es qué ha significado, en una época más que en otras, este acercamiento histórico entre filosofía y teología en el sujeto y punto de encuentro de estas dos sabidurías, que es el hombre. Tal como aparece, muestra el proceso y la conducta del pensamiento humano frente a las exigencias de la razón y la gratuidad de la fe. Lo que caracteriza a muchos pensadores cristianos es, en principio, una exigencia y, por tanto, el reconocimiento de un filosofar que está en búsqueda de una verdad gratificante, pero que dentro de su propio ámbito conoce, además, las dudas del pensamiento. Esto supone el requerimiento de fundamentación de la existencia de tal manera que la vida se exprese en todo su realismo y sentido.

Kant en la *Lógica* afirma que las preguntas fundamentales de la filosofía, estas son, la metafísica, la moral, la religión y el hombre, se reducen finalmente a la antropolo-

gía porque todas se refieren al hombre. En la teología podemos considerar algo parecido, es decir, en última instancia las preguntas de quién es Dios y cuál es su voluntad y proyecto en la historia humana pueden resumirse en la pregunta *qué es el hombre en Dios*. Esto supone para la teología el reconocimiento del principio de trascendencia, es decir, la apertura del espíritu humano a Dios. Para la filosofía esto no es una invitación, menos aún una petición de principio, sino la exigencia mayor de búsqueda y apertura. En este sentido el pensamiento cristiano entiende que hay filosofías compatibles y no compatibles con este principio. Pero no niega el diálogo, puesto que es la misma razón la que en el tiempo va creando nuevas formas de pensar e interpretar la realidad y su época. Por lo mismo la propia experiencia de ser y de pensar.

El principio de immanencia, que define al pensamiento moderno y posmoderno, es el resultado del devenir de la razón en el mar del tiempo, lo mismo que la trascendencia. Es la misma y única razón humana la que abre sus brazos y los cierra. Pero hay una diferencia que ha de reconocer desde el principio el filósofo que cree. La Revelación viene de Dios hacia el hombre. La filosofía va del hombre a Dios. Dos procesos inversos, que abrazan la vida humana, pero que a la vez determinan una jerarquía en el conocimiento humano. Esto implica para la filosofía una actitud de apertura constante, desde su propia reflexión, hacia un absoluto, no bien conocido, como posibilidad última de su indagación. Pero puesto que el contenido de la Revelación tiene como depositario inmediato al hombre, se sigue asimismo que el principio de trascendencia define el interés, en particular, por cuatro temáticas de la filosofía: la metafísica, la gnoseología, la ética y la antropología. Lo que equivale a preguntar respectivamente por la realidad, por la verdad, el bien y la inmortalidad. Las cuatro preguntas se

encuentran ligadas por su interés declaradamente antropológico, y es ésta también la preocupación directa de la Revelación y, por consiguiente, de la teología.

## II. Filosofía, teología y vida humana

Ahora bien, el tema del diálogo entre filosofía y teología como dos formas de conocimiento globales y coherentes respecto a la realidad humana, sus relaciones con el mundo y la existencia divina, *preocupa* –en el sentido etimológico del término– especialmente al filósofo cristiano. Y así ha sido desde el encuentro histórico del pensamiento bíblico con el intelectualismo antiguo. Si el griego se admiraba del cosmos como el primer hecho incuestionable, como el supuesto (que por excelencia era el supuesto eleata) de existencia; la admiración del pensador cristiano era doble. Al igual que el griego admiración por la naturaleza existente, pero sobre todo, por el hecho mismo de que exista algo, la naturaleza. Si para uno, orientado por la sola razón, partía de lo ya dado y para eso era inconcebible el ser a partir del no ser, que para una mente cristiana significa creación a partir de la nada; para el creyente, con el supuesto de la fe en relación con la razón, implicaba, además, la pregunta del por qué se ha dado la existencia. Y esta es la admiración que expresara en el siglo XX, Martin Heidegger con la pregunta *Por qué existe algo y no más bien nada*, pregunta que antes se hiciera el mismo Friedrich Schelling en 1841. Esta forma de cuestionarse por la existencia representa también un tipo de existencialismo que podemos llamar metafísico, en la medida en que la pregunta se centra en el porqué de la aparición del ser y de la existencia.

Pero, hablar de filosofía y teología en el sujeto de estos conocimientos que es el hombre, significa, además, esclarecer, en tanto búsqueda de la verdad, dos formas

de conocerla en cuanto *una*. Esta afirmación no quiere decir que se está suponiendo necesariamente un concepto de filosofía y una filosofía determinados. Quiere sencillamente, sin olvidar el origen de la filosofía que es siempre el hombre, como inicio y etimología históricos, indicar la intención y fin de la búsqueda, en su aspecto especulativo y práctico que es la verdad. La razón entonces puede alcanzarla en la forma que le es propia de la *contemplación* y la fe en su forma inherente que es el amor. Mientras que la razón tiene al amor como móvil indagador, es decir, de la búsqueda, tensión o apetito de la inteligencia respecto al fin, que es la verdad; la fe la tiene como condición misma del conocimiento. Uno contempla, el otro ama. Más aún, podríamos decir, que la razón contempla para amar (y con esto se reafirma el dicho *no puedes amar lo que no conoces*) y la fe ama para contemplar (lo que quiere decir, que si no hay disposición efectiva y afectiva para el conocimiento realmente no se conoce). Razón y fe tienen en común la certeza y confianza en su objeto de conocimiento, aunque de modo distinto.

Entonces ¿qué aporta pues una a la otra en el hombre? El filósofo cristiano parte de la posición de la imposibilidad de una oposición entre razón y fe, entre los dos tipos de conocimientos o sabidurías. Concibe, por el contrario, una cierta continuidad entre razón y fe siempre en la línea del conocimiento *ligado a la vida concreta*. Y esto se explica porque la fe no es todavía sabiduría ni conocimiento pleno de su objeto que es Dios mismo, tal como señala San Pablo en el Nuevo Testamento. El apóstol indica que ahora vemos como en un espejo, pero luego, cuando estemos con Dios, lo conoceremos cara a cara. Luego, la fe es también un conocimiento aún imperfecto en el sujeto del conocimiento en este mundo, porque no cuenta con la visión plena de Dios. Este hecho conduce, en conse-

cuencia, a un diálogo legítimo con la razón. Se da un movimiento de la fe hacia la razón. La fe entonces requiere ser pensada, de tal modo que el objeto de su reflexión orientados por los principios fundamentales de la razón, no se le muestren irracionales o supersticiosos como contenido y no razonables como acto de fe. Como podemos notar, este diálogo desde la fe tiene una raíz eminentemente existencial en la medida que se va conociendo más para vivir mejor en cada tiempo y cultura en condición de caminantes. Tanto la filosofía como la teología están al servicio del hombre en su *experiencia concreta* y en el ámbito de su *cultura particular*.

Una precisión más. La razón en su indagación hacia la verdad busca la claridad, la objetividad, las relaciones. Trata de ver intelectivamente y es, por lo tanto, un acto de contemplación. Esta operación del entendimiento es distinta en el acto de fe que si bien implica un conocimiento reclama un acto de adhesión en sentido bíblico de un *escuchar*, un acto de apertura, el *effatá* hebreo que quiere decir *abrir* no solo la mente sino el corazón hacia lo que se nos revela. Amplía la mirada sobre el estatuto cognoscitivo del hombre que involucra su facticidad como el ser real y contingente que es y existe sumido en una cotidianidad geográfica e histórica.

### III. El *gnóthi seautón* y los rasgos fundamentales de la persona humana

Ahora quisiera detenerme en las dimensiones fundamentales constitutivas del concepto de persona humana, para mostrar lo que inicialmente se puede declarar como diálogo interior, sobre todo en el creyente, en quien posee la fe, y esto es válido para el fiel de cualquier religión que no quiere distanciar las dos fuentes de conocimiento en la propia experiencia. Para ello parto

antes del análisis del nunca agotado imperativo moral: *Conócete a ti mismo (gnóthi seautón)* tan antiguo como el lugar de donde proviene, la Grecia del siglo VI, y tan sabio como el griego que la proclamó, Sócrates.

*Conócete a ti mismo* expresa por lo menos tres cosas. La primera, la positividad del conocimiento, es decir, que éste es una realidad; la segunda, el conocimiento de sí mismo o la mirada refleja sobre quién soy; y, por lo tanto, la tercera cosa, el conocimiento de la verdad del sujeto cognoscente, el hombre. Este llamado al autoconocimiento, recuperado por la filosofía moderna, revela a la conciencia crítica humana dos realidades: sus flaquezas y grandezas en términos pascalianos, dos aspectos de una sola realidad personal. Por un lado, muestra sus imperfecciones, debilidades y miserias, la susceptibilidad al error y el temor a sus propias potencialidades productivas. Por otro lado, reconoce su dignidad, su mundo interior, como sujeto de valores, capaz de trascender las cortedades de su finitud. Esta es, en palabras de Karol Wojtyła, quien lo dice en cuanto filósofo, la «regla mínima» que permite calificar al hombre como tal (Juan Pablo II, 1998, & 1)

Se trata, pues, de una exigencia humana que autointerpela por la propia autenticidad de la búsqueda y el conocimiento. Porque quizá sea yo y también tú, el que en el interior de la conciencia dudemos, suspendamos la búsqueda, callemos, entremos en conflicto, los que nos desentendamos y no provoquemos el diálogo con nosotros mismos y, por último, prescindamos y desconozcamos al otro, suprimiendo así la relación, el tú. Entonces esta especie de fragmentación interior se convierte en un llamado e invocación a la unidad del yo, de la dignidad personal. Una de las maneras de responder en el creyente o no, es con la apertura o reconocimiento a través del nexo de los dos momentos de la reflexión cris-

tiana elaborados por Anselmo de Aosta: *intellectus quaerens fidem et fides quaerens intellectum* (la inteligencia que busca la fe y la fe que busca la inteligencia). Se trata, por tanto, de una disposición y esfuerzo interior. Lo fundamental consiste entonces en agotar las posibilidades todas que tiene la razón y la fe para lograr anclarse en las verdades descubiertas, superando el vaivén inicial de las in-evidentes certezas.

En el proceso histórico del autoconocimiento la humanidad entera a través de la investigación filosófica-teológica ha logrado reconocer una identidad individual llamada *persona*, que hoy es la base de todo discurso sobre el hombre en su vertiente práctica, es decir, ética y política. Así, pues, llamamos persona al ser humano en cuanto ser individual e inteligente, sujeto moral, poseedor de conciencia y responsable de sus acciones (es la derivación de la definición de Boecio como *sustancia individual de naturaleza racional*). Este concepto permite precisamente determinar los rasgos fundamentales de la persona humana, que nos muestra esa condición y posibilidad del diálogo que he indicado al principio de esta exposición.

Podemos reconocer, en consecuencia, una dimensión esencial e insuprimible de su ser, la inteligencia. Aquí, conviene destacar lo que históricamente ha mostrado la filosofía respecto a la facultad de conocer, el entendimiento. La distinción entre *intellectus* y *ratio* hoy indistinta, pero que conviene anotar. El poder del intelecto como la capacidad que tiene para inteligir la realidad del ser y la apertura a lo trascendente y absoluto, y la razón como su aspecto discursivo que posibilita el juicio valorativo del conocimiento. La filosofía al presentar una razón anclada en el intelecto enseña que «la persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser, y, por tanto, con la reflexión metafísica» (Juan Pablo II, 1998, & 83).

La teología, por su parte, ha afirmado la apertura a Dios, la *capax Dei*, en el ser humano, reconociéndolo como fin último de su conocimiento, y valorando la legítima indagación de la inteligencia en las ciencias positivas y sociales como medios para conocer y humanizar el mundo y la cultura.

Desde la libertad, la reflexión filosófica ha argumentado frente a posturas deterministas sobre el obrar humano. La libertad en este sentido tiene su mejor expresión en la acción moral. La autodeterminación es posible en la medida en que se tiende al bien mostrado por la razón que es su medida. Si esto es así, entonces no podría haber libertad sin verdad, tanto más cuanto la razón es el criterio de la acción, pero ésta no es capaz de discernir el principio del acto moral si no es en razón de una verdad. Es la verdad la luz de la inteligencia y ésta es la sede de aquélla. La teología no ha podido dejar de reconocer la libertad como gratuidad, como don y como uno de los más preciados valores que encarna el hombre en su relación con lo divino. Por eso afirma que si se llega a amar a Dios, será por un acto de amor querido libremente. Según esto el pecado también se explica como fruto del mal uso de la libertad humana.

Desde la dimensión social del concepto de persona, la filosofía ha mostrado al hombre su estructura relacional y dialógica, llamado al encuentro y comunicación con el otro, descubierto como un *tú* que lo integra e interpela, que es capaz de comunión a un nivel interpersonal y que funda una amistad, una familia, no sólo como fin de una naturaleza, sino como un medio de realización y cooperación mutuas en las necesidades fundamentales de la vida, abierto a la actividad y protagonismo social. Así, puede mirarse con sereno optimismo la *res pública*, la actividad política como espacio dispuesto a la solidaridad y al bien común. En este aspecto la teología, por su parte,

revela al hombre su llamado a la autotranscendencia, su capacidad de encuentro con el totalmente Otro, llamado Dios, que es Padre y que somos imagen y semejanza suya; que permite reconocer al otro no sólo como prójimo, sino como hermano; que la familia, imagen trinitaria, es una pequeña iglesia doméstica y que la vida social y política se organiza en perspectiva de la promoción humana, buscando ayudar con la virtud de la justicia y la caridad a desposeídos y necesitados.

Desde la fe o llamémosla mejor creencia en el plano natural. Filosóficamente se ha mostrado que todo conocimiento implica un acto de creencia. Tiene en su base una voluntad de creer, un nivel de confianza y asentimiento subjetivo. Es esta creencia la que se multiplica en la mayoría de conocimientos que poseemos de los resultados que nos ofrecen las diversas ciencias positivas y sociales. Y que en la filosofía se ha considerado inherente a la razón, como es caso de los filósofos Immanuel Kant y Karl Jaspers. «La creencia -ha dicho Juan Pablo II- con frecuencia resulta más rica, desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas» (Juan Pablo II, 1998, & 32). Así, pues, «el hombre ser que busca la verdad es pues también aquel que vive de creencias» (Juan Pablo II, 1998, & 31). Esta filosofía de la creencia como la llama Peter Henrici, ex rector de la Universidad Gregoriana de Roma, en teología es un don que atrae a la voluntad humana e ilumina el entendimiento con lo revelado por la voluntad divina. Se trata de un encuentro personal donde la fe define un conocimiento amoroso más íntimo y radical.

¿A qué nos conduce, finalmente, esta referencia a las dimensiones constitutivas de la persona humana? Con esta presenta-

ción dialógica de las dimensiones quiero indicar, en consecuencia, que cualquier crisis experimentada por el hombre, provocada por la ruptura entre la fe y la vida, implica no sólo teórica, sino, con frecuencia, prácticamente una fractura interior de las relaciones entre la fe y la razón. Este es precisamente el drama que denuncia la *Fides et ratio*, y que es, sin duda, un drama espiritual en la medida que incapacita para la apertura y la integración en la verdad del ser y vivir del hombre.

#### IV. De la *koinonía* de la verdad a su *diaconía*

A continuación podemos, en consecuencia, considerar una *koinonía* de la verdad, esto es, un acto intelectual-volitivo propio de la *experiencia humana* que tiene como fin la unidad de la verdad. Entender la verdad como una, no desvirtúa su indagación filosófica, al contrario, por medio de ésta se muestra a la razón que su adquisición es permanente en el espacio y en el tiempo, y por lo mismo ningún hombre es capaz de consumirla totalmente con su sola existencia. Esta experiencia existencial de la verdad apertura, por consiguiente, lo que la *Fides et Ratio* ha llamado la *diaconía de la verdad* (& 2) como aquello que está al servicio del hombre, «a favor de la *recta ratio* o sea de la razón que reflexiona correctamente sobre la verdad». (Juan Pablo II, 1998, & 50). Su objeto no es sencillamente comunicarla, como bien dice Heiddegger, que *es muy distinto una cosa aprendida que una cosa pensada*-, sino mejor aún se trata de «estimular, promover y animar el pensamiento filosófico» (Juan Pablo II, 1998, & 51). La *diaconía* no es, en principio, un asunto sólo de magisterio, de una institución que vela y predica los frutos de una revelación y una investigación inteligente por la cual se siente depositaria y transmisora. Como tampoco de la verdad que no es propiedad de una sola persona. El acercar la verdad al otro brota como una consecuencia de ese descubri-

miento que corresponde a la *estructura relacional* humana. Puesto que la búsqueda teniendo una dimensión personal es real y profundamente solidaria. Ella supone una tradición, una cultura y un pensar. Hoy, sin duda, el conocimiento está más socializado, al punto de calificar a nuestra época como la *sociedad de la información y del conocimiento*; por eso que en lo que se ha de ahondar es en el pensar. Pero pensar ¿qué? La cosa, la realidad y su dinamismo, la vida humana y su opuesto. En último término, al hombre en relación, y búsqueda que significa capacidad para el encuentro.

El profesor Enrico Berti de la Universidad de Padua, a propósito de lo dicho en la *Fides et ratio*, habla de una *filosofía no renunciataria* en el sentido de no abandonar los temas de las cuestiones últimas, por el fin y el por qué de las cosas, es decir, de las preocupaciones metafísicas, que desde su inicio siempre ha caracterizado a la filosofía y no sólo ha cautivado la inteligencia de Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino, sino también y en el siglo XVIII hondamente a Kant, y que retomó luego Martin Heidegger. Y si ciertos sectores de la filosofía contemporánea no la ha desplazado completamente, la ha olvidado. Dentro de esta preocupación metafísica que corresponde a la más radical experiencia humana, el filósofo hodierno ha de recuperar la admiración, aquello que dio origen a la filosofía y que hoy ha de ser más consciente y reflexiva hasta cultivarla como condición del pensar. Sobre la «admiración», *thaumazein*, ha dicho Cornelio Castoriadis, que «el preguntar con asombro, permanece como el mejor antídoto contra las convicciones ideológicas, como también contra el moderno delirio por la ciencia y la técnica» (Castoriadis, 1996). Así, pues, puede decirse que «nadie escapa a la jurisdicción del ser» (Breton, 1978, p. 75).

Las preguntas sobre el origen del yo, de la vida, su destino, el bien, el mal, el amor,

la muerte, la búsqueda de sentido son profundamente metafísicas, y sobre ellas han de responder tanto la filosofía como la teología. Con frecuencia resultan difíciles de responder, de allí la necesidad del diálogo en *koinonía* para la *diakonia* del hombre de hoy. Son asimismo preguntas existenciales porque finalmente inciden en la cotidianidad de la conducta y opciones humanas como en la cultura.

Un caso ejemplar de este diálogo de razón y fe está presente en la formación teológica del clero católico que generalmente antes de las materias propiamente teológicas, estudia, según las facultades e institutos, un bienio o trienio filosófico. ¿Con qué fin? Existe una valoración positiva y real de la formación filosófica y por lo que ésta pueda aportar desde su investigación. De la responsabilidad del teólogo respecto a su formación filosófica, dice la *Pastores dabó vobis*: «Un momento esencial de la formación intelectual es el estudio de la filosofía, que lleva a un conocimiento y a una interpretación más profunda de la persona, de su libertad, de sus relaciones con el mundo y con Dios. Ello es muy urgente no sólo por la relación que existe entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación estudiados en teología a la luz superior de la fe, sino también frente a una situación cultural muy difundida, que exalta el subjetivismo como criterio y medida de la verdad» (Juan Pablo II, 1992, & 52). Se trata, pues, de una formación para la vida en el mundo de la naturaleza y la cultura. Tiene fines específicos cuyo centro es el hombre no solitario, sino en *relación* no sólo consigo mismo, sino con otros a través de su libertad, que entra a la vez en contacto con el mundo y, por supuesto, con Dios. La condición del diálogo consiste, pues, en la mirada a la verdad que disipe un criterio subjetivo casi habitual. Ello supone que la verdad «no es creada ni medida por el hombre, sino que es dada al hombre como don por la Verdad suprema, Dios, que, aún con limitaciones y a veces con dificultades, la razón humana puede al-

canzar la verdad objetiva y universal, incluso la que se refiere a Dios y al sentido radical de la existencia, que la fe misma no puede prescindir de la razón ni del esfuerzo de 'pensar' sus contenidos, como testimoniaba la gran mente de San Agustín 'He deseado ver con el entendimiento aquello que he creído, y he discutido y trabajado mucho'» (Juan Pablo II, 1992, & 52)..

Pero también al fiel laico, filósofo o no de profesión algo parecido le corresponde en cuanto cristiano: buscar la unidad de la verdad de la vida, expresada en fe y vida, la unidad interior como está indicado en la *Christifideles laici* (Juan Pablo II, 1988, & 59-60). Por eso afirma que «una fe que no se hace cultura, es una fe 'no plenamente acogida, no enteramente pensada, no fielmente vivida'» (& 59).

Y puesto que existen lugares en donde los aspectos de esta formación y formas de investigación, se imparten metódica y rigurosamente, el llamado del Magisterio se extiende, en consecuencia, a la comunidad docente entre filósofos y teólogos con un primer acercamiento en la línea aristotélica de la *philya*, la amistad como posibilidad de encuentro y comunión en el diálogo, y de lo que de ella se siga, en la medida que se configura en un equipo de investigación intelectual de servicio a la comunidad en formación. Es la *diaconía* académica que piensa y se centra en la formación de la persona que cualificará, en consecuencia, la propia vida profesional.

Dicha relación en los agentes portadores del saber filosófico y teológico define asimismo la espiritualidad del oficio intelectual cristiano, teólogo o filósofo o en cualquier otro profesional de la cultura, en cuanto hombre de fe. Una renuncia a la ociosidad para la que no ha sido ni convocado ni formado. Dice al respecto San Buenaventura «Nadie crea que le baste la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la búsqueda sin el asombro, la observación sin el júbilo, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad,

la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural» (Juan Pablo II, 1992, & 53).

Esto tal vez parezca incómodo para el no creyente, pero lo que no ha de incomodarle es abandonar sus ansias de verdad que no solamente debe perfeccionar su entendimiento y ordenar su amor, sino más aún conducirlo a un tenor de vida más digno y mejor.

## V. De la reciprocidad y función entre filosofía y teología

Tomás de Aquino sostuvo que lo viviente es superior al ente, pero la inteligencia es más que lo que vive. De ahí además la importancia de la formación intelectual y, en particular, de la profundización en la investigación filosófica y teológica. Estas dos alas siendo distintas deben agotar todas las posibilidades de su propio genio, en calidad de apertura de la una hacia la otra, de encuentro, de escucha sabiendo que conllevan el gran deber de servir al protagonista de estos desvelos y destinatario de las dos luces, el hombre en cuanto ser personal.

La fe revelada penetra la inmanencia de la experiencia humana, la eleva como señal de trascendencia, y colma de sentido. La razón que ha vislumbrado en su itinerario la trascendencia tiene ahora un porqué seguro para continuar la búsqueda de su objeto último. Tomando dos palabras del teólogo protestante Paul Tillich, diré que el conocimiento de la fe es *heterónimo*, y la razón *autónoma*, que no implica independencia puesto que también está convocada por la fe al diálogo en la verdad. En este sentido las cosas y las ideas en cuanto dignas de ser pensadas no se combaten; se aclaran, se las liberan del error, se criban para que muestren toda su riqueza y vastidad como el

ser que son. Este hecho centra la actitud del filósofo y de la teología como eminentemente dialógicas y portadoras de sentido.

Lo que sí tendría que reconocer la filosofía y la teología es que históricamente han venido mostrando una actitud de diálogo, a veces de comunión y otras de oposición, de silencios y de indiferencia, pero también de acercamientos y de escucha. Que son acercamientos en concreto del filósofo y del teólogo en particular, para diferenciarlo de ese acercamiento ideal de la comunidad filosófica con la teológica. La teología requiere hoy y siempre el mejor empeño que despliegue la filosofía en su propia indagación. La teología por el lado de la Revelación le advertirá sobre la rectitud en la búsqueda para que aquélla revise y siga andando con la autonomía que le corresponde. En este sentido negativo la Teología rechaza por la autoridad de la Revelación alguna conclusión filosófica contraria a la verdad profesada para que emiende los criterios de su búsqueda y no para prohibirle su legítima investigación. Pero la teología, que también es saber humano también ha de comparecer ante la Revelación, puesto que también es susceptible de error, es decir, cuando deriva una conclusión que no proviene de la Revelación. Fe y razón tienen entonces como recurso último de la rectitud de sus investigaciones el contenido de la Revelación. Esta referencia que es doble corresponde a la filosofía y a la teología y ambas están según sus principios en el deber incluso de indicar lo propio en los trabajos, fundamentalmente limítrofes, de las demás ciencias particulares en la medida que éstas se desvían o derivan en cuestiones contrarias a las descubiertas y probadas por la investigación filosófica y teológica. Entiéndase esto con una voluntad de diálogo, comunión y comprensión en los aportes de cada ámbito del saber humano. Eso no excluye que la filosofía y la teología tengan, a la vez,

circunstancias donde ellas han de estar pendientes y comparecer frente a los resultados de las diversas ciencias.

## CONCLUSIÓN

La historia del encuentro y desencuentro entre filosofía y teología, es, en última instancia, la historia de la razón y de la fe en el interior de cada persona que cree y piensa su fe. Es una historia compuesta de múltiples biografías que muestran el proceso de integración de la vitalización de la razón y la razonabilidad de la fe. Este inicial diálogo es posible dada la condición de la experiencia humana integral. Una experiencia que no se consume en su inmanencia, sino que en ella se dan también las condiciones de la trascendencia, es decir, de la capacidad humana de acceder en actitud de apertura e invocación a lo sagrado, que exige a la vez ser, en la medida de lo posible, pensado, pero sobre todo reconocido e integrado como carácter fundamental de la condición humana.

De este modo, se puede ver que, el culmen como fin final de la pesquisa indagatoria del conocimiento humano, respecto a los asuntos acerca de su existencia y destino, es Dios. Y se llega él, como ámbito de trascendimiento, no sólo a través del pensamiento, sino de algo que une la totalidad de la persona, la *experiencia*, que es creída y pensada, y que, sin embargo, tampoco se puede dogmatizar. En este sentido *Anima verius habet suum esse ubi amat quam ubi est* (El alma es más por lo que ama que por lo que ella realmente es. Tomás de Aquino, I *sent. Disp.* 15 q. 5, a 3, ad. 2). De ahí, que en vez de quedarnos en el análisis epistemológico de la fe y la razón, tal como lo desarrolla la filosofía analítica, se puede incidir en la experiencia humana como camino de la experiencia religiosa y la que abre el diálogo interior entre mi inteligencia y mi voluntad, entre mi razón y mi fe. Así, pues, la filosofía

que piensa la religión se presenta también como parte del discurso antropológico y el lugar privilegiado del diálogo y del encuentro de las facultades humanas respecto a lo sagrado. Esta referencia es a la vez importante frente a las más radicales tesis posmodernas que silencian toda posibilidad de diálogo, en la medida que asumen la fe como un hecho meramente cultural y su profesión reducida a un discurso privado; con lo cual declaran la incompetencia funcional de la fe en el desarrollo y comunión de los pueblos, y como un tema mítico, reza go de civilizaciones antiguas.

Cabe, finalmente, destacar una vez más el papel fundamental de la voluntad en el acto de fe. Porque el tener fe es también una toma de decisión por alguien (Jesús dice el que no está conmigo está contra mí, es decir, me crees o no). La voluntad en el ser humano determina incluso más allá de lo indicado por la razón. Alguien ha dicho que el ateísmo se sistematizó cuando los filósofos empezaron a demostrar la existencia de Dios. Lo que el hombre descubrió, en consecuencia, fue el alcance y la fragilidad de su conocimiento. Sin embargo, para la fe, y en esto el inglés Duns Scoto fue consecuente con el mensaje bíblico, es importante el querer. Se trata de conocer para amar; se conoce a Dios o su resplandor en el entendimiento para amarlo, no basta la contemplación. Es así que el conocimiento más acabado y completo se da en el amor, y lo mismo ocurre entre las personas. La voluntad ciertamente percibe los datos conceptuales, es decir, las abstracciones a través del entendimiento, pero también la sensibilidad y palpación humana. La fe en este sentido, advierte que no sólo se ha de pensar con la cabeza; sino también con el corazón. Perfila la voluntad de creer y la voluntad de verdad que es por lo que finalmente

asiente creer, no siempre suficientemente convencida por la razón. Si la fe hoy puede interpelar al pensamiento contemporáneo, es a través de la invitación a repensar la trascendencia en mí. Y es éste un desafío abierto a la antropología.

## REFERENCIAS

- AA. VV. (2001). *Reflexiones sobre la Carta Encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*. Lima: Editorial Salesiana.
- Breton, S. (1978). *Santo Tomás*. Madrid: EDAF.
- Castoriadis, C. (1996). «La filosofía como antídoto», en: *Eleutherotypía*, N° 14.
- Duch, L. (1995). *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC.
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación Apostólica Christifideles Laici*. Lima: Editorial Salesiana.
- (1992) *Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis*. Lima: Salesiana.
- (1988) *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Lima: Editorial Salesiana.
- Pikaza, X. (1999). *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta.
- Sádaba, J. (1994). Filosofía analítica de la religión. Filosofía y religión en Wittgenstein, en: Fraijó, M. (ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- Velazco, J. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC.