

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LIX Fasc. 3

Septiembre-Diciembre 2012

CONSEJO DE REDACCIÓN

JOSÉ M.^a DE MIGUEL GONZÁLEZ (Director)
JACINTO NÚÑEZ REGODÓN, GONZALO TEJERINA ARIAS,
J. ROMÁN FLECHA ANDRÉS, J. BARRADO BARQUILLA (Vocales)

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN 2012

Suscripción anual:

España	46,00 €
Europa	56,00 €
Extranjero	65,00 €

Números sueltos:

España	18,00 €
Europa	21,00 €
Extranjero	24,00 €

NOTAS:

1. No abonen el importe de la suscripción hasta no recibir la factura o el reembolso.
2. IVA incluido en el precio para España y Europa.
3. Los envíos aéreos corren por cuenta del cliente.

DIRECCIÓN, SECRETARIADO Y ADMINISTRACIÓN
Compañía, 5 -Teléf. 923 27 71 28 -Fax 923 21 71 29
37002 SALAMANCA (España)

“La Editorial a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)”.

Depósito Legal: S. 22-1958
I.S.S.N.: 0036-3537

Imprenta “KADMOS”
Teléfs. 923 28 12 39
SALAMANCA 2012

SUMARIO

PRESENTACIÓN.....	425-426
ESTUDIOS	
Francisco García Martínez, <i>La reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía. Contexto, perspectivas y orientaciones</i>	427-439
Francisco-Javier Herrero Hernández, <i>La filosofía en su uso teológico. Oportet philosophari in theologia</i>	441-460
Benito Méndez, <i>La búsqueda sapiencial de la verdad como punto de reconciliación entre filosofía y teología en el contexto de la reciente reforma de los estudios eclesiásticos</i>	461-498
Gonzalo Tejerina Arias, <i>El papel de la filosofía en la elaboración y la enseñanza del pensamiento de la fe</i>	499-531
Federico R. Aznar Gil, <i>Abusos sexuales de menores cometidos por clérigos y religiosos de la Iglesia Católica</i>	533-572
CRÓNICA	
Luis Santamaría del Río, <i>Concilio Vaticano II: bodas de oro en Salamanca</i>	573-589
LIBROS RECIBIDOS	591-592
ÍNDICE GENERAL.....	593-597

Presentación

La Dirección

Con fecha del 28 de enero de 2011, la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede hacía público un Decreto para la reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía impartidos en Facultades y seminarios, planteando la relación de materias, su orientación y la cualificación del Cuerpo docente. Sobre estos aspectos, el Decreto añadía que todas instituciones académicas eclesiásticas de teología y de filosofía debería adecuarse a lo prescrito iniciarse el curso 2012-2013.

Ante la publicación de este Documento, la Facultad de Teología de Salamanca organizó y celebró en los días 7 y 8 de junio de 2012, el encuentro anual con directivos y profesores de los centros teológicos e institutos de ciencias religiosas vinculados a ella –“Conversaciones de Salamanca”, que en este año alcanzaban su vigésimo sexta edición– en torno a la reforma de los estudios de filosofía que se plantea, examinando el Documento de la Congregación y en particular los modos concretos de enseñanza de ese currículo filosófico dentro del plan académico del Grado-Bachiller en teología, esto es, los acentos o los enfoques que han de caracterizar de modo específico la enseñanza de la filosofía en la perspectiva de una formación teológica, como la Instrucción de Roma plantea expresamente.

La reflexión y el diálogo a lo largo del Encuentro, que gozó de una nutrida asistencia, giró en torno a cuatro ponencias presentadas por los profesores Francisco García Martínez (Fac. de Teología de Salamanca), Francisco Javier Herrero (Fac. de Filosofía de Salamanca), Benito Méndez Fernández (Instituto Teológico Compostelano) y Gonzalo Tejerina Arias (Fac. de Teología de Salamanca) y una serie de comunicaciones sobre cuestiones más particulares a

cargo de profesores de la Facultad salmantina y de centros agregados o afiliados a ella. El texto de las cuatro ponencias, con las ampliaciones oportunas, se ofrece ahora en este número de *Salmanticensis* como dossier sobre las relaciones entre teología y filosofía contempladas en la perspectiva más concreta de la enseñanza de la ciencia de la fe, tal como sugería la Instrucción de la Congregación para la Educación católica.

La reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía¹. Contexto, perspectivas y orientaciones

Francisco García Martínez

Facultad de Teología, Salamanca

Resumen: El artículo presenta una lectura de fondo del *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* centrándose en la presentación del contexto cultural que lo enmarca. Este contexto está definido por la reducción de la comprensión de la verdad y del sentido a verdad instrumental y sentido subjetivo. La reflexión propone una lectura de la situación y de las perspectivas que deben desarrollarse a partir del símil de la analogía, con sus tres vías de aproximación a la realidad de Dios. Finalmente deja constancia de la nueva normativa que ofrece el Decreto.

Palabras clave: Teología y filosofía, currículo filosófico de teología.

Summary: This article presents a background reading of the *Decree on the Reform of ecclesiastical Studies of Philosophy*, focusing on showing its framing cultural context. This context is defined by reducing truth and sense to instrumental truth and subjective sense. The reflection proposes to interpret the situation and the different perspectives through the simile of analogy, with its three different ways of approaching to the reality of God. Finally, it records the new regulations which are included in this Decree.

Keywords: Theology and philosophy, philosophical curriculum of theology.

En esta pequeña reflexión me propongo organizar y comentar las perspectivas de fondo que subyacen al Decreto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica sobre la *Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*. De igual forma sacar a la luz el

¹ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (28-1-2011).

contexto cultural que da lugar a una reforma de los planes de estudio contenidos en la *Constitución apostólica Sapientia Christiana*, propuestos en un pasado aún cercano. Recorreré el Decreto no con afán de exposición exhaustiva, sino en el intento de mostrar lo que me parece más relevante en él y que sustenta las orientaciones normativas que finalmente propone sobre la Constitución.

1. LA OBRA DE LA EVANGELIZACIÓN Y LA RAZÓN HUMANA

Existen dos realidades que continuamente empujan a la Iglesia a renovarse. La primera es la movilidad interna de los tiempos, los cambios de perspectiva en la relación del hombre con su propia posición en el mundo. En determinados momentos históricos esta movilidad se hace especialmente patente, ya que la pérdida de un horizonte único y la falta de un recambio acogido unánimemente crean un espacio de indeterminación, un vacío de sentido común, de horizontes compartidos donde actúa con la misma fuerza la necesidad de un marco de relación objetivo como el escepticismo frente a toda propuesta. Esta situación es la que se vive en este cambio de Milenio, situación que se ha ido gestando al menos durante el último siglo.

Por otro lado, la Iglesia sabe que el evangelio que debe configurar en su identidad como su realidad más propia es, a la vez, no identificable con ella. Sabe que su identidad se sostiene o cae en el permanente movimiento hacia él, en el permanente recrear su mundo común con la historia donde se mueve para llegar de continuo a ser lo que es, sacramento de salvación. Esto supone que la evangelización, que es la tarea de la Iglesia, se desarrolla siempre y en primer lugar como acción *ad intra*, ella puede evangelizar en tanto que es evangelizada.

Esta doble realidad frente a y en la que la Iglesia es, el mundo donde habita y el evangelio que la configura, mantienen a la Iglesia en un continuo *in fieri*, obligándola a renovarse para ser ella misma frente a sus propias inercias que siempre velan o van royendo sus antiguas mejores intenciones y frente a un mundo que la obliga a cambiar el paso para ser significativa. Ambos aspectos han quedado definidos por el binomio *identidad y relevancia* en el que hay que contar con que no solo el segundo polo es itinerante, sino con que ambos deben definirse en movimiento.

Pues bien, el documento que nos proponemos comentar tiene como marco “los rápidos cambios culturales” que han transformado la conciencia y percepción de la verdad y su sentido.

La cuestión de fondo que marca todo el documento podría quedar situada con la pregunta de si todo es una excepción en relación a lo demás, si la realidad es solo una realidad de realidades excepcionales (diversas, distintas, separadas) haciéndose sitio a sí mismas no bajo un marco u horizonte común sino en un espacio vacío que ni siquiera es espacio marco. O si por el contrario existe un horizonte común donde adquieren un lugar propio y por tanto una identidad definida realmente más allá de su vacuidad. La respuesta debe contar con la pregunta asociada de si entonces existe un lenguaje común donde pueda integrarse lo distinto, la excepción propia que todo es o esta acaba radicalmente con todo lenguaje como acontecimiento comunicativo, de sentido global.

Por otro lado, si este existiera, no será necesario sospechar de él por convertirse, lo quiera o no, no en un marco verdadero, sino en un espacio ficticio de dominio. ¿Existe un lenguaje sobre un horizonte común que pueda no reducirse a ideología totalitaria?

Es el problema de la verdad el que se plantea en los últimos decenios, de forma que la filosofía tiende a vagar dispersa después de haber intentado construir una Babel artificial con la razón. ¿Basta la dispersión para olvidar y desactivar el lado oscuro de la unidad?, ¿es ciertamente un don la confusión de lenguas o, dicho de otro modo, la obligación de aceptar la diversidad, la excepción? En un sentido es necesario decir que sí, pero con esto no hemos concluido el discurso, pues quedamos en un espacio de “choque de partículas” tendente a una explosión sacrificial reconciliadora (Girard). Por otro lado, ¿no será posible retomar el camino de una verdad previa que no solo no elimine la libertad sino que la defienda dándole un horizonte donde ser ella misma, sin ser menos ni más? Es decir, una verdad situada en un nivel fundante, verdadero y a la vez inasible en su totalidad, y no paralelo con la propia definición de lo humano.

Aquí se plantea el problema actual de la filosofía y aquí es donde la afronta la reflexión eclesial en el intento de pensar la fe con sentido y así acompañar la pregunta por el sentido de los hombres, incluso más allá del espacio de la fe anunciada y vivida. Sin esta pregunta el hombre desaparece como conciencia del mundo, quedando engullido por el movimiento del cosmos que lo traga definiendo esta como un bello y dramático error o sinsentido. Por eso, la pregunta por la verdad y el sentido aparece siempre como “una de las tareas

más nobles de la humanidad” (*Fides et ratio*, n. 3) pues manifiesta su verdadera posición en el mundo.

Así pues la obra de la evangelización debe contar con esta pregunta de la razón, ya que entre otras cosas el evangelio es la afirmación radical de la unidad, bondad y destino glorioso último de la realidad frente al asombro y la angustia que suscita la posición del hombre en el cosmos y la historia.

En este contexto el documento quiere situar el ámbito de los estudios filosóficos en el marco de la educación de la fe no solo como un simple espacio preparatorio o incluso paralelo, sino como elemento formal donde se encuentran la mirada general del hombre sobre el mundo y su comprensión desde la fe. No cabe eludir este momento, el propiamente filosófico, que es interno a la presencia del hombre en el mundo y a su vida de fe en él.

De esta manera la pregunta por el puesto de la razón en la fe viene dada por la comprensión del hombre como hombre-en-el-mundo, lo cual supone que la fe configura esta forma propia de ser de lo humano que es encontrarse-en-el-mundo. La vida de fe no se realiza y, por tanto, no puede ser pensada en paralelo a la realidad que constituye al sujeto de esta misma fe con sus presencias y preguntas, con sus ausencias y vinculaciones. El mismo documento rechaza una reflexión teológica o pastoral que se realizara sobre un posible mundo propio al margen del mundo común, ya que existe una constitutiva relación entre el espíritu humano y la verdad, y entre estos y la realidad creada con Jesucristo como revelador de su más hondo significado (cf. n. 10). En este sentido es significativo que el *Decreto* rechace el fideísmo, que aparece actualmente como una fuerte tentación y que tiende a configurar la fe en paralelo a los dinamismos concretos de lo fáctico del mundo (cf. n. 15b). Este deja siempre a la reflexión de fe sin terreno sobre el que sostenerse ya que la teología cristiana se distingue por su referencia a una revelación histórica (cf. n. 9). Además, esta tentación se vería paradójicamente apoyada por una forma de razón secular que elimina el ámbito divino de su espacio comprensivo y termina por suprimir *de facto* un sentido transcendente y una unidad transcendental del mundo de su propia reflexión.

En dirección contraria el *Decreto* viene a comprender la fe como un lugar de redención de la razón en el actual contexto cultural, ya que la reconcilia con la realidad tal y como se presenta naturalmente en el hombre (presencia de sentido implícito y de orden relacional fundante), que las opciones sobre el trato con ella de los dos últimos siglos y las terribles experiencias del último de ellos

han puesto en entredicho. Se ha ido extendiendo de esta manera un nihilismo teóricamente defendido o existencialmente asumido en el que el vértigo ante el no-ser irrumpe en la escena cultural casi siempre a través de una huida hacia la superficialidad o hacia una insensibilidad que termina haciendo mella en la dignidad de la persona humana (cf. n. 11).

2. EL CONTEXTO DEL DECRETO DE REFORMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS DE FILOSOFÍA

El Decreto parte de este hecho histórico que es el desfondamiento cultural de la verdad (cf. n.1). Se trata de la constatación de que nuestra cultura filosófica se ha convencido de que no hay realidad en cuanto definitoria y vinculante más allá de la interpretación (existencia, vivencia, decisión). Por tanto, la consecuencia inmediata es que nuestra cultura ha perdido la voluntad de búsqueda de una verdad exterior al propio mundo de los hechos fácticos aislados en su exterioridad, un mundo cada vez más restringido en torno al yo subjetivo y relativo (cf. n. 9). Ahora bien, esto produce una quiebra de la vocación originaria de la filosofía, que es el reconocimiento de la realidad como tal, en su alteridad densa de ser, y la búsqueda de su sentido, una vocación que el documento invita a recuperar por parte de los filósofos (cf. n. 3, citando a *Fides et ratio*, ns. 5 y 6). Se ha desarrollado una recomposición filosófica desde el ámbito de la razón práctica en la que la realidad pasa a objetivarse como simple materia de determinación sin relaciones constituyentes al margen del vínculo causa-efecto, fuera de lo cual aparecería representada en su unidad por la interpretación y no por una verdadera realidad *extra nos* irreducible.

El ser humano en estos últimos siglos ha desarrollado su razón en una concentración sectorial del saber y en una perspectiva de relación objetual práctica que ha terminado por definir como la única objetiva y objetivable en sus resultados. Fuera de este ámbito, la razón humana ha quedado presa de un escepticismo inexpresivo replegado sobre la propia experiencia, relativa e incommunicable, que se auto-prohíbe hablar con objetividad.

Esta comprensión de la razón que hoy por hoy parece darse por sentada se ha desarrollado en tres ámbitos fundamentales. El del conocimiento histórico en el que por un lado los hechos en cuanto tales aparecen inasibles al margen de la interpretación que, por

otra parte, se encontraría atravesada por intereses, y en el que por otro parece haberse axiomatizado el principio de que la suma de los hechos particulares no puede dar de sí un sentido global. El segundo es el de las ciencias humanas que trabaja con individuos y situaciones concretas, y nunca con la totalidad del fenómeno humano ya que el yo que lo define ha sido sometido a una reducción drástica en su capacidad para ser sí mismo frente al mundo. Por último, el del conocimiento técnico-experimental de las ciencias instrumentales que reduciéndose metodológicamente al principio causa-efecto intenta comprender y dominar el funcionamiento de la realidad poniéndola al servicio del hombre.

El gran desarrollo de estos ámbitos de conocimiento y la fascinación generada en torno a sus progresos han generado una cultura en la que la razón ha sido reducida y absorbida por esta dimensión de conocimiento práctico que, sin embargo, no la agotan. No cabe duda de que través de ella el mundo ha sido enriquecido ampliamente. El hombre se ha mostrado como señor de la creación en sus más altas potencialidades de dominio, sin embargo, y como consecuencia insospechada, ha quedado preso en esta misma reducción. Ha sido destronado de aquella irreductibilidad al mundo que sentía como propia y llamaba su espíritu: conciencia, libertad, autodeterminación, en el fondo, de aquella referencialidad transcendental que lo libera de una caducidad y fragmentariedad paralizante cuando abarca todo su espacio de su comprensión. De esta manera el hombre dominándolo todo ya no se reconoce, sin embargo, como *pastor del ser*, sino como un eslabón más de un tiempo de seres abismados progresivamente en la nada. El relativismo parece ser entonces la única opción racional (cf. n. 8) salvo que uno quiera afirmarse como profeta de un reino *inexistente*.

¿Qué decir ante esta situación? ¿Habrà que renunciar definitivamente a la verdad y al sentido, a esa unidad transcendental que, previa a toda afirmación, impulsa nuestra acción hacia una armonía anhelada y afirmada como necesaria incluso contra un caos siempre acechante e incluso, a veces, reinante? Creemos que la reflexión sobre la analogía puede situar el espacio propio dónde estamos y la lógica que es necesario recuperar llevando la razón a una nueva posición.

Utilizando el símil de la analogía podríamos decir que nos encontramos en el momento de la negación. La razón humana, después de una reducción religiosa (la etapa pre-crítica de la religión) y otra secular (los desarrollos políticos totalitarios de la ilustración) de la verdad a formas ideológicas tendentes a no dejar expresarse en su interior la excepción, ya no puede aceptar verdades cerradas,

es decir, que restrinjan la verdad a lo determinado, que la sometan absolutamente a lo determinable. Ciertamente ha sido un logro la distinción entre la verdad y sus referentes históricos, de forma que ahora somos más lúcidos del peso de la ideología e idolatría que se revisten siempre con verdades a medio camino. Sin embargo nuestra cultura parece haberse detenido en este momento penúltimo de afirmación de la realidad, momento necesario, pero insuficiente, pues en él se priva al intelecto de un espacio de referencia. El estrechamiento del que necesariamente se debe salir coincide aquí con un ensanchamiento sin referencias donde el hombre se ahoga en la nada. En este sentido la pérdida de la afirmación, en lo que podríamos llamar la *via* (o momento) *negationis*, de este momento cultural, es lo que llamamos la pérdida de la metafísica, expresada en los más magnánimos como la necesaria pérdida de la onto-teología.

La euforia de la deconstrucción, que en un principio se experimenta como un momento de respiro en medio de la opresión de las ideologías metafísicas de uno u otro corte, religiosas o seculares, termina por cortar la respiración en la caída a un abismo sin realidad ni sentido. Si la verdad ya no está en la afirmación, que se deja atrás, lo que quisiéramos llamar el movimiento analógico del pensar no debe detenerse tampoco en este segundo momento so pena de interrumpir su propio dinamismo.

Cuando esto se da se produce no solo la pérdida de la verdad de lo real, sino de la esperanza de la verdad (cf. n. 1) y por tanto la quiebra de la misma razón. La acción humana además queda referida a un movimiento sin referencias externas ni cualidad interna propiamente dicha. Se abre el camino a una instrumentalización de la realidad al no aparecer esta más que como realidad manejable en el consenso utilitarista propia de la pérdida de un sentido común, orgánico (cf. 2). Mientras tanto quedan en el aire discursos contradictorios, casi imposibles de componer, que intentan fundar un orden sobre un suelo ya siempre atravesado por la *via negationis*, por el disenso.

3. LA NECESIDAD DE RECUPERAR EL “GRAN LOGOS” (n. 7)

Durante los últimos decenios los planes de estudio de la teología han incorporado en su currículo filosófico esta *via negationis* como esencial. La incorporación de las ciencias humanas al currículo teológico junto con las estrictamente filosóficas, y sobre todo la reflexión crítica sobre la filosofía del conocimiento y la metafísica

parecen haber cumplido su misión profética, de lucha contra una determinada idolatría metafísica. Sin embargo, los tiempos son nuevos. La desustanciación cultural de la realidad y del sentido obliga a repensar la misma crítica, no para volver a un estado pre-crítico, sino reconociendo que la negación solo funciona si existe una afirmación fundante que la resista mientras se va reformulando históricamente como camino hacia su misma verdad permanente e inasible totalmente. Lo contrario ahoga al hombre en la deconstrucción de su mismo estar-en-el-mundo en su forma *propia*.

Esta es la misión actual de la filosofía, a saber, la recuperación de la realidad y del sentido en un tercer momento de la razón. Es lo que podríamos llamar, siguiendo nuestro símil, la *via* o momento *eminentiae* de la analogía. Es necesario volver a una metafísica del reconocimiento, una metafísica humilde y crítica consigo misma pero tal, una pos-metafísica *metafísica*. No se trata pues de volver a la forma metafísica pre-crítica, sino de la re-incorporación del elemento metafísico en una forma nueva que pueda fundar la realidad dejando constancia de todo lo que ella es y pide en su expresión fragmentada. Parecería que una negación de la propia experiencia que el hombre hace de sí en el mundo (ser de verdad y esperanza, de arraigo y valor) definiéndola como sueño irreal no deja constancia de la realidad real, no parece acorde con la misma crítica. Es necesaria pues una negación de la negación que se constituya como afirmación nueva donde realidad e interpretación, sentido y contradicción tengan su lugar propio. “Este subrayado –dice el Decreto– no se debe entender como una concentración exclusiva sobre la filosofía del ser, ya que todas las diversas partes de la filosofía son necesarias para el conocimiento de la realidad” (n. 4). Como parece quedar apuntado son estas otras partes de la filosofía las que muestran la tensión, la distancia, la fragmentariedad de la realidad y obligan a la afirmación a definirse en tensión con su realidad histórica. Por tanto no negar la tensión de la realidad consigo misma, sino situarla².

Cuando el documento afirma, citando a la *Fides et ratio*, que en este momento “el elemento metafísico es necesario para superar la situación de crisis que afecta a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad” (n. 3) creemos que se sitúa en esta perspectiva.

² “Quien está ciego al Uno, lo está a todas las cosas. Quien ve al Uno, contempla todas las cosas. Estando en el Uno, ve el todo. Estando en el todo, está separado de todo. Quien ve el Uno considera el todo: él mismo, los hombres, las cosas a través del Uno” (Simón, el nuevo Teólogo).

Pero, en concreto, ¿qué es lo que pide el decreto de la Congregación para la Educación Católica? Se pide una filosofía que piense el ser de lo real, que lo reconozca y que se piense desde su llamada misma (n. 8). Se trata, por tanto, no tanto de definir la realidad, sino de reconocerla; no de anular el momento de interpretación, sino de situarlo sometiéndolo al de realidad a interpretar; de dejar que sea la misma realidad quien se diga en la conciencia del hombre a través de su atención a su propio movimiento y en este cobren sentido la interpretación y la acción del hombre mismo. Estamos pues ante una sabiduría humilde que reconoce su puesto en el conjunto de lo real, un logos hospitalario con la verdad de las cosas, que ciertamente necesita la historia para alcanzarse en su verdad, pero sin someterse a ella como su lugar de contradicción y muerte. El hombre habrá de poner nombre a una realidad previa que se dice en su nominación y no sin ella, pero desde un ser ya dado a la nominación, a la acción.

Ahora bien, para esto es necesaria una confianza en el sentido de lo real que parece innata en el hombre y que exige transcendentemente el actuar propiamente humano. Es aquí donde la fe puede ayudar a la razón por una especie de iluminación *formal*. La fe es presentada pues en interrelación con la apropiación interpretativa del mundo que hace el hombre. Este principio iluminante se encuentra constituido, en su tematización en la revelación, por dos polos: la dimensión creada de la realidad y la redención incoada en ella por el Misterio Pascual de Cristo. Aunque parece actuar, fuera incluso de la revelación, transcendentemente en el hombre cuando confía en su propia acción y en su futuro.

Por tanto, la metafísica que el decreto pide incorporar no es aquella que somete a la realidad al polo de facto por definir, sino a una *metafísica refundada teológicamente* que parece expresar mejor y salvaguardar la propia dignidad que el hombre pide a gritos en nuestra cultura y no sabe cómo sostener. Y esto no como solución práctica sino como expresión del mismo hacerse de la realidad que en el hombre pide ser reconocida en un nivel que la misma realidad da de sí.

Este *gran logos*, razón entendida en la unidad de todas sus dimensiones del que se habla en el documento (cf. n. 7), no es sino una forma de pensamiento que no elimina ninguna de las aproximaciones, pero que las sitúa en un lugar donde unas permitan el espacio de las otras evitando tanto la instrumentalización del discurso como su fragmentación (cf. n. 15b). Así el pensamiento teológico, el filosófico y el técnico deberían co-implicarse para mostrar la realidad tal cual es, en su ser y en su constitución, en su estar y en su advenimiento

a sí. Ahora bien, esta co-implicación no sitúa las tres aproximaciones en el mismo nivel aun cuando formen parte las tres del mismo *gran logos*, sino que aparece determinada por un espacio propio de nivel donde cada una adquiere su valor y su peso en el conjunto. Nos encontramos así ante un pensamiento de sentido que no renuncia ni al reconocimiento del fundamento (pensamiento teológico), ni a la acción donde se alcanza la identidad (pensamiento técnico), ni a la distancia del entendimiento consigo mismo soportando la tensión en la mediación de una pregunta continua que busca el sentido de lo real (pensamiento filosófico). Estamos por tanto no solo ante el reto de los saberes, sino de la misma *sabiduría* (cf. n. 4).

El trabajo eclesial reconocido al ámbito del pensamiento filosófico y que ahora se propone con especial énfasis para las Facultades eclesásticas de Filosofía y para la parte filosófica del currículo de Teología, es comprendida como un servicio humilde de caridad que puede ofrecer la Iglesia en este momento (cf. n. 6, citando a *Caritas in veritate*, n. 6).

4. LA PROPUESTA INTRAECLESIAL

Situados en este contexto y con las perspectivas apuntadas, no parece extraño que los órganos competentes de la Iglesia marquen como tarea prioritaria la recuperación de la dimensión metafísica y sapiencial de la filosofía. Algo que no solo es necesario para afrontar con una buena cualificación los estudios teológicos, sino que, como en un círculo, parece presuponer una presencia teológica *in nuce* que debe acompañar la forma filosófica de preguntar a la manera de un 'Dios para pensar', de forma que pueda afrontar la totalidad y unidad de lo real, es decir, realizar su propia vocación. Así esta forma filosófica podrá ayudar a la evangelización tanto de la razón interna de la Iglesia como de la cultura de nuestro mundo (cf. n. 13).

En este sentido, el documento resalta dos ámbitos de especial incidencia de este planteamiento. El primero es el *arraigo de la fe en la realidad* de forma que quede manifiesto que el mundo de la fe no es una especie de espacio paralelo a la creación y a la historia velándose la afirmación teológica raíz de un único designio de salvación para toda la creación. Por otra parte, este planteamiento podría ayudar a los proyectos culturales y sociales a situarse en una perspectiva de sentido (cf. n. 13) y no solo de acción puntual relativa y frustrante al contacto con la finitud y el mal.

Situados en el ámbito de los estudios filosóficos que pretende orientar o re-orientar el Decreto hay dos campos donde se debe incidir. El primero es la revalorización de las verdades fundamentales del “patrimonio filosófico permanentemente válido” (n. 11). Se trata de lo que habíamos llamado en nuestra comparación los resultados de la *via affirmationis* tradicional que tendría “un carácter central y particularmente actual”, a saber: “la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal y un conocimiento metafísico válido; la unidad cuerpo-alma en el hombre; la dignidad de la persona humana; las relaciones entre la naturaleza y la libertad; la importancia de la ley natural y de las fuentes de la moralidad, en particular, del objeto del acto moral; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral” (n. 11). Estas afirmaciones que pertenecerían a la estructura de la acción humana inmediata en su implicación transcendental deben retomarse ahora sin olvidar su puesta en cuestión (*via negationis*), pero haciéndolas valer como verdades de arraigo para sostener lo humano incluso en el contacto con su contradicción finita.

Por eso no basta con hacer del currículo filosófico una especie de apologética nominalística de estas verdades, sino que debe generarse un *hábitus* filosófico que sumando el amor a la verdad y la *forma mentis* para encontrarla ayude al sujeto a “pensar, conocer, razonar con precisión y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores” (n. 11). Aquí podría ser integrado el momento de negación hacia una verdad *semper maior*, irreductible a las expresiones aunque no ausente de ellas. Se reconoce la necesidad de afrontar, pues, la distancia con esta verdad conocida en sus fundamentos básicos sin que esto cause la desactivación del pensar como búsqueda de la verdad, consecuencia del pensar desde el fragmento desarraigado del todo.

5. LA CONCRECIÓN DE LA PROPUESTA: NORMATIVA

La propuesta final de reconfiguración de los estudios de filosofía se va a realizar a través de una ampliación de los artículos de normativa de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*. La afirmación central del Decreto, en el ámbito de la teología, es la necesidad de que los planes de estudio cuenten en su base con una filosofía de claro contenido metafísico y orientación sapiencial. Es insuficiente, en este sentido, la simple presencia de materias y

créditos, que además quedan ampliados, pidiéndose la orientación ya comentada. Esto va a significar que, por ejemplo, el documento advierta que no se debe permitir la convalidación directa de las materias cursadas en facultades no eclesiásticas sin un detallado análisis de los contenidos y orientación de las mismas, pidiendo incluso una prueba de convalidación o que se completen eventuales lagunas (cf. art. 72 a; art. 62).

En esta misma línea se sitúa la necesidad de un cierto número de profesores con titulación eclesiástica, en concreto, tres estables para las facultades (cf. art. 52bis) y dos igualmente estables para los institutos afiliados (cf. art. 62bis, 3).

Además se pide, con mayor insistencia que en la anterior normativa, la separación y concentración de la filosofía en los dos primeros años de forma que el alumno pueda haber adquirido los hábitos y la realidad con y sobre la que trabajar respectivamente. Por otra parte esto no excluye que se puedan ir incorporando en este tiempo alguna de las disciplinas introductorias de teología (cf. art. 51. 1º a).

Finalmente la estructuración de las materias sufre una modificación que intenta concretar las opciones de fondo que estructuran la propuesta del decreto (art. 51, 1º a).

- La finalidad es una síntesis orgánica de las verdades fundantes y la adquisición de los hábitos de pensamiento suficientes para afrontar una relación intelectualmente honesta con la realidad del mundo creatural y con la revelación de Dios en él.
- En cuanto a la estructuración de las materias los acentos pueden verse tanto en los contenidos como en el número de créditos a ellas otorgado. En concreto se pide que aparezca una *Introducción a la filosofía*, que queda definida por la perspectiva sapiencial que dé el tono a estudios subsiguientes tal y como se afirma al describir esta materia en el espacio dedicado a las Facultades eclesiásticas de Filosofía (art. 60, 1º a). Además la disciplina de *Metafísica* deberá ser entendida “como filosofía del ser y teología natural” (art. 51 1º a). Las materias que deben acompañar a estas son, además de la historia de la filosofía, filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre, filosofía moral y política y lógica y filosofía del conocimiento.
- El conjunto de estas materias deben “constituir al menos el 60% del número de los créditos de los dos primeros años” (art. 51 1º a) Si cada año de estudios universitarios se estima

que debe tener en nuestro ámbito 60 ECTS, el global de estas materias deberá ocupar no menos de 72 ECTS.

- Me atrevo a presentar una organización de las materias con una terminología que el Decreto no da pero que percibo en sus opciones y normas, a saber: Materias *troncales*: introducción a la filosofía, metafísica, lógica y teoría del conocimiento. Materias *obligatorias*: historia de la filosofía, filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre y filosofía moral y política. Materias *complementarias obligatorias* (instrumentales): idiomas clásicos y modernos y metodología científica. Materias *opcionales*: ciencias humanas, algún tipo de disciplina filosófica especial.

Nos encontramos, como he intentado exponer, ante un giro en la percepción de la tarea de la filosofía en el ámbito cristiano como fundamento de una fe arraigada secularmente de forma que pueda sostener luego una presentación teológica de la fe como expresión propia y consumada de la posición del hombre en el mundo. Por otra parte como servicio al mismo pensamiento secular preso de la deconstrucción. Ya no podemos quedarnos en el momento de la crítica de la tendencia idolátrica e ideológica de la verdad presentándolo como el único momento profético. Estando ya perdida la tierra y después de haber anunciado su ruina Jeremías fue a comprar un terreno signo de la fecundidad real de esa misma tierra. Este pequeño terreno de verdad y sentido es el que se nos pide desbrozar hoy por hoy como filosofía profética.

La filosofía en su uso teológico *Oportet Philosophari in Theologia*

Francisco-Javier Herrero Hernández

Facultad de Filosofía (UPSA)

Resumen: Este trabajo tiene como principal objetivo el de lograr una comprensión de la filosofía en cuanto fundamento insoslayable para la teología. Sostiene, en primer lugar, la necesidad de desarrollar una teología más autocosciente en el sentido racional del $\sigma\nu\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, es decir, desde el programa plenamente actual de la *fides quarens intellectum*. Defiende, en segundo lugar, que la filosofía solo puede entenderse partiendo de la pretensión que la ha animado desde el comienzo de su andadura: la búsqueda de la verdad de las cosas (*veritas rerum*). Y para este fin tendrá necesariamente que dotarse de densidad metafísica suficiente y apostar por las tesis de un sano realismo cognoscitivo. Este estudio concluye con una reflexión, en tercer lugar, sobre el *uso teológico* de la filosofía. La tesis que se defiende es que sin el fundamento filosófico, la fe y la teología pierden lo más nuclear de su misión, la posibilidad misma de presentarse todavía con algún rastro de significatividad para el hombre de hoy.

Palabras clave: Filosofía, Teología, Universidad, Facultad Eclesiástica, Fe, Razón

Summary: This work has as principal objective the achievement of an understanding of philosophy in such a way as it forms an inescapable foundation for theology. It sustains, in the first place, the need to develop a more self-aware theology in the rational sense of the $\sigma\nu\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, that is to say, from the fully current program of the *fides quarens intellectum*. It defends, in the second place, that philosophy can only be understood parting from the pretension that has animated it from its outset: a search for the truth of things (*veritas rerum*). And to this end, it must necessarily equip itself with the sufficient metaphysical density and wager upon the thesis of a healthy cognitive realism. This study concludes with a reflection, in the third place, regarding the *theological use* of philosophy. The thesis defended is that, without a philosophical foundation, faith and theology lose that which is most core to their mission, the very possibility of presenting themselves still with some traces of significance for present-day humanity.

Keywords: Philosophy, Theology, University, Ecclesiastical Faculty, Faith, Reason

Agradezco a la Facultad de Teología de nuestra Universidad su amable invitación a participar en esta nueva edición de las Conversaciones de Salamanca. Quiero felicitar también a los organizadores por esta iniciativa de convocar a la filosofía y a la teología para un estudio profundo de su relación. Mi convencimiento personal es que ambos caminos, el de la fe y el de la razón, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y compenetran recíprocamente¹.

INTRODUCCIÓN

Para este encuentro, se me ha solicitado una reflexión sobre “La enseñanza de la filosofía en la perspectiva de una formación teológica” a la luz de las valiosas indicaciones del *Decreto de Reforma de los estudios eclesíasticos de Filosofía* emitido por la Congregación para la Educación Católica el pasado año². Este importante documento insiste sobre todo en la dimensión sapiencial y metafísica de la Filosofía. En la estela abierta por la *Fides et Ratio*, comienza señalando el “horizonte sapiencial” como garantía para lograr la ansiada visión integral del saber. Es en este horizonte donde la filosofía está llamada a desempeñar una importantísima misión con la condición de que previamente recupere con fuerza su vocación originaria: la búsqueda de lo verdadero desde una dimensión sapiencial y metafísica³. Parece imprescindible, por tanto, que la misma Filosofía se esfuerce para lograr “este gran logos”, “esta gran amplitud de la razón” que constituye propiamente la gran tarea de la Universidad⁴. Yo diría que la finalidad última del documento no es otra que la de convocar a la Filosofía para que nos devuelva la confianza en la capacidad de la razón humana en su servicio a la verdad. Este pronunciamiento hay que situarlo en línea continuada con la soli-

¹ Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993) n. 45, en: AAS 85 (1993) 1169; Id., Carta Encíclica *Fides et ratio*. Sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998), en: AAS 91 (1999).

² Congregazione de Institutione Catholica, *Decretum super reformatione studiorum ecclesiasticorum Philosophiae* (4 de febrero de 2011), en: AAS 103 (2011) 145-161

³ Cf. *Fides et Ratio*..., 6

⁴ Cf. Benedicto XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg* “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen” (12 de septiembre de 2006), en: AAS 98 (2006) 728-739.

citad que la Iglesia ha mostrado desde siempre hacia la filosofía y dentro de su promoción a favor de una formación integral en la que la razón se muestre abierta a la fe, sin confusión ni separación⁵.

La iglesia ha demostrado tener siempre una conciencia altamente positiva del papel indispensable de la filosofía de cara a una sólida formación teológica. Desde los padres apologetas, pasando por la *Aeternis Patris* hasta el *Decreto* conciliar *Optatam Totius*, se insiste en la necesidad de una enseñanza de la filosofía que tenga en cuenta el patrimonio perenne de la tradición. La idea de fondo para esta actitud es que los fundamentos filosóficos constituyen el terreno propicio para la edificación correcta del saber teológico. Digamos ya de entrada, sin embargo, que no es esta la práctica que se ha desarrollado últimamente. El agotamiento de una cierta escolástica y un antirrationalismo creciente han provocado una pérdida de vigor en la enseñanza de la filosofía, tanto en lo que se refiere a su contenido, como a su finalidad⁶.

Llegados a este punto quiero mencionar aquí la figura de nuestro actual papa, seguramente uno de los representantes más destacados en defender la posición relevante de la filosofía en la enseñanza teológica. El antiguo profesor de dogmática considera tan absolutamente necesaria e imprescindible la contribución filosófica a la teología que llega incluso a afirmar que la crisis de la teología postconciliar no es sino una consecuencia derivada directamente del abandono de los fundamentos filosóficos⁷. Porque lo que la aportación filosófica consigue en gran medida es evitar a la teología el riesgo precisamente de quedarse en el nivel de la sola experiencia religiosa.

En mi opinión, una comprensión de la filosofía en cuanto fundamento insoslayable para la teología como la que aquí se propone implica admitir de entrada que entre razón y verdad existe una

⁵ *Fides et Ratio...*, 77; Cf. Benedicto XVI; *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"*, in: L. Leuzzi (a cura di), *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, presentazione di A. Amato, Roma 2008, 103s.

⁶ Cf. Sagrada Congregación para la educación cristiana, "L'insegnamento della filosofia nei seminari", *Seminarium* (1972) 11-14

⁷ Joseph Ratzinger, "L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II (La unidad de misión y persona en la figura de Juan Pablo II)", en: Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore (Juan Pablo II. Mi amado predecesor)*, Ciudad del Vaticano y Cinisello Basalmo 2007, 16. (Traducción al español hecha por la Congregación para la Educación Católica).

relación intrínsecamente respectiva. Significa reconocer, por una parte, que la razón –en cuanto estructura humana para aprehender la realidad desde su *Logos* interno– ha de esforzarse continuamente por alcanzar la verdad; y aceptar, por otro lado, que la verdad –interpretada como vivencia de la esencia real de las cosas, de aquello que le da el poder último de ser realidad, como dice Zubiri– que esa verdad, digo, no se descubre plenamente sino en la manifestación de Dios realizada de una vez para siempre en Jesucristo. Supone, en definitiva, asumir que para poder pensar y argumentar teológicamente hay que realizar previamente un discernimiento adecuado y riguroso de las posibilidades humanas de conocer la realidad. El lugar de la teología pasa necesariamente hoy también por asumir la necesidad de desarrollar una teología más autocosciente⁸ en el sentido racional del *σὺν λόγῳ*⁹, es decir, desde el programa plenamente actual de la *fides quarens intellectum*.

Con lo dicho hasta ahora se explicita, en gran medida, la vocación y misión del pensamiento filosófico. Permítanme sin embargo que me interese en este momento no por la filosofía ni su cometido –tarea que abordaremos más adelante–, sino directamente por la misma teología. Creo que el tema que se me ha propuesto acerca del papel que la filosofía ha de desempeñar en la formación de los futuros teólogos debe comenzar planteándose en primer término la pregunta sobre qué entendemos de verdad por teología. Comprenderán que en esta exposición no trate de agotar un tema tan importante y delicado como el del ser y quehacer de la teología¹⁰. Estoy personalmente convencido, sin embargo, que sin este tratamiento, todo lo somero que se quiera, no nos estaría permitido hacer después nuestra reflexión sobre el uso teológico de la filosofía.

⁸ Klaus Müller, profesor en Münster de ‘Cuestiones filosóficas fundamentales para la teología’ es, sin duda, uno de los autores más pródigos en el estudio de las relaciones entre filosofía y teología. Cf. su valiosísima y voluminosa obra *Glauben, Fragen, Denken*, Münster 2006, 2008 y 2010 respectivamente. Band I: *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*; Band II: *Weisen der Weltbeziehung*; Band III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*; Id., *Per una teologia autocosciente. Lezioni su religion e modernità*, Lugano 2010.

⁹ Cf. Benedicto XVI, “*Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen...*”, AAS 98 (2006) 728-739, aquí 730s.

¹⁰ Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008

1. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA?

Si no me engaño, al menos en dos ocasiones se ha planteado Benedicto XVI la cuestión sobre la verdadera esencia de la teología. La más reciente ha sido en el discurso pronunciado en la ceremonia de concesión del Premio Ratzinger en su primera edición y que, como todos ustedes saben, recayó *ex aequo* en uno de nuestros profesores, el teólogo Olegario González de Cardedal, junto al profesor Simonetti y al padre *Maximilian Heim* abad del monasterio vienés de Heiligenkreuz. En la sala Clementina, aquel jueves 30 de junio del pasado año, el papa responde a nuestra pregunta diciendo con la tradición que la teología es fundamentalmente la ciencia de la fe. E inmediatamente, como es su costumbre, comienza a plantear las posibles objeciones a esta definición. “Realmente –se pregunta–, ¿es posible esto?, o ¿no es en sí una contradicción? ¿Acaso ciencia no es lo contrario de fe? ¿No cesa la fe de ser fe cuando se convierte en ciencia? Y ¿no cesa la ciencia de ser ciencia cuando se ordena o incluso se subordina a la fe?”¹¹. Se trata, claramente, de cuestiones propias del pensamiento medieval de las que él se ha ocupado largamente. Al papa le preocupa no obstante su repercusión moderna. Reconoce que la teología, para demostrar precisamente su estricta científicidad, se ha retirado primero al campo de la historia y se ha concentrado después en la región de la praxis. Ha buscado sobre todo ser una ciencia útil para la vida en unión con la psicología y la sociología. Pero estos caminos, aún reconociendo su importancia y utilidad, se convierten en “subterfugios” –dice él– que evitan la verdadera pregunta: ¿es verdad aquello en lo que creemos, o no?

Lo que está en liza en la teología es, por tanto, la cuestión sobre la verdad de la fe en la que encontramos su fundamento último y esencial. Y si la teología no quiere traicionar este amor a la verdad –que seguramente fue, no lo olvidemos, la innovación fundamental que introdujo la primera teología cristiana– tendrá que seguir considerando la fe como objeto del pensamiento. La teología por tanto debe interrogarse también hoy sobre la racionalidad de la fe. Por eso –dice el papa– es tan importante que se trabaje en favor de una auténtica teología. No me resisto a citar las palabras con las que cerraba aquel discurso: “la fe recta orienta a la razón a abrirse a lo divino, para que, guiada por el amor a la verdad, pueda conocer a

¹¹ Id., *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en la “Entrega del ‘Premio Ratzinger’ en su primera edición (30 de Junio de 2011)*

Dios más de cerca. La iniciativa para este camino pertenece a Dios, que ha puesto en el corazón del hombre la búsqueda de su Rostro. Por consiguiente, forman parte de la teología, por un lado, la humildad que se deja “tocar” por Dios; y, por otro, la disciplina que va unida al orden de la razón, preserva el amor de la ceguera y ayuda a desarrollar su fuerza visual”¹².

La otra ocasión en la que el aún cardenal Ratzinger se interrogó por la esencia teología fue también con motivo de una *laudatio* en el 75 aniversario del cardenal Hermann Volk. Como no podía ser menos, la intervención no siguió el esquema habitual en este tipo de conmemoraciones para convertirse en una brillantísima reflexión sobre la cuestión nuclear de la esencia de la teología. Toda su argumentación se fundamenta en dos tesis que se condicionan mutuamente: La primera es que la teología se refiere a Dios y la segunda que el pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental¹³. Para el propósito que aquí nos ocupa, estas dos tesis son de una importancia decisiva. Pero ¿en qué sentido decimos que la teología es ciencia de Dios? Y ¿nos está permitido considerar el método filosófico como el fundamental para la teología? Desde luego no es este el planteamiento de la edad contemporánea que presume de haber expulsado el problema de Dios fuera del ámbito de la razón. Esta postura, compartida desgraciadamente por no pocos teólogos y filósofos, considera que el conocimiento de Dios solo es accesible por el camino de la revelación. En consecuencia, el problema de Dios no sería, *sensu strictu*, un tema de la razón.

Ratzinger está convencido, sin embargo, que estas posiciones desembocarán a largo plazo y de forma irremediable en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología. Reivindica, en contra, que la ocupación central de la teología sea precisamente Dios. El tema último y auténtico de la teología no puede ser la historia de la salvación, ni la Iglesia o la comunidad, sino Dios. Pero si Dios es el objeto de esta ciencia –y también su sujeto, en el decir acertado de Santo Tomás de Aquino¹⁴–, entonces el camino para llegar a él tiene

¹² *Ibíd.*

¹³ *Cf. Id.*, “Was ist Theologie? Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 121-128; también en *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 331-339 traducido como *Teoría de los Principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 379.388, aquí 380.

¹⁴ *Cf. Tomás de Aquino, Summa theol. I q. 1 a. 7.*

que discurrir al modo filosófico. La filosofía, como camino independiente del espíritu humano, deberá consecuentemente anteceder a la teología y conservarse también siempre como tal, incluso después de la misma revelación.

Como vemos, la pregunta por la esencia de la teología nos ha conducido directamente a uno de esos temas amplios y recurrentes que definen la identidad de nuestra cultura occidental, a saber: la relación ente filosofía y teología¹⁵. A estas alturas de la investigación, somos ya conscientes de que tanto el origen como el destino actual de la filosofía y de la teología no permiten una nítida diferenciación. El teólogo Wolfhart Pannenberg publicó hace ya algunos años una obra dedicada precisamente a esclarecer dicha relación. El título original elegido para el libro es muy significativo a este respecto: *Teología y filosofía. Su relación a la luz de su historia común*¹⁶. Desde los análisis de Werner Jaeger, sabemos igualmente que tanto la primitiva teología cristiana como los primeros filósofos griegos coincidieron al pensar que la cuestión capital por la que tenían que comenzar era la pregunta por la verdadera figura, la auténtica forma de la realidad divina¹⁷. Frente a las afirmaciones tradicionales de las religiones, la fe cristiana sintió la necesidad casi natural de vincularse con aquella primera y crítica ilustración. Desde entonces, la relación entre teología y filosofía ha atravesado momentos de oposición, de identidad y de mutua subordinación¹⁸. Pero hasta fechas bien recientes, las dos disciplinas afirmaban de consuno que más allá de sus diferencias, existía una insoslayable correlación entre el concepto de la totalidad de lo real o mundo y la idea misma de Dios.

¹⁵ Cf. Steffen Dietzsch und Gian Franco Frigo (Hr.), *Vernunft und Glaube. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, Berlin 2006; Modesto Berciano Villalibre, "Necesidad de la filosofía para la reflexión teológica", *Glosas Silenses* 17 (2006) 133-147; 221-235

¹⁶ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996. El título con el que apareció la versión española fue: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

¹⁷ Con Werner Jaeger nos hemos acostumbrado ya a hablar de los primeros pensadores griegos como verdaderos teólogos. Cf. Werner Jaeger, *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker*, Stuttgart 1953; Uvo Holscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

¹⁸ Un buen resumen de las distintas formas de presentar esta relación se puede encontrar en Jose Luis Cabria Ortega, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Las Palmas de Gran Canaria 2008, 164ss.

A día de hoy, sin embargo, echamos de menos esa orientación global viendo cómo la filosofía ha renunciado también, en gran medida, a esta tarea¹⁹. Quizá nos hayamos acostumbrado demasiado pronto a la crítica de Heidegger a la metafísica como ontoteología. Y no debería olvidarse que el trasfondo de las tesis heideggerianas no es otra que la recusación de todo conocimiento especulativo de Dios y su sustitución por una reflexión acerca de la fe en cuanto un modo existencial más del *Dasein*²⁰. Es cierto que escasean los filósofos en nuestro tiempo que se atrevan a defender lo que Hegel aún mantenía cuando afirmaba que “Dios es el objeto único de la filosofía”²¹. E igual de evidente resulta que al desaparecer Dios del núcleo de todo pensar, éste declina llegar al fondo de sí mismo, es decir, la filosofía se decapita a sí misma como pensamiento cuando no desemboca en la trascendencia según la conocida sentencia de Adorno²². Renuncio aquí por supuesto a la tarea de trazar el cuadro completo del fenómeno de la separación moderna entre teología y filosofía. Pero si queremos avanzar hacia la esencia misma de las cosas, sin detenernos por tanto en el proceloso y nada fácil itinerario histórico de este alejamiento, es el momento de que nos preguntemos también por la verdad propiamente dicha de la filosofía. Al igual que procedimos antes con la teología centraremos ahora nuestra atención sobre la cuestión de la auténtica esencia y naturaleza del pensamiento filosófico.

¹⁹ Cf. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie...*, 18s.; Id., “Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke”, en: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 7-20. Traducido como *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999.

²⁰ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, edición de Arturo Leyte, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, Barcelona 2008, 2a ed., 119.

²¹ “... es el punto de partida y la meta final de todo; todo parte y retorna a él” Incluso la filosofía no tiene otro objeto más que Dios: “Dios es así el único objeto de la filosofía, su tarea consiste en ocuparse de él, en reconocerlo todo en Él, referirlo todo a Él así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino” (W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. B. 1, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, edición de Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 57 y 85 respectivamente)

²² Cf. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid 1989, 401. Weischedel, por su parte, ha dedicado una extensa obra a mostrar las consecuencias que este abandono ha acarreado a la filosofía. En su clásico *Der Gott der Philosophen* (ahora en un único volumen) analiza hasta qué punto la filosofía occidental se convirtió en una doctrina filosófica sobre el Dios cristiano y cómo la renuncia de esta tarea ha conllevado la crisis misma de la filosofía. Cf. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971-1972, I, 218; A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 2000, 280.

2. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Creo que la esencia de la filosofía solo puede entenderse partiendo de la pretensión que la ha animado desde el comienzo de su andadura: la búsqueda de la verdad de las cosas (*veritas rerum*)²³ o del conocimiento absoluto como fundamento y sentido de la realidad en cuanto tal. Digamos de entrada que con el término verdad aquí mentado se está indicando tan solo la aspiración legítima al conocimiento del Todo, como diría Hegel, de lo Absoluto. A pesar de lo enigmática que pueda resultar, y de las infinitas discusiones en torno a su mismo devenir, considero fundamental esta referencia a la verdad y al valor de la misma. Si la filosofía, como búsqueda de las causas profundas de todas las cosas, es el lugar más apto para la síntesis del sublime saber humano, la verdad representa sin lugar a dudas el fin de todo el universo, como bien dice Santo Tomás²⁴. Verdad (*alétheia*) sería el nombre auténtico para el filosofar²⁵.

Esta actitud cognoscitiva frente a la realidad como un todo es la que ha presidido comúnmente cada una de las muy plurales propuestas filosóficas que siembran lo que habitualmente conocemos como historia de la filosofía, al menos hasta épocas bien recientes. Al contrastar ahora esta definición general del proyecto filosófico con la situación que atraviesa la filosofía actual hemos de admitir, sin embargo, que la voluntad moderna ha sido la de vomitar de su interior cualquier rastro de esta búsqueda de la verdad absoluta. Se puede decir, además, que buena parte de la filosofía moderna ha adoptado al escepticismo como parte fundamental del núcleo de su propuesta. Un escepticismo que, en mi modesta opinión, no es sino resultado directo de haber puesto en entredicho la pregunta misma por un fundamento²⁶. Pero cuando una filosofía, apoyada seguramente en una mala comprensión de los límites y de la capacidad de la razón humana²⁷, desconfía y desespera de alcanzar plena-

²³ Cf. Tomás de Aquino, *De coelo et mundo*, I, 22, n. 8: "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod hominibus sesserint, sed qualiter se habeat veritas rerum".

²⁴ Tomás de Aquino, *SCG*, I,4.

²⁵ Cf. J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la Filosofía* (1960), en: *Obras Completas*, IX, Madrid, 1965, 2ª ed., 388ss.

²⁶ García Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid 1993, 17.

²⁷ ¿No fue Kant el que nos acostumbró a pensar que hay que suprimir el saber para hacer lugar a la fe?: "Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (I. Kant, *Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900ff, AA III, 18, KrV B, xxx).

mente la verdad como fundamento de la realidad, más tarde o más temprano, acaba viendo cómo esta misma realidad se nadea o se esfuma sin remedio. Nadie dude de que el pensamiento que toma como base el nihilismo gnoseológico termina desembocando consecuentemente en una especie de nihilismo metafísico²⁸. Pues bien, frente a esta posición filosófica –más bien antifilosófica, si es que se puede hablar así– que rehúye la posibilidad humana de alcanzar una verdad objetiva y universal, la filosofía de tipo sapiencial que proponemos pretende albergar la perenne aspiración metafísica, esto es, reconoce la capacidad de la razón de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental.

Cuando empleo aquí el término Metafísica lo interpreto como definición formal de la misma filosofía²⁹. Y lo que digo es que prescindir de la metafísica supone eliminar de raíz la posibilidad de saber. Porque si por algo surgió la filosofía y todo saber fue precisamente porque las cosas, la realidad de los entes, no son tan obvias como a primera vista parecen ser o, al menos, no se agotan en esta aparente obviedad. El modo en que se nos dan nos conduce de manera inmediata a la pregunta de un porqué. Y la pregunta por el

²⁸ “Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a la expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión ‘nihilismo consumado’ [...] Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura al comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso en el cual, al final, del ser como tal yo no queda nada” (G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 1986, 23).

²⁹ Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969), Madrid, 1994, 16-17. Sobre el sentido del término “metafísica” en Zubiri y su evolución cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, 2007, 111-116. También desde una interpretación eminentemente “noológica”, determinada por la lectura de *Inteligencia sentiente*, cf. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, 1999, 151ss.; en la misma opción pero aprovechando su particular resolución de enfrentarse a la situación crepuscular de la metafísica tras la crítica nietzscheana cf. Jesús Conill, “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”. en: Varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid 1995, 33-49; asimismo Pedro Cerezo Galán, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”: *Ibid.*, 221-254. Un intento más equilibrado de rehacer críticamente la “metafísica intramundana” de *Sobre la esencia* mediante su adecuada actualización es el de A. Pintor Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, 183-246.

porqué o por el fundamento no puede ser nunca reprimida sino a base de ejercer una violencia sobre el proceder mismo de nuestro modo natural de conocer. Por eso nos parece completamente ajeno y agotado el planteamiento postmoderno de tratar de desactivar toda pregunta por el fundamento.

La posición posmoderna no es, con todo, sino la que ha dado lugar una determinada modernidad al desplazar deliberadamente su atención, desde su mismo comienzo cartesiano, a las preguntas, es decir a la crítica de la posibilidad misma de la filosofía, en lugar de intentar resolver y madurar las distintas respuestas que pueden aliviar los problemas filosóficos. Y cuando fueron descartados, por obsoletos, tanto los intentos de reforzar la consensuada debilidad de la razón sustentándola desde el sólido y riguroso conocimiento científico, como el esfuerzo hegeliano por encontrar la fortaleza perdida en la propia auto-fundamentación y despliegue lógico de la razón, a la metafísica –o sea, a la filosofía misma– no le quedó otra vía que la de su superación. Nietzsche y Heidegger representan, cada uno a su manera, el proyecto de la sustitución de una razón desgastada, por otro tipo de racionalidad que nos resulta aún más engreída. Sus inmediatas consecuencias se perciben aún en la irrespirable atmósfera del humo de los hornos crematorios de Auschwitz como Levinas y Adorno, entre otros, se han encargado de ponernos de relieve.

Llegados a este punto parecía que la única solución fuere la de claudicar de la razón y cancelar definitivamente la empresa filosófica apostando por un elegante escepticismo y por un relativismo irenista capaz de tolerar todas las convicciones pero sin tomar en serio ninguna de ellas, ni siquiera la propia. Para Richard Rorty, por ejemplo, la era de los “filósofos constructivos” ha fracasado pues nadie en su sano juicio aceptaría que la filosofía sea tenida ya como el saber por excelencia. Lo único que cabe hacer es, según él, una “filosofía edificante” y periférica que se contente con ejercer la crítica a la cultura de su tiempo, relegada eso sí al rincón difuso de las humanidades y sin ninguna sustantividad real³⁰. En mi opinión, este tipo de estrategias postmodernas aparecen ya realmente desfadas. Que la razón requiera cierta dosis de autocrítica no justifica la humillación y desautorización que se viene haciendo de la racionalidad. Hoy sabemos mejor que nunca que la razón finita no constituye la única fuente de racionalidad y defender lo contrario conlleva el

³⁰ Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, 325ss; Id., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid 1996, 308.

peligro de ideologizar la misma razón³¹. Más aún, es que un debilitamiento de la racionalidad como el propuesto no hace sino abrir el paso a los irracionalismos. Pero estoy convencido igualmente de que la única manera de superar los abusos de la razón es con más razón³².

Lo que intento poner de manifiesto, es que el centro de la discusión no está, contra lo que podría esperarse en un primer momento, en la fe moderna en la razón natural y autónoma, sino que el problema se sitúa hoy en el propio valor de la razón, esto es, en la esencia y existencia de la verdad. Acabo de decirlo: el carácter de nuestra época no es otro, probablemente, que el nihilismo. Se trata ya de un nihilismo consumado que deriva directamente de la nulidad esencial de la razón y que tiene como consecuencia la quiebra de todo sentido, la emancipación respecto a la verdad como tal (Nietzsche). La crisis que viene arrastrando la filosofía está motivada seguramente por el desvío intencionado hacia el hecho de no pretender para ésta última ninguna respuesta sino un permanente y abierto preguntar como decía el propio Heidegger³³.

La posición que definiendo afirma, por el contrario, que la esencia de la filosofía no está en seguir manteniendo la discusión en torno al preguntar, sino en cómo y por qué caminos guiamos la búsqueda de alguna respuesta. Una filosofía que no quiera aparecer hoy como una postura débil teóricamente, ni se conforme con ser una más de las filosofías edificantes al uso, tendrá necesariamente que dotarse de densidad metafísica suficiente y apostar por las tesis de un sano realismo cognoscitivo³⁴. Hay que volver a los problemas filosóficos tradicionales y responderlos en términos ontológicos, es decir, buscando la estructura y el fundamento de la realidad como un todo.

³¹ Cf. M. Horkheimer - Th.W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", en: Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: Philosophische Fragmente, Frankfurt-Main, 1981.

³² A. Pintor Ramos, "Postmodernidad, finitud y sentido", en: L. M. García Berndal - J. Leonardo Lemos Montanet - B. Méndez Fernández - S. L. Pérez López (eds), *Antropología y fe cristiana*, IV Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2003, 83-115, 115.

³³ "Das Fragen dieser Frage ist das Philosophieren" (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA, 1983, 3. Aufl. 2004, 10).

³⁴ René Girard es el ejemplo claro de cómo se puede virar desde una postura relativista-escéptica a la defensa de "las reglas de la evidencia y de la prueba más tradicionales y de sentido común" (R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa 2006, 98).

Porque sin este *fundamentum in re*, la filosofía termina desapareciendo. Y a eso es, precisamente, a lo que nos invita el documento del que estamos sirviéndonos en esta reflexión. La filosofía que hoy necesitamos es una filosofía que rechaza la extendida idea de que no conocemos más que opiniones subjetivas. En este sentido, creo que el realismo aristotélico-tomista está llamado a desempeñar un papel fundamental a la hora de vertebrar de modo sintético la posibilidad de un acceso objetivo a lo real sin olvidar la doctrina revelada.

3. EL USO TEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA

Lo que hemos ganado hasta ahora en las reflexiones anteriores ha sido, por una parte, la afirmación de que la teología como ciencia de Dios está ligada indefectiblemente al método filosófico y, en segundo término, una voluntad por recuperar la filosofía como un pensamiento teóricamente fuerte dotado de densidad metafísica. Lo que toca en este momento es acercarnos al uso teológico de la filosofía. Es decir, dirigimos la atención primordialmente a la filosofía pero no en su primario *usus philosophicus* o por razón de la filosofía como tal, sino en el derivado *usus theologicus* que de ella se puede hacer. Nos referimos en suma al empleo de la filosofía con fines a la especulación teológica. Este sería el marco general que no pretendo obviar ahora aunque mi principal intención sea, en realidad, la de reflexionar sobre la función y el lugar que la filosofía ha de ocupar en la formación teológica.

Quizá haya sido K. Rahner, quien mejor y más actualizadamente ha sabido expresar la importancia decisiva e irrenunciable que la filosofía tiene hoy para el quehacer teológico. En varias ocasiones ha emitido este autor su opinión sobre las manidas relaciones entre filosofía y teología³⁵. El recurso que hago en este momento a su figura es, sin embargo, a título puramente ejemplar de lo que a día de hoy constituye, al menos en mi opinión, uno de los intentos más logrados de síntesis y de respeto a lo esencial de ambos discursos. Mi experiencia personal es que cuando me sitúo ante sus escritos

³⁵ Entre otras contribuciones cf. K. Rahner, "Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie", en *Schriften zur Theologie (ST)* X, 70-80; "Philosophie und Theologie", en: *ST*, VI, 101; "Philosophie und Theologie", en: *Sacramentum Mundi*, 1205ss

no distingo muchas veces si son los propios de un teólogo o se deben más bien al genio filosófico del que incuestionablemente estaba dotado³⁶. No termino de ver realmente si la filosofía para Rahner es un momento inicial e interno en el pensamiento teológico o si se trata más bien de su conclusión y culminación. Y esta percepción, creo que compartida por todos ustedes, me parece un buen espejo en el que comenzar mirando a la hora de esbozar el papel que la filosofía está llamada a tener en los estudios de Teología.

Lo que Rahner ha dicho explícitamente es que la filosofía resulta indispensable para la teología: “no puede haber transmisión alguna de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía [...] Una teología no-filosófica (*unphilosophische Theologie*) sería una mala teología (*schlechte Theologie*). Y una teología que sea mala no puede prestar el debido servicio a la proclamación de la revelación”³⁷ La indispensabilidad (*Unverzichtbarkeit*) a la que se refiere Rahner no creo que pueda ser comprendida como una compañía que le sobreviniera a la teología de manera involuntaria y un tanto forzada. Como si cupiera la posibilidad de que la teología pudiera comprenderse a sí misma como disciplina totalmente autónoma o al margen de la filosofía. Esta relación la piensa Rahner más bien en el sentido de que “no existe teología que no incluya inevitablemente en sí filosofía, Inil que pueda reflexionar y reflexione de hecho sobre la fe cristiana sin el auxilio de una filosofía”³⁸.

Han pasado casi treinta años del fallecimiento de Rahner. ¿Qué ha ocurrido desde entonces en la filosofía y en la teología? ¿Cómo tenemos que entender hoy las relaciones entre uno y otro conocimiento? ¿Sigue siendo la filosofía tan irrenunciable para la teología? ¿O tenemos que decantarnos definitivamente por la mala

³⁶ Paul Epe, *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch?*, Berlin 2008. Uno de los mejores conocedores de Rahner considera acertadamente que su proyecto debe ser comprendido como “Philosophie in der Theologie”. Cf. K. Lehmann, “Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt” en Lehmann/Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens: Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 33. Cf. K. Neufeld, “La relation entre philosophie et théologie chez Karl Rahner”, en: Id., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983, 85-108.

³⁷ K. Rahner, “Philosophie und Theologie”..., 101; “Philosophie und Theologie”..., 1205ss.

³⁸ “Nun aber gibt es *keine Theologie*, die nicht *Philosophie* unweigerlich in sich hätte, die ohne *Hilfe* der oder einer *Philosophie* den christlichen Glauben reflektieren könnte und würde” (K. Rahner, “Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie”..., 80).

teología? La tarea de encontrar alguna respuesta a estos interrogante se reduce en mi opinión a una y simple cuestión: el problema de demostrar filosóficamente si el hombre, o si se prefiere mejor, la razón humana está capacitada constitutivamente para acceder al Dios infinito o Absoluto. Si la esencia de la filosofía es, como hemos dicho, una fundamental auto-comprensión del hombre, es evidente que el punto de partida se encuentra en la predisposición o idoneidad esencial que él manifiesta hacia ese Absoluto. Encuentro en esta afirmación de la capacidad del hombre para acceder a Dios, el motivo fundamental por el que la filosofía tiene que convertirse en el fundamento de y para la teología. Más aún, es que cuando no sucede así y la teología prescinde deliberadamente de esta base filosófica, cuando opta por desprenderse de este anclaje antropológico, termina suspendida en el aire, transformada en una especie de positivismo fideista. Sin el fundamento filosófico, la fe y la teología pierden lo más nuclear de su misión, la posibilidad misma de presentarse todavía con algún rastro de significatividad para el hombre de hoy. Pues ¿a qué ser humano le va a interesar un discurso teológico que no tenga en cuenta o no respete la propia naturaleza humana?

Digámoslo de una vez: “ohne Philosophie, keine Theologie”³⁹. A esta misma conclusión llega Hans Urs von Balthasar como consecuencia lógica de una tesis esencial para nuestros intereses: La que declara que los conocimientos teológicos sobre la gloria, la bondad y la verdad de Dios tienen como presupuesto obligado una estructura del ser mundano. Una estructura, además, que hay que tener en cuenta no solo en su aspecto formal o gnoseológico, sino en el plano estrictamente ontológico⁴⁰. Resulta tremendamente equivocado, por tanto, pretender respetar la irreductible originalidad de lo sobrenatural a base de disminuir al máximo el valor de la estructura de la naturaleza humana. Esta idea, más extendida hoy de lo que pudiera parecer a simple vista, no era ni mucho menos la de un Santo Tomás para quien la disminución en la atención debida al orden natural iba

³⁹ H. Urs von Balthasar, *Theologik*, I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, VII. Traducción española: *Teológica I: Verdad del mundo*, Madrid, 1997, 11. Para la relación de teología y filosofía en Balthasar cf. Hans Otmar Meuffels, *Einbergrung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991, 103-108.

⁴⁰ Ibíd. Cf. M. Schulz, “Por qué los teólogos cultivan la filosofía: K. Rahner y Hans Urs con Balthasar”, en: *Revista de Occidente* 258 (2002) 32-61.

siempre directamente en detrimento de la perfección divina⁴¹: “*Gratia supponit naturam et perficit illam*”⁴².

Pero el problema no está en el escepticismo con el que muchos teólogos, incluso católicos, miraban hasta hace bien poco tiempo a la filosofía –y más en particular, a la teología fundamental– en orden a una posible justificación racional de la fe⁴³. Hoy nadie duda ya sobre la conveniencia y la necesidad que la teología tiene de la filosofía fundamental (*oportet philosophia*⁴⁴) a la hora de proporcionarle una sólida base “teorético-científica”. La cuestión que ahora tenemos que plantear es: ¿qué caracteres o rasgos debe poseer una filosofía que pretenda ser autónoma y, al mismo tiempo, preparatoria respecto a la teología?

Estoy de acuerdo con Kant cuando dijo aquello de que la teología y la filosofía son dos magnitudes tan difíciles de mezclar como “agua y aceite”⁴⁵. Desde entonces son muchos los esfuerzos realizados por lograr la adecuada conciliación de la “vieja antítesis”⁴⁶ entre creer y saber. Pero al tiempo que sostengo la necesidad de conciliación o convergencia –y me separo de cualquier iniciativa de simplificar las dificultades de esta armonización ciertamente circular de fe y razón, incluido el sueño de una ‘filosofía cristiana’⁴⁷–, digo igualmente que los grandes sufrimientos y la barbarie que nos ha

⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, c. 69: “*Detrahere perfectioni creaturam est detrahere perfectioni divinae virtutis*”.

⁴² Cf. A. Raffelt, “*Gratia (prae) supponit naturam*”, en: *LThK* 4,986-988; B. Stöckle, ‘*Gratia supponit naturam*’. *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprunges seiner formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Bedeutung in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, Rom 1962; Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991, 39; J. Ratzinger, “*Gratia praesupponit naturam*”, en: *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 129-146.

⁴³ Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* en: Id., *Sämtliche Werke*, 4 (1997).

⁴⁴ Rahner proclama el “oportet philosophari” en: “*Philosophie und Philosophieren in der Theologie*”, en: *ST*, VIII, 66-87. Cf. R. Fisichella, “*Oportet Philosophari in theologia*”, en: *Gregorianum* 76 (1995) 221-262, 502-534, 701-728.

⁴⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* en Wilhelm Weischedel (ed.), *Immanuel Kants Werke*, vol. IV. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969, 27.

⁴⁶ Fue Hegel quien habló de la “vieja antítesis” en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. Jaeschke (ed.), vol. 3: Teil 1. *Der Begriff der Religion*, Hamburg, 1983, 1993, 2 ed. Traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre la filosofía de la religión I*, Madrid 1989, 60.

⁴⁷ Para una primera aproximación al concepto de “filosofía cristiana” cf. H. M. Schmidinger, “*La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto*”, en:

tocado vivir en el pasado siglo nos han obligado a reconocer la necesidad de extender la racionalidad más allá de la mera razón finita. Naturalmente que tenemos que situarnos siempre en el terreno primordial de la razón como punto de partida absoluto del pensar finito. Lo que afirmamos, sin embargo, es que también esta razón es criatura. O lo que es lo mismo: Que no hay nada tanto en el sujeto de la investigación filosófica como en el objeto de la misma que resulte en sí independiente de Dios. En una palabra: que nada es naturaleza pura⁴⁸.

Esto no significa en absoluto que nos decantemos a favor de la pérdida postmoderna en la confianza de la razón, ni perder de vista tampoco sus incuestionables deficiencias. Lo que intentamos hacer es retroceder a la conciencia personal que tiene cada uno de nosotros de la insatisfacción ante la propia finitud de nuestra razón. Y lo que observamos es que esta insatisfacción no es, en el fondo, sino el reflejo en mí de la tragedia vivida en la situación presente. Es decir, que la escisión entre gracia y naturaleza, fe y mundo está ya en mí y por eso se precisa hacer toda una labor de curación interior. Antes de emprender la tarea de la reconversión exterior, necesitamos primero depurarnos cada uno de nosotros. La filosofía vuelve a convertirse nuevamente para nuestro tiempo en terapia para el alma como decía Platón⁴⁹. Pues bien, el carácter fundamental que tiene que tener la filosofía en su uso teológico le viene de aceptar ésta, su misión consoladora.

Sin este primer rasgo primordial es imposible averiguar cuál debe ser el uso y la posición de la filosofía en la formación de los teólogos. El clima espiritual de nuestra época, está reclamando a teólogos y filósofos un talante verdaderamente intelectual en sus vidas. Mi reflexión en este punto está marcada en gran medida por la preocupación. En el trato habitual que mantengo con los alumnos –algunos de ellos pertenecientes, curiosamente, a órdenes religiosas caracterizadas históricamente por su amor al estudio– estoy comprobando, muy a mi pesar, que la motivación con la que afrontan su formación intelectual es bastante escasa. Las preocupaciones con las que llegan a la universidad son esencialmente pastorales y no terminan de comprender siquiera en qué medida esta formación filosófica puede serles beneficiosa en un futuro no

E. Coreth (Ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3: *Corrientes modernas en el siglo XX*, Madrid 1997, 23-45.

⁴⁸ Cf. M. García Baró, *Ensayo sobre el Absoluto...* 19.

⁴⁹ Cf. Platón, *Fedón*, en: *Diálogos*, t. III, Madrid, 2001, 83a, 44.

muy lejano cuando se conviertan en sacerdotes o religiosas. ¿Qué utilidad práctica sacarán de la teología y de la filosofía cuando les toque presentarse en medio de la gente y tengan que ayudarles a vivir su fe? ¿Puede este estudio significar al menos algo positivo o provechoso para su propio camino espiritual? Y tengo que decir que este malestar con la formación académica se acentúa aún más si nos referimos a las obligadas asignaturas filosóficas que los candidatos a teólogos deber cursar en los primeros cursos de su preparación universitaria.

Esta desafección choca, sin embargo, con los numerosos documentos del magisterio que insisten en el valor formativo del estudio y de la vida intelectual tanto en el candidato al sacerdocio como en el presbítero ya ordenado. Sin olvidarnos del ya mencionado *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*, me consuela enormemente, por ejemplo, la lectura de la *Fides et ratio* o de la *Pastores dabo vobis* por citar tan solo dos de los últimos pronunciamientos magisteriales que más han remarcado la valía de la vida intelectual en el ministerio sacerdotal. Todos estos pronunciamientos de la Iglesia se convierten para mí, sin duda, en un motivo para la esperanza y pido a Dios que se pueda lograr una recepción adecuada de los mismos.

Hay que respaldar la importancia que la vida intelectual tiene para el ser y el quehacer ministerial. Creo que debemos impugnar ese activismo y pragmatismo moderno que concibe lo intelectual “como inútil, más aún como irreal, ya que para él es real tan sólo aquello que se realiza dentro del ámbito de los acontecimientos palpables: hechos concretos y resultados tangibles”. Esta opinión tan extendida entre nosotros se apoya como decía ya Guardini, en una trivialización del lado profundo de la vida⁵⁰. Por eso la sabiduría o el saber al que la filosofía conduce, antes que un poder ha de ser un bien, o sea, un fin en sí mismo, también para el teólogo.

Para conseguir este cambio de actitud ante el estudio, los actuales y futuros teólogos tienen que comenzar eliminando ese prejuicio que frecuentemente manifiestan ante el cultivo de la inteligencia viendo en esta dedicación un signo de elitismo, de promoción personal o una simple pérdida de tiempo. La factura que estamos pagando por esta falta de dedicación personal al cultivo intelectual, sobre todo en los sacerdotes, está siendo muy alta tanto *ad intra*, como *ad extra* de la iglesia.

⁵⁰ R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1997, 300.

Creo que filosofía que se enseñe en las facultades y centros teológicos ha de mostrar igualmente esa vida que para Sócrates era la única que merecía ser vivida⁵¹: la vida autoexaminada; la vida de quien se retrae a la soledad del espíritu y el pensamiento (*noeîn*) y se retira conscientemente de la distracción del mero hablar y opinar (*doxa*) que caracteriza la vida pública. Esta filosofía marcada sapiencialmente es la que puede terminar convirtiéndose en verdadera cultura. Es una sabiduría que se asimila y se digiere de tal manera que ya no recuerda como fue adquirida. William James decía de ella que “es un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse”. Quien fomenta la vida intelectual de este tipo experimenta que su cultura, el saber adquirido, se ha convertido en una especie de segunda piel o de segunda naturaleza. No es un traje confeccionado, ni ha sido conseguido por medio de la educación *standard* de todos los tiempos, la que embute de conocimientos de toda índole y termina haciendo expertos o entendidos en algo, sino que está hecho a su medida, a la medida del hombre y lo humano.

Al tipo de educación que forma un hábito de la mente para toda la vida la llamó el beato John H. Newman educación liberal, artes y estudios liberales o, simplemente, saber liberal en oposición a la educación servil. El gentleman que surge de la educación liberal procura por todos los medios no ser importuno, sino sencillo, modesto; huyendo siempre del sensacionalismo y la extravagancia. Profesa no el orgullo o la soberbia, que son siempre, a priori, incultura, sino aquella *docta ignorantia* que sabe exactamente qué es lo que no sabe y sobre la cual escribió un libro profundísimo el cardenal alemán Nicolás de Cusa. Sin esta humildad difícilmente se puede entender nuestra vida intelectual como filósofos y teólogos.

Nos lo recordaba el papa en su encuentro con los profesores en el Escorial durante la jornada mundial de la juventud en Madrid: “...hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva. En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad”⁵².

⁵¹ *Apol.* 38a.

⁵² Benedicto XVI, *Encuentro con los jóvenes docentes universitarios en el Escorial* (Madrid 19 de Agosto de 2011), en: AAS 103 (2011) 592-596, 595.

4. CONCLUSIÓN

El hombre, insiste continuamente Kant, ha de ser consciente de los límites de su saber y aquí radica la necesidad de llevar a cabo la crítica de la razón desde la misma razón. Pero es en esos límites, precisamente, donde el ser humano experimenta, pregusta ya de alguna manera, lo eterno en el hombre como lo llamó Scheler. Se trata de ese saber de salvación y redención (*Erlösungs-Heilswissen*) que va más allá del típico saber culto (*Bildungswissen*) y del saber del rendimiento y dominio (*Leistungs-und Herrschaftswissen*). Sus valores no son ya ni los vitales (*Vitalwerte*) a los que atiende el poder técnico, ni siquiera los valores espirituales (*Geisteswerte*) propios de una cultura tal como aquí la hemos definido, sino los valores santos o sagrados (*Heiligkeitswerte*)⁵³. Y es que, al fin y al cabo, todo saber lo es de Dios y para Dios. Creer no nos dispensa de seguir pensando. Nuestra dedicación a filosofía y a la teología implica situarse cada día ante la inagotable y conmovedora tarea de buscar la verdad muchas veces a tientas y a sabiendas de no poder asirla nunca en plenitud. Significa, en definitiva, asumir y no claudicar ante el designio creador que nos ha hecho racionales hasta el tuétano de nuestros huesos.

⁵³ Cf. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925), en: *Gesammelte Werke*, B. IX: *Späte Schriften*, Bern 1976, 85-119, 95ss., 115.

La búsqueda sapiencial de la verdad como punto de reconciliación entre filosofía y teología en el contexto de la reciente reforma de los estudios eclesiásticos¹

Benito Méndez

Instituto Teológico Compostelano

Resumen: Las relaciones entre Teología y Filosofía son una constante en la Historia de la Iglesia, porque esta ha buscado especialmente el diálogo con los rastreadores de la Verdad. Esta convicción aparece de forma concreta en todos los planes de estudio eclesiásticos desde que estos existen; en ellos siempre ha permanecido como ejemplo a seguir el trabajo filosófico y teológico de Santo Tomás de Aquino; se trata de una opción filosófica que ensancha la razón y le da un carácter sapiencial, porque no descarta nunca una respuesta coherente con sus ansias de infinito. El nuevo decreto de reforma de los estudios de filosofía para los centros de formación católicos quiere recuperar esta herencia de sabiduría, que se basa en un modelo realista de pensamiento, porque no todos los sistemas filosóficos son válidos para la reflexión teológica.

Palabras clave: Sabiduría, Santo Tomás, filosofía, teología, metafísica, analogía, fenomenología, ciencia.

Abstract: The different relationships between Theology and Philosophy are a constant issue in the History of the Church, due to the fact that the Church has especially sought dialogue with those seeking the Truth. This strong belief is shown, more concretely, in every ecclesiastical educational curriculum since they came into being; in all of them the philosophical and theological work of Saint Thomas Aquinas has always remained as the example to follow. It is about a philosophical option which widens reason and provides it with a wisdom attribute, because it never rejects a coherent response with his tendency for infinity. The new decree to amend philosophical studies for the Catholic Higher Education Institutions aims to regain that tradition of knowledge, based on a realistic model of thought, as not all philosophical systems are appropriate for theological consideration.

Key words: Wisdom, knowledge, Saint Thomas, philosophy, theology, metaphysics, analogy, phenomenology, science.

¹ Texto de la ponencia del autor en las XXVI Conversaciones de Salamanca sobre *La enseñanza de la Filosofía dentro de la formación teológica*, UPSA, 7 y 8 de junio de 2012.

El tema en sí es tan amplio, que lo hemos querido acotar entorno a algunos aspectos, y aun así desde una perspectiva muy general. Por una parte, es conveniente prestar atención al adjetivo ‘sapiencial’²; lo sapiencial puede ser considerado como el punto culminante de todo lo que puede ser conocido y, por lo tanto, lo que unifica el saber (Apartado 1). En segundo lugar, teniendo en cuenta como base la situación actual de la Verdad en la cultura contemporánea (Apartado 2), nuestra intención es observar cómo se desarrolla esa característica a la luz de los últimos documentos que se relacionan con los estudios eclesiásticos católicos y a la vez situarlos en un contexto diacrónico (Apartado 3). En ellos aparece con mucha frecuencia ese carácter de Sabiduría que posee toda búsqueda humana de la Verdad; y la Teología también lo es, porque, a pesar de que su fuente primordial es la Revelación divina, se entiende como una respuesta humana a la misma, la cual no puede prescindir de la racionalidad, porque es el mismo el Creador de la razón y el dador de la fe: “Este es el motivo profundo por el cual, a pesar de que en el pensamiento antiguo religión y filosofía fueron contrapuestas a menudo, desde los comienzos la fe cristiana las ha reconciliado en una visión más amplia”³.

El objetivo final aparece en el comienzo del documento *Optatum totius Ecclesiae renovationem...* Los padres del Concilio traían a la conciencia eclesial la necesidad de una renovada formación con el fin de presentar al mundo una imagen de la Iglesia más sintonizada con los tiempos modernos. Por ello, a casi cincuenta años

² Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 6, 77, 81, 83, en: J. A. Martínez Puche (ed.), *Encíclicas de Juan Pablo II*, Madrid 2003, 5 ed., 1481ss (En adelante: FR); Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (2011) 3-4, en: http://www.vatican.va/roman_curia/... (En adelante: DREF). El n° 4 aporta el enfoque del conjunto: “La Sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad, y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser “la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite”, y situarse “como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos”. El carácter sapiencial de la Filosofía implica su “alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”, si bien conocido progresivamente a lo largo de la historia. De hecho, la Metafísica o Filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la Causa primera de todo”; Commissione Teologica Internazionale, *La Teologia oggi: Prospettive, Principi e Criteri* (2012), 64, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations..... (En adelante: TO).

³ TO 65, 86, 91; DREF 7, 8, 9; FR 106.

de la promulgación de los documentos conciliares es conveniente hacer recuento de los resultados obtenidos, en este caso, referidos a los estudios filosóficos y su relación con los teológicos. En efecto, las relaciones entre Filosofía y Teología han estado siempre presentes en los planes de estudios eclesiales, desde que estos existen. En segundo lugar, se puede observar una continuidad, pero también una renovación en el marco general que la Iglesia pretendía ofrecer ante el mundo que le tocaba vivir.

Dentro de una continuidad en lo fundamental, aparecen diferentes acentos que vamos a destacar, aunque lo haremos sin detenernos en un análisis pormenorizado de cada uno de los documentos: FR, DREF y TO. Lo más relevante, a nuestro parecer, está en poner al descubierto de nuevo la necesidad de encontrar un modelo en el que sea factible aplicar un método 'sabio' de acercamiento a la realidad total del mundo y de sus fundamentos. El magisterio de la Iglesia sigue proponiendo a Santo Tomás como modelo ejemplar (Apartado 4).

Por último, a la luz de estas premisas, pretendemos ofrecer algunas pautas que puedan dar luz sobre las nuevas relaciones que se han de establecer entre Filosofía y Teología, tal y como nos propone la Iglesia hoy (Apartados 5-7).

1. BÚSQUEDA SAPIENCIAL DE LA VERDAD

En el contexto de la cultura actual, la preocupación de la Iglesia por la Verdad está determinada por el interés por salvaguardar la dignidad última del hombre contemporáneo, que no acaba de encontrar un sentido definitivo a su vida a causa de la fragmentariedad del saber⁴. La encíclica *Fides et Ratio* afirma que la responsabilidad por el saber es asumida por los pastores de la Iglesia directamente a partir del Evangelio y, como consecuencia, es ineludible. Por esto mismo expresaba la convicción fundamental y la clave de todo el pensamiento católico: "la fe y la razón son como las dos alas mediante las cuales el pensamiento humano se puede elevar a la contemplación de la Verdad"⁵. Este texto invita por una parte a evitar toda forma de integrismo tanto por parte de la razón (racionalismo), como por

⁴ FR 90.

⁵ FR 47.

parte de la fe (fideísmo). Para ello sugiere la posibilidad de un acercamiento contemplativo a la Verdad, en la cual esas dos formas radicales puedan ser superadas en una perspectiva inclusiva:

“La Sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, y situarse como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y sentido definitivos”⁶.

1.1. Amor a la Sabiduría y Sabiduría de Dios. Indicaciones breves sobre la perspectiva bíblica

La Sabiduría es abordada por la Encíclica *Fides et Ratio*⁷ sobre la base de los datos bíblicos, donde representa un parámetro fundamental. La aspiración a la Sabiduría que representan los diálogos platónicos se puede encontrar también en las palabras atribuidas al Rey Salomón (Sab 8,2; Sir 40,20): “la amé y la deseé desde que era un niño, la busqué como a una novia, y soy un apasionado de su belleza”. Por otra parte, desde el punto de vista literario, la Sabiduría es un género específico que no pretende explicar los temas típicos del Antiguo Testamento, como son los de la elección y la alianza, sino de proponer una visión más global de la realidad, en la que esos temas concretos encuentran su sentido último⁸. Todo ha pasado y pasa porque existe previamente un proyecto de Dios sobre el mundo y sobre la vida, desde el cual es necesario mirar todas las demás cosas⁹.

Por lo tanto, sólo desde la Sabiduría divina, puede el hombre juzgar rectamente con el fin de descubrir el orden del mundo, lo que es bueno y lo que es malo, y así qué debe hacer y qué debe evitar (Prov 2,6; Sir 1,4). De este modo, poseer la Sabiduría es para el hombre un valor máspreciado que el oro (Prov. 3,14) y debe aspirar siempre hacia ella (Sabiduría 6,12.17; 7,10; 8,2; Sir 4,12.14; Prov 4,6), porque, además, quien la busca, la puede encontrar (Prov. 8,17), porque está más cerca de él de lo que se hubiera imaginado, como

⁶ DREF 4, donde cita FR 81; cf. también FR 1, 47, 85.

⁷ FR 14-18.

⁸ Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 25-27.

⁹ FR 16.

si estuviera esperando para ser encontrada (Sab 6,14): “Quien la busca de mañana no necesita esforzarse mucho, pues la encuentra sentada a su puerta”. Pero no por ello es propiedad humana, sino que viene siempre de fuera, porque es de Dios, superior al hombre; de ahí que el hombre tenga que pedir que se le conceda (Sab 8,21; 9,1ss; Job 28,12ss.23; Bar 3,32). Así toda Sabiduría humana tiene que confrontarse con la Sabiduría divina, sin vanagloria, si quiere llegar a plenitud: “Mis caminos no son vuestros caminos...” (Is 5, 21; 55,8) (Jer 9,22).

Antes de entrar en algunas de las características que presenta el Nuevo Testamento creo conveniente dejar constancia de una obviedad que, por serlo, muchas veces ha quedado en el olvido en nuestro ámbito cultural. Y es la constatación de que el Cristianismo representa una originalidad en la historia del mundo, en cuanto que ninguna otra confesión religiosa ha buscado un contacto tan intenso con la razón como él¹⁰. Desde aquel dar razón de la esperanza a todo el que la pida de la primera carta de Pedro (3,15) se ha configurado la Teología occidental. Por eso ha buscado principalmente el diálogo con la Filosofía, como la instancia crítica con la que tenía que medirse para exponer, de forma crítica, los motivos de la fe, es decir, su Sabiduría original.

San Pablo en la primera carta a los Corintios (1, 17ss) nos ofrece ya el testimonio de que la Sabiduría entendida en sentido filosófico no era una palabra ajena para sus oyentes, probablemente gnósticos. Él se presenta como enviado por Cristo para anunciar el Evangelio no con palabras de Sabiduría humana, sino con la Sabiduría de Cristo, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles (1 Cor 1, 20-25). Algo similar le sucede en su predicación en Atenas, ante el foro de los sabios del momento. Por una parte, el Dios desconocido

¹⁰ “En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar “con el *logos*” es contrario a la naturaleza de Dios”. Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Discurso en la Universidad de Ratisbona*. 12 de Septiembre de 2006 en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912; cfr. también, B. XVI, “Discurso al sexto Simposio Europeo de Profesores Universitarios (Roma, 7 de junio de 2008)”, *Cristianismo, universidad y cultura* 3 (2012) 13; J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 136-153.; K. Müller, *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin 2012, 111.

que tienen presente puede coincidir con el Dios creador del universo. Pero cuando llega el momento de presentar la novedad cristiana, la Resurrección, entonces las tornas cambian: “De eso ya nos hablarás en otra ocasión” (Hech 17,32). Es decir, aquí aparece ya una primera tensión, porque parece que el mensaje cristiano no puede ser entendido por los parámetros filosófico-teológicos que podían ser aceptables, los del Dios como creador. La carta a los Colosenses, en este sentido, advierte severamente a los cristianos de que no se dejen guiar por Filosofía alguna que obtenga sus razones de tradiciones humanas y no de Cristo (Col 2,8). Pero poca justicia haríamos a las advertencias de Pablo si de ello sacáramos la conclusión de que se debe renunciar a toda Sabiduría humana para explicar la fe; baste ver la carta a los Romanos para darse cuenta de ello.

De todos modos, en la tradición joánica encontramos una visión más positiva, puesto que toma prestada de la tradición filosófica una palabra fundamental como es el Logos, al que identifica con Cristo (1, 1-2.14). El Nuevo Testamento nos sitúa, pues, ante una paradoja, ante un aparente contraste que tiene que resolverse mediante una apertura, ensanchamiento hacia una realidad superior, pero que se corresponde con la misma esencia del pensamiento humano¹¹. En efecto, la Sabiduría humana no podía esperar que la manifestación de Dios se hubiese producido mediante su kénosis, su aparente renuncia a mostrar todo su poder y, en la impotencia, darlo todo de sí mismo (Col 2,3). Sólo la iniciativa gratuita de Dios ha podido hacernos conocer sus designios de Sabiduría: “Es la verdad escondida que Dios antes del comienzo de los tiempos había determinado para nosotros....para todos aquellos que le aman” (1 Cor 2,7ss). Se trata, pues, de una Sabiduría que le ha sido dada al hombre como un regalo inesperado, aunque lo andaba buscando. La Sabiduría tiene, en este sentido, siempre algo de incondicionado o gratuito. Es un don (Ef 1,8). Por eso Pablo la pide para su comunidad (Ef 1,17-18; Col 1,9; 2,3). Pero este nuevo horizonte que nos ha sido regalado, y que es más amplio y sorprendente, no elimina otros que el hombre ha buscado y sigue buscando, sino que los integra, como exhorta a los filipenses: “todo lo que es verdadero, justo... no nos ha de ser ajeno (Fil 4,8)¹².”

¹¹ Cfr. K. Müller, *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln*, Münster 2010, 81ss.; J. Pieper, *En defensa de la Filosofía*, Barcelona 1973, 141.

¹² FR 14ss.

1.2. Modelos resultantes. Teología y Filosofía. Colaboración y tensiones

La cita de los Filipenses ya nos sirve para delinear una situación que identifica al ser humano como capaz de buscar y desear encontrar los últimos fundamentos de la realidad, en definitiva, como un ser racional. La predicación evangélica ha contado, pues, desde su inicio con esta característica que afecta a todo hombre y, en consecuencia, si quería presentarse como un mensaje universal, tenía que hacerlo desde la perspectiva de una verdad racional que pudiera ser aceptada como tal, independientemente de la cultura en la que ella fuese predicada. Esta es la razón por la cual la fe cristiana no sintió la necesidad de presentar una verdadera apologética con respecto a las demás religiones de su entorno, sino con la Filosofía, en cuanto buscadora de la Verdad¹³. Ella se presentaba como la verdadera Filosofía, aquella que había llegado, por medio de un don inaudito, a la cumbre de la Verdad, del Logos, que es Cristo.

Y, desde esta perspectiva podemos hacer el recorrido de la mayor parte de la historia espiritual de Occidente, como una historia de las relaciones entre fe y razón o Teología y Filosofía, como la historia de la dialéctica entre la razón que busca y Dios que se hace encontrar. Se trata de un camino de Sabiduría en cuanto camino de regreso al fundamento de la realidad última de las cosas, al todo, que abarcaría la realidad desde todos los aspectos posibles¹⁴. Cuando Platón trata de determinar con exactitud lo que propiamente se entiende por uno que filosofa, la primera característica que indica es que se trata de uno que aspira a la Sabiduría total, ya que un deseo verdaderamente fuerte se dirige siempre al todo. Así, el alma del que verdaderamente filosofa está siempre dispuesta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano¹⁵.

Ahora bien, dado que ya en el Nuevo Testamento podríamos hablar de un modelo paulino y un modelo joánico, la historia que

¹³ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 3 ed., 149.

¹⁴ J. Pieper, *En defensa de la Filosofía.....*, 128,132. J. H. Newmann sostiene que la Iglesia no descarta de forma prejudicial ningún componente de la naturaleza humana, sino que cultiva el todo: *Idea of a University*, London - New York - Bombay 1907, 234.

¹⁵ Platón, "La república, o de la justicia", 474b, en: *Obras completas*, Madrid 1974, 2 ed., 756.

ha seguido ha sido muy complicada, con tensiones, pero, al mismo tiempo, muy fructífera¹⁶. No es ahora el momento de analizarla por completo, pero sí al menos aportar algunos nombres significativos, sin ánimo, por tanto, de exhaustividad. Se pueden establecer distintos modelos que van desde la oposición a la colaboración, pero siempre sobre la base afirmada o sentida de que el ser humano es capaz de conocer el todo de lo real. Nombres como los de Justino, Clemente de Alejandría, Agustín, Anselmo, Santo Tomás apuestan por la colaboración, mientras que la otra línea de pensamiento entiende que ese todo real sólo puede ser conocido por medio de la Revelación. En ella podríamos situar a Tertuliano, Pedro Damián en la Edad Media, la discusión entre Abelardo y Bernardo de Clara-val o a Lutero, con matices que merecerían una consideración más detallada. Interesante es, sin embargo, constatar que la posibilidad de colaboración o discusión entre ambos saberes, el filosófico y el teológico, partía de la base citada, que era la posibilidad de encuentro con una Sabiduría totalizadora, englobante, de lo divino y de lo humano¹⁷.

Otra cosa distinta era el modelo a utilizar para definirla, pues, aun en el caso de la colaboración, no siempre se realizó de forma pacífica, como sabemos. Todos recordamos el apelativo escolástico, interpretando a Clemente de Alejandría, sobre la Filosofía como *ancilla theologiae*, aunque en Tomás de Aquino no hubiera que considerarla así exactamente¹⁸. Pero también recordamos la crítica de Kant a esa posición medieval en su obra *Der Streit der Fakultäten*¹⁹. En esta obra se preguntaba si la sierva es la que lleva la antorcha a la señora y, por tanto, va delante de ella, o es la que le aguanta la cola del vestido y, por consiguiente, va detrás. En este caso Kant y, en general, el Idealismo alemán se decidieron por lo primero. Es decir, la razón, la Filosofía, es la que va delante y la Teología, y los

¹⁶ Cfr. I. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, pp. 140-148; J. Duque, "Teología e Filosofía – Relação revisitada", *Theologica (Braga)* 1 (1999) 133-167 (con bibliografía final); K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken. Bd. I Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2012, 2 ed, pp. 25-60; J. Schmidt, *Philosophische Theologie...*, 27-31.

¹⁷ "La aventura de una Teología ha formado parte esencial y bien determinante de la aventura de la racionalidad occidental. Ignorarlo sería necedad" (M. Torrevejanó, *Universidad y Teología*, Valencia 1999, 39.).

¹⁸ Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie...*, 283.

¹⁹ W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant, Werke in 12 Bänden*, Frankfurt am Main 1995, Bd.VI, 291 .

dogmas que ella explica, han de quedar reducidos a los límites de la mera razón, aunque puedan considerarse, como en el caso de Hegel, el culmen de la razón. Ahora bien, si lo divino queda encerrado en los límites de la razón ya no puede conservar su estatuto y la consecuencia es lógica. Pensemos en el ateísmo de Feuerbach y todos sus seguidores hasta la actualidad, en su afán reduccionista de lo real, que parte del paradigma kantiano.

A esta Filosofía reduccionista reaccionó, por una parte la Teología dialéctica protestante y, por otra, la Teología católica mediante la neoescolástica, que intentaba salvar los dos planos de lo real, pero sin conseguir una conexión integradora entre ellos. Ciertamente desde entonces ha habido serios proyectos de mediación entre la Teología y la Filosofía en los que no podemos detenernos. Desde el modelo trascendental, pasando por la Fenomenología con sus matices²⁰ o la Filosofía del lenguaje²¹. Incluso podríamos hablar de algunas propuestas desde el pensamiento postmoderno, como la de Derrida²².

Dando, pues, un gran salto en el tiempo que va desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días, lo cierto es que el clima contemporáneo de las relaciones entre Filosofía y Teología se ha caracterizado por la desconfianza mutua, tanto si miramos a la Filosofía académica, esto es a la que se hace en las Facultades de Filosofía, con excepciones, como, en general, al ambiente cultural en el que nos movemos. Es en este contexto, que abordamos posteriormente, en el que aparecen la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, del año 1998 y los dos documentos últimos sobre la Filosofía (2011) y la Teología (2012).

En primer lugar, la encíclica reconoce que la Teología, por ese clima de que hablamos, no tiene en cuenta suficientemente las aportaciones de la Filosofía en el momento actual. Lo cual implica para ella que, como *intellectus fidei*, no cuenta con los instrumentos necesarios para dar razón de la fe en el mundo. Al mismo tiempo, la encíclica, supone una invitación a la misma Filosofía para que bus-

²⁰ J.L. Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, 33; cfr. también, *Réduction e donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie de la donation*, Paris 1989; *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

²¹ K. Müller, *Glauben-Fragen-Denken...*111-120; A. Dulles, *El oficio de la Teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003, 148.

²² Cfr. L. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 313ss.

que el diálogo con la Teología, no en el sentido de que ésta le tenga que predeterminar los temas a estudiar, sino en el sentido de abrirse a preguntas que le pueden ayudar a no encerrarse en sí misma y abrirse a horizontes más amplios²³. La Teología podría ser para ella, en este sentido, una fuente de inspiración, de modo que entre las dos se dé un verdadero diálogo, entendido como intercambio mutuo enriquecedor²⁴.

La cuestión es buscar qué criterios se han de seguir para que esa colaboración sea fructífera, de modo que la Filosofía siga siendo lo que debe ser, amor a la Sabiduría, y la Teología, por su parte, sea la explicación de lo que la Sabiduría misma es, es decir, Dios. La descripción y análisis de tales criterios se puede encontrar de forma más concreta en los dos últimos documentos sobre el tema, elaborados por un lado por la Congregación para la Educación Católica y, por otro, por la Comisión Teológica Internacional²⁵. Aunque aparentemente podría parecer que buscan la completa armonía entre los dos saberes no es así, como veremos (Apartado 5), pues, aunque el ejemplo escogido haya sido el filosofar y teologizar de Tomás de Aquino, éste era plenamente consciente de la tensión necesaria que ya aparece en el Nuevo Testamento, como vimos, entre el modelo de corte paulino y el modelo de corte joánico²⁶.

No pretendemos entrar en la descripción minuciosa de cada uno de los criterios citados; nuestro interés está en recorrer el hilo rojo de la propuesta que se nos ofrece para la revalorización de los estudios de Filosofía y sus consecuencias.

2. TRASFONDO DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA VERDAD

El problema de la Verdad y, por ende, el problema de Dios hoy no puede pasar sin contar con la crítica kantiana; es decir, cualquier discurso sobre Dios hoy ha de superar esa crítica si es que quiere ser y aparecer como respetable, sobre todo porque puede acreditar

²³ FR 22.

²⁴ FR 60.

²⁵ Son un desarrollo concreto de las indicaciones de FR 63ss.

²⁶ Cfr. G. Larcher, "Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter", en: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4 Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen-Basel 2000, 2 ed., 236.

la realidad de su objeto²⁷. La crítica kantiana, no hace falta recordarlo, ha sido, por su radicalidad, como afirma Schopenhauer, la piedra de toque para el futuro de la Metafísica, al limitar el conocimiento humano a una finitud clausurada en sí misma, desplazando la infinitud –y con ella a Dios– a un más allá de las posibilidades del conocimiento teórico²⁸.

La Metafísica medieval basaba sus afirmaciones en tres fuentes de conocimiento principales, a saber, la experiencia, la inteligencia y la razón. Las tres contribuyen al establecimiento de la Verdad, entendida ésta como la conformidad del proceso total del pensamiento con lo existente verdaderamente, con lo permanente. La Verdad existe en sí misma y el hombre ante ella sólo puede comportarse pasivamente, como receptor, para, así captarla en cuanto se le revela. Parte de las impresiones sensoriales, para en un proceso siempre más profundo, extraer cada vez imágenes más abstractas, más perfectas sobre la verdad de lo real.

En ese orden evolutivo del pensamiento, el reconocimiento de la existencia de la causa primera, de la existencia de Dios, como fundamento de la verdad de las cosas, se convierte en el último y más importante objetivo de la Metafísica. Ahora bien, puesto que ese objetivo dependía de la presuposición de esas tres fuentes de conocimiento, una vez que las mismas son criticadas como tales, queda sin base de apoyo ese objetivo final, la tierra desaparece bajo sus pies. Ya no hay una realidad en-si captable por el sujeto cognoscente, sino que es él mismo el que se comporta como un creador, como fuente de verdad. Ésta fue la labor comenzada en Descartes²⁹ y, sobre todo, en Kant: quitar toda base probatoria a la posibilidad de identificar una realidad objetiva a la que pueda llamarse Dios, como suponía la Teología natural de la Edad Media. Era la con-

²⁷ “La historia de la Filosofía desde Kant hasta nuestros días no es más que una sucesión de tales intentos. El propio Kant se esforzó por dar los pasos decisivos en esta dirección, descalificando los esfuerzos metafísicos de la Filosofía como pre-críticos, y poniendo al margen de la Filosofía la cosa en sí y, por lo tanto, la esencia profunda de lo real, como incognoscible para el ser humano... Desde entonces, esta decisión ha sido el destino de la Filosofía, cuyo radio se redujo con ello visiblemente...” (J.Ratzinger, “Creer y saber”, en: U. Casale (ed.), *Joseph Ratzinger (Benedicto XVI). Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, Santander 2011, 109): cfr. también Th. T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, Roma 1992, 118-132.

²⁸ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, I.1, Zürich 1977, 112.

²⁹ Cfr. U. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg-München 1958, 36ss.

secuencia lógica del nuevo sistema epistemológico, según el cual, como decimos, la verdad ya no puede conectarse con la realidad exterior al hombre, sino que, por el contrario, pasa a ser expresión de lo que el hombre mismo es, de su situación y de su libertad creadora³⁰. Este nuevo planteamiento es comúnmente calificado como un giro copernicano en la esfera del pensamiento occidental, puesto que la razón autónoma ocupa el puesto principal a la hora de hablar del fundamento de lo real. La Idea de totalidad, que daría carácter plausible a cualquier intento de explicación y que, en la antigua Metafísica, se identificaba con Dios, pasa a ser propiedad inmanente del pensamiento. Con ello, el punto focal de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, se reduce a la crítica del argumento ontológico, ya que las demás pruebas pueden reducirse a él³¹. El problema principal está en afirmar que el pensamiento de una realidad posible implica ya de por sí su existencia, como si ésta pudiera añadir algo lo que ya se ha afirmado de aquella³².

³⁰ La argumentación kantiana quiere situarse en una posición intermedia entre el empirismo de Locke y el idealismo puro. Cfr. M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980, 105-109.

³¹ Sobre la actualidad del argumento anselmiano, cfr. Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965; A. Platinga, *The Ontological Argument*, London 1968; W. Löffler, *Notwendigkeit und Gott. Das Ontologische Argument für die Existenz Gottes in zeitgenössischen Modallogik*, Münster 2000; C. Rütsche, "Die Erkenntnis der notwendigen Existenz des vollkommenen Wesens", *Theologisches* 5/6 (2012)231-240.

³² "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dingess, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils...Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten...zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott son setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff...Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hunderte mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenzustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem blossen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden" (I. Kant *Kritik der reinen Vernunft*, en: W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant, Werke in 12 Bänden*, Frankfurt am Main 1995, 13 ed., Bd. IV, A 598-599; B 626-627).

No podemos ahora seguir los pasos de su argumentación, pero, resumiendo mucho, podríamos formular así sus resultados³³: la idea de Dios solamente tiene una función regulativa, heurística; es un pensamiento necesario, pero no posee una función constitutiva de la realidad. La razón nunca puede alcanzar la realidad de lo que Dios es, por lo tanto Dios solamente puede resultar en la práctica una idea, aunque ella sea la más alta que tengamos a disposición³⁴.

Es ya una afirmación repetida que cualquier afirmación sobre el pensamiento actual tiene que contar con la *Crítica de la razón pura* de Kant³⁵. Sin afirmar esto de forma explícita, los documentos que nos ocupan hablan con detalle del clima de sospecha frente a la posibilidad de conocer lo real con objetividad, y, por lo tanto, frente a la posibilidad de conocer un fundamento último que dé plenitud a las exigencias racionales. Por otra parte, como veremos a continuación, esta perspectiva no ha abandonado nunca la trayectoria histórica de las distintas propuestas del Magisterio con respecto a los estudios filosóficos y teológicos y los documentos recientes pretenden, por consiguiente, sacar de la marginación a la que se había visto sometida la Filosofía, en su vertiente Metafísica, dentro de los estudios eclesiásticos. Al mismo tiempo constituyen una invitación a la Teología misma a no dejarse embaucar por la desconfianza en la razón que opera en el pensamiento reciente y que invita a marginar las cuestiones filosóficas.

³³ Cfr. A. Pintor Ramos, "El canon kantiano de la Razón y la Creencia", *RPF* 61 (2005) 483-500.

³⁴ Cfr. U. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, 124ss. FR 5. 61. 81. 90. 91; DREF 1; TO 71; cfr. también, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización*, 4, en: http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_sp.html

³⁵ No por repetida tiene que ser completamente adecuada. Hay nuevos estudios que discuten sobre si la interpretación clásica de la Filosofía crítica de Kant es la correcta. Él no negaría la posibilidad de un conocimiento teórico de la existencia de Dios, en el sentido de una Teología negativa, sino que discutiría únicamente la posibilidad de un conocimiento de Dios de tipo unívoco. Con lo cual estaría más de acuerdo con la tradición escolástica de lo que se creía hasta ahora. Cfr. R. Schneider, *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Berlin 2011, 185, 211ss.; K. Müller, *In der Endlosschleife...*143.

3. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE LA REFORMA DE LA IGLESIA. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO-EVOLUTIVO³⁶

3.1. Del Concilio de Trento hasta el siglo XIX

Hasta finales del siglo XIX asistimos a un proceso largo que intenta poner en práctica las decisiones de reforma que el Concilio de Trento tomó sobre la formación sacerdotal en la sesión número 23, el 15 de julio de 1563. Por otra parte, con respecto a los planes de formación, el Concilio no había dado indicaciones particulares³⁷. Por lo cual, hubo que esperar a las iniciativas de los Papas a partir del siglo XIX, comenzando por León XIII, que ya como obispo de Perugia había fundado la Academia Tomasiana. Será a través de la publicación de las encíclicas *Aeterni Patris* (1879) y *Providentissimus Deus* de 1879 como se sustancie una reforma de la formación sacerdotal obligatoria para toda la Iglesia universal. *Aeterni Patris* exige que Filosofía y Teología dependan en sus explicaciones de la obra de Santo Tomás, que es presentado como el príncipe de la escolástica, y como el maestro de la tradición filosófica y teológica de la Iglesia. Es la primera vez en la historia del Magisterio eclesiástico que un tipo determinado de relación entre Filosofía y Teología se presenta como obligatorio para todos los centros de enseñanza. Es conocida, por otra parte, la orientación que el Papa pretendía. Se trataba de responder a los nuevos planteamientos de la modernidad filosófica mediante una forma de pensamiento, que constituiría la verdadera *Filosofía cristiana perenne* frente a los peligros externos que la ponían en cuestión.

En este contexto continua la labor reformadora del Papa Pío X como defensa de la doctrina católica frente a los llamados 'errores modernos', tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. La aparición del Código de derecho canónico de 1917, ya bajo el pontificado de Benedicto XV, orientaría definitivamente para el conjunto de la Iglesia los elementos concretos de la formación teológica en los Seminarios. En la misma línea se sitúa la carta apostólica *Officiorum omnium*, de Pío XI, sobre la formación sacerdotal, en la que

³⁶ La bibliografía es muy extensa; incluso se podría especificar por países concretos. Cfr. O. Fuchs – P. Hünermann, "Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester", en: P. Hünermann – B. J. Hilberath, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2009, Bd. 3, 319-383.

³⁷ Cfr. H. Jedin, "Seminar, I, Geschichte", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg...1967, Bd. 9, 647-649.

insiste en la línea tomista de la Filosofía y Teología. La preocupación por un modelo unificado de los estudios eclesiásticos para toda la Iglesia se convierte en una constante. Al año siguiente del inicio de su pontificado, publicará la encíclica *Studiorum duces*, en la cual de nuevo exige la obligatoriedad del método del Doctor Angélico para los estudios de Filosofía y Teología, que ha de concretarse en la utilización de los conocidos 'Manuales' hasta prácticamente los albores del Vaticano II. De hecho la constitución apostólica de Pío XII *Deus Scientiarum dominus* va a continuar dicha reglamentación, pero en una línea o modelo que ya supone una determinada interpretación de la tradición tomista: la Teología, entendida como dogmática y moral, se diferencia claramente de las demás ciencias, consideradas auxiliares. Estas proporcionan informaciones adicionales, pero las verdaderas cuestiones de fe han de ser solucionadas por la Teología, en el sentido de la dogmática. Ello es muestra de una creciente actitud crítica frente a la cultura moderna, dominada cada vez más por las 'ciencias humanas'³⁸.

3. 2. El siglo XX: Vaticano II

Es comprensible que, dadas las circunstancias, la convocatoria del Concilio Vaticano II por parte del Papa Juan XXIII haya supuesto una sorpresa en la mente de muchos miembros del episcopado mundial. Abrir las puertas al mundo moderno, estableciendo con él unas relaciones de apertura mutua no podía dejar de repercutir en la formación de los presbíteros. La discusión de los documentos de estudio preparatorios y la misma evolución del texto hasta su aprobación final son un signo claro de la tensión que el mismo proceso conciliar había provocado. Se trataba no de romper un modelo, como temían las posiciones 'preconciliares', pero sí de adaptarlo por medio de un pensamiento de tipo dialógico, tal y como había formulado Pablo VI en la Encíclica *Ecclesiam suam*. En los documentos preparatorios propuestos para el voto del episcopado mundial todavía siguen vigentes las propuestas anteriores con respecto a los estudios de Filosofía en los Seminarios³⁹.

³⁸ Cfr. CH.Theobald, "Le développement de la notion des 'Verités historiquement et logiquement connexes à la Révelation" de Vatican I à Vatican II", *CrSt* 21 (2000) 37-70.

³⁹ J. Neuner, "Dekret über die Ausbildung der Priester. Einleitung und Kommentar", en : *Lexikon für Theologie und Kirche.*, *Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg...1967, Bd. II, 310-313.

Sin embargo, el texto final de OT es bastante más ecuánime y armónico debido principalmente a la representación plural de los diferentes expertos que asesoraron a la comisión preparatoria final. El objetivo de los estudios no era ya la formación para comprender un sistema filosófico cerrado, el escolástico, que haría de parapeto frente al mundo exterior, sino el centrarlo todo en las fuentes de la Revelación. El sistema escolástico pertenece al terreno de los instrumentos históricos que ha utilizado la Iglesia para comprender la Revelación, pero no es un fin en sí mismo. Habla ciertamente de la Filosofía escolástica, la cual ha de ser explicada según los principios y el método de Santo Tomás, pero también mediante los modernos sistemas filosóficos que tienen influencia en cada país. Como se ve, aquel centralismo unificador de los llamados 'Papas Píos' parece desaparecer del horizonte. Además, en el n.º 13 cita explícitamente a otras ciencias humanas que, juntamente con la Filosofía, han de ayudar a los estudiantes a comprender mejor la realidad social. Estas ciencias humanas son reconocidas en su autonomía, pero no una autonomía autárctica o de mera información adicional para la Teología, sino en una relación necesaria que se puede comprender a la luz de las nuevas relaciones naturaleza y gracia, o razón y fe, que se desprenden de la cristología calcedoniana, y que habían sido puestas de relieve por la Teología preconiliar de signo renovador⁴⁰. Tanto los estudios de Filosofía como los de Teología han de estar coordinados entorno al único fin, que es la comprensión del misterio de Cristo, donde se manifiesta la visión unificada del ser creado. Anteriormente ambas materias quedaban separadas de forma mecanicista; se ponían una al lado de otra como si representaran un mundo en dos planos, por una parte la esfera racional de la Filosofía, y, por otra, el orden sobrenatural de la fe, que correspondería a la Teología.

En la misma línea de apertura con respecto al 'tomismo duro' anterior presenta el curriculum teológico. Su finalidad es la 'intima cognitio' de la revelación divina. La Teología ha de ser enseñada siguiendo los principios de Santo Tomás y los métodos adecuados a cada materia, de modo que los alumnos no sólo puedan conocer la doctrina católica mediante las fuentes de la Revelación, sino que estén en condiciones de transmitirla de forma adecuada a los hombres de su tiempo. La orientación meramente intelectualista anterior se ve ahora favorecida con una clara línea pastoral que afecta a todo el plan formativo.

⁴⁰ Cfr. OT 14,1; GS 44.

Pero esta orientación no puede ser considerada como más que una nueva interpretación del método de Santo Tomás en el sentido siguiente. En el texto de OT se indica que la unidad de la Teología ha de ser constituida por la historia de la salvación tal y como aparece en los grandes temas bíblicos y como se desarrolla en la vida de la Iglesia. De este modo, todas las disciplinas teológicas han de seguir esta orientación, en cuanto todas ellas son explicación de la acción de Dios en la historia. Por lo tanto, en cada materia se puede distinguir su objeto formal, que es Dios, y su manifestación en la historia, que debe ser explicada según los métodos de cada una de ellas. Es decir, por una parte OT sigue la orientación de Santo Tomás (ST I, q.1), pero pone el acento explicativo en la atención a la historicidad de la realidad en la que Él se manifiesta, para lo cual se puede acudir a nuevos métodos de acercamiento a la misma.

El Concilio, pues, se plantea el significado de la escolástica y de Santo Tomás para el estudio de la Teología. La pregunta fundamental podría ser ésta: ¿Debería ser santo Tomás el teólogo-maestro fundamental para la Teología católica?; ¿tendría esta que adaptarse a la letra de sus escritos?; o, por el contrario, ¿habría que copiar de Santo Tomás no tanto la letra sino el espíritu y la forma que él utilizó para enfrentarse y comprender la realidad de su tiempo y así adaptarlas al tiempo actual por parte de la Teología?. Se trataba, pues, de distinguir entre la doctrina concreta, en este caso medieval, e incluso la evolución posterior de sus comentaristas, lo que conocemos como tomismo⁴¹, y la aportación permanente de este gran doctor de la Iglesia, como ejemplo de trabajo teológico⁴².

⁴¹ Cfr. O.H. Pesch, "Thomismus", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg....1965, Bd. 10, 158ss. En realidad, durante mucho tiempo no se leía directamente a Santo Tomás, sino que se utilizaba con mucha frecuencia uno de los comentarios más conocidos, como era el de Cayetano, con todas las implicaciones sistemáticas que éste llevaba consigo. Así la separación fáctica, o juxtaposición, entre Filosofía y Teología se puede fundamentar por medio de la teoría de la naturaleza pura. Sólo pasadas las tres primeras décadas del siglo XX comienzan los teólogos católicos a liberarse de la lectura usual de la obra de Santo Tomás, tanto desde una perspectiva más especulativa (Rahner...) o histórico-crítica. La diferencia entre Tomás y Tomismo se hace hueco cada vez de forma más definitiva (Gilson, Chenu, Congar....) (FR 58). Ver también K. Obenauer, "Thomismus", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg....1995, Bd. 9, 1518-1522. El n° 58 de *Fides et Ratio* destaca el hecho de que buena parte de la renovación llevada a cabo por el Concilio se debe a discípulos de Santo Tomás.

⁴² Aunque OT optó por la expresión "Santo Tomás como maestro", sin más especificaciones, es interesante la fundamentación que uno de los padres dio en

En realidad, esta segunda opción, creemos, fue la vencedora en la discusión conciliar. Después de décadas proscrita en la Teología católica ahora triunfaba la propuesta de Chenu⁴³. Si leemos OT 14,1 en el horizonte de la cristología calcedoniana que ha de ser el centro focal de todos los estudios teológicos, entonces no queda reducida la científicidad de la Teología, ni la Filosofía queda reducida a Teología. Por lo tanto el texto quería expresar que ambas disciplinas han de estar mejor coordinadas, de modo que ambas, por caminos diferentes, puedan contribuir a esclarecer el misterio de Cristo (Col 1,16), en el cual se concentran los misterios de la Creación y de la Salvación⁴⁴. Santo Tomás quedaba, en consecuencia, liberado del ‘arresto domiciliario’ al que le había sometido la neoescolástica⁴⁵.

3.3. Perspectivas para el siglo XXI: Santo Tomás como modelo

Esta línea de pensamiento viene ratificada por los siguientes tres grandes documentos recientes sobre la formación eclesial citados al principio: FR, DRECF, y TO. Y ello, no sólo en cuanto a los temas a tratar, que se pueden reducir a aquellos tres mencionados por el Concilio (OT 15: Dios, hombre, mundo), sino también en cuanto al método a seguir. El modelo propuesto sigue siendo, por una parte, un saber que parta de una Filosofía de tipo realista y, por otro, que tenga a Santo Tomás como modelo ejemplar, tal y como aparece en las numerosas citas de sus obras. Vamos ahora a tratar, por el momento, esta segunda perspectiva.

un modo al documento: “Systema vel doctrina S. Thomae non imponatur, sed potius proponatur S. Thomas in sua habitudine scientifica et spirituali ut praeclarum exemplar indagatoris et creatoris in materia theologica, qui sui temporis scientiam ad utilitatem Evangelii convertit”. Cfr. J. Neuner, “Dekret über die Ausbildung der Priester...” 344.

⁴³ P. Hünermann, “Theologischer Kommentar...”. 386; FR 58.

⁴⁴ GS 22. Cfr. P. Hünermann, “Theologisches Kommentar...” 428.

⁴⁵ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1989, 2 ed, 31. Por ello, OT 15,3 exhorta a los profesores de Filosofía a ayudar a los estudiantes a explicar mejor las relaciones entre la Filosofía y los misterios de la salvación, para evitar el modelo llamado de ‘Teología en dos planos’ que proponía la neoescolástica en su explicación de las relaciones entre razón y fe. Para ello, la Filosofía ha de permanecer en su puesto, como disciplina que ha de ayudar a descubrir la seriedad del buscar, del observar y de argumentar de forma convincente a favor de la Verdad, aun reconociendo lo limitado del intento. Pero, esa labor crítica es imprescindible para tematizar y hacer plausibles los presupuestos metafísicos de las afirmaciones teológicas. Cfr. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 28ss.; 283-284.

“Ya sea para la adquisición de los *habitus* intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la Filosofía de San Tomás de Aquino, quien ha sabido poner “la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo”. Por esto, es llamado aún en nuestros tiempos “apóstol de la verdad”. En efecto, “precisamente porque la buscaba [la verdad] sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su Filosofía es verdaderamente la Filosofía del ser y no del simple parecer”. La preferencia atribuída por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino “ejemplar”⁴⁶.

¿Qué aprender, pues, de Santo Tomás?.- Para entender a Santo Tomás es necesario entrar en el contexto espiritual de la Alta Edad Media, donde el ansia de saber y de explicar la realidad estaba en alza⁴⁷. La creación de universidades y los nuevos conocimientos que venían de las fuentes filosóficas antiguas, así como de la Teología de los SS.PP, habían suscitado un ansia de saber poco común, que afectó también al trabajo teológico⁴⁸. Lo que Dios ha hecho al mundo significa su salvación, pero esa salvación no está en un plano completamente distinto con respecto a los últimos fundamentos y la finalidad de todas las cosas. Ese buscar los últimos fundamentos y fines a partir de Dios es para Santo Tomás Sabiduría, tal y como ya San Agustín y más lejos Aristóteles la entendían (*Suma Teológica* I, 1,6). La Sabiduría es, entonces, la forma terrestre de la salvación, del mismo modo que la visión de Dios será el momento de la salvación eterna. Pero ambas formas no se confunden, pues el de Aquino es consciente de los límites del conocimiento y considera que Dios, en el fondo, mantiene siempre su incomprendibilidad (I, 1,9 ad 3)⁴⁹. En este aspecto tanto Filosofía como Teología mantienen sus límites,

⁴⁶ DREF 12; cfr también TO 62, donde reafirma el modelo realista de pensamiento que Santo Tomás aplicó en su tiempo: “La razón humana parte de la realidad creada, no se limita a proyectar sobre la realidad una estructura de inteligibilidad; se adapta a la inteligibilidad intrínseca de la realidad”. TO 79 apela a Santo Tomás como ‘doctor común’ con el que ha de contar la Teología católica, y lo sitúa en el mismo plano que los Santos Padres. Pero no lo hace como una vuelta a la letra, sino al espíritu, pues señala claramente que algunas de las explicaciones tradicionales de las verdades de fe han de ser abandonadas. Por su parte FR 43 y 44 presenta la novedad perenne del pensamiento del Aquinate.

⁴⁷ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin.....* 80.

⁴⁸ “Der Glaube ist der Gnade Gottes und seiner Liebe zu Welt und Menschen gewiss. Nun will er bis ins letzte Detail, soweit Menschen das überhaupt vermögen, verstehen, was Gott an der Welt getan hat” (*Ibid.*, 45).

⁴⁹ Cfr. TO 96, recordando al Concilio Lateranense IV

pero ambas buscan a Dios como respuesta final a la cuestión del fundamento y fin de todas las cosas.

La Filosofía si llega al límite de sus esfuerzos nos da conocimientos sobre Dios o mejor en dirección a Dios (I, 1,1), pero no nos puede decir si ese Dios es salvador. Para ello necesita la 'sacra doctrina', que procede de Dios mismo por medio de la Revelación. De ese modo puede conocer el hombre los pensamientos de Dios sobre como ha de alcanzar su salvación. Este conocimiento es más alto que el meramente filosófico, pero éste está ya en camino para alcanzarlo (I, 1,3 ad 2), es decir, es también conocimiento y, por ello, está en la órbita de la Sabiduría, aunque no la pueda alcanzar plenamente. Santo Tomás dirá que él no ha mezclado con el agua de la Filosofía aristotélica el vino del Evangelio, sino que ha transformado el agua de la Filosofía en el vino del Evangelio (*In Trin proem.* 2,3 ad 5). Pero ambos saberes tienen una garantía en cuanto a su no contradicción en la búsqueda de la Verdad, pues Dios es el autor de toda posible Verdad (*Contra Gentiles* I,7)⁵⁰.

En la línea de la tradición eclesiástica que hemos descrito, independientemente de los modelos históricos, Santo Tomás ha estado presente en los grandes momentos del Magisterio eclesiástico. En este sentido su actualidad está en la convicción de que la fe cristiana no se puede concebir sin el Logos, que es Cristo; y su pretensión de verdad puede confiar en salir adelante ante cualquier paradigma que la cuestione⁵¹. Esta recuperación de la confianza en la Verdad, que ha recordado *Fides et Ratio*, ha venido a paliar la marginación que había sufrido la Filosofía dentro de los estudios eclesiásticos después del Concilio, sobre todo a partir de la publicación de la constitución apostólica *Sapientia Christiana* (1979). Ello ha provocado, como denuncia el DREF, la paulatina separación entre Filosofía y Teología, supuestamente en beneficio de ésta última, porque así se liberaba del sistema neoescolástico⁵².

⁵⁰ Cfr. P. H. Görg, "Die Philosophia perennis bei Balduin Schwarz", *Theologisches* 11/12 (2011) 557-574.

⁵¹ Cfr. H.J. Pottmeyer, "La Costituzione Dei Filius", en: R. Fisichella (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, 37-38.

⁵² Cfr. S. Muratore, "Filosofia e teologia", en: F. Arduso (ed.), *Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale*, Cinisello B. 2001, 49-52.

4. RECUPERACIÓN DE UN 'NUEVO REALISMO'

4.1. Rechazo de la 'doble verdad'

Llegados a este punto nos planteamos lo siguiente: del mismo modo que Tomás de Aquino ha mirado a Aristóteles para buscar en él una explicación de las verdades comunes a todas las cosas, y, por lo tanto, también un inicio plausible para explicar las de la Revelación, hoy nos falta esa plataforma común explicativa⁵³. Ya no hay un Aristóteles o un filósofo por antonomasia, o una escuela única que sirva como instrumento de diálogo. Ciertamente es que todos reconocen hoy la gran importancia que ha tenido desde el punto de vista filosófico la Fenomenología para ampliar la razón y abrirla a nuevas perspectivas, que no dejasen en entredicho la fe religiosa⁵⁴. De todos modos, la propuesta de un nuevo realismo metódico, tal y como aparece en los documentos de reforma de los estudios, al menos, parece sugerir que esa ampliación real que se ha dado, y sigue siendo valiosa para la Teología, no es suficiente, porque deja en suspenso las cuestiones Metafísicas últimas⁵⁵. Sería un tema específico a tratar y no es ahora el momento⁵⁶.

Pero, volviendo a Santo Tomás, tampoco en su tiempo se planteaba el diálogo con un determinado filósofo como Aristóteles por el hecho de que éste pudiera ofrecer temas comunes y apropiados para sustentar a la Teología. El Aquinate sabía bien que no era este el caso, pues, entre otras cosas, su 'motor inmóvil' no se podía identificar con el Dios de la salvación. Otros temas más concretos tampoco encontraban una correspondencia demasiado estrecha⁵⁷. Dice Henri de Lubac que en el siglo XIII no se planteaba la cuestión sobre si Aristóteles era más adecuado o no. La cuestión era más

⁵³ FR 85; TO 64ss.

⁵⁴ Cfr. A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998, 291, 312.

⁵⁵ FR 22, 83. Sobre esta cuestión, cfr. J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Madrid 1945, 4 ed, 23-33; C. Díaz, *Introducción a la fenomenología*, Madrid 1973, 2 ed., 27; A. Dartigues., "Phénoménologie", en: *Catholicisme*, Paris 1986, XI/49, 157; A. Dulles, *El oficio de la Teología...* 13; D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 (el autor está a favor, a pesar de ello, de la fecundidad del diálogo con la fenomenología); H.-B. Gerl-Falkovitz, "À Dieu?. Postmoderne aus ungewohnter Sicht", *IKaZ* 41 (2012) 270-272.

⁵⁶ Cfr. K.-H. Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 2005, 2 ed.

⁵⁷ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*,..... 134.139.

profunda y, a mi juicio, plenamente actual. Se trataba de saber si la Filosofía podía ser utilizada o no para explicar las cuestiones teológicas. Aristóteles era el filósofo, el buscador de los entresijos de la realidad material y sus fundamentos. Si la Teología quería utilizar el pensamiento racional, como lo exigían las circunstancias de la época, podía confiar en él⁵⁸.

¿Por qué asumir este riesgo? Porque a diferencia de los planteamientos de la tradición agustiniana-neoplatónica en Aristóteles la realidad material adquiere todo su peso. Las cosas llevan en sí su propio ser y tienen valor por sí mismas, sin necesidad de dependencia de una entidad invisible, de la que serían meras sombras⁵⁹. Esta concepción afectará directamente a la antropología y la valoración del cuerpo, que ya no puede ser mera cárcel del alma⁶⁰. Desde el cuerpo y, por lo tanto, desde la información sensible se puede ascender a la verdad espiritual y no al revés. El hombre, en definitiva, es capaz de conocer la realidad sensible y, mediante ella, alcanzar su verdad más honda. Con ello entra en liza una forma epistemológica que está en la base de la concepción de la nueva ciencia, entendida como verdadera Sabiduría. Esta consiste en el análisis de lo conocido por los sentidos para ascender a sus fundamentos y relaciones últimas⁶¹. Todo esta forma la aportó Aristóteles y no está lejos de lo que San Pablo afirma en la carta a los Romanos (1,20).

A la vista de las sospechas actuales sobre las posibilidades de conocer el mundo y el hombre, sospechas que han afectado de hecho tanto a la Filosofía como a la Teología, como hemos apuntado anteriormente, la vista por parte de ambas debería dirigirse una vez más a la realidad como tal, entendida en el espíritu aristotélico-tomista⁶². Si en tiempos de Santo Tomás la cuestión era si Filosofía sí o

⁵⁸ “ Saint Thomas reçut Aristote: il n'eut pas à le choisir. Ce qu'il choisit – et d'un choix en effet très conscient, très délibéré – c'est la philosophie. Or, la philosophie, c'était alors Aristote, – un Aristote d'ailleurs plus o moins alexandranisé, néoplatonisé, arabisé. La pensée de celui que tous appelaient 'Le Philosophe' était, pour les penseurs du XIII. siècle qui se ralliaient au courant nouveau, la forme de leur intelligence” (H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1991, 473).

⁵⁹ Cfr. S. Filippini, “Razones teológico-Metafísicas del realismo aristotélico medieval”, *Studium FyT* 29 (2012) 101-116.

⁶⁰ Cfr. R. Guardini, *El Señor.*, Madrid 1960, 4 ed., vol. II, 192ss.

⁶¹ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin.....*135

⁶² Cfr. W.J. González, “Semántica anti-realista. intuicionismo matemático y concepto de verdad”, *Theoria* 12-13 (1990) 149-170; W. González, “El realismo y sus variedades: el debate actual sobre las bases filosóficas de la ciencia”, en: A. Carre-

Filosofía no, ahora la cuestión es más radical, porque la ciencia se ha convertido en una plataforma de acceso a la realidad que afecta por igual a la Filosofía como a la Teología⁶³. Si seguimos el pensamiento de Santo Tomás sobre Aristóteles y ahora lo aplicamos a los descubrimientos de la ciencia tenemos que decir que lo que es verdad para ésta tiene que serlo también para la Filosofía y para la Teología, porque ambas buscan la Verdad con mayúsculas, que solo puede ser una, por ser uno el Creador del mundo. No puede haber una doble verdad, como pensaban los averroístas y sus epígonos modernos⁶⁴. En consecuencia, frente a cualquier intento de concurrencia entre la fe y la razón, el contacto con lo real, que hoy ofrece la ciencia, puede ser un vínculo interesante, que reconcilie a las dos y evite esa duplicidad de saberes sin conexión entre sí, que no puede solucionar el problema. En este sentido faltaría hacer con ella –en todo su amplio espectro– el trabajo que tuvo ocupado a la Edad Media con la razón griega⁶⁵.

4.2. Nuevo realismo: Teología –Filosofía– ciencias en un contexto sapiencial

Si utilizamos esta expresión, ‘nuevo realismo’, no es por emular a Bertrand Russel, ni por pretender sugerir un nuevo sistema filosófico. La novedad consiste en asumir un ensanchamiento de la mirada a las cosas, acorde con las circunstancias actuales del saber, que promueva un concepto más profundo de objetividad⁶⁶. Nuevo tiene que ser porque ha de contar con la situación actual de la Filosofía de la ciencia y también de las nuevas formas de acercamiento a la verdad que vienen de otros ámbitos filosóficos, como la hermenéutica.

La Iglesia se había tenido que defender frente al racionalismo moderno, que pretendía reducir la Revelación y, por ende la reali-

ras (ed.), *Conocimiento, Ciencia y Realidad*, Zaragoza 1993, 11-58; P. O’ Callaghan, “El realismo e la teologia de la creazione”, *Per la Filosofia* 34 (1995) 98-110

⁶³ Cfr. A. Dulles, *El oficio de la Teología...*, 158.

⁶⁴ Cfr. B. XVI, “Discurso en el Policlínico Gemelli (Roma, 3 de mayo de 2012)”, *Cristianismo, universidad y cultura* 3 (2012) 9; A. Schlatter, *Atheistische Methoden in der Theologie*, Wuppertal 1985, 5-6.

⁶⁵ A. Alvarez Gómez, “¿Cómo pensar el cristianismo del siglo que viene?”, en: J.M. Sánchez Caro, B. Méndez Fernández (Eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI*, Salamanca 2001, 195.

⁶⁶ Cfr. M. Borghesi, *El realismo cristiano de Romano Guardini*, en: http://mercaba.org/Guardini/realismo_cristiano_de_romano_gua.htm (22.09.2012); Th. T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna...* 152-155.

dad espiritual –sobrenatural, a los límites de la mera razón–. Ahora se presenta la situación contraria, pues ella trata de ponerse al lado de la que entonces era todopoderosa razón frente a los ataques del nihilismo epistemológico y ontológico⁶⁷. Según la intención profunda de Juan Pablo II, el modelo católico de pensamiento defiende las capacidades racionales del ser humano en su búsqueda de la Verdad. Para ello no sólo señala las patologías de la razón, que ya sabemos a dónde han conducido, sino que le señala el camino en el que puede confiar, si es capaz de ensanchar sus miras en medio del relativismo postmoderno⁶⁸. Fe y razón pueden volver a colaborar y obtener frutos positivos mutuamente, si las dos son concebidas sobre la base de un horizonte unitario del saber, que se desprende de una orientación Metafísica del mismo⁶⁹. Y con ello volvemos a la orientación sapiencial que pertenece al título que hemos elegido para este trabajo, “pues venga de donde venga la búsqueda de la verdad, permanece como dato que se ofrece y que puede ser reconocido ya presente en la naturaleza. De hecho, la inteligibilidad de la creación no es fruto del esfuerzo del científico, sino condición que se ofrece para permitirle descubrir la Verdad presente en ella”⁷⁰.

Esta convicción, que se ha ido haciendo común en los documentos magisteriales de los últimos años, junto con las actividades promovidas por la Pontificia Academia para las Ciencias, se corresponde con el nuevo interés por el diálogo entre Ciencia y Religión que se da principalmente en los países anglosajones. La necesaria atención a la ciencia moderna coincide, por otra parte, con lo dicho de Santo Tomás como modelo de talante y proceder filosófico y teológico. En una carta enviada por el Papa Juan Pablo II al Director del Observatorio Vaticano en 1988, afirma:

“Los avances contemporáneos de la ciencia constituyen un desafío a la Teología mucho más profundo que el que constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII. Y estos avances ofrecen también recursos de potencial trascendencia para la Teología. Del mismo modo que la Filosofía aristotélica, por el ministerio de estudiosos de la magnitud de Santo Tomás de Aquino, acabó configurando algunas de las expresiones más pro-

⁶⁷ FR 13, 56

⁶⁸ FR 1

⁶⁹ FR 85

⁷⁰ “Discurso de Benedicto XVI ante el Congreso internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*”, en: U. Casale (ed.), *Fe y ciencia*....., 168.

fundas de la doctrina teológica, ¿acaso no podemos esperar que las ciencias de hoy, junto con todas las formas de conocimiento humano, puedan vigorizar e informar las partes de la empresa teológica que se relacionan con la naturaleza, la humanidad y Dios?⁷¹.

Además, invita a los teólogos, especialmente, a familiarizarse y estar al día con respecto a los nuevos avances o descubrimientos de las ciencias, al menos en el mismo plano divulgativo que se ofrece al gran público. Pero esto mismo se podría aplicar a la Filosofía que se enseña en la mayoría de las Facultades europeas, donde ha predominado hasta ahora una orientación de corte analítico. Si la Filosofía quiere salir de esa 'isla', necesita un nuevo alimento que le venga desde fuera. De ahí que haya filósofos que comienzan a interesarse por la ciencia, al menos en algunos temas como la investigación del cerebro, neurobiología, etc.. No podemos olvidar que la Ilustración fue la última época en la cual hubo científicos que al mismo tiempo eran filósofos. Posteriormente, con el desarrollo de las especialidades científicas, esa situación ya no se podía dar, y la Filosofía dejó de interesarse por las ciencias de la naturaleza. Quizás sea ésta la razón por la cual, no sólo la Teología sino también la Filosofía, tienen la necesidad todavía hoy de justificarse como tarea científica. En todo caso, ello ha constituido un empobrecimiento que la misma Filosofía ha de paliar con una nueva atención a los resultados de las demás ciencias⁷². Como recuerda Santo Tomás, el error con respecto a las criaturas puede conducirnos a mantener una imagen falsa de Dios y a alejarnos de Él (*Contra Gentiles* II, 3).

Sabidos son los 'tópicos' que han surgido desde hace ya varias décadas: postmodernidad, pensamiento débil, ausencia de valores, cambio de paradigma. Incluso el discurso religioso puede ser aceptado, siempre que no se presente con pretensiones absolutistas o universales. Parece interesar más la convicción subjetiva que la verdad en sí de las cosas; su racionalidad de fondo se escapa⁷³. Sin embargo, desde la perspectiva de la Sabiduría, hay una unidad entre la concepción de Dios y la explicación del mundo, porque este es reflejo de la Sabiduría creadora y, como tal, es racional. En esta

⁷¹ *Ibid.* 196

⁷² Lo reconoce públicamente uno de los filósofos alemanes más mediáticos de la actualidad, Richard David Precht. Entre sus obras destacamos: *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?. Eine philosophische Reise*, München 2009. Cfr. también, T. Metzinger, *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, Massachusetts 2000.

⁷³ J. Guiton, *Lo que yo creo*, Barcelona 1973, 52

línea decía el actual Papa en 1998: “la visión de los libros sapienciales contempla el mundo como reflejo de la racionalidad del creador, permitiendo, así, la conexión entre la cosmología con la antropología, de la comprensión del mundo con la moral, porque la Sabiduría, que construye la materia y el mundo, es al mismo tiempo una Sabiduría moral que indica orientaciones esenciales de la existencia”⁷⁴.

Por ello, si queremos superar los prejuicios que todavía perduran en la cultura de masas, es necesario que la Teología y la Filosofía estén atentas y ‘reciban’ los resultados últimos de los avances en el conocimiento de lo real que aporta la ciencia moderna. Todos estos avances están relacionados con el deseo de comprender la totalidad del Universo, su origen y su fin, sobre todo teniendo en cuenta que en él vive el hombre. Es decir, el asombro ante la obra creada sigue suscitando las grandes preguntas que parecían cerradas en las épocas pasadas de la ciencia y que vuelven a tematizar el interés por descubrir la racionalidad intrínseca que preside nuestro universo y que justificaría la pretendida unidad del saber a la que aspiramos. Aquí se encuentra un punto en el cual le resulta posible dialogar con el discurso teológico, concretamente con la aportación de la doctrina cristiana de la Creación.

Fides et Ratio hace un balance crítico de la ciencia moderna en cuanto a la absolutización del método y a la reducción de su objeto, aspectos que pueden ciertamente constituir peligros con respecto al conocimiento de la Verdad⁷⁵. Sin embargo, esos peligros no empañan para nada el fondo que anima a la investigación científica. En este sentido exhortaba Juan Pablo II a los científicos, a una búsqueda sapiencial de la Verdad, que dé cuenta de la importancia de la unidad del saber para el futuro de la humanidad:

“El científico es muy consciente de que la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren acceso al misterio”⁷⁶.

Filosofía y Teología encuentran, por tanto, en este campo una nueva forma de colaboración. Es más la Filosofía ha de ejercer su función mediadora para que la Teología no acepte sin crítica aquello

⁷⁴ *Ibid.* 141

⁷⁵ FR 5, 88

⁷⁶ FR 106.

que la ciencia pueda proponer, porque, entre otras cosas, muchos científicos que todos conocemos, cuando filosofan, lo hacen con un más que bajo nivel, pues tienen una imagen del mundo demasiado simple desde el punto de vista ontológico. En este sentido, la Filosofía, en el contexto de la necesaria discusión-diálogo entre las demás ciencias, la Teología incluida, debería adquirir de nuevo una función mediadora, que aporte orientaciones aceptables⁷⁷.

Las relaciones entre la fe y la ciencia necesitan, pues, una Filosofía que admita la posibilidad de contemplar ambas realidades como compatibles, dentro de la unidad del saber que corresponde a una Verdad que ha de ser universal⁷⁸. En síntesis, podríamos afirmar: que exista una realidad independiente de nuestra mente, que esta realidad esté ordenada, que sea comprensible y que sea conveniente indagarla; todos estos aspectos son los presupuestos metafísicos y éticos que fundan la ciencia y que permiten su continuidad⁷⁹. Además, tras el avance de la ciencia hay una opción ética, que es la opción por el valor del conocimiento, lo cual coincide con los intereses de la Filosofía y de la Teología católica⁸⁰.

⁷⁷ FR 81; TO 72, 82; cfr. también “Discurso de Benedicto XVI ante la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las ciencias”, en: U. Casale (ed), *Fe y ciencia*, 160. 172.

⁷⁸ FR 82-83. Cfr. . Kasper, “Die Wissenschaftspraxis der Theologie”, en: W. Kern..., *Handbuch der Fundamentaltheologie*..Bd. 4, 201. Por otra, parte, como reflejan los documentos últimos que nos ocupan, tras la fragmentación y división, que siguió a la superación de la síntesis medieval, vuelve a aparecer hoy, aunque no sin dificultades, la aspiración a la unidad del saber, es decir hacia una visión más global de la realidad y sus interconexiones. Cfr. B. Méndez, “La recuperación del teísmo. Aproximación a Stanley L. Jaki y Etienne Gilson”, *Comp* 43 (1998) 82-102

⁷⁹ Sobre el realismo tomista, cfr. S. J. Castro, *Lógica de la creencia. Una Filosofía (tomista) de la religión*, Salamanca 2012, 62-68.

⁸⁰ “Que exista una realidad independiente de nuestra mente, que esta realidad esté ordenada, que sea comprensible y que sea conveniente indagarla: todos estos aspectos son los presupuestos metafísicos y éticos que fundan la ciencia y que permiten su continuidad...tras la ciencia hay una opción ética: la opción por el valor del conocimiento”(D. Antiseri, *La conoscenza scientifica*, 63, cit. en: U. Casale (ed.), *Fe y ciencia*.... 221, nota 143). “Il realismo ...è senza dubbio un’esigenza della fede cristiana. Questa perde ogni significato se Dio non è che un’idea o un ideale che esiste solo nella coscienza e nelle aspirazioni dell’uomo o nelle esigenze del pensiero in generale, se non è prima di tutto in sé, indipendentemente da quanto noi pensiamo o crediamo e da tutto ciò che non è lui” (J. de Finance, “Realismo cristiano”,en: R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990.,899).

5. EL PRINCIPIO ORIENTADOR DE LA VERDAD

La dialéctica o tensión, que ya aparecía en el Nuevo Testamento entre el modelo paulino y el modelo joánico, ha permanecido, como hemos visto a lo largo de la historia. Los documentos que nos ocupan lo tienen en cuenta como un principio que ha asumido el pensamiento católico en su tradición y la presentan, por consiguiente, como irrenunciable. Desde esta perspectiva, en esa dinámica de continuidad sin ruptura, quieren de nuevo ofrecer las bases - criterios para que pueda darse de nuevo la colaboración entre Filosofía y Teología. El que podríamos llamar 'principio de Arquímedes' lo encontramos en el número 15 de la Encíclica *Fides et Ratio*. Allí aparece la Revelación como el principio orientativo no sólo del saber teológico, sino también del filosófico. Vale la pena citar las palabras textuales:

“La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad immanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad”.

A la luz de estas consideraciones, se impone una primera conclusión: la Verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la mera razón⁸¹. Por el contrario, se presenta con la característica de la gratuidad, genera una nueva amplitud de la razón –en la fórmula de E. Gilson⁸²– que desemboca en el amor como origen de todo⁸³. Esta Verdad revelada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen

⁸¹ Cfr. L.B. Puntel, *Sein und Gott...*, 278. “DV 6 al citar el Vaticano I cambia el orden –tal como ya acontece en DV 3–; sitúa en primer lugar ‘el conocimiento de Dios por la Revelación’, y pone en segundo lugar ‘el conocimiento natural de Dios’, mostrando así el primado de la revelación y el momento interior que representan el conocimiento ‘natural’ ” (S. Piè-Ninot, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2001, 4 ed., 40-41).

⁸² E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1969, 42.

⁸³ Cfr. J. Prades, “la revelación de Jesucristo como marco de la relación entre la razón y la fe”, *Com (Es)* 21 (1999) 304.

en Él o lo buscan con corazón sincero. El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la Filosofía como de la Teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este “sendero de la vida” (*Sal* 16 [15], 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino⁸⁴.

Esta decisión de colocar la Revelación en el centro es realmente significativa, porque le da al pensamiento una orientación real, definitiva, implicando todas las fuerzas de la existencia humana, sin estar, por tanto, en contradicción con las pretensiones humanas de saber⁸⁵. Es decir, la fe cristiana posee determinadas convicciones que son capaces de ser pensadas, discutidas, y en ese proceso mostrar si son verdaderas o falsas. La historia de la Filosofía occidental muestra que ellas han sido tomadas en serio y no han caído con facilidad en el ámbito de lo irracional. De hecho han provocado un desarrollo que sería impensable sin aquella aportación. De los varios aspectos que se podrían tratar según esta orientación, FR y DRECF nos presentan algunos no con la intención de introducir nuevos temas, sino de recuperar aquellos que han sido objeto propio de la Filosofía a lo largo de su historia⁸⁶: Dios, hombre, su estruc-

⁸⁴ TO 91: “Come indica il nome, la filosofia vede se stessa come sapienza, o quantomeno come ricerca amorosa della sapienza. La metafisica, in particolare, propone una visione della realtà unificata intorno al mistero fondamentale dell’essere; ma la Parola di Dio, che rivela “quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo” (*1 Cor* 2,9), apre agli esseri umani la via verso una sapienza superiore”. Citando explícitamente a Santo Tomás habla de una ‘Sabiduría sobrenatural’ que trasciende la Sabiduría puramente humana de la Filosofía. Es decir, incluso para el Aquinate, la Teología cristiana saltará siempre por encima de las categorías aristotélicas, porque para él el prototipo de la Sabiduría no es la Sabiduría-ciencia humana sino la divina, de modo que toda Sabiduría humana no es más que aproximación imperfecta de la Sabiduría infinita. En el mismo sentido se puede leer FR 43: “El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre razón y fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural”. Sobre este punto, R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968, 67-70.

⁸⁵ H.U. Balthasar, *L’ amour seul est digne de foi*, Paris 1966, 186, 187.

⁸⁶ FR 80: “La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, ade-

tura espiritual, el mundo y sus relaciones con Dios (Providencia y Teodicea).

6. LA VERDAD COMO 'ADAEQUATIO'

En consecuencia, la decisión citada de poner la Revelación en el centro, como hace FR en coherencia con el Concilio y, tal y como se manifiesta en los dos documentos posteriores, no representa un verdadero cambio de orientación, sino que expresa una posición conocida en el campo católico con respecto al problema de la verdad, la cual se define como la capacidad para la *adaequatio rei et intellectus*, que ha sido la herencia de la Escolástica, con el fin de encontrar la objetividad de lo real, más allá de lo fenoménico⁸⁷. He aquí un texto significativo:

“La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la Filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una Filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea. Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una Filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real –sean éstos funcionales, formales o útiles–, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo

más, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura –incluido el hombre– lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. Incluso el problema del mal moral –la forma más trágica de mal– es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana”.

⁸⁷ FR 82, hace referencia a la *Suma Teológica* I, 16,1 y a la posición de San Buenaventura. Como en los demás apartados, somos conscientes de que estamos abordando temas complejos, cada uno de los cuales merecería un tratamiento específico. En este caso se encuentra el párrafo que nos ocupa, puesto que la verdad como ‘adequatio’ se puede dar en diferentes sistemas filosóficos, incluida la hermenéutica contemporánea. Cfr. L de Guzmán Vicente, “La verdad como adecuación”, *EstFil* 12 (1963) 521-529; J. Silva Soler, “Hermenéutica y verdad teológica”, *TyV* 46 (2005) 206-253; J. Werbeck, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010, 159-166.

del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica⁸⁸.

Esta exigencia de ir al fondo real de las cosas, como exige la fe cristiana, fue asumida también por el Vaticano II en GS 15. Con ello la esencia de la Verdad es concebida como una forma especial de relación: la relación de adecuación entre la comprensión (*intellectus*) y la realidad dada (*res*), relación que no es creada por el intelecto, sino que este, en principio, se limita a reconocerla, aunque posteriormente la elabore mediante la abstracción. En esas condiciones el pensamiento católico puede hablar de la posibilidad de reconocer la verdad objetiva⁸⁹. Esa objetividad alcanza el dominio de lo empírico en su concreción de contenidos físicos, personales, o sociales. Pero también alcanza las estructuras universales que cubren o posibilitan las relaciones finitas. Es decir, la objetividad alcanza también aquello que está por encima del espacio y del tiempo y constituye el fondo-fundamento de todo lo real⁹⁰.

⁸⁸ FR 81, 82. Santo Tomás distingue claramente tres acepciones de verdadero, de las cuales la fundante según el orden del ser es ésta: "Es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento" (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*: S.Th. I, q.16, a.1 ad 3). Es lo mismo que aparece al inicio de *El Criterio* de Balmes: "El pensar bien consiste: o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en el error" (*El Criterio*, Madrid 1959, 9); cfr. también H.-M. Baumgartner, "Wahrheit/Gewissheit", en: P.Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1985, vol. 4, 268-269.

⁸⁹ Cfr. FR 34, 53, 69, 90; DREF 8; TO 62. Es importante dejar constancia de que también hay autores protestantes actuales que comparten esta visión. Cfr. E. Herms, "Glaubensgewissheit nach römisch-katholischer Lehre", en: E. Herms - L. Zak (Hrsg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen 2008, 11ss.

⁹⁰ FR 27: "De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda". Cfr. también FR 82; E. Herms, "Glaubensgewissheit...." 18-19, 20.

Ahora bien, el hombre, que ya está dirigido hacia esa Verdad, y la busca⁹¹, encuentra su plenitud cuando la encuentra, y ello es posible mediante la Revelación⁹².

Sin entrar ahora en la explicación exhaustiva de esta relación de adecuación, de forma sumaria podemos afirmar, sin embargo, que el horizonte de la Revelación está lejos de excluir el horizonte de la adecuación, sino que, por el contrario, lo incluye y lo fortalece, de tal manera que la Verdad como *revelatio* incluye y exige la verdad como *adaequatio*. Así lo expresaba el Papa Juan Pablo II en su mensaje al Congreso Internacional de Teología Fundamental celebrado en la Universidad Gregoriana en 1995: “En la medida en que dirigís vuestros ojos a la Revelación, no solo os encontraréis unidos a una vocación universal hacia la verdad, sino que podéis mostrar el valor universal de verdad que tiene la Revelación para el hombre de todos los tiempos. En ello se muestra lo específico que tiene la fe cristiana con respecto a las demás religiones”⁹³. Aquí podemos encontrar un eco de lo que afirmaba el Concilio en la Declaración sobre la libertad religiosa (nº 14), en cuanto que la pretensión de Verdad de la fe cristiana no está por encima de la verdad que ya se encuentra en el mundo, sino que la incluye, dándole plenitud:

“Por su parte los cristianos, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”⁹⁴.

⁹¹ FR 25, 28. Sobre la condición de éxodo de la vida humana, cfr. B. Forte, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 2002, 111.

⁹² FR 33

⁹³ Cfr. R. Fisichella, *La Teología fondamentale*. 282.

⁹⁴ Cfr. también FR 67, aplicado a la Teología Fundamental. Sólo así puede reivindicar la fe cristiana una dimensión universal, porque el Dios en cuya realidad cree tiene que ser también el Dios de los demás, pues, de lo contrario, tampoco podrá ser el Dios en quien cree. Cfr. I. Dalferth, “Was Gott ist, bestimme ich!. Theologie im Zeitalter der ‘Cafeteria-Religion’”, en: *Ibid.*, *Gedeutete Gegenwart: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10ss.

7. REPENSAR LA ANALOGÍA DEL SER DESDE LA TEOLOGÍA

Desde la herencia tomista, destacada de forma tan continuada por el Magisterio de la Iglesia, a nuestro parecer constituye un tema que debería seguir manteniendo nuestra atención como filósofos y teólogos cristianos el repensar la estructura Metafísica de la realidad en una vertiente integradora del doble modo de conocer que aquella herencia ha formalizado⁹⁵. La Constitución *Dei Filius* del Vaticano I⁹⁶ propone como punto fundamental para una comprensión católica de las relaciones entre fe y razón un doble orden de conocimiento. También la Constitución *Dei Verbum* utiliza este esquema y aparece de nuevo en FR. y los demás documentos. Por una parte la razón reconoce las cosas como verdaderas, pero la suma Verdad de las mismas sólo puede ser conocida por Revelación. Esta formulación ha sido contestada por teólogos católicos de diferente signo porque han pensado que las relaciones entre fe y razón que lleva consigo recaen en el dualismo, entendido como extrinsecismo. De todos modos, la consideración del doble orden de conocimiento es necesaria para poner en claro lo propio de la forma católica de comprender la Revelación y establecer sus relaciones con la fe y la razón⁹⁷. Otra cuestión es que esa forma lleve al extrinsecismo de forma necesaria, como si tuviésemos que contar con una doble Revelación, una natural y otra sobrenatural. La Revelación de Dios es única, pero es necesario interpretarla en su doble dimensión, podríamos decir, la cósmico-antropológica y la histórico-escolástica. Ambas dimensiones no suponen, por ello, necesariamente una separación, pero tampoco una mezcla de ambas, como podría desprenderse de algunas sistematizaciones católicas contemporáneas, que no harían justicia a la diferencia cristiana⁹⁸.

En este contexto se puede plantear de nuevo una de las grandes contribuciones de la herencia tomista, como es la analogía del ser, sin

⁹⁵ Cfr. K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken...*, 125-130; L. B. Puntel, *Sein und Gott...*, 179-182; J. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona 2006, 379-380.

⁹⁶ P. Hünermann, *Denzinger (DH)..... Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg....1991, 31 ed. 3015-3016.

⁹⁷ Cfr. A. Cordovilla, *El ejercicio de la Teología*, Salamanca 2007, 192-198; M. Beuchot, "La hermenéutica y su camino histórico hacia una hermenéutica analógica", *Studium FyT* 28 (2011) 234-237.

⁹⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una Teología fundamental*, Barcelona 1985, 192-204; H. U. von Balthasar, *L' amour seul est digne de foi*,..... 184., 186.

caer en el racionalismo ni en el fideísmo. El debate teológico sobre la analogía en el siglo XX ha estado marcado sin duda por la contribución de Karl Barth. Calificaba la *analogía entis* como un invento del Anticristo. Según él, mediante la analogía se pretende conocer a Dios sin contar necesariamente con la Revelación. Para comprender su postura hay que tener en cuenta la situación a la que él pretendía enfrentarse en la presentación de su Dogmática: ante la alternativa de poner por delante la Palabra con mayúsculas o la existencia, toma partido por la primera. El único centro de la fe cristiana es Jesucristo y cualquier forma humana que pretenda ponerlo entre paréntesis o a parte, sea esta de tipo metafísico o existencial, no puede representar más que al Anticristo. Por ello alguna vez dijo Barth que la analogía era la única causa por la cual no podía ser católico. Para él cualquier intento de comprender la Revelación mediante una especie de elipsis con dos puntos de referencia (la Palabra y la experiencia humana, Metafísica o existencial) lleva a su disolución. Por lo cual la Teología católica exigiría, según Barth, la presencia de un principio sistemático abstracto, que ya no es Nuestro Señor Jesucristo, sino la *analogía entis*, sobre la cual pretendería poner las bases del conocimiento natural de Dios (Teología natural). Sobre esa base la Revelación de Dios en Jesucristo no sería más que la plenitud de un sentido que ya está contenido en la realidad y que la razón ya ha podido conocer previamente. Es decir, el lugar que Cristo ha de ocupar como plenitud de la Revelación, ya es conocido previamente mediante la construcción de lo que se ha dado en llamar una *ontoteología*, que, por tanto, se supone previa al orden de la Revelación, y que no puede ser superada en el fondo por ésta.

Las posiciones de Barth han sido, sin embargo, más matizadas, como ha mostrado H. U. von Balthasar⁹⁹; pero otro gran teólogo contemporáneo, como es Eberhard Jüngel¹⁰⁰, a pesar de que su interlocutor elegido es un gran especialista católico en tema, Erich Przywara, sigue afirmando una radical contradicción entre la *analogía entis* y la *analogía fidei*, como ejemplo de lo que afirma San Pablo sobre la contradicción entre la justificación por la ley y la justificación por la fe.

⁹⁹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1976, 4 ed., 46 ss.

¹⁰⁰ *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 339ss., 363ss.; cfr. Ch. Böttingheimer, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg 2012, 246-248.

Es comprensible, pues, la preocupación del Magisterio de la Iglesia en el sentido de que no pocos teólogos católicos se hayan dejado influenciar por esta profunda desconfianza en la *analogía entis*, es decir, por una profunda desconfianza en la razón y, por ende, en la Metafísica cristiana¹⁰¹. Esta desconfianza, por otra parte, representa en el nivel teológico aquella que estuvo avalada desde la misma Filosofía moderna en su crítica contra la ontoTeología (Heidegger), y que esa misma Teología ha usado para defender su posición. Es claro que este debate sigue abierto, pero, si quiere dar frutos ya no puede seguir contraponiendo ambos parámetros, es decir, la *analogía entis* y la *analogía fidei*. Ninguno de los dos puede concebirse por separado o enfrentado al otro, como formas autónomas de conocimiento de la Revelación, una en su dimensión cósmico-antropológica y otra en su dimensión histórico-escatológica. Es decir, sólo una perspectiva inclusivista puede intentar solucionar el problema de la relación entre la verdad de la razón y la Verdad de la Revelación, que no contraponga las dos mentadas analogías.

Lo que está en juego es el encontrar una Metafísica que pueda abarcar las dos dimensiones citadas, tal y como proponen los documentos que nos ocupan, los cuales nos invitan a no dejar de intentar comprender la realidad en su aspecto global. Se trata de una Metafísica que haga justicia a la pretensión de Verdad de la Revelación cristiana como propuesta universal. Esa ha de ser concebida de forma que incluya en sí tanto la dimensión ‘revelativa’ de la Verdad, que siempre está abierta a lo nuevo e inaudito, porque es descubierta como don en la historia (como participación del Ser), como su dimensión de ‘adecuación’ (adaequatio rei et intellectus) a las posibilidades humanas de conocimiento de lo real, porque es Logos¹⁰². En este sentido quedarían superadas las formas radicales de la distinción entre naturaleza y gracia, entendida la primera como el contenido de una causalidad necesaria (Teología natural clásica de la naturaleza pura) y la segunda como don gratuito (sobrenatural).

Afortunadamente se van abriendo, aunque con dificultad, algunas perspectivas filosóficas y teológicas que tratan de esquivar este escollo apelando al carácter gratuito-donado de la naturaleza misma (Ricoeur, Marion, la Filosofía de la alteridad¹⁰³...), que ya se

¹⁰¹ Cfr. A. Dulles, *El oficio de la Teología*..., 12ss.

¹⁰² Cfr. G. Lorzio, “Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia”, *Lat* 67 (2001). 203-258.

¹⁰³ Cfr. F. Bastiani, “Désacraliser l’infini: la place de la théologie dans la philosophie d’ Emmanuel Levinas”, *RThPh*. 4 (2011).335-344.

descubre como apelada-atraída por una realidad que ella no es capaz de alcanzar por sí misma, pero puede entreverla como nostalgia o como contraste¹⁰⁴. Se trata, pues, de una Metafísica diferenciada de la clásica, pero no completamente contradictoria con ella, como afirma *Fides et Ratio*¹⁰⁵

8. A MODO DE CONCLUSIÓN: DIOS COMO FUNDAMENTO DE ‘TODO’, TEMA COMÚN A FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Al tratar de determinar con exactitud lo que propiamente se entiende por un filósofo, la primera característica que Platón indica es que se trata de uno que aspira a la Sabiduría total, ya que un deseo verdaderamente fuerte se dirige siempre al todo, así como uno que tiene hambre de veras no dice nunca que le gusta una cosa pero no la otra¹⁰⁶. Así, continúa Platón, el alma del verdadero filósofo está siempre dispuesta a echar mano del todo y del conjunto, de lo divino como de lo humano. Estas palabras podrían aplicarse también al teólogo desde una perspectiva cristiana, es decir, desde la de un Dios que crea el mundo y se hace hombre, el cual, por lo tanto, lo abarca todo. En este sentido es oportuno que la Iglesia Católica haya recordado que la Metafísica, es decir, el pensamiento que se pregunta por la totalidad del ser, sea indispensable para la Teología¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr. G. Tejerina Arias, “Visión revelada del hombre, acción educadora de la Iglesia”, en: I. Teológico Compostelano, *Plenitudo Veritatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*, Santiago de Compostela 2008, 193, 199.

¹⁰⁵ FR 96: “Si el intellectus fidei quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la Filosofía del ser. Esta debe replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición Metafísica cristiana, la Filosofía del ser es una Filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas”. Sobre este argumento, cfr. J. Duque, “A verdade da discussao da verdade”, *Theologica (Braga)* 32 (1997) 205-218; “Teologia e filosofia – relação revisitada”, *Theologica (Braga)* 34 (1999) 133-167; “Dios (im)posible. sobre teologia y filosofia en la postmodernidad”, en: I. Teológico Compostelano, *Plenitudo Veritatis.....* 303-317; J. Silva Soler, “Hermenéutica y verdad teológica”, *TyV* 46 (2005) 206-253.

¹⁰⁶ “República” 474b, en: *Obras completas...* 756.

¹⁰⁷ Cfr. W. Kasper, “Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie”, *Th Q.* 169 (1989) 257-271; Ch. Böttigheimer, *Glauben verstehen.....*, 307-309

El punto nodal de la discusión y, en consecuencia, de las relaciones entre Filosofía y Teología es, desde este ángulo de la totalidad, saber si necesitamos a Dios para conocer mejor la realidad o si, por el contrario, la incredulidad ofrece mejores posibilidades de hacerlo. Las fronteras entre uno y otro modo de conocer lo real no permiten que haya una especie de tierra de nadie y, desde el punto de vista de la Teología, tenemos la convicción de que sin Dios todo resultaría incomprendible¹⁰⁸.

El olvido de Dios, en línea con la profecía de Nietzsche, supone un ataque directo a la racionalidad del ser humano, y, al mismo tiempo, por ello pone en cuestión también todos los presupuestos conceptuales de la Metafísica occidental entendida como búsqueda de comprensión del todo¹⁰⁹. De este modo quedan sin resolver muchas preguntas, que ya el Concilio en su día recordó¹¹⁰ y que no pueden quedar banalizadas con argumentos pseudocientíficos como los que aparecen en los llamados ‘nuevos ateísmos’¹¹¹. De ahí que sea hoy especialmente importante redescubrir la idea de Dios como la realidad que todo lo determina, como dice Rahner¹¹². Sólo así se puede contrarrestar ese olvido del que habla frecuentemente el Papa Benedicto XVI, incluso por parte de la propia Teología, cuando pone en cuestión, en su versión pluralista por ejemplo, que el Dios que se manifiesta en Jesucristo coincida con el Dios de toda la realidad, tal como confiesa el Credo Niceno-Constantinopolitano¹¹³

¹⁰⁸ “Esta palabra ‘Dios’ nos remite, pues, al todo y a su fundamento: aquí llegamos, de aquí partimos, origen y meta. Por eso se trata de una palabra que pertenece de tal modo a la humanidad que sin ella apenas podemos pensar. Es propio del hombre que con pensamientos y palabras se represente ante sí la totalidad del mundo y de la humanidad, que se pregunte por la totalidad. Esta palabra ‘Dios’ se afirma incluso en la protesta contra ella misma. Incluso cuando la rechazo, incluso cuando interpreto esa totalidad de una manera diferente, incluso cuando le doy otros nombres, la empleo en la negación” (K. Lehmann, “Dios, el misterio permanente”, en: G. Augustin (ed.), *El problema de Dios hoy*, Santander 2012, 75-76).

¹⁰⁹ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid 1981, 312-313; L. B. Puntel, *Sein und Gott...*, 198.

¹¹⁰ GS 10, 22

¹¹¹ Sobre el estado de la cuestión se puede encontrar bibliografía reciente en L. Sequeiros, “El nuevo ateísmo”, *IgVi* 249 (2012) pp. 97-108; 250 (2012) pp. 89-101.

¹¹² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg...1997, 8 ed., 56, 70.

¹¹³ Cfr. G. Augustin, “La idea de Dios y la concepción trinitaria de Dios”, en: *Ibid.* (ed.), *El problema de Dios hoy...* 128-135.

Quisiera terminar con las palabras de un teólogo protestante, aunque en muchos aspectos plenamente católico: “Ambas, Filosofía y Teología, tienen que dedicarse a la totalidad de la realidad. En esto consiste su conexión elemental. Se muestra, en cambio, su diferencia en que la Filosofía se interroga por la genuina naturaleza de la totalidad de la realidad con la mirada puesta en la unidad que cohesiona toda la realidad, mientras que la Teología se analiza la totalidad de la realidad bajo el punto de vista de la realidad de Dios, en el sentido de que debe pensarse a Dios como la realidad que determina, abarca y soporta todo cuanto existe”¹¹⁴.

En conclusión: si algo hay de común en los recientes documentos magisteriales sobre Filosofía y Teología (FR, DREF, TO) es la aceptación de dos postulados fundamentales: uno es la afirmación de la unidad de la Verdad en su dimensión sapiencial y otro, la coherencia, puesto que la razón es co-principio de la ciencia de la fe. Por otra parte, suponen una llamada de atención tanto a la Filosofía como a la Teología, pues la separación o ignorancia mutua no pueden menos que desembocar para ambas en una pérdida del sentido de la realidad.

¹¹⁴ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia...* 305ss

El papel de la filosofía en la elaboración y la enseñanza del pensamiento de la fe

Gonzalo Tejerina Arias

Facultad de Teología de Salamanca

Resumen: Teniendo presente la enseñanza de la teología y cierta renuencia observable en los medios teológicos al trato con la filosofía, el estudio expone en primer lugar la relación ineludible entre filosofía y teología por razón de las coincidencias dadas entre ellas a pesar de la diferencia formal de ambas. A continuación, se describe el régimen general de relación entre los dos saberes, relación de tensa complementariedad que se sustancia en un circuito dialógico, para abordar después la importancia para el pensamiento teológico de la relación con dos grandes ámbitos de la filosofía: el pensamiento metafísico y la antropología. El estudio termina con algunas conclusiones prácticas referidas a la labor docente sobre la justificación.

Palabras clave: filosofía, teología, metafísica, antropología, enseñanza de la teología

Summary: Keeping in mind the teachings of theology and a certain reluctance among the theological media about its relation with philosophy, the article shows, in the first place, the unavoidable relation between philosophy and theology due to the coincidences found between the two of them, even considering their formal differences. Next we find the general path of relations between the two fields of knowledge, the relation of tense complementariness that materializes in a dialogical circle, to study afterward the importance for the thought of faith of the relation with two great branches of philosophy: the metaphysical thought and anthropology. The article ends with some practical conclusions related to the teaching of the justification and concrete development of the relationship between theology and philosophy.

Keywords: Philosophy, Theology, Metaphysics, Anthropology, Teaching of Theology

El objetivo de estas reflexiones, dentro de la vieja y extensísima cuestión de las relaciones de la teología con la filosofía, es razonar la necesidad del estudio de la filosofía en un proyecto de formación teológica, en concreto, dado el marco de encuentro y reflexión en que nos encontramos, el proyecto que forma el Grado-Bachiller en Teología. En estas consideraciones, tenemos muy en cuenta el hecho de que no sólo no es bien percibida la necesidad de ese estudio filosófico en orden a una formación teológica, sino que en muchos casos existe una cierta desafección hacia él, por lo cual, se pretende en estas páginas razonar la necesidad que tiene la reflexión teológica en su proceder general y en el desarrollo de algunos campos de su especialidad del correspondiente pensamiento filosófico. Y con este planteamiento, comenzamos justamente por la mención de las diversas dificultades que en el seno del mismo quehacer teológico encuentra hoy la relación a mantener con la filosofía.

1. RESISTENCIAS EN EL MEDIO TEOLÓGICO ANTE EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA.
LA OPCIÓN POR LAS CIENCIAS HUMANAS

Esas dificultades o resistencias en realidad no son nuevas, han estado presentes desde la impugnación de Tertuliano de toda relación del pensamiento de la fe con la filosofía al preguntar, retóricamente, qué tienen en común el filósofo y el cristiano, el amigo y el enemigo del error, el que falsifica la verdad y el que la renueva¹. Nunca, desde entonces, han faltado en la historia de la teología los desaires hacia el pensamiento filosófico, con el cual la teología cristiana poco tendría que ver y cuya compañía, por tanto, no debe buscar. Como es bien sabido, en la tradición protestante este rechazo ha encontrado siempre mayor fuerza, ya desde la dura requisitoria de Lutero contra Aristóteles y la teología escolástica que habría sometido la Escritura a su filosofía. Quizá, sin embargo, en nuestro tiempo la renuncia a las relaciones con la filosofía ha ganado mayor extensión e intensidad, en el clima eclesial en general y dentro incluso del mismo quehacer teológico. Una sensibilidad bastante difundida en la Iglesia muestra su desagrado ante teorías generales de lo cristiano, hacia todo pensamiento teológico universalista, formal, conceptual, sistemático, quizá como resaca de la teología neoescolástica, no tan

¹ *Apologético*, 46, 18, ed. de J. Andión Marán, Biblioteca de Patrística 38, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 171.

distante, que procedía con un racionalismo objetivador y un conceptualismo esencialista verdaderamente desnaturalizadores del misterio revelado y de la dinámica de la fe². A este rechazo, que puede llegar a afectar a la teología en sí o al teólogo como teórico de la fe, acompaña una opción por un discurso muy ceñido a lo experiencial, lo singular, concreto y narrable, siguiendo la dinámica de la salvación que es siempre, necesariamente, concreta, personal e histórica. En este argumentario de índole experiencial en contra de un pensamiento formal de la fe no falta la referencia al Vaticano II que según estas voces, en su preocupación pastoral minimizó la importancia de las preguntas especulativas y abstractas³.

En lo que hace a la misma teología, ese escaso aprecio hacia la reflexión filosófica ha llegado hasta tal punto que a finales del siglo pasado la encíclica *Fides et Ratio* afirmara que con sorpresa y pena se constata en no pocos teólogos un desinterés por el estudio de la filosofía⁴. Este estima baja hacia el pensamiento filosófico en la elaboración de la teología se hace más intenso respecto de su forma más abstractiva, esto es, la metafísica que como veremos más adelante habría propiciado una esencialización nociva de la revelación bíblica, una objetivación del Dios trascendente y una racionalización extrema del mismo hombre considerado de forma muy exclusiva en su dimensión intelectual.

En esta tesitura, el desarrollo dentro de la cultura actual de otras ciencias humanas como la psicología y el psicoanálisis, la antropología cultural, la filología, la retórica, la poesía, etc., se saluda como la restauración de elementos humanamente significativos y de una atención renovada al hombre. El cristiano o el teólogo están llamados a liberarse de inhibiciones ante estas ciencias humanas que le desvelan un poco el misterio de su comportamiento personal, de reacciones colectivas, de los desarrollos del tiempo, no siempre en progreso. Además, el diálogo con estas ciencias es percibido como una exigencia del misterio de la Encarnación. La divinidad de Jesús es incomprensible e inaccesible sin su Humanidad, de

² Véase G. Ferreti, "Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto" en S. Muratore (Ed.), *Teologia e Filosofia*, Roma 1990, 22-24. "Pour des esprits religieux, l'expression 'théologie conceptuelle' apparaît souvent annoncer une mauvaise provocation ou une dangereuse déviation. Elle porterait déjà une contradiction", Y. Labbé, *La Foi et la raison*, Paris 2000, 107.

³ Cf., al respecto, A. Dulles, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003, 152 ss.

⁴ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n° 61.

tal modo que toda exploración de la realidad humana constituye un referente precioso para la teología cristiana que tiene su centro en el misterio del Hombre Dios⁵. De esta suerte, esas nuevas ciencias humanas, que no hace tanto eran temidas por su frecuente negación del hombre como sujeto dador de sentido⁶, se perciben hoy como interlocutores privilegiados porque suponen el reencuentro con dos dimensiones esenciales de la existencia humana: la sensibilidad y la relación o socialidad, que el pensamiento metafísico y la teología forjada en estrecha relación con él habían preterido⁷.

Otra forma distinta de alejamiento del pensamiento filosófico por parte de la teología, si cabe aún más radical, tiene lugar en el biblicismo que la misma Encíclica *Fides et Ratio* ha denunciado y que tiende a hacer de la lectura y la interpretación de la Escritura, sin la mediación del pensamiento filosófico y en general de todo saber humano, el único camino de consideración de la verdad cristiana, con el consiguiente aprecio bajo por la teología especulativa⁸. En el ámbito de la teología protestante, sin incurrir en un biblicismo ingenuo, pero cayendo en un positivismo bíblico –según la crítica de Bonhoeffer a Barth⁹– a larga muy empobrecedor, no han faltado, de acuerdo con su tradición, recuperada tras la estación liberal, teologías muy notables en el siglo XX que han querido ser la más rica exposición de la revelación bíblica sin hacer uso de la racionalidad filosófica. Tales pueden ser los casos de O. Cullmann a partir del dinamismo o la secuencia histórico-salvífica de la revelación bíblica, o el proyecto de K. Barth de hacer una teología que se quiere alejar de la filosofía que es siempre una empresa humana de tendencia totalizante para fundarse autónomamente sólo sobre la Palabra de Dios, proyecto que sufrió varias correcciones a lo largo de los años en esta temática de las relaciones fe-razón, teología-filosofía, y que no obstante sus unilateralidades ha

⁵ H. Denis, *Teología, ¿para qué? Los caminos de la teología en el mundo de hoy*, Bilbao 1981, 82.

⁶ Ver, por ejemplo, L. Marin, “Disolución del hombre en las ciencias humanas: Modelo lingüístico y sujeto significativo”, en *Concilium* 83 (1973)339-343.

⁷ Así, G. Lafont, *Imaginer l’Eglise catholique*, Paris 1996, 99. También de la ciencia empírica se dice que debería ser más atendida por la teología que la filosofía, la cual, por su lado, mira hoy más a la ciencia que a la teología a la que tradicionalmente atendía: J. L. Cabria, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Santa Cruz de Tenerife 2008,54-55.

⁸ *Fides et Ratio*, n.º 55.

⁹ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 19883, 230.

sido fecundo en varios aspectos en todo el pensamiento cristiano del siglo XX¹⁰.

2. LA RELACIÓN INSOSLAYABLE SOBRE LA BASE DE LA PROXIMIDAD Y LA COINCIDENCIA

A pesar de estas situaciones de distanciamiento del pensamiento filosófico por parte de la teología, hay una realidad objetiva, imposible de obviar, que determina una relación insoslayable entre ambos, y es la notable proximidad y coincidencia existente entre ellos, que simplemente plantea la necesidad de determinar el régimen concreto de relaciones entre los dos. Ciertamente, a la hora de determinar las relaciones del pensamiento de la fe con la filosofía se topa con una dificultad sumamente seria que es determinar qué se debe entender por filosofía, cuando es bien sabida la notable diversidad de concepciones existentes al respecto. Pero por debajo de la pluralidad de conceptos y de filosofías concretas es indiscutible su neta distinción de la teología. La filosofía busca una teoría sobre la realidad del mundo en la que está dado el hombre o sobre ámbitos un poco más particulares de lo mundano o de la experiencia humana, pero siempre desde una cierta perspectiva generalista mediante el procedimiento reflexivo y especulativo de la razón humana, mientras que la teología parte de una comunicación sobrenatural, de una experiencia revelatoria en la cual, en el propio interior del hombre, en la realidad mundana exterior a él o en el acontecer histórico, se ha percibido una acción y una verdad nueva procedente del ser divino que es naturalmente objeto de comprensión y de ulterior profundización racional. No obstante esta diferencia en su origen y en su modo de desarrollo propio, diferencia irreductible entre ellas que no eliminará ninguna relación

¹⁰ Por lo demás, el alejamiento de Barth de la filosofía siempre fue relativo. Autores católicos como H. U. von Balthasar o H. Volk, advirtieron en su momento que no obstante el programa de una teología dialéctica que resaltara el contraste entre Dios y lo humano, en el pensamiento de Barth hay más filosofía hegeliana de la identidad de lo que cabría pensar, cuando por dentro de la dialéctica juega un papel grande la idea de la unidad originaria de Dios y el hombre, de tal intensidad que llega a hacerse sospechosa; véase H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, 14. H. Küng, de hecho, afirma que Barth siempre sintió "una cierta debilidad" por la filosofía de Hegel, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Madrid 1995, 199.

por positiva que sea, filosofía y teología presentan también notables coincidencias o elementos en común como los siguientes:

1. Radicalidad de su cuestionario al que pertenecen problemas como el origen, naturaleza, sentido y destino de la realidad y del hombre. Ni la filosofía ni la teología son saberes parcelarios; buscan, por el contrario, una comprensión de la realidad en su conjunto y en dimensiones radicales y universales como las citadas.
2. Rigor y exigencia racional en su cuestionamiento y pretensión veritativa. La consciencia crítica en el desarrollo de ambos pensamientos, en la consideración de la realidad estudiada y en su discurso, es distintiva de filosofía y teología, derivando tal exigencia racional del propósito constitutivo de establecer la verdad de aquello que se trata.
3. Y sin embargo, en ambas es característica la no demostratividad de su discurso, porque su conocimiento no es empírico y está dado en un marco cultural. Filosofía y teología son saberes especulativos, razonadores, argumentativos, históricamente situados, sin alcanzar nunca la plena demostración de su discurso, lo que hace que sean no acumulativos.
4. Finalidad orientadora sobre la existencia humana, individual o colectiva. De distinta manera, ambas pretenden una función iluminadora o terapéutica, ambas buscan coadyuvar a la mejor realización del hombre en el mundo.

En suma, en cuanto la filosofía es el empeño metódico y sistemático del hombre por comprenderse a sí mismo, por darse una razón clara de su origen, su fundamento, su sentido y su destino, por ubicarse activa y responsablemente en el mundo, entonces, no puede no ser comprendida como compañera e interlocutora necesaria del pensamiento de la fe¹¹. Y viceversa; por mor de esta coincidencia interna, la teología no ha dejado de provocar y fecundar la especulación filosófica, haciendo posible una novedad en el terreno de ésta, aunque en este estudio no tomemos en consideración la aportación grande que el pensamiento de la revelación sobrenatural ha hecho a la filosofía que en su desarrollo histórico es inconcebible sin el

¹¹ “Un hombre sin una tal filosofía, en su forma elemental o sistemática, no es hombre y sólo un hombre que filosofa de esta manera puede ser creyente y teólogo”, O. González de Cardedal, *El quehacer de la Teología*, Salamanca 2008, 289.

cristianismo¹². Por ello, debería preguntarse la filosofía si puede hoy renunciar a las proposiciones de la teología sin ir contra sí misma, si será suficientemente radical y coherente, suficientemente fiel a la razón del hombre, sin pensar muy seriamente lo teológico.

Para la teología, la relación con la filosofía es realmente ineludible, como ya acredita la larga historia habida al respecto que no deja de ser un argumento objetivo¹³, historia que arranca de los mismos escritos del Nuevo Testamento que han usado algunos conceptos de la filosofía presentes en su entorno cultural, como San Pablo con la noción estoica de conciencia moral (Rom 2, 14-16) o la categoría igualmente estoica de lo orgánico o el organicismo para describir la Iglesia como cuerpo de Cristo, tanto para afirmar la unión vital de los creyentes con Cristo cabeza (Ef 1, 18-23; Col 2, 9) como para enfatizar la unión de los miembros entre sí (1Cor 12, 1-11; Rom 12, 5). Por tanto, la configuración humana de la revelación divina no se ha hecho sin el recurso a determinados elementos de índole filosófica¹⁴.

Pero yendo hacia la raíz o a la realidad interior de la reflexión teológica, la relación con la filosofía constituye un paso necesario en su desarrollo como comprensión racional de la revelación de Dios, sin el cual dicha comprensión no se alcanza suficientemente. Sin acoger, en los modos que veremos, el pensar filosófico como comprensión crítica de la realidad en sus estructuras universales, la teología no cumple suficientemente su papel de comprensión leal, honda, entregada, con todas las capacidades propias de la razón humana, de la comunicación divina que dice de la entera realidad y

¹² Como decía Rahner, "La filosofía de Occidente ha sido de mil maneras explícita e históricamente alumbrada a su vida propia por la revelación y teología cristianas", "Filosofía y teología", en *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1969, 98. En paralelo, Tillich afirmaba que todo filósofo creador es un teólogo latente por unas cuantas razones, de modo que "apenas existe un filósofo históricamente importante que no presente estos rasgos de teólogo", *Teología sistemática*, vol. I, Barcelona 1972, 42.

¹³ En su concreto desarrollo interno, esa historia acredita, además y como señala Congar, que la profundidad del pensamiento de la fe ha aparecido ligado a la cualidad de una reflexión filosófica, la sola que permite cernir y profundizar las nociones que se usan: *La foi et la théologie*, Paris 1962, 272.

¹⁴ Tillich reconocía con mayor amplitud la presencia de conceptos filosóficos en la Escritura: "La misma Biblia utiliza constantemente las categorías y los conceptos que describen la estructura de la experiencia. En cada página de todo texto religioso o teológico aparecen los conceptos de tiempo, espacio, causa, cosa, sujeto, naturaleza, movimiento, libertad, necesidad, vida, valor, conocimiento, experiencia, ser y no ser", P. Tillich, *O. c.*, 37-38.

de su fundamento viviente y del mismo dinamismo de la fe¹⁵. Por eso se afirma, como Rahner, que la filosofía pertenece a la propia esencia de la teología como condición de posibilidad¹⁶. Hasta para que la teología tome conciencia precisa de su propia identidad le es necesaria la relación con el pensamiento filosófico.

Por eso es necesario percibir que la fe no pierde, en realidad gana, en las justas relaciones con la filosofía, en las cuales pone a punto y desarrolla adecuadamente el coeficiente de racionalidad que le es propio. Por eso, negar por principio la relación con el pensamiento filosófico puede comportar con mucha probabilidad alguna atrofia de la racionalidad propia del creer, mientras que, por el contrario, esa relación debidamente cultivada constituye una buena realización de la fe en sus potencialidades racionales, esto es, humanas. No es más pura o más auténtica la fe al margen de la relación con el pensamiento filosófico; al revés, corre en realidad el riesgo de ser más inmadura y menos fecunda. La presunta pureza o inocencia de un pensamiento cristiano que sin alianzas con la filosofía quiere ir del modo más directo a la autorrevelación de Dios en su brotar originario, puede ser una ingenuidad o una abdicación errada¹⁷. En realidad, alejándose de la filosofía y careciendo de su orientación crítico-racional, probablemente termine por adulterar el misterio revelado confiándolo a formas o estructuras de expresión poco adecuadas a él¹⁸.

La negación de legitimidad a enunciados formales a partir del dinamismo de lo concreto y viviente incurre con toda seguridad en una unilateralidad o un reductivismo notorios. Una teoría teológica que formula en términos universales, con la debida formalización del lenguaje, la dinámica de la salvación, no tiene que ser necesariamente un conjunto de pálidas abstracciones, no tiene que carecer ineluctablemente de vitalidad, porque aún como teoría general no deja de hablar de estructuras de vida y de gracia. La percepción y la experiencia más viva de la salvación no invalida el discurso general

¹⁵ "Wenn die Theologie die theoretische Auslegung des Offenbaren ist und damit auch die theoretische Auslegung des Geglauten und des Glaubens, und wenn Offenbarung, Glaube und Geglautes immer im menschlichen Seinsverständnis als dem lebendigen Grunde alles verstehenden Mitvolziehens geschehen, dann gehört die Philosophie in der Theologie hinein als ihrer eigenen Sache zugehörig", B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg im Br. 1965, 377.

¹⁶ K. Rahner, O. c., 89.

¹⁷ Véanse posiciones recientes en este sentido en J. L. Cabria, O. c., 113-114.

¹⁸ *Fides et Ratio*, 77.

sobre ella; éste, por el contrario, puede ayudar a mejor comprender, vivir y testimoniar la gracia de la creación y la salvación de Dios y esto, en el fondo, porque el discurso general debidamente formalizado es una realización natural, una necesidad y una posibilidad del intelecto humano¹⁹. Justamente en su sobrenaturalidad, la experiencia cristiana del mundo y de la salvación requiere la aprehensión más cabal a fin de vivirla con la mayor consciencia y fecundidad. Y desde la perspectiva del empeño pastoral, no tiene ningún sentido contraponer lo pastoral y lo doctrinal; esa disyuntiva es profundamente empobrecedora de la fe y de la acción pastoral misma, porque la inteligencia del destinatario, a tomar debidamente en cuenta, requiere y merece el alimento de la verdad siendo determinante la percepción por parte suya de la significatividad y coherencia del anuncio²⁰.

Más allá de todo biblicismo ingenuo, que puede incurrir en una falta grave de contextualización histórica y hacer inactual el discurso de la fe cuando no sencillamente reducirlo a una lectura primaria de la revelación²¹, la teología no puede ignorar el pensamiento filosófico que constituye la interrogación de una época en estado reflejo, el esfuerzo por dar forma precisa a las cuestiones capitales –y a las posibles respuestas– de los hombres del tiempo. Siendo función de la filosofía descubrir y formular la idea que en cada época se hace el hombre de sí mismo y del mundo, tiene su puesto en la constitución del discurso teológico, el cual tiene un interlocutor crítico en la interpretación filosófica que le impedirá encerrarse en su propia problemática y seguir dando vueltas a sus asuntos particulares sin atención viva al mundo y a sus pensamientos²². Por eso, el teólogo no puede no estar a la escucha de esa interrogación de la filosofía que manifiesta las necesidades de los hombres y que no carece de significado en orden a la comprensión de lo que Dios quiere comunicar²³. Por lo demás, el biblicismo incurre en un uso de la Escritura no

¹⁹ “No hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe”, *Fides et Ratio*, 69.

²⁰ E. Dulles, *O. c.*, 152.

²¹ “El intento del biblicismo de evitar los términos ontológicos no bíblicos está condenado al fracaso... El biblicismo puede intentar salvaguardar el sentido popular de tales conceptos, pero entonces deja de ser teología”, P. Tillich, *O. c.*, 37-38.

²² W. Kasper, “Función de la teología en la Iglesia”, en *Concilium* (1970) 205.

²³ C. Geffré, “Les courants actuels de la recherche en théologie”, en AA. VV., *Avenir de la théologie*, Paris 1968, 80-81.

fiel a ella al no percibir que el propio pensamiento bíblico no se ha forjado sin algún apoyo en la filosofía del tiempo como hemos señalado a propósito de San Pablo.

Y al respecto de la opción por la relación con las ciencias humanas, es obvia la necesidad de una acogida franca en la formulación del pensamiento de la fe o en el diálogo que éste puede y debe mantener, porque la contribución de estos saberes nuevos sobre el hombre no ha sido sólo determinante en la comprensión de lo humano; en realidad, ha abierto además una nueva experiencia que ha venido a cambiar la imagen del mundo y del hombre²⁴. Pero no tiene ningún sentido que la aceptación de estas nuevas ciencias humanas imponga cancelar la relación con la filosofía como teoría general sobre lo real²⁵. Ninguna ciencia humana concreta puede albergar la pretensión de un discurso radical que interese al conjunto de la realidad. Esas disciplinas no se sitúan en el plano del pensamiento general, no abordan la cuestión del origen, fundamento y sentido último que puede y debe pretender la teología para dar cuenta del mundo como realidad una y unificada en cuanto creación de Dios, de las estructuras del hombre como *imago* del Creador, de la redención universal de Cristo, del dinamismo histórico de la gracia y del sentido de la historia, de la consumación escatológica de la realidad, etc.²⁶ Por razón, pues, de la limitación objetiva de las ciencias humanas, o mejor, de su carácter parcelario, el diálogo con ellas por parte de la teología será en paralelo sectorial, igualmente parcelario, y en su desarrollo la teología no puede no mantener una excedencia respecto de ellas para buscar la relación con el pensamiento filosófico como teoría general de la realidad sobre lo cual la teología desde la revelación bíblica que hace enunciados de alcance general sobre Dios, el mundo y el hombre, tiene algo que debe decir.

²⁴ E. Schillebeeckx, "La 'categoría crítica' de la teología", en *Concilium*, número extra, diciembre 1970, 218-219.

²⁵ Así, *Fides et Ratio*, 61.

²⁶ "La antropología, la hermenéutica, la psicología y la sociología son necesarias. Ahora bien, ellas nos dejan ante la pregunta por las ultimidades: el ser, la libertad, el futuro, el sentido, la salvación. A estas preguntas sólo pueden responder la metafísica en un sentido y la teología en otro", O. González de Cardedal, *O. c.*, 290.

3. FORMAS GENERALES DE RELACIÓN

En virtud de la semejanza y las coincidencias notables sobre la base de su diversidad que hemos señalado, no podrá darse entre filosofía y teología una situación de paralelismo, sin interferencias mutuas, unas legítimas y para bien, otras de índole invasiva que generarán conflictos. Junto con la colaboración y la mutua edificación, habrá también roces, choques, desconfianzas y otras situaciones semejantes²⁷. De hecho, históricamente ese ha sido su sino, hecho de tantos pasos de mutua estimulación o fecundación y de tensiones y en ocasiones de conflicto. Es evidente que la relación de la teología con la filosofía es una proyección o realización en un plano más particular de la relación superior y fundante entre la razón y la fe sobrenatural o la relación entre naturaleza y gracia. Y es posible asimismo señalar la analogía que mantiene con la relación entre el mundo y la Iglesia: ambos no son dos realidades con fronteras cerradas; la Iglesia sin ser el mundo o del mundo no está fuera o por encima de él y por lo tanto el mundo no puede no estar de algún modo en la Iglesia, existiendo entre ambos un entrelazamiento, una compenetración mutua dentro de la diferencia.

Por mor de la coincidencia radical entre ambas disciplinas en los temas a estudiar, en el tipo de racionalidad no empírica que tales asuntos imponen y por consiguiente en el lenguaje utilizado, es muy difícil que cada una comparezca ante la otra sin haber experimentado antes, en su misma configuración, alguna influencia suya. No es imposible el careo entre discursos constituidos en independencia mutua, pero es obvio que existe otro régimen de relaciones más profundo, de recíproca influencia en la constitución misma del discurso propio de ambas disciplinas, en nuestro caso de la teología, que puede y debe acoger elementos particulares de muchas filosofías. El parentesco entre filosofía y teología lleva a esta relación más honda, más trabajosa y creativa, de interpenetración en la elaboración del correspondiente pensamiento, de modo que la filosofía experimenta influencias notables de la reflexión teológica y ésta, a su vez, no puede no acoger procedimientos, conocimientos y lenguajes de aquella en la formación de su discurso. De este modo y desde esta consideración más bien exterior, el conocimiento de la

²⁷ Véase al respecto los comentario de alguna ironía de M. Nédoncelle, "Teología y filosofía o la metamorfosis de una sierva", en *Concilium* I (1965) 97-98.

filosofía aparece ante el teólogo como un elemento de interés para el desarrollo de su reflexión sobre la fe.

Por ello, de la amplia gama de actitudes o modos de relación que se han descrito o propuesto entre filosofía y teología²⁸, creo que la tensión y la complementariedad, sobre el plano firme de su diferencia y autonomía y de sus coincidencias concretas, son las más acertadas. Si la tensión parece probable cuando dos saberes que se quieren formalmente distintos e independientes tratan una misma temática y aún despliegan modos semejantes de ejercicio de la razón, más importante es precisar la complementariedad que brota con la misma naturalidad en función de esa diversidad y esa coincidencia, y al respecto la figura más certera es la correlación, que no indica identidad de los términos sino mutuo ordenamiento –a veces en tensión– en su diferencia²⁹. En el seno de esta complementariedad en forma de correlación, se puede desarrollar el diálogo o la colaboración entre filosofía y teología, en los cuales la primera formaliza con rigor racional la búsqueda y la pregunta del hombre y hace propuestas de interpretación y sentido, y la segunda acoge la búsqueda humana críticamente formulada y ante ella expresa y razona la verdad y la propuesta de la revelación sobrenatural, quizá reformulando la pregunta misma de la razón y haciendo y devolviéndole preguntas nuevas que desde la verdad revelada está en grado de hacer. Porque no cabe pensar en una correlación simple o mecánica en la cual la filosofía se quede en la mera formulación de la pregunta del hombre a la cual respondería la teología, porque la filosofía quiere ser también respuesta, y por otra parte no puede pensarse que la teología no pueda formular preguntas que sugiere la revelación, o a la luz de esta de matizar o perfeccionar la pregunta de la filosofía, de modo que ésta se ha de sentir emplazada a revisar su interrogación y su mismo ensayo de respuesta³⁰; que la teología se plegue a la interrogante de la razón significaría hoy en más de una ocasión hundirse en la mudez, toda vez que muchas filosofías apenas se formulan ya las preguntas relativas al sentido o a una posibilidad de salvación.

²⁸ Véase al respecto la amplia catalogación de los diversos modos de la relación que ofrece J. L. Cabria, *O. c.*, 164-239.

²⁹ Hemos analizado con más pormenor el movimiento de correlación entre antropología y teología, entre razón y fe, en “Cincuenta tesis sobre la dimensión antropológica de la fe y la teología”, en *Revista Agustiniiana* XLI (2000) 607-624.

³⁰ Véase nuestro estudio, citado en la nota anterior, pp. 616-620.

El desarrollo de esta correlación más compleja, en cuanto abierto, traza la figura circular –o espiral– de relación entre filosofía y teología que se ha señalado como propia del encuentro entre ambas³¹, que en realidad viene a corresponder a la circularidad en que se hallan, en un plano anterior, la razón y la fe³². En el desarrollo de esta circularidad, de doble dirección, la teología recibe del pensamiento filosófico varias aportaciones necesarias en la constitución de su pensamiento sobre la revelación divina. Centrado el interés de estas páginas en el papel de la filosofía en la elaboración de la reflexión teológica, sólo atenderemos a este sentido del movimiento circular que en la realidad procede bajo dos signos distintos.

La teología, en un primer sentido positivo, se beneficia de determinados pensamientos filosóficos que por su notable coincidencia con afirmaciones concretas de la fe son susceptibles de ser usados como defensa, confirmación o explicación racional del propio discurso. Unas cuantas filosofías a lo largo de la historia han ofrecido la posibilidad de elaborar con pensamientos o interpretaciones suyas una plataforma de acceso o una vertebración racional de la fe que la acredite en el foro de la inteligencia humana y la haga racionalmente sostenible. Tales *praeambula fidei* son convicciones racionales que expresan verdades de la revelación bíblica que han tenido alguna anticipación en la especulación filosófica, de modo que la revelación se ve confirmada por esas verdades de la filosofía y hace ver su inteligibilidad interna y su solvencia racional³³. El uso apologético de esos pensamientos filosóficos como plataforma de acceso racional a la revelación bíblica tiene su legitimidad, aunque es evidente que la aportación de la filosofía no se sitúa únicamente en el momento o el lugar de los preámbulos. Si la filosofía formaliza la idea que tiene el hombre de sí mismo y del mundo, entonces tendrá su puesto no solo

³¹ Como se sabe, esta relación circular ha sido propuesta por la encíclica *Fides et Ratio* (nº 73) y a partir de ahí ha tenido un desarrollo notable entre los teólogos.

³² “Weil immer der Glaube an die Vernunft und die Vernunft an den Glauben gewiesen ist, so geht der Prozess der Philosophie in der Theologie immer weiter, standig ist der Kreis auszuschreiten und immer wieder auszuschreiten...”, B. Welte, O. c., 379.

³³ *Praeambula fidei* “designa ante todo una serie de verdades metafísicas (la existencia de un Dios personal, señor del mundo y del hombre; la intelectualidad del hombre como apertura al Absoluto, su capacidad para la verdad y su libertad; el valor de los principios fundamentales del ser y de la ley moral, etc.) que la razón puede probar y que la revelación supone”, J. Alfaro, “Preámbulos de la fe”, en *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1976, 102.

como preámbulo de la teología, sino como elemento interno, como intraestructura racional del pensamiento de la fe. En esta perspectiva, dice Kasper que la filosofía, como “profecía ajena”, es útil a la inteligibilidad y a la traducción actual del mensaje cristiano, de tal modo la teología tiene en ella un recurso ineludible³⁴.

Esta relación ha tenido lugar constantemente en la historia de la teología cristiana, de modo que grandes filosofías como el estoicismo, el platonismo y el neoplatonismo, el pensamiento aristotélico, el racionalismo de Leibniz o Wolff, la filosofía trascendental, el idealismo y el romanticismo, el análisis lingüístico, el existencialismo, la fenomenología, etc., han hecho una contribución sumamente importante a la forja misma de la teología del tiempo correspondiente. Esas filosofías, en su desarrollo autónomo, han elaborado sensibilidades, perspectivas, categorías, conceptos, etc., que la teología descubre como recursos de comprensión y expresión de la revelación divina y que acoge como potencial cognitivo y comunicativo, para confirmar o para expresar racionalmente su confesión del mundo como creación de Dios, y de toda la lógica o la verdad de la historia de la salvación a partir de la misma creación divina. En este sentido, el uso del bagaje de representación conceptual de la filosofía por parte de la teología es una forma de encarnación del Logos en el mundo que prolonga su presencia en los *logoi* de la razón y prepara y ayuda al hombre a su acogida.

En estas relaciones de la teología con la filosofía se puede pensar que ésta filosofa sobre la revelación cuando reflexiona sobre ella desde perspectivas, categorías o conceptos filosóficos; entonces, como dice Rahner, “la filosofía es un momento interior de la teología”³⁵. Pero en realidad, la teología entonces teologiza, es decir, está expresando con el mayor rigor racional posible, con ayuda de la conceptualidad filosófica, la palabra revelada, lo cual es justamente su tarea.

En este empeño es legítimo usar todas las filosofías mientras no ejerzan un dominio sobre la revelación que la disuelva en gnos-
sis, siendo cierto, de hecho, que los conceptos filosóficos no son ni utilizables ni utilizados de hecho en teología de forma directa y mecánica, sino analógica. Toda teología verdadera es sabedora del peligro de someterse al imperio de la razón natural que racionalizando a ultranza el misterio revelado termina por eliminarlo, o

³⁴ W. Kasper, “Función de la teología en la Iglesia”, 205.

³⁵ *Id.*, 90. O “un momento en la teología puede ser llamado filosofía”, *Id.*, 92-93.

al imperio de una u otra filosofía concreta, lo que no ha dejado de darse en la historia del pensamiento de la fe. De hecho, la teología no adopta las producciones del pensamiento filosófico sin obrar antes sobre ellas todos los ajustes necesarios a fin de que realmente sirvan a expresar el misterio revelado. Hace años H. Fries citaba la expresión de H. Thielicke que afirmaba que los conceptos filosóficos deben hacer penitencia para ser usados en teología, esto es, conservarlos en su poder pero dándoles una determinada orientación, moverlos al cambio cuando pretenden absolutizarse. Pero si deben hacer penitencia, apostillaba Fries ante el teólogo evangélico, es que pueden ser recipiente de la revelación³⁶.

Pero incluso de pensamientos discrepantes de la verdad de la fe hasta la oposición más profunda, como es el caso de las filosofías materialistas, antihumanistas o ateas, recibe influencia la teología en lo que sería una segunda modalidad general de relación en la forma de la confrontación abierta. En la relación circular entre filosofía y teología, a ésta le llegan pensamientos que estando en profunda contradicción con ella no dejan de tener una influencia grande en su configuración, porque en esa relación circular la teología mandará la correspondiente respuesta y porque en su discurso más propio o interno se pronunciará de manera en alguna medida nueva a la vista de tales negaciones. Es decir, si esas filosofías aparecen ante una teología ya configurada y en franca oposición a ellas, ésta y aquellas siguen coincidiendo en la temática sobre la que expresan pareceres discrepantes, lo que da pie a una confrontación real con alguna posible influencia de la filosofía con la teología –y auspiciablemente de esta sobre aquella-. Porque es claro que la teología no puede ignorar tales pensamientos en firme contraste con la verdad de la fe por compromiso con ésta y con los hombres a quienes se debe³⁷, y frente a ellos debe sostenerse desarrollando así su discurso de un determinado modo nuevo, inducida por esos pensamientos opuestos. De esta manera y al final es preciso reconocer que incluso ante lo más divergente, la racionalidad filosófica es un factor muy determinante en la elaboración del pensamiento de la fe,

³⁶ H. Fries, *Antwort an Asmussen*, 2. Auflage, Stuttgart 1958, 60. Y siempre de hecho la Iglesia y la teología han sometido a profunda conversión los conceptos filosóficos al utilizarlos en el lenguaje de la fe, sea el de los enunciados dogmáticos, sea el de la reflexión teológica; ver al respecto, por ejemplo, A. Dulles, *O. c.*, 155.

³⁷ “Es preciso el diálogo con las filosofías menos ‘teológicas’ o si se quiere más alejadas y contrapuestas a la fe, y que, por contra, están muy popularizadas; ellas son las que más interpelarán y estimularán a la teología, en cuanto *ratio fidei*, para que su quehacer sea más riguroso y elocuente”, J. L. Cabria, *O. c.*, 119.

que las negaciones de la filosofía, al menos por referirse a temas de la teología, llevan a ésta a afirmar y a afirmarse a sí misma de una manera nueva y siguen siendo un elemento de configuración suyo.

Al margen estas dos formas básicas de relación, existe aquella posición teológica que desea que la filosofía guarde silencio. No siempre la teología quiere escuchar a la filosofía en actitud de acogida o de confrontación; alguna vez desea que calle confesando así su indigencia o su incertidumbre, o que se limite a formular con modestia sus preguntas, las búsquedas del hombre, sin pretender ofrecer un discurso afirmativo³⁸ para el cual, en realidad, no estaría bien cualificada, mientras toca a ella, al pensamiento de la revelación divina, decir la palabra autorizada sobre el sentido y destino último de la realidad y del hombre.

4. LA PRESENCIA DISCIPLINAR DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA TEOLOGÍA

El estudio de las relaciones del pensamiento de la fe con la filosofía puede y debe ser abordado de modo más concreto en referencia a las distintas disciplinas de la filosofía como están de hecho diferenciadas en un *curriculum* académico y de las que necesita la teología en su formalización en las propias especialidades. En este plano más concreto de relación brota con la mayor espontaneidad el encuentro entre aquellas que por mor de la mencionada coincidencia temática con la filosofía, tienen en los terrenos particulares de ésta una correspondencia directa, un estudio simétrico, como es el caso de la antropología, la moral o la teología de la historia, que no podrán desarrollarse sin el diálogo más explícito y debidamente tematizado con la antropología, la ética filosófica y la filosofía de la historia. Del encuentro concreto sobre estos ámbitos particulares en lo que sigue nos centramos, porque la ocasión y el espacio disponible no permiten más, en la consideración de la relación de la teología con el pensamiento metafísico y con la antropología, pero dado que un estudio sistemático exige abordar antes la relación general o formal de la teología con el estudio filosófico de los procesos del conocer, pensar y razonar, que tienen su ejercitación propia en la teología, comenzaremos justamente por estos.

³⁸ M. Nédoncelle, O. c., 100-101.

4.1. La racionalidad filosófica en la constitución epistemológica y lógica del discurso de la teología

Considerada ahora ya la teología desde su interioridad, la relación con la filosofía se perfila como necesaria en la constitución formal de su discurso a fin de estar a la altura del rigor intelectual que busca y que la distingue y define en el espectro de los distintos lenguajes de la fe, hacia dentro de la comunidad creyente y en el ágora de la racionalidad humana. En esa perspectiva y antes de cualquier relación sobre un tema concreto, tiene lugar el encuentro con la filosofía en el momento inicial del pensamiento de la fe que es el *auditus fidei*, o sea, la comprensión primera de la palabra revelada que en un segundo momento será objeto de elaboración racional en el *intellectus fidei*. La encíclica *Fides et Ratio* ha señalado el papel que la filosofía desempeña en el recto desarrollo del *auditus fidei* iluminando “la estructura del conocimiento humano y la comunicación personal”³⁹. En efecto, la mejor acogida de la revelación divina y la correspondiente explicación posterior de la misma en la teología de la fe, requieren de un conocimiento preciso del dinamismo cognoscitivo de la razón en sus diversos registros o modos de ejercicio a la cual llega la revelación divina.

Y requieren, como precisa la Encíclica, un conocimiento aquilatado de la comunicación interpersonal que por la vía del testimonio es fuente del conocer y el saber en el plano de lo supraempírico, de lo espiritual, de lo no evidente a los sentidos o a la razón, conocimiento que debe ser explicado como un ejercicio legítimo de la razón humana. Es decir, la experiencia del *auditus fidei* y su comprensión más rigurosa ya en el seno de la reflexión teológica, que aclarará y legitimará la acogida de la Palabra, requiere el conocimiento debido de la epistemología de lo razonable, o sea, el esclarecimiento del modo de conocer sin pruebas ni evidencias, pero con sólidos argumentos, que encuentra una realización peculiar en la experiencia religiosa pero que no es en modo alguno exclusivo de ésta, porque es un elemento determinante del saber y del vivir humano que merece la debida explicación por parte de la filosofía⁴⁰.

³⁹ *Fides et Ratio*, 65.

⁴⁰ Sobre la epistemología de lo razonable, puede verse G. Tejerina Arias, “El conocimiento de la fe. Jalones para una epistemología de lo sobrenatural”, en *Revista Agustiniiana* XLVI (2005) 297-314.

La misma teoría racional del conocimiento ofrece al *intellectus fidei* de la teología la aclaración precisa sobre el proceso universalizador de la razón por medio de la abstracción y la especulación que necesariamente ha de desarrollar al reflexionar sobre la comunicación de Dios. Filosofía y Teología, en efecto, plantean de manera muy característica la necesidad y la legitimidad del discurso unificador y universalizador como procedimiento formal de la razón. La teoría filosófica del conocimiento muestra cómo es una posibilidad y una exigencia natural del intelecto humano el trascender cualquier particularidad para alcanzar ideas y convicciones de extensión general y relativas al fundamento, a la naturaleza y sentido y al fin de todo, porque radicalidad y ultimidad son propias del espíritu, cuyos dinamismos o estructuras generales son comunes a todo hombre. La reflexión teológica ve aclarada o confirmada por parte de la epistemología filosófica el dinamismo del intelecto humano que en su despliegue natural no sabe quedar pegado a la facticidad inmediata, la cual, por el contrario, le inquieta y espolea irremisiblemente provocando un afán incoercible de indagar su origen, naturaleza, sentido y destino, de cuya aclaración depende el logro de su existencia en el mundo.

Para elaborar justificadamente su visión general del mundo en la acogida racional más responsable de la revelación divina, la teología debe ser consciente de esa capacidad universalizadora de la razón. La fe cristiana como propuesta unitaria de interpretación del mundo como creación de Dios, del ser humano hecho a imagen del Creador y de la salvación como oferta de gracia universal, se ha de mover necesariamente en un plano de teoría general sobre el mundo, el hombre y la historia con el correspondiente grado de universalización de su discurso, lo que debe ser una posibilidad de la razón teológica debidamente legitimada en el estudio del conocer humano que lleva a cabo la epistemología filosófica. Es preciso advertir aquí que la universalidad del discurso teológico es directamente dependiente de la universalidad del cristianismo que es un elemento esencial de su pretensión de verdad salvadora. En esta perspectiva, con toda razón afirma Panenberg que “sin pretensión convincente de validez universal, la fe y la proclamación cristianas no pueden preservar la conciencia de su propia verdad. Una verdad que sólo fuera mi verdad, que no fuera universal ni siquiera en su pretensión, que no hubiera de valer para todos los hombres, no podría ser verdadera tampoco

para mi”⁴¹ No es poco, por tanto, lo que está en juego en la elaboración, con todos los medios racionales necesarios, del pensamiento teológico de esta universalidad, que viene a constituir una realización necesaria de la universalidad salvadora de la fe.

La misma epistemología ha de ilustrar el conocimiento como relación radical del hombre con el mundo, la confrontación básica de sujeto-objeto, así como la cuestión decisiva de la verdad en sus distintas acepciones. El conocimiento de estos procesos es realmente ineludible para la comprensión teológica de la instalación del hombre, lúcida y consciente, orientado por la verdad de las cosas, en el mundo que es creación de Dios y que le ha sido dado como hogar suyo para habitar en él como ser creador libre y responsable. El pensamiento crítico de la fe que es la teología siempre ganará mucho siguiendo de cerca el desarrollo de las diversas comprensiones que el hombre alcanza de su capacidad cognoscitiva, de las sucesivas revisiones y propuestas de reforma del entendimiento humano, en su alcance y su proceder, como de manera especialmente intensa se viene haciendo desde la época moderna, porque en ese debate se ha podido ir discerniendo, aquilatando o precisando más y mejor el conocer humano, cuya mejor comprensión no es asunto ajeno a la revelación bíblica y a su propuesta de redención de hombre.

En el plano de comprensión y expresión universalizadora, la teología busca un discurso sobre la revelación divina con todo el rigor racional que el hombre desea y necesita ante esa comunicación que es palabra de salvación y que ésta misma, por su lado, como llamada divina, merece y demanda. En función de este objetivo, la teología debe proceder con toda la precisión y el rigor lógico en la formación de los conceptos, los juicios y los razonamientos de un discurso que debe tener la necesaria claridad, coherencia o sistematicidad, prestando también atención a figuras o procedimientos del pensamiento como la dialéctica, la paradoja, etc. que la misma revelación demanda para su mejor comprensión. A tal efecto, a la formación del pensamiento de la fe le resulta imprescindible el conocimiento y uso de los fundamentos de la lógica que elabora la filosofía, y por ese camino, más allá –o más acá– de la lógica filosófica, el uso adecuado de las reglas del lenguaje que define la gramática, en especial todo lo relativo a la sintaxis y la precisión del léxico, que además de

⁴¹ W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 20.

educar el intelecto, objetivo que acariciaba Newman⁴², posibilitan que el discurso concreto de la fe proceda con la exactitud, la coherencia, incluso la belleza de proposiciones y razonamientos bien contruidos gramaticalmente, de modo que transmita del modo más comprensible y con tono persuasivo la comunicación divina y así contribuya a su mejor conocimiento y aceptación.

En definitiva, no hay teología verdadera que como *logía* no tenga en cuenta los procesos del saber razonable, de la universalización del entendimiento y del discurso y las reglas del recto pensar y razonar que estudian y exponen la teoría del conocimiento y la lógica filosófica, de tal manera que en este plano, por formal que sea, la reflexión y el discurso teológico conlleva por necesidad el conocimiento y el uso de la investigación filosófica del conocer y del logos del recto pensar y decir. Sin una justa teoría del conocimiento y sin el uso riguroso de todos los procedimientos lógicos del pensamiento, no es posible construir una teología verdadera y es del todo improcedente desestimar o atender menos a estos elementos formales o procesuales del pensamiento de la fe y de su necesaria relación con la filosofía en lo que esta tiene de *organon*⁴³. A la postre, la teología bien puede ser definida como la realización lógica de la fe, el pensar el Lógos en el logos humano a partir sobre todo del acontecer histórico de Aquel en su encarnación, porque el Logos aconteció (*sarx egéneto*). La elaboración de una teología a la altura de la verdad de la revelación divina, del mundo y del hombre que es su destinatario, exige una mente competente en la aprehensión, en la estimación del valor cognitivo del testimonio, en la conceptualización y la argumentación mediante el conocimiento de la lógica y del lenguaje⁴⁴ Nédoncelle recoge, a este propósito, el dato muy aleccionador de que Lutero, al final, se vio obligado a reintroducir

⁴² “Mantengo firmemente que el primer paso del entrenamiento intelectual consiste en inculcar en la mente de un joven las ideas de la ciencia, método, orden, principio y sistema, así como regla y excepción, de riqueza y armonía; y esto suele conseguirse muy bien haciéndole empezar por la Gramática”, J. H. Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, ed. de J. Morales, Pamplona 1996, 35; ver *Id.*, 142.

⁴³ Por eso con toda razón se dice que “la teo-logía es ciencia en la medida de su ‘-logía’ (de lógos-nous-episteme-razón). De ahí que sea tan necesaria una buena lógica/noología/epistemología en el quehacer teológico. Hay, pues, una concurrencia indiscutible de teología-filosofía por vía cognitiva, lo cual nos lleva a postular que el tema de la razón (el conocimiento, el entender, el pensar) es inaplazable para un diálogo filosofía-teología en la misma elaboración del entramado arquitectónico de la fe”, J. L. Cabria, *O. c.*, 107; ver *Id.*, 233.

⁴⁴ Véase al respecto *Fides et Ratio*, 77.

enseñanzas filosóficas en las universidades de la Alemania, comenzando justamente por la lógica⁴⁵.

4. 2. La Teología como discurso objetivo sobre el mundo y la salvación. La conexión metafísica

Siendo cierto que la teología está ordenada a la recta vivencia de la fe que lleva a la salvación, es realmente imposible que reflexionando sobre los hechos históricos que fundan esa experiencia existencial salvífica no considere sus implicaciones metafísicas, esto es, la realidad en su constitución ontológica, que es el marco en el cual tiene lugar la experiencia salvadora y a la cual se ofrece. Por histórico, concreto, experiencial o dado a la narración que sea el acontecimiento salvador, establece una visión de lo real en su conjunto y en su unidad, visión que de hecho comparece ya en una primera formulación en los libros de la revelación y que la teología tiene el cometido de seguir elaborando racionalmente.

Así se entabla con naturalidad la relación de la teología con el pensamiento metafísico, cuya impugnación, empero, constituye todo un capítulo de la teoría del conocimiento teológico y del desarrollo concreto de la teología, sobre todo en la reflexión sobre el misterio de Dios, en la segunda mitad del siglo XX y que no es posible obviar, aunque en estas páginas no quepa más que una mención somera.

Efectivamente, el bajo aprecio de algunas teologías por el pensamiento filosófico se hace más intenso respecto de la metafísica. Esto por motivos como la crisis de la propia metafísica en el seno de la filosofía, a manos de la crítica kantiana, del cientismo y el positivismo en su formato clásico o en su reaparición en las filosofías del lenguaje de cuño justamente neopositivista desde los años veinte del siglo pasado, el vitalismo nietzscheano, etc⁴⁶. Con tales movimientos poderosos de negación de la metafísica, no tendría mayor sentido que la teología busque su compañía. No recibirá mayor beneficio prolongando la relación estrecha que durante siglos ha

⁴⁵ M. Nédoncelle, O. c., 101.

⁴⁶ Remitimos al estudio de referencia en el pensamiento español de J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, en especial su primera parte, "Crisis de la metafísica", mientras la segunda deja constancia de las diversas transformaciones y reapariciones de lo metafísico en varias de las filosofías más notables de la segunda mitad del siglo XX.

mantenido con ella; por el contrario, tal relación le ha de suponer un descrédito intelectual en el momento presente.

Por otro lado, la misma teología, por razones más internas pero en las que no hay que ignorar ecos del rechazo filosófico de la metafísica –que algunos teólogos han celebrado oportunamente, en especial el declino del teísmo metafísico– ha visto que no debe ser necesariamente un compañero privilegiado en su proceso de elaboración. En el seno de esta segunda motivación más intrateológica del rechazo del pensar metafísico, cabe ubicar la crítica a la ontologización u objetivación del discurso de la fe, en particular el discurso sobre Dios, que llevan a cabo teologías de cariz personalista o existencial como las de Brunner, Thielicke, Gogarten o Bultmann, en campo protestante.

En formulaciones más recientes del rechazo del discurso objetivador se hace ver que con su impostación metafísica, la teología católica ha pensado durante siglos en términos de ‘sustancia’ –y lo sigue haciendo hoy, aunque de modo menos explícito– con lo que manifiesta una excesiva dependencia de la herencia de los griegos, sobre todo de Aristóteles. Ese modo de pensar resulta hoy, sino erróneo, al menos problemático ante la ciencia actual que concibe el mundo en términos de movimiento y energía, pero en cualquier caso, ese pensamiento de impronta metafísica esencializa indebidamente el misterio cristiano, construye sobre él un discurso sumamente abstractivo carente de sentido histórico y existencial que desnaturaliza en alguna medida la revelación bíblica. La dimensión conceptual y metafísica del conocer habría perdido el sentido del ser como misterio y como participación para endurecerse en un racionalismo seco, mientras ha venido surgiendo el anhelo de un soplo espiritual en una mística de la Alteridad⁴⁷. La teología metafísica deforma, pues, al mismo creyente por cuanto el privilegio concedido al elemento lógico y ontológico en el pensamiento de la fe supone una visión demasiado simple del hombre, considerado como un “gnóstico”, es decir, un pensador, embarcado de lleno y de forma muy exclusiva en el camino del conocer y del conocer más formalizado o abstractivo.

Y hay que mencionar la crítica de inspiración heideggeriana a la onto-teología que sostiene que en la metafísica tradicional,

⁴⁷ G. Lafont, *O. c.*, 133. Según describe Y. Labbé la denuncia del pensamiento objetivador “L’homme se détournerait de Dieu s’il l’identifiait à une représentation formelle afin d’en disposer. Ce serait la plus perverse des idolâtries parce que la plus subtile”, *O. c.*, 107.

desarrollada realmente en el ámbito cristiano, Dios es afirmado como el Ente supremo que fundamenta el ser de todos los entes y del cual, así entendido y objetivado, toma posesión el hombre mediante un pensamiento representativo, algo que el más genuino pensamiento de la fe no puede aceptar. Que según Heidegger la muerte cultural de Dios en el mundo moderno, certificada por Nietzsche, no sea sino la consecuencia natural de la concepción metafísica de Dios como Ente, aunque sea el Ente supremo, afirmado por el hombre, vendrá a extremar el rechazo teológico del teísmo metafísico o el discurso de la onto-teología.

Por último, se concita en el rechazo de un pensamiento metafísico la sensibilidad postmoderna con su posición sobre la fragmentación de la razón en diversas racionalidades incomunicadas, con el consiguiente rechazo de un discurso en alguna medida unitario sobre la realidad en su conjunto como una metafísica⁴⁸.

Bajo este cúmulo de impulsos, bajo unos o bajo otros, la teología ha emprendido con decisión la crítica de todo pensamiento de la fe emparentado con la metafísica o deudor de ella que afirmando a Dios como fundamento del ente, de alguna manera de hecho esencialice la experiencia judeo-cristiana de la salvación u objective al Dios cristiano: “Uno se puede preguntar si este tipo de teología ontológica no lleva en sí en germen el peligro de una falsa objetivación de Dios como triunfo de la razón natural”⁴⁹. Más en concreto, la recusación de la tradicional teología metafísica significa rechazar que se comprenda la revelación y el Dios revelado a partir del preconcepto de un Dios entendido como fundamento absoluto del ente, lo que significará la reducción de los atributos bíblicos de Dios al ser de la metafísica, marginando la gran novedad de la revelación judeo-cristiana⁵⁰.

Es evidente que en todo este abanico de recusaciones de la relación de la teología con la metafísica –recusación, por tanto, de una teología de cariz o alcance metafísico– hay argumentos serios a tener muy en cuenta. Y sin embargo, no parece posible rescindir toda relación con la metafísica o con alguna metafísica dado que

⁴⁸ Ver J. M^a. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988, 24-25.

⁴⁹ C. Geffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, 411-412.

⁵⁰ “La convertibilidad de Dios con el ser absoluto llega a ser el criterio último de validez del lenguaje sobre Dios. Pero entonces se corre el riesgo de no conservar del lenguaje bíblico sobre Dios nada más que aquello que es formalizable en el sistema conceptual de la teología ciencia”, *Id.*, 413.

el lenguaje o el discurso sobre el mundo y sobre Dios a partir de la revelación tiene exactamente algún alcance o tenor metafísico, esto es, referido a lo real en su conjunto, a todos los seres y a cada ser, o sea al ser. La teología puede ser vista como metafísica o en notables parentescos con ella en cuanto se tome lo metafísico en el sentido amplio en que lo usan las filosofías positivistas del lenguaje o antes el positivismo de Comte, esto es, como discurso especulativo, generalizador, no empírico, no demostrativo. Con tal acepción, la teología es necesariamente “metafísica” por cuanto hace presente un discurso no verificable experimentalmente⁵¹.

Sin embargo, la relación con el pensamiento metafísico debe ir necesariamente más allá⁵² de la identificación de lo metafísico con lo especulativo; parece necesaria una relación más honda con la filosofía del ser por la razón general ya dicha de que la revelación bíblica hace afirmaciones de alcance metafísico⁵³. A partir de la Escritura, la más viva experiencia existencial de la fe exige, llegado el momento, comprender la naturaleza y el sentido del mundo en relación con el cual y dentro del cual se vive la salvación, porque la justa relación con la realidad existente es parte integrante de ese dinamismo salvador. El discurso cristiano de la salvación implica y hace presente de hecho una determinada visión de lo real que la teología debe elaborar y en este empeño mira con aprecio el intento de la razón humana de alcanzar una teoría general de la realidad, de la cual está en grado la razón y que de hecho necesita el hombre para orientarse con seguridad y fecundidad en el mundo que habita y del que es parte.

Con esta filosofía del ser entra la teología en relación según los modos ya descritos de acogida positiva o de confrontación, y desde esta relación natural asume, llegada la hora, la tarea de alguna defensa de aquella. Desde la fe, parece perfectamente legítimo cierto pensamiento sobre el ser, sobre la realidad en su conjunto y en su unidad, como necesidad del hombre y como legítima

⁵¹ Así C. Geffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, 409.

⁵² Se puede advertir, en efecto, que ese carácter no empírico lo tienen también muchas ciencias humanas, por más que en alguna de ellas sea evidente el prurito de lo experimental a fin de ganar reconocimiento de ciencia verdadera, y denominarlas por ello metafísicas, de ser apropiado, sería casi insignificante.

⁵³ “En los Libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico”, *Fides et Ratio*, 82. O como decía Congar, “le rapport religieux pose et suppose des questions ontologiques, au niveau de la métaphysique”, *O. c.*, 272.

realización. Si como dice Zubiri el gran problema humano es saber estar en la realidad, entonces le es preciso al hombre conocerla, y conocerla en su origen, constitución, sentido y destino generales. Por esta importancia humana, la fe, en este tiempo como en otros anteriores, está siendo defensora del pensamiento metafísico. La tarea que con singular claridad señalaba como propia de la fe en este tiempo la encíclica *Fides et Ratio* en un enunciado ya célebre “la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón”⁵⁴, tiene su concreción más importante en la defensa que la teología hace en numerosas ocasiones de la metafísica como legítimo producto de la razón, apreciada como interlocutor necesario para su propio discurso sobre la realidad en su conjunto, tanto para expresarlo como para ofrecerlo al diálogo.

En efecto, si la teología sale al paso del rechazo de la metafísica, con ello en el fondo está trabajando “in propria causa” porque defiende una capacidad de la razón del hombre sobre una posibilidad que la inteligibilidad del mundo ofrece, tal como la teología contempla sobre el mundo y el hombre en la enseñanza revelada. Por fidelidad a ésta, la teología no puede no ver como algo legítimo y exigible de la razón un pensamiento de algún modo metafísico tal como la realidad del mundo consiente y demanda, y una concepción del hombre de alguna “tensión metafísica” que le permita orientarse a la experiencia religiosa como experiencia de lo Absoluto⁵⁵. El pregonado final de la metafísica no puede significar el final de un pensamiento radical que pregunta por el ser en su unidad, por el origen y el sentido de la realidad en su conjunto, por la naturaleza y el valor de lo humano, por el destino de la historia, por lo Absoluto, etc.

La realidad es, que más allá de lo inadecuado de ciertas metafísicas concretas, el rechazo general de toda filosofía del ser es en cierta medida inviable y la teología o una parte muy notable de ella quiere mostrar, en defensa suya, que el rechazo de la metafísica no puede no ser metafísico. Como señala Kasper, la metafísica es la filosofía primera, por consiguiente sólo es posible negarla mediante otra metafísica, de tal suerte que de nada sirve intentar dejarla a un

⁵⁴ *Fides et ratio*, 56.

⁵⁵ “Una certa ‘tensione metafisica’, quale costitutivo essenziale dello spirito umano, sembra quindi essere un presupposto antropologico indispensabile perchè la fede religiosa possa avere senso per l’uomo”, G. Ferretti, *O. c.*, 30.

lado como si se tratara de un apestado⁵⁶. Por otro lado, y por lo que se refiere a la marcha de la historia, los desajustes sociales de nuestro tiempo y, quizá más, el grave desequilibrio ecológico, derivado de los excesos de la actuación humana sobre el medio natural, ha devuelto a la actualidad cultural y filosófica la cuestión del ser, la necesidad de reconocer y acatar la objetividad de los fenómenos y los procesos naturales, la lógica propia de lo real, de tal suerte que se vislumbra un nuevo reconocimiento de la primacía del ser y la necesidad de un nuevo pensamiento metafísico.

La crítica mencionada a una teología de cariz metafísico por su ontologización u objetivación de la fe en buena medida ha quedado atrás hace tiempo, cuando, no tardando mucho, se hizo vez que la disyuntiva entre lo ontológico y lo personal y existencial no tiene sentido alguno, y además, en el caso de Bultmann -y de algunos católicos-, al ponerse de relieve que a la reducción metafísica del pensamiento de la fe sucedía en ellos una reducción antropológica del mismo mensaje que no era menos negativa para el genuino discurso sobre el Dios cristiano. Y a respecto del rechazo postmoderno, no es posible absolutizar la fragmentación de la razón que hace imposible el plano de la ontología. No se entiende bien tanta fragmentación o disgregación si la razón es una y la misma como exige y pone de relieve la unidad ontológica y epistémica del ser humano, si el hombre de hecho vive una experiencia medianamente unificada de lo real que es indispensable para desarrollar la vida con sentido y que a final posibilita y garantiza también la comunicación interhumana. Pues esta unidad y universalidad del espíritu lleva justamente al pensamiento metafísico como discurso formal sobre la realidad en su totalidad y su unidad, sobre su sentido, sobre la libertad del hombre, la salvación, etc.⁵⁷. Y atendiendo a la realidad

⁵⁶ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 19-20. De un modo paralelo afirma Heidegger que "la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica", *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2000, 35.

⁵⁷ Aunque este asunto ocuparía un espacio que no tenemos, es conveniente al menos mencionar que la deriva hermenéutica antimetafísica de muchos posmodernos, en pos de un "significado sin verdad", apoyados en la libertad creadora de la interpretación, porque "todo es interpretación", dista mucho de un legítima consecuencia del proceso hermenéutico al que no es ajeno el alcance ontológico-veritativo. Véase sobre el planteamiento hermenéutico de Gadamer o Pareyson buscando abrir mediante la hermenéutica un camino hacia la verdad en el sentido más propio de verdad ontológica, G. Ferretti, *O. c.*, 42-49. La disyuntiva entre hermenéutica y metafísica es falsa en cuanto, como sostiene Pareyson, "della verità non c'è che interpretazione e non c'è interpretazione che della verità", *Id.*, 47.

exterior, ¿no es legítima la pretensión de un logos universal dada la corriente de racionalidad que unifica, sostiene y orienta el mundo? Sólo un mundo profundamente fragmentado e incomunicado en sus retazos permitiría sostener tal fragmentariedad de la razón humana que impide un pensamiento metafísico, pero un mundo así no sería viable. Por relativo que sea el sentido del mundo, consiste en una profunda dinámica de ajuste de las infinitas individualidades hasta constituir la realidad relativamente ordenada, armónica, buena y bella que de hecho es y a la que corresponde la unidad del espíritu y la razón del hombre más allá del margen de autonomía o de conflicto puntual de sus facultades.

De este pensamiento, la teología sabe que puede recibir ayudas valiosas o que deberá confrontarse con él a fin de acreditar la visión revelada de la realidad. Dado que la revelación divina dice de la realidad en su conjunto, la teología necesita como elemento de mediación una filosofía de alcance metafísico que trascienda lo singular, empírico y experiencial para llegar a algo absoluto, una filosofía que en su especulación rastrea el origen, sentido y destino último de lo real más allá de la diversidad de datos inmediatos⁵⁸. Si la teología quiere hablar de Dios como realidad viviente que todo lo abarca y lo fundamenta⁵⁹ sin dejar de ser trascendente y sin pretensiones y formas objetivadoras, como reclama la misma revelación y partiendo de ella, con todo el arraigo debido en la historia de la salvación y en tensión hacia el Futuro absoluto, entonces tendrá que suponer un pensamiento que orientado a la razón última de toda realidad esté abierta al diálogo con otras visiones sobre lo real en su conjunto y sobre su fundamento, como es la revelación bíblica. Indudablemente, la metafísica no es la base ni el *humus* del que la teología extrae su alimento y su fuerza; hemos hablado de un factor de mediación del pensamiento de la fe, y como tal es necesario. Como dice Kasper, lo metafísico es la única atmósfera en la que la teología puede respirar, y sin ese aire experimentará fenómenos de asfixia y ahogos. Por eso tampoco es posible sustituir esta atmósfera por una moderna mezcla artificial, hecha de teoría social y científica⁶⁰. O como no duda en aceptar Geffré, la

⁵⁸ “Por eso la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica”, *Fides et Ratio*, 83.

⁵⁹ El propósito de esquivar toda afirmación de Dios como fundamento parece olvidar que el mundo es mundo de Dios, criatura suya, que vive y perdura por mediación de Dios que algo ha dejado de sí en él en cuanto creado por el Verbo que lo funda y lo fundamenta.

⁶⁰ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 19-20; ver igualmente O. González de Cardedal, O. c., 291, 552-555.

expresión teología no metafísica “constituye una pretensión ilusoria si creemos que podemos renunciar al alcance ontológico del lenguaje teológico sobre Dios”⁶¹.

Por eso mismo, una causa muy determinante de la crisis de cierta teología en el siglo XX ha sido la falta de una metafísica que sirviera de estructura unificadora del pensamiento de la fe. Como ciencia de las causas y las razones últimas que todo lo fundamentaba y lo cohesionaba, como saber de lo uno y lo múltiple de la realidad, con sus categorías universales, la metafísica suministró a la tradición teológica el instrumental para dar cuenta adecuadamente de Dios, del mundo como realidad unida e inteligible, del hombre y su implantación y sentido en el mundo⁶². Pero la crisis de la metafísica aristotélico-tomista dejó a ciertos sectores de la teología sin esa infraestructura conceptual y categorial, entregada por tanto a una perspectiva bíblico-histórico-salvífica o político-práctica que resulta a la larga insuficiente e insatisfactoria.

Un pensamiento que se denomine metafísico, que acoja con voluntad de radicalidad y ultimidad estas cuestiones, que se acerque al umbral de la cuestión del Absoluto⁶³, es necesario, y tales cuestiones forman parte también del programa de la teología cristiana que tiene el deber de alumbrar un discurso general sobre el mundo y el hombre como creación y sobre la dinámica de la salvación que en sus promesas y sus exigencias tiene alcance universal, para todo hombre, todo tiempo y todo lugar, y justamente en esa universalidad puede y debe ser expuesta obrando muy cerca de y en diálogo con la metafísica.

4.3. Teología y antropología filosófica

La relación de la teología con la antropología filosófica parecer resultar en general mucho menos conflictiva. Con la excepción de las teologías que rechazan por principio todo encuentro con el

⁶¹ C. Greffré, “Sentido y contrasentido de una teología no metafísica”, en *Concilium* 76 (1972) 406-407.

⁶² W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 10-11.

⁶³ “En principio, ni la metafísica prescinde de Dios ni la sola teología se atiende a Dios. Una metafísica que no frena su dinamismo interno termina preguntando por Dios y por la salvación del hombre, ya que de lo contrario se cerraría ante la última posibilidad y ante la última necesidad de éste”, O. González de Cardedal, O. c., 344-345.

pensamiento filosófico, la relación con la antropología es más apreciada o vista como necesaria con mayor naturalidad, seguramente por tratarse de un saber más concreto, experiencial o encarnado, en definitiva, más humano, razón por la cual tampoco ha generado los problemas que han podido causar algunas metafísicas. Ciertamente es que en el terreno propio de la filosofía, la antropología no ha padecido o no padece crisis menos graves que la metafísica desde el anuncio más radical y deconstructor que es la muerte del hombre en el seno de pensamientos de un antihumanismo confesante como alguna filosofía neopositivista del lenguaje, el estructuralismo en sus diversas ramificaciones o, más recientemente, la fragmentación de la razón que diagnostica el pensamiento post-moderno, a la que ya aludimos y que supone un profundo cuarteamiento del hombre mismo, descrito al final con muy débil consistencia o permanencia identitaria.

Si la teología ha acogido y secundado más de dos veces la crisis de la metafísica –y en ocasiones con un gusto notorio–, el cuestionamiento filosófico del sujeto humano que ha sido sumamente radical y que supone un ataque frontal a la antropología, o el hondo olvido de Dios tan perceptible en mucho pensamiento antropológico actual, no han tenido en la teología cristiana el efecto de abandonar las relaciones con la filosofía del hombre o con las ciencias humanas. Por el contrario, la negación del sujeto con todas sus consecuencias ha situado a la teología cristiana en posición de contraataque frente a los distintos antihumanismos, buscando justificar en la elaboración de su pensamiento y con procedimientos diversos, la constitución ontológica y epistémica del hombre, como cabría esperar de ella dado, a la postre, que la teología no pasa de ser en cierto sentido de ser una antropología, antropología sobrenatural, el discurso sobre el hombre desde Dios⁶⁴.

Así se ha proseguido el movimiento dentro de la circularidad descrita de la confrontación necesaria del pensamiento de la fe

⁶⁴ A la luz de este paragón, podría preguntarse si la teología, que ha salido responsablemente en defensa del sujeto humano y por tanto de la antropología, no habrá hecho, por el contrario, alguna omisión del movimiento paralelo de defensa del ser al sumarse al rechazo de la metafísica. El desentendimiento de un pensamiento sobre el ser de algunas teologías ha de estar en relación con el grave acosmicismo de la tradición católica, que, entre otros denunciaba, Simone Weil: “El elemento cósmico, tal como es comúnmente vivido, está tan ausente del cristianismo que se podría olvidar que el universo ha sido creado por Dios”, *Pensamientos desordenados*, Madrid 1995, 21-22.

con las antropologías que así lo requieran. La fe se sabe portadora de una rica imagen del hombre en múltiples aspectos de su constitución y su existencialidad y sabe que esta visión está en grado de confrontarse con otras interpretaciones como movimiento o paso necesario de la constitución de su misma comprensión del ser humano y como servicio a la sociedad y la cultura correspondiente. En esta hora, en efecto, frente a los antihumanismos teóricos y prácticos del momento, ante la flácida antropología de algún pensamiento débil, un servicio del más alto valor que la teología debe prestar es la confrontación crítica que haga valer la interpretación más genuina del ser humano que debe acompañar el camino de vida, personal e histórica, de los hombres de este tiempo.

Y siguiendo el otro proceder ordinario, la teología debe acoger datos de las diversas antropologías filosóficas en la elaboración de su visión general o de sectores más concretos de lo humano como la praxis ética o la experiencia espiritual. En este registro, no será preciso insistir mucho en la ayuda valiosa que la antropología filosófica puede prestar en orden al conocimiento más hondo del hombre como creación de Dios, hecho a su imagen y semejanza, y de su apertura a una gracia sobrenatural. La penetración racional en la naturaleza humana, en su logro y su acierto, con su concreta conceptualidad, constituye una ayuda preciosa para la teología que no puede ignorar esa comprensión de los datos o procesos naturales de lo humano, como la eminente dignidad del hombre, su trascendencia en el horizonte del mundo, su constitución y dinamismo racional y afectivo, etc., comprensión en la que podrá contemplar el designio creacional de Dios, así como la apertura de esas estructuras o procesos del hombre la gracia de una salvación sobrenatural. Es decir, el filósofo ayuda a la mejor comprensión del hombre como imagen creada de Dios en sus hechuras naturales, y ayuda a percibir en éstas mismas la gramática humana de lo sobrenatural, su apertura y su espera de una iniciativa de gracia y redención sin cuyo conocimiento la sobrenaturaleza y sus dinamismos de sanación o salvación se han de percibir y de vivir con menor consciencia y fecundidad.

No será necesario tampoco insistir mucho en el apoyo precioso que significará para la teología un pensamiento antropológico que, de modo autónomo y con todo el rigor racional, se oriente al reconocimiento del hombre como abierto a una manifestación sobrenatural, un pensamiento que ayude a agudizar la autocomprensión del hombre como potencia obedencial ante una posible revelación divina. La reflexión teológica, con procedimientos rigurosamente racionales, ha expuesto esta estructura ontológica del hombre de

apertura a lo sobrenatural⁶⁵ en orden a construir el necesario marco antropológico para su discurso sobre la revelación y la salvación sobrenatural. Esto, como decía Rahner, porque la revelación implica una autocomprensión precedente, tanto trascendental como histórica, del hombre que escucha la revelación histórica de Dios⁶⁶ y de hecho, como es bien conocido, la fundamentación de la teología moderna ha consistido cada vez más en la visión del hombre⁶⁷.

Pero que exista una filosofía que en su autonomía racional trace una visión del hombre de este tenor o que se aproxime a esa antropología, eso constituye una aportación del mayor valor, porque no sería nada conveniente que fuera sólo el pensamiento de la fe quien hiciera de hecho un trabajo semejante. Si preparar al hombre en orden a hacer de él un auténtico oyente de la Palabra es misión fundamental y perenne de la teología cristiana, no sería bueno que quedara sola en el campo en ese empeño y, por otra parte, sin la ayuda concreta de una antropología filosófica cercana a esta causa, la teología la realizaría de peor modo.

Y a respecto de la concreta experiencia humana de lo sobrenatural, de hecho los efectos de la gracia son mejor comprendidos a partir del más exacto conocimiento de la estructura o los procesos de la naturaleza humana en su dimensión físico-natural, psíquica, histórico-social y espiritual, del conocer, sentir, querer y decidir, en los cuales se ha de percibir por un lado su consistencia creacional, el plan y el valor de la creación de Dios y su presencia en las criaturas, y por otro y al mismo tiempo, su condición de estructuras de acogida de una nueva oferta de gracia y su concreto efecto redentor sobre el sujeto, la comunidad humana y la historia. En este segundo aspecto, el relativo al aporte del estudio racional del hombre a la

⁶⁵ Y por supuesto lo ha hecho ese fenómeno distinto, objeto de mucha discusión pero que seguramente no puede recibir un rechazo absoluto que es la llamada filosofía cristiana; véase al respecto *Fides et Ratio*, 76.

⁶⁶ K. Rahner, *O. c.*, 91.

⁶⁷ Con esto la teología acompañaba el camino de la idea filosófica de Dios, pensado cada vez más como supuesto de la subjetividad humana, de tal suerte que la concentración en la comprensión del hombre de los problemas fundamentales de la teología ha reflejado el *Geiszeit* de la Edad moderna, mientras el ateísmo naciente, a su vez, buscaba su razón y su validez universal en el mismo terreno de la antropología. De ello se deduce una consecuencia de la mayor relevancia para nuestro tema: el desarrollo de la filosofía ha sido un impulso determinante del antropocentrismo de la teología moderna, que ciertamente no hubiera acaecido si desde la revelación bíblica *di per se* no estuviera orientada *naturaliter* al hombre y su salvación. Ver al respecto W. Pannenberg, *O. c.*, 15-20.

comprensión del misterio de la salvación, Nédoncelle ha puesto ejemplos relevantes, como la contribución que el conocimiento más profundo de la maternidad puede ofrecer al mejor desarrollo de la mariología, en particular la maternidad de María, o el más hondo conocimiento de la solidaridad humana en orden a la comprensión más rica del misterio de Encarnación, o la ayuda que la meditación filosófica sobre el amor puede prestar a la comprensión teológica del matrimonio como acontecimiento de gracia y salvación⁶⁸. Añádase el valor de la antropología de la culpa y de la necesidad de perdón para la enseñanza cristiana sobre el pecado y la buena noticia de la reconciliación, o el valor de una recta filosofía de la muerte y el anhelo humano de vida transmundana para la escatología cristiana.

5. CONCLUSIONES

Como dije al comienzo, estas consideraciones buscaban el objetivo de razonar la necesidad del estudio de la filosofía en orden a la elaboración y la enseñanza de la teología. Y al final de estas páginas, forzosamente limitadas por la extensión y complejidad del asunto, se insinuarían algunas conclusiones de las que señalo brevemente dos. Una primera, relativa a la alta conveniencia de comenzar el estudio de la filosofía en un proyecto de formación teológica explicitando su necesidad tal como la impone la naturaleza del estudio de la teología que se quiere llevar a cabo. Es decir, al comienzo de los estudios de filosofía al teólogo seguramente le corresponda una primera palabra para razonar ante quienes comienzan una formación teológica por qué y cómo deben cursar durante dos años, o casi dos años, por un montante apreciable de créditos, unas cuantas materias filosóficas. Hablo de alguna introducción teológica al estudio de la filosofía que a la larga y a la postre, y según ha quedado de relieve en todas las consideraciones anteriores, no dejará de ser una introducción a la misma teología. Entre las directrices pedagógicas del Espacio Europeo de Educación Superior figura la atención prioritaria, no sobre la enseñanza del profesor sino sobre el aprendizaje del alumno, y justamente poniendo la atención en el proceso de aprendizaje se hace sumamente aconsejable el empeño por mostrar del modo más explícito el engarce con la teología del estudio de casi dos años de materias filosóficas por el cual comienza, engarce que

⁶⁸ M. Nédoncelle, *O. c.*, 104-105.

ni en la temática concreta ni en la motivación personal está suficientemente claro al empezar un programa de formación teológica.

En segundo lugar, parece evidente que estas reflexiones llevan a corroborar la convicción básica y tradicional de que la enseñanza de la teología, el teólogo que la lleva a cabo, debe practicar una *receptio* activa del supuesto o referente filosófico de su materia. Sin ese trabajo de acogida positiva y de confrontación crítica con el correspondiente pensamiento filosófico dentro de la relación circular descrita, no se alcanzará una reflexión teológica suficientemente madura. Llevar a cabo este diálogo con la filosofía correspondiente permitirá poner de relieve la radicación del misterio cristiano en las estructuras o dinanismos del mundo y del hombre, y desde una perspectiva pedagógica permitirá alcanzar el objetivo notable de alguna síntesis viva con los conocimientos adquiridos en el estudio filosófico precedente, se percibirá la utilidad del estudio de la filosofía en años anteriores y la coherencia y razón de ser de un programa de formación en el pensamiento de la fe compuesto por disciplinas filosóficas y disciplinas propiamente teológicas.

Abusos sexuales de menores cometidos por clérigos y religiosos de la Iglesia Católica*

Federico R. Aznar Gil

Facultad de Derecho Canónico, Salamanca

Sumario: El autor de este artículo, que ya ha publicado con anterioridad otros dedicados a la misma temática, expone aquí la legislación general de la Iglesia sobre este delicado y complejo tema, que tanta repercusión ha tenido y está teniendo en la actualidad: describe el cambio de actitud de la Iglesia católica frente a estos comportamientos delictivos de sus clérigos y religiosos, y analiza los cambios operados tanto en la legislación general de la Iglesia como en las disposiciones recientemente adoptadas por algunas Conferencias Episcopales para responder más eficaz y rápidamente ante estas dolorosas situaciones. Las medidas adoptadas por la Iglesia abarcan tres grandes campos: el de la prevención de estas situaciones mediante la debida formación y selección de los candidatos, atención a sus necesidades, formación permanente, etc.;

Abstract: The author of this article, who has already published other articles on this topic, explains the general legislation of the Church on this delicate and complex theme, which has had and continues to have such importance in the present: he describes the change of attitude of the Catholic Church faced with this criminal behaviour on the part of its clerics and religious, and he analyses the changes made to both the general law of the Church and also the measures recently adopted by some Episcopal Conferences to respond more quickly and effectively to these painful situations. The measures taken by the Church fall into three large areas: prevention, by means of the required selection and formation of candidates, attention to their needs, permanent formation etc.; intervention when crimes happen by means of adequate canonical

* Canónicamente, la fórmula correcta para referirnos a este tipo de comportamientos delictivos es la de *“el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por clérigos y religiosos con un menor de edad”* (c.1395,§2). Empleamos, sin embargo, esta formulación ya que, junto a otras como *“Abusos sexuales de niños y adolescentes”*, etc., son las más habituales en esta materia, aún a sabiendas de que, como iremos viendo, es una formulación muy genérica y amplia que necesita ser precisada.

el de la intervención ante estos delitos mediante las adecuadas medidas penales canónicas; y el de la reparación de los daños ocasionados a las víctimas de las violencias sexuales y a sus familias, a la comunidad eclesial, etc., sin olvidar la atención que se debe prestar al clérigo y al religioso que han cometido estas acciones delictivas.

Palabras clave: Abusos sexuales de menores cometidos por clérigos y religiosos de la Iglesia católica

penal measures; and reparation for the damage caused to the victims of sexual violence and their families, the ecclesial community etc, without forgetting the attention which has to be given to the cleric or religious who has perpetrated these criminal actions.

Keys Words: Sexual abuse of minors committed by clerics and religious of the Catholic Church.

1. INTRODUCCIÓN

“Todavía hoy la santa Iglesia de Dios –decía Mons. A.J. Léonard– está compuesta por pecadores. Desde el Papa hasta el más modesto de los fieles laicos. Sin excepción. Si hubiera que reservar a los puros la pertenencia a la Iglesia, si hubiera que exigir a sus sacerdotes y a sus obispos una vida absolutamente irreprochable en todos los puntos, no solamente no habría ministros ordenados sino que no habría fieles”, añadiendo además que se puede ser “un diácono, un sacerdote o un obispo pecador, pero no podéis ser un ministro ordenado ‘penalizable’, aunque os hayáis arrepentido desde entonces. Un abusador convertido tiene su lugar en la Iglesia, pues hay misericordia para todos, pero no ejerciendo una misión”¹. Estas palabras, pronunciadas en medio de los escándalos surgidos en Bélgica con motivo de la revelación de abusos sexuales cometidos por clérigos y religiosos sobre menores de edad y que han llegado hasta provocar la dimisión de algunos obispos, revelan la actual sensibilidad eclesial ante estos delitos cometidos por clérigos y religiosos, y que se han manifestado especialmente en Canadá, USA, Austria, Francia, Australia², Gran Bretaña, Irlanda, Bélgica, Suiza, Alemania, Holanda...

¹ A. J. Léonard, “L’appel solennel pour la prévention des abus sexuels”, 27 avril 2010, in: La Documentation Catholique 2447, 2010, 545.

² L. Prezzi, “I vescovi e gli sacerdoti. I casi in Germania, Austria e Olanda”, in: Il Regno 6, 2010, 166-68.

Y es que, como señala una autora refiriéndose especialmente a los USA, desde 1985 “han ido emergiendo decenas de millares de casos, culminados en el 2001 en las masivas revelaciones relativas a la archidiócesis de Boston y a la positiva cobertura operada por el Card. Bernard Law. Esas han favorecido el descubrimiento de difusas violencias sexuales y relativas coberturas en otras muchas diócesis. En los últimos diez años la tragedia de las violencias sexuales perpetradas por sacerdotes y religiosos ha ocupado un puesto central en la vida de la Iglesia católica estadounidense, provocando una profunda crisis con repercusiones en muchos niveles. La conciencia del devastador impacto de la violencia sexual en la vida de innumerables víctimas y de la difusa mala gestión de la crisis por parte de las autoridades ha hecho perder a muchos católicos toda fe en su Iglesia, llevándoles a abandonarla; las indemnizaciones entregadas a las víctimas han causado la bancarrota de muchas diócesis; la autoridad de la Iglesia ha perdido, en gran parte, su credibilidad moral y su voz en la sociedad...”³

Y, como recientemente señalaba el Cardenal R. Marx, Arzobispo de Munich, la gran cuestión para nosotros como Iglesia queda sin respuesta: ¿Cómo ha podido pasar esto dentro de nuestras filas? ¿Cómo ha sido posible que niños y adolescentes hayan sido profundamente heridos, en el cuerpo y en el alma, dentro de la esfera de la Iglesia? ¿Qué lecciones podemos aprender de esto, cómo podemos comprender este hecho espiritualmente y qué mandato se deriva de aquí para el presente y el futuro de la Iglesia?⁴

La reciente celebración de un Simposio en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, del 6 al 9 de febrero de 2012, titulado “Towards Healing and Renewal” (Hacia la curación y la renovación) y dedicado al tema de los abusos sexuales de menores cometidos por clérigos y religiosos de la Iglesia católica⁵, así como la publicación

³ M. L. Saffiotti, “Le violenze dei preti sui minori: una dinamica di sistema”, in: *Il Regno* 11, 2011, 343. Recientemente el Card. W. Levada señalaba que más de 4.000 casos de abusos sexuales a menores se habían comunicado a la Congregación para la Doctrina de la Fe durante la pasada década.

⁴ R. Marx, “Church, Abuse and Pastoral Leadership”, Rome, February 9, 2012.

⁵ Información sobre el mismo en *La Civiltà Cattolica* 2012/1, 574-84; *Il Regno* 4, 2012, 75-79. Ya en el año 2003, auspiciado por la Academia Pontificia para la Vida, se celebró en Roma otro Simposio sobre el mismo tema si bien con unas características distintas: Pontificia Academia pro Vita, *Sexual Abuse in the Catholic Church. Scientific and Legal Perspectives*, Libreria Editrice Vaticana 2004.

reciente de nuevas normas canónicas sobre el tema, tanto generales como particulares, nos invita a una reflexión general sobre esta espinosa cuestión así como a exponer las medidas preventivas y punitivas que la Iglesia ha adoptado y viene adoptando en esta materia desde hace algún tiempo y que, generalmente, no son suficientemente conocidas.

2. CAUSAS DE ESTA CRISIS ECLESIAL

M.L. Saffiotti indica que “con la crisis de las violencias sexuales perpetradas se indica una realidad particular: la grave patología de un número relativamente retringido de sacerdotes y religiosos –patología existente en toda la sociedad, pero normalmente controlada y contenida por estructuras, leyes y control social, con la consiguiente reducción del daño– ha producido, en el contexto católico, un cuadro devastador con centenares de millares de víctimas en todo el mundo, el abandono de la Iglesia por parte de innumerables fieles; un grave daño para la credibilidad del liberazgo eclesial...”⁶. Cabe preguntarse, por tanto, por las principales causas que han contribuido a que se cometan estos delitos, que evidentemente no son exclusivos ni mayoritarios de la Iglesia católica y que además en su mayor parte sucedieron en épocas pasadas, sobre todo si se tiene en cuenta que la legislación canónica, tanto la actual como la pasada, penaliza muy severamente la comisión de estos delitos por clérigos y religiosos.

Es evidente que cada país tiene unas características específicas que han podido originar la comisión de estos delitos con unas modalidades propias⁷. Pero, además de estas características propias de cada país, hay unas pautas comunes a todas estas situaciones. Así, por ejemplo, St.J. Rossetti recientemente señalaba unos errores generalizados en la Iglesia al enfrentarse a los abusos sexuales de menores, tales como no escuchar a las víctimas y dejarse manipular por los ofensores; infravalorar la prevalencia del abuso sexual de menores en la diócesis; creer que los autores de estos delitos pueden ser curados y quedar libres de riesgo; malentendido perdón

⁶ M.L. Saffiotti, “Le violenze dei preti sui minori”, art. cit., 344.

⁷ Véase, por ejemplo, el reciente documento de Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, “Carta pastoral sobre las violencias sexuales en la Iglesia”, 13 Enero 2012, in: I1 Regno 5, 2012, 142-56.

para los autores de estos delitos incluyendo la posibilidad de una readmisión o reasignación de los mismos; insuficiente formación humana de los sacerdotes y religiosos, incluyendo la sexualidad humana; olvidar los comportamientos, las conductas sospechosas antes de la comisión de los delitos...⁸. Aquí vamos a enumerar algunas de las causas que, según la propia Iglesia católica, han hecho posible esta situación.

1) La legislación canónica ya que, como iremos viendo más detenidamente, tanto el CIC de 1917 como el actual de 1983 establecen una normativa muy severa y estricta en estas materias, y hasta el año 2001, básicamente, el Ordinario era la autoridad competente para castigar estos delitos mediante sus tribunales, apelándose contra sus decisiones a las Congregaciones correspondientes o al Tribunal de la Rota Romana, esta normativa generalmente no se aplicaba por diferentes motivos. Posteriormente, la actual Congregación para la Doctrina de la Fe, mediante la Instrucción "Crimen sollicitationis" enviada a los Ordinarios en el año 1922 y reeditada en 1962, dió nuevas normas especiales para el tratamiento de los delitos de la sollicitación con ocasión de la confesión, de la homosexualidad del clérigo, del abuso sexual de niños impúberes y del bestialismo, entendiéndose que se reservaba dichos delitos. Pero con ello, nunca se pretendió representar la entera normativa de la Iglesia católica sobre conductas sexuales impropias por parte del clero "sino solo establecer un procedimiento que permitiese responder a la situación completamente singular y particularmente delicada que es la confesión... Sólo progresivamente, y por analogía, este se ha extendido a algunos casos de conducta inmoral de sacerdotes"⁹

La actual Congregación para la Doctrina de la Fe también trató hasta el año 1989 algunos pocos casos concernientes a conductas sexuales inadecuadas del clero respecto a menores, en algunos

⁸ St.J. Rossetti, "Learning From Our Mistakes: Responding Effectively to Child Sexual Abusers", Rome, February 7, 2012. Recientes valoraciones y explicaciones de esta crisis: John Jay College Research Team, *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010*, Washington 2011; F.J. Elizari, "Abuso sexual de menores por sacerdotes", *Moralia* 34, 2011, 381-452.

⁹ Congregazione per la Dottrina della Fede, "Introduzione storica alle norme del motu proprio 'Sacramentorum sanctitatis tutela' (2001)", 15 luglio 2010, que añade: "La idea de que era necesaria una normativa orgánica sobre la conducta sexual de personas con responsabilidad educativa es bastante reciente, por lo que representa un grave anacronismo querer juzgar en esta perspectiva los textos canónicos de buena parte del siglo pasado".

casos relacionados con el sacramento de la penitencia y en otros incorporados a las solicitudes de dispensa de las obligaciones derivadas de la ordenación sacerdotal y del celibato. Posteriormente, entre los años 1989-2005, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos fué el Dicasterio competente para tramitar las solicitudes de dispensa de las obligaciones derivadas de la ordenación sacerdotal y del celibato, que, a partir del año 2005, pasaron a ser competencia de la Congregación para el Clero. Sólo a partir del año 2001, con la publicación del m.pr. “Sacramentorum Sanctitatis Tutela”, como veremos, se estableció claramente una nueva normativa canónica contra estos delitos y que quedaban reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, lo que ha propiciado una unificación de la teoría y praxis eclesial en su lucha contra los mismos.

2) La no aplicación de la legislación canónica vigente. Benedicto XVI, en su “Carta a los católicos de Irlanda” del año 2010, señalaba que esta crisis se ha debido, entre otras causas, al fracaso de los Obispos en la aplicación de las normas canónicas, a graves errores de juicio, a fallos de dirección... Ha habido una generalizada falta de aplicación de las penas canónicas en vigor y de la salvaguardia de la dignidad de cada persona como resultado de toda una serie de circunstancias¹⁰. Y, entre otras causas, el mismo Benedicto XVI indicaba la tendencia motivada por buenas intenciones en el post-concilio, pero equivocada, de evitar los enfoques penales de las situaciones canónicamente irregulares, sustituyendo las penas o las sanciones por un acercamiento pastoral, un tratamiento psicológico...¹¹. También abundaba más ampliamente en esta misma idea un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: el período comprendido entre los años 1965 y 1983 estuvo marcado por diferentes tendencias entre los estudiosos del derecho canónico en relación con los fines de la ley penal canónica y la necesidad de una aproximación descentralizada a los casos, valorando así la autoridad y el discernimiento de los Obispos locales. Se prefirió, se dice, un “acercamiento pastoral” en los casos de conductas inapropiadas, los procesos canónicos se consideraban por algunos como anacrónicos... Prevalció, incluso, el “modelo terapéutico” en el tratamiento de los casos de conductas inapropiadas de los clérigos. Se esperaba que el Obispo “curase” más que “castigase”. Una idea demasiado

¹⁰ Benedicto XVI, “Carta a los católicos de Irlanda”, 19 Marzo 2010, nn.4 y 11, in: *Ecclesia*, 3 de abril de 2010, 516-20.

¹¹ *Ibid.*, n.4.

optimista a propósito de los beneficios de las terapias psicológicas determinó muchas decisiones que se referían al personal de las diócesis y de los institutos religiosos, a veces sin considerar adecuadamente la posibilidad de una reincidencia¹².

3) La selección de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa. Benedicto XVI también reconocía que otra de las causas de esta crisis han sido los procedimientos inadecuados empleados para determinar la idoneidad de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa; la insuficiente formación humana, moral, intelectual y espiritual en los seminarios y en los noviciados...¹³. Más recientemente, el mismo Romano Pontífice subrayaba que el tiempo del Seminario debe “ser también un período de maduración humana... Es importante que el sacerdote haya conseguido un equilibrio justo entre corazón y mente, razón y sentimiento, cuerpo y alma, y que sea humanamente ‘íntegro’... En este contexto se sitúa también la integración de la sexualidad en el conjunto de la personalidad... Recientemente, hemos constatado con gran dolor que algunos sacerdotes han desfigurado su ministerio al abusar sexualmente de niños y jóvenes... Pero lo que ha ocurrido nos debe hacer más vigilantes y atentos, examinándonos cuidadosamente a nosotros mismos, delante de Dios... para ver si ésta es su voluntad para mí”¹⁴.

4) El contexto de nuestro tiempo, con un mercado de pornografía pedofílica que, de alguna forma, parecía ser considerado por la sociedad como algo normal hasta no hace mucho; con fundamentos

¹² Congregazione per la Dottrina della Fede, “Introduzione storica”, art. cit., St.J. Rossetti ha indicado que en una época no muy lejana había una excesiva confianza en los profesionales de la salud mental de que la patología psicológica que daba lugar a los abusos sexuales de menores podía ser curada. Los que cometían estos delitos eran enviados a tratamiento y a algunos se les daba un “claro reconocimiento de salud”. Los obispos eran avisados de ello y luego varias de estas personas retornaban al ministerio sacerdotal. Muchas de estas personas no volvían a recaer, pero otras sí con lo que ello no sólo causaba un trauma a las víctimas y a sus familias sino que hacía que los líderes de la Iglesia fueran acusados de que reasignaban a estos sacerdotes a otro oficio sin enfrentarse con el problema. El mismo autor reconoce que no hay un tratamiento psicológico para los autores de abusos sexuales, de su patología, que sea efectivo al 100%: St.J.Rossetti, “Learning From Our Mistakes”, art.cit.

¹³ Benedicto XVI, “Carta a los católicos de Irlanda”, art. cit., n.4.

¹⁴ Benedicto XVI, “Carta a los seminaristas”, 18 Octubre 2010, in: Ecclesia, 30 de octubre de 2010, 1630-32. Véase también Congregación para la Educación Católica, “Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y formación de los candidatos al sacerdocio”, 29 Junio 2008, in: Ecclesia, 6 de diciembre de 2008, 1823-28.

ideológicos de la sociedad, ya que en los años setenta la pedofilia llegó a ser teorizada como algo totalmente conforme al hombre y también al niño; con el relativismo moral imperante, ya que parece no existir ni el mal en sí ni el bien en sí, sino que todo depende de las circunstancias y del fin pretendido... Todo ello también ha sido una de las causas de esta crisis¹⁵. Como se ha dicho, la combinación de una sexualidad desviada con un permisivo entorno cultural ha sido una combinación mortal en esta materia.

5) Otras causas que han podido favorecer esta crisis son, tal como indicaba Benedicto XVI en la ya citada “Carta a los católicos de Irlanda”, la rápida transformación y secularización de la sociedad; el abandono de las prácticas sacramentales y devocionales que sustentan la fe y la hacen crecer, tales como la confesión frecuente, la oración diaria, los retiros anuales...; la tendencia de sacerdotes y religiosos a adoptar formas de pensamiento y de juicio de la realidad secular sin la suficiente referencia al Evangelio; la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II fue, a veces, mal entendida; la tendencia de la sociedad a favorecer al clero y a otras figuras de autoridad, así como una preocupación y respeto excesivos por el buen nombre de la Iglesia por evitar escándalos¹⁶. Y lo que a su vez hizo, que se ocultaran estos hechos, o que sencillamente se procediera al traslado del clérigo o del religioso implicado en estas actuaciones delictivas a otros lugares, o que se silenciaron estos hechos por la vergüenza de los propios interesados, o que al desconocer las causas de este tipo de comportamientos los implicados se reintegrasen a las tareas eclesiales tras una terapia psicológica... Tampoco hay que menospreciar otro tipo de causas tales como la escasa conciencia social de la delictividad de este tipo de acciones en los años anteriores, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia¹⁷.

¹⁵ Benedicto XVI, “Discurso a la Curia Romana ante las Navidades”, 20 Diciembre 2010, in: *Ecclesia*, 1 de enero de 2011,30-33.

¹⁶ Benedicto XVI, “Carta a los católicos de Irlanda”, art. cit., n.4.

¹⁷ N. Lüdecke, “Le violenze di preti su minori nel diritto canonico”, in: *Il Regno* 15, 2010, 470-93, hace un análisis muy detallado y exhaustivo de esta crisis, con abundantes citas bibliográficas, y muy crítico, centrándose en la descripción muy detallada de la situación, en el análisis del sistema penal canónico y en sus procedimientos, y sobre todo en la responsabilidad personal y concreta de los obispos por su negligencia en esta materia: la crisis de credibilidad que ha golpeado a la Iglesia católica por la revelación de los escándalos de violencias sexuales realizadas por sacerdotes y religiosos sobre niños y adolescentes, ha sido causada principalmente por la incapacidad de los Obispos para afrontarla y por su falta de preparación o infravaloración de sus propias responsabilidades a tenor del derecho canónico. Véase también: R.Torfs, “Los abusos a niños cometi-

Las sucesivas revelaciones en los medios de comunicación social de violencias sexuales cometidas por clérigos y religiosos de la Iglesia católica sobre menores de edad, por las causas anteriormente citadas, ha ido creando en la sociedad un clima artificial de lo que se suele denominar “pánico moral”: aunque estadísticamente estos casos involucran a una mínima, muy pequeña parte del clero y de los religiosos de la Iglesia católica tanto en su globalidad como en relación con los delitos de esta índole, coincido con R. Navarro Valls cuando indica la “tempestad mediática” desatada por los abusos sexuales de algunos clérigos sobre menores de edad, que está generando un “clima artificial de pánico moral”, al que no es ajeno cierta pandemia mediática o literaria centrada en las “desviaciones sexuales del clero”, convertidas en una suerte de pantano moral, lo cual no es nuevo en la historia¹⁸. Aclaremos, de entrada, que no se trata de culpar a los medios de comunicación social de esta crisis eclesial sino que, partiendo de un dato real, se exageran sus dimensiones estadísticas, siendo objeto de una “hiperconstrucción social” y creando así un ejemplo típico de “pánico moral”¹⁹.

La revelación de estos execrables delitos, dejando de lado este “clima de pánico moral” creado artificialmente contra la Iglesia católica mientras que prácticamente pasan desapercibidos estos mismos hechos, e incluso más graves y mucho más numerosos, cometidos por otras personas, ha producido una profunda crisis en la Iglesia y ha perjudicado muy gravemente no sólo a las víctimas y a sus familiares, sino a la misma figura y misión del sacerdote, a la comunidad cristiana, a la Iglesia y a la propia fe y evangelización, tal como el actual Romano Pontífice viene indicando reiteradamente. Vamos a exponer la normativa canónica penal de la Iglesia sobre estos delitos, que se ha ido modificando progresivamente para

dos por sacerdotes. La interacción del derecho estatal y el derecho canónico”, in: *Concilium* 306, 2004, 476-81.

¹⁸ R. Navarro Valls, “Clima artificial de pánico moral”, in: *El Mundo*, 21 Marzo 2010.

¹⁹ Los “pánicos morales” han sido definidos como problemas socialmente contruidos y caracterizados por una amplificación sistemática de los datos reales, tanto en la representación mediática como en la distorsión y en la discusión política, caracterizándose además por ser problemas sociales que existen desde decenios pero que son replanteados en las presentaciones mediáticas y políticas como nuevos, y porque su incidencia es exagerada mediante estadísticas no confirmadas ni contrastadas: “A vueltas con la pedofilia y la Iglesia”, in: *Ecclesia*, 10 de julio de 2010, 1053-1059, donde además se ofrecen abundantes datos estadísticos de esta problemática.

castigarlos más adecuadamente, así como una serie de medidas complementarias no estrictamente penales que tienden a prevenir estas actuaciones delictivas y a reparar el daño cometido, ya que consideramos que no son adecuadamente conocidas.

3. LA LEGISLACIÓN PENAL CANÓNICA²⁰

Las normas canónicas actuales que penalizan los denominados abusos sexuales a menores cometidos por clérigos y religiosos, es decir los delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo cometidos por clérigos y religiosos con menores de edad, y que recogen la tradición histórica canónica sobre esta materia, han sufrido importantes cambios y modificaciones en los últimos años, buscando con ello la Iglesia una mayor eficacia en la prevención y castigo de estos delitos. En la Iglesia católica, las disposiciones del derecho canónico penalizando las violencias sexuales cometidas por clérigos y religiosos sobre menores de edad tienen una larga historia: el c.2359,§2 del CIC de 1917, asumiendo la tradición canónica histórica sobre este tema, penalizaba severamente a los clérigos “in sacris” que cometieran algún delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con menores que no llegasen a los dieciséis años de edad. La Instrucción “Crimen sollicitationis” de la ahora llamada Congregación para la Doctrina de la Fe, comunicada a los Ordinarios el año 1922 y reeditada en 1962, daba normas especiales para el tratamiento de los delitos de la sollicitación o instigación en la confesión, los actos homosexuales, los actos sexuales con niños de ambos sexos y el bestialismo²¹. El c.1395,§2 del actual CIC seguía estos mismos derroteros y penalizaba al clérigo que cometiera un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor que no hubiera cumplido los dieciséis años de edad, e idéntica norma, e incluso más severa, estaba fijada en el c.685 para los religiosos que cometieran estos delitos. Como ya hemos indicado, era competencia del Ordinario respectivo castigar estos delitos mediante sus tribunales, y de sus

²⁰ La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante, sobre todo en lengua inglesa: F.R.Aznar Gil, “Abusos sexuales a menores cometidos por clérigos y religiosos”, in: REDC 67, 2010, 827-50.

²¹ J.P. Beal, “The 1962 Instruction ‘Crimen sollicitationis’. Caught Red-Handed or Handed a Red Haring”, in: *Studia Canonica* 41, 2007, 199-236; A. Yanguas, “De crimine pessimo et de competentia S.Officii relate ad illud”, in: REDC 1, 1946, 427-39.

decisiones se apelaba al Tribunal de la Rota Romana, a la Congregación para el Clero y a la actual Congregación para la Doctrina de la Fe en los delitos específicos ya mencionados²².

Sin embargo, la revelación mediática de las violencias sexuales cometidos por clérigos y religiosos sobre menores de edad ha hecho que, progresivamente, se haya modificado profundamente la legislación penal canónica, sustantiva y procesal, sobre este tipo de delitos, así como que la Congregación para la Doctrina de la Fe asumiera desde el año 2001 la competencia exclusiva sobre los mismos: de hecho, la actual legislación canónico penal sobre esta materia se contiene, básicamente, en el m.pr. "Sacramentorum Sanctitatis Tutela quibus normas de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur", dadas por Juan Pablo II el 30 de abril de 2001²³. Normas que han sido modificadas el 15 de julio de 2010²⁴. Hay que indicar, por otra parte, que algunas de estas modificaciones penales fueron introducidas previamente en algunos países, principalmente en USA²⁵. El delito queda descrito en estos términos:

1. El delito cometido contra el sexto mandamiento del Decálogo por un clérigo con un menor de dieciocho años; en este número, se equiparan al menor las personas que gozan habitualmente de un uso imperfecto de razón;

²² N. Lüdecke, art. cit., 480-83 critica muy severamente, como ya hemos indicado, la inoperancia y la negligencia de los Obispos en la aplicación de las sanciones contra los clérigos que habían cometido estos delitos.

²³ Véase el texto y comentario en: F.R.Aznar Gil, "Delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto del m.pr. Sacramentorum sanctitatis tutela y comentario", in: REDC 61, 2004, 433-72.

²⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, "Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica e agli altri Ordinari e Jerarchi interessati circa le modifiche introdotte nella Lettera Apostolica motu proprio data 'Sacramentorum sanctitatis tutela', 21 maggio 2010, AAS 102, 2010, 419-34. Estas normas incluyen las concesiones hechas desde el año 2003 por Juan Pablo II y Benedicto XVI a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Véase el texto en castellano en: Ecclesia, 31 de julio de 2010, 168-78. Más recientemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha publicado un resumen de la legislación canónica en vigor concerniente al delito de abusos sexuales de menores cometidos por clérigos: Congregazione per la Dottrina della Fede, "Lettera Circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti da parte di chierici", 3 maggio 2011, in: AAS 103, 2011, 406-12.

²⁵ Cfr. Sh. Euart, "Canon Law and Clergy Sexual Abuse Crisis: An Overview of the U.S.Experience". Paper Presented at USCCB/CLSA Seminar, May 25, 2010.

2. La adquisición o la retención o la divulgación, con fines libidinosos, en cualquier forma y con cualquier medio, de imágenes pornográficas de menores de catorce años de edad por parte de un clérigo²⁶.

1) El autor y el delito

Los elementos que configuran este delito son los siguientes: el autor del mismo, en primer lugar, es el clérigo, es decir el fiel que, a tenor del c.286,§1, ha recibido válidamente el orden del diaconado, ingresando por tanto en el estado clerical, y valiendo esta norma para todos los clérigos, sean clérigos latinos u orientales, diocesanos o religiosos. Y, aunque el texto no los menciona, también quedan comprendidos como autores de este delito los religiosos: los cc.695, 729 y 746 penalizan este mismo delito cometido por miembros de un Instituto de Vida Consagrada y la Congregación para la Doctrina de la Fe les aplica estas mismas disposiciones. La norma canónica no penaliza estas acciones delictivas cometidas por laicos antes de recibir el diaconado, ni tampoco sanciona a los laicos que, desempeñando una tarea, oficio o función en instituciones eclesísticas, cometen estos delitos, si bien en algunas normas diocesanas les aplican las mismas penas que a los clérigos, y en un reciente documento de la Santa Sede, como veremos más adelante, se señala que la colaboración de la Iglesia con las autoridades civiles se refiere no sólo a los casos de abusos cometidos por clérigos sino que también abarca los casos de abuso que impliquen al personal religioso o laico que trabaja en instituciones eclesísticas. La proyectada reforma del Libro VI del CIC, además de incorporar la definición nueva de este delito, como hemos indicado, indica que “cualquier otra persona que tenga una dignidad, oficio o cargo en la Iglesia”, si comete

²⁶ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, arts.6,§1,12 y 22. Las normas del año 2001 lo describían así: “delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años”, art.4,§1. Y la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su documento del año 2011, así: “el concepto de ‘abuso sexual sobre menores’ debe coincidir con la definición del motu proprio SST art.6..., además de con la praxis interpretativa y la jurisprudencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, teniendo en cuenta las leyes civiles del País”. La proyectada reforma del Libro VI del CIC recoge esta misma formulación: Pontificium Consilium de Legum Textibus, Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici, Typis Vaticanis 2011, c.1395,§§2-3.

este delito debe ser privado de cualquier dignidad, oficio o cargo pudiendo añadirse otras penas según la gravedad del delito²⁷.

La factiespecie delictiva aquí comprendida es muy amplia y no queda exacta ni exhaustivamente configurada o delimitada, tal como sucede con la mayor parte de los delitos comprendidos en el c.1395, debiéndose tener en cuenta que otro tanto suele acontecer en la sociedad civil donde no hay una única definición de “abuso sexual a menores” ya que las definiciones dadas suelen servir a propósitos diferentes en contextos diferentes: sociológico, legal, clínico-fenomenológico, criminológico...²⁸. Viene a coincidir, en términos generales, con lo que algunos psiquiatras denominan como “conducta sexual inapropiada con menores de dieciocho años”, esto es la transgresión de la relación profesional por clérigos o religiosos con menores de edad, e incluye cualquier actividad sexual considerada como inmoral o ilegal, las acciones sexuales realizadas por un profesional, en este caso un clérigo o religioso, que viole los límites de un menor. Y suele distinguirse entre pedofilia y efebofilia: la pedofilia suele describirse como cualquier actividad sexual realizada por adultos con prepúberes de hasta unos trece años de edad, considerándose actualmente que es un grave fallo moral, un delito legal, variando la edad establecida en las diferentes legislaciones penales y, generalmente, se estima que es un trastorno psiquiátrico sexual denominado como “trastorno psicosexual” o “parafilia”. La efebofilia, por su parte, es la actividad sexual de adultos con menores postpúberes o adolescentes, cuyas edades se pueden situar entre los catorce y los dieciocho años, si bien hay que tener en cuenta que las edades legales establecidas por las diferentes legislaciones penales suelen variar. Se debe indicar, además, que algunas legislaciones penales suelen equiparar, en este delito, a las “personas adultas pero psicológicamente vulnerables” con los menores de edad²⁹.

Las legislaciones penales de los diferentes estados o naciones o países, como venimos diciendo, varían en la tipificación penal de este delito por lo que las Conferencias Episcopales y las diócesis deben tenerlo en cuenta a la hora de establecer normas, procedimientos, protocolos, etc., sobre esta materia. Así, por ejemplo, en el

²⁷ Pontificium Consilium de Legum Textibus, Schema recognitionis Libri VI, o.c., c.1395,§4.

²⁸ J.R. Fornicola, “The Vatican, The American Bishops, and the Church-State Ramifications of Clerical Sexual Abuse”, in: *Journal of Church and State* 46, 2004, 479.

²⁹ Cfr. L. Sperry, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, Santander 2004, 32-37.

Código Penal Español se distinguen los “abusos sexuales”, que son aquellos comportamientos que, sin mediar violencia o intimidación en su realización y sin que exista un previo consentimiento de la víctima, atentan contra la libertad sexual de una persona; el “acoso sexual”, que se produce cuando una persona en el ámbito de una relación laboral, docente o de prestación de servicios, aprovecha esta circunstancia para solicitar favores de naturaleza sexual a otra persona que está en ese mismo ámbito, provocándole con ello una situación objetiva y gravemente intimidatoria, hostil y humillante; y la “agresión sexual”, que implica el uso de la violencia o intimidación para vencer la negativa de la víctima al acto sexual. La variedad de las tipificaciones es múltiples y diversa, sin que pueda acotarse fácilmente un elenco de comportamientos previamente establecidos, ya que además se debe tener en cuenta la edad y la situación psicológica de la persona agredida³⁰.

Canónicamente el delito consta de dos elementos: en primer lugar consiste en un delito “contra el sexto mandamiento del Decálogo”, a tenor de lo que la Iglesia católica enseña que son actos prohibidos por el sexto mandamiento, sean actos heterosexuales o bien homosexuales, no importando que se realicen o no de acuerdo con el menor de edad, es decir no importando que sean o no actos consentidos. El delito no se refiere sólo al contacto físico o abuso directo, sino también al denominado abuso indirecto, por ejemplo el mostrar pornografía a menores o exhibirse desnudo frente a ellos... El m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, revisado en el año 2010, también tipifica explícitamente como delito la adquisición o retención o divulgación, con fines libidinosos, en cualquier forma y con cualquier modo, de imágenes pornográficas de menores de edad de catorce años³¹. Hay que señalar, sin embargo, que la posesión o descarga desde internet de pornografía pedófila ya se venía considerando con anterioridad como una de las formas de este delito ya que se estimaba que, mientras el “curiosear” puede ser involuntario, es difícil admitir que el “descargar” pueda considerarse como tal ya que no sólo requiere hacer una elección o seleccionar una opción específica, sino que a menudo incluye el pago mediante tarjeta de

³⁰ Cfr. F.M. Oliver Egea, “Abusos sexuales” y “Acoso sexual”, in: *Enciclopedia Jurídica La Ley* 1, Madrid 2008, 113-18 y 340-43. La bibliografía sobre los abusos sexuales a menores, en general, es cada vez más abundante sobre todo desde el punto de vista psicológico.

³¹ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, art.6,§1,1-2.

crédito y el proporcionar información personal por parte del comprador, amén de otras consideraciones³².

El delito canónico, por tanto, comprende todas las violaciones contra el sexto mandamiento del Decálogo, estén basadas en pedofilia, efebofilia, homosexualidad o heterosexualidad con un menor de dieciocho años, siendo indiferente a estos efectos que algunas legislaciones penales consideren que un menor de dieciocho años sea capaz de dar su consentimiento a una actividad sexual del tipo que sea. Se puede decir, por tanto, que canónicamente el delito comprende todas las formas de comportamiento verbal, no verbal o corporal de naturaleza sexual que lesionen la dignidad del menor. D.Albornoz, teniendo en cuenta las disposiciones dadas por algunas Conferencias Episcopales sobre esta cuestión, distingue dos grandes grupos de abusos sexuales a menores: a) actos que evidencian la intencionalidad del autor de utilizar al menor para obtener un estímulo sexual o bien una gratificación sexual, pudiendo abarcar contactos físicos (v.gr. tocamientos, besos, exhibicionismo, actividad sexual directa), simple comunicación verbal (v.gr. charlas de tipo sexual, hacer proposiciones sexuales), o abusos indirectos (v.gr. posesión de pornografía de carácter pedófilo); b) actos que implican la explotación del menor, su uso como objeto comercial (v.gr. fotografías, videos)³³.

El segundo elemento que configura este delito es el de la edad³⁴: las acciones contra el sexto mandamiento del Decálogo se deben

³² Hay que señalar que ya Ch.J. Scicluna indicaba que, según la praxis de la CDF, expresamente aprobada por los Romanos Pontífices, la posesión o descarga de pronografía pedófila desde internet ya se venía considerando una forma del delito que estamos comentando: Ch.J.Scicluna, "Procedimiento y praxis de la Congregación para la Doctrina de la Fe en relación a los 'graviora delicta'", in: *Iudex et Magister* 2, Buenos Aires 2008, 486. Cfr. M.L. Bartchak, "Child pornography and the grave delict of an offense against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor", *Periodica* 100, 2011, 285-380; J. Slattery, "The Internet and Pornography", Rome, February 9, 2012.

³³ D. Albornoz, "Norme e orientamenti della Chiesa Cattolica dinanzi agli abusi sessuali di minori perpetrati da chierici", in: *Salesianum* 70, 2008, 713-17. La factiespecie delictiva aquí comprendida es, como decimos, muy amplia y diversa, tal como sucede, por ejemplo, en el delito de la sollicitación en la confesión (c.1387).

³⁴ El c.1395,§2 del CIC habla de un menor de 16 años: norma que fue modificada en el sentido actual (18 años) el 25 de abril de 1994 para los Estados Unidos de América. Cfr. J.A.Alessandro, "Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State. A Background Paper", in: *Ius Ecclesiae* 8, 1996, 183; *Studia Canonica* 33, 1999, 208-12.

cometer con un menor de dieciocho años, no importando que se realicen o no de acuerdo con el menor, ni que algunas legislaciones penales consideren que un menor de dieciocho años, a partir de una determinada edad, sea capaz de consentir en una relación sexual. Además, hay que tener en cuenta que las normas del m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” de 2010 especifican que, a estos efectos, “se equipara al menor la persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de razón”³⁵. La legislación canónica contempla el “uso imperfecto de razón” en el c.1324,§1,1º, distinto de la “carencia habitual” de la misma. (c.1322), así como de la carencia actual del uso de razón no culpable ni afectada (c.1324, §1,1º), o de su carencia actual culpable (c.1324,§1,2º) o afectada (c.1325). Con esta expresión tradicionalmente se hacía referencia a los “débiles mentales” es decir a las personas que tienen uso de razón pero que, por el trastorno que padecen, sus actos no son plenamente conscientes ni voluntarios. Y con esta expresión, creemos, que aquí se hace referencia a las personas mayores de edad pero que, por diferentes circunstancias, son especial o psicológicamente vulnerables por diferentes razones, tal como, por ejemplo, recoge el art. 18,1,32 del Código Penal español. La segunda forma de este delito, es decir la adquisición, retención o divulgación de pornografía pedofílica, debe afectar a un menor de catorce años³⁶.

El plazo de tiempo requerido para la prescripción de la acción criminal para perseguir este delito también ha sido modificado: el c. 1362,§1,22 del actual CIC establecía que este delito prescribía a los cinco años de su comisión, contados a partir “del día en el que se cometió el delito o, cuando se trata de un delito continuado o habitual, a partir del día en que cesó” (c.1362,§2). Norma que impedía, en muchos casos, la sanción canónica de estos delitos por haber sobrepasado su comisión este plazo de tiempo³⁷. Ello hizo que, a petición de los propios Obispos, el 15 de abril de 1994 el Romano Pontífice derogase esta norma para los Estados Unidos de América, estableciendo para allí un plazo de diez años³⁸. La actual prescripción de la acción criminal de este delito establece un plazo de veinte años desde su comisión, que comienza a contar desde el momento en que cesa el delito y desde el día en que el menor cumple los dieciocho

³⁵ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, art.6,§1,1.

³⁶ Ibid., art.6,§1,2.

³⁷ Cfr. una c.Stankiewicz, 11 novembris 1993, n.17, in: *Ius Ecclesiae* 7 1995, 675.

³⁸ Véase: *Studia Canonica* 13, 1999, 208-12.

años³⁹. Ch.J. Scicluna, por su parte, ya señalaba que la experiencia mostraba que un período de diez años era inadecuado para este tipo de casos y que sería deseable volver al sistema anterior en el que estos delitos no estaban sujetos a ninguna prescripción, e indicaba que, el 7 de noviembre de 2002, S.S.Juan Pablo II concedió a la Congregación para la Doctrina de la Fe la facultad excepcional de derogar la norma de la prescripción en casos singulares y graves que reclaman una acción ejemplar y que, a pesar del tiempo transcurrido, no pueden quedar sin una adecuada respuesta desde la Iglesia. Facultad confirmada por Benedicto XVI el 6 de mayo de 2005⁴⁰. Las actuales normas del m.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela" también han asumido esta praxis y recuerdan el "derecho que asiste a la Congregación para la Doctrina de la Fe de derogar la prescripción en cada caso concreto" en estos delitos⁴¹.

2) Sanciones canónicas y procedimientos establecidos

La sanción canónica prevista en el c.1395,§2 del actual CIC para el clérigo que comete este delito es que "debe ser castigado con penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical". Y la misma pena se recoge en el texto del m.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", modificado en el año 2010: el clérigo que cometa estos delitos "será castigado con arreglo a la gravedad de su delito, sin excluir su expulsión o deposición"⁴². La norma está plenamente justificada ya que, como hemos visto, la *f actiespecie delictiva* puede ser, es

³⁹ M.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", 2010, art.7. Las anteriores normas del año 2001 establecían un plazo de diez años.

⁴⁰ *Folia Canonica* 10, 2007, 277.

⁴¹ M.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", 2010, art.7,§1. Recientemente, la Conferencia Episcopal Belga ha establecido que, aunque los hechos de las violencias sexuales cometidos por clérigos y religiosos hayan prescrito civilmente, "nosotros, en cuanto autoridad eclesiástica, queremos ir al encuentro de las víctimas de hechos prescritos", indicando que pueden recurrir a las tres vías específicamente eclesiales establecidas para su conocimiento y reparación, lo cual significa "que los autores de la violencia deben tomar en consideración la herida que han inferido a las víctimas y a la comunidad eclesial incluso después de la prescripción jurídica de los hechos. Nosotros controlaremos para que, incluso después de la prescripción, los autores de violencias sexuales colaboren en estas tres vías de reconocimiento y de reparación que la Iglesia propone a las víctimas", no excluyéndose "una contribución financiera a los gastos vinculados a la reparación", Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, "Carta pastoral sobre las violencias sexuales en la Iglesia", 13 Enero 2012, in: *Il Regno* 5, 2012, 147-48.

⁴² M.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", 2010, art.6,§2.

de hecho, muy diversa, debiéndose tener en cuenta los criterios generales establecidos para la imposición y aplicación de las penas formulados en los cc.1343-1350, principalmente las circunstancias personales del clérigo que pueden modificar su imputabilidad (cc.1322-1325); el daño cometido; la gradualidad de las penas en su aplicación..., ya que el c.1341 señala que las penas únicamente se deben imponer o declarar cuando la “corrección fraterna, la repreensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo”; la proporción de la pena impuesta, debiéndose optar por la expulsión del estado clerical como última medida...⁴³. Un reciente documento de la Santa Sede resumía así las sanciones más comúnmente aplicadas en estos delitos: “Las medidas canónicas aplicadas a un clérigo reconocido culpable del abuso sexual de un menor son generalmente de dos tipos: 1) medidas que restringen su ministerio público de forma completa o al menos excluyendo los contactos con menores. Tales medidas pueden ser acompañadas de un precepto penal; 2) Las penas eclesiásticas, entre las cuales la más grave es la ‘dimissio’ del estado clerical. En algunos casos, a petición del mismo clérigo, puede ser concedida ‘pro bono Ecclesiae’ la dispensa de las obligaciones inherentes al estado clerical, incluido el celibato”⁴⁴.

La pena prevista en el CIC es de las denominadas “ferendae sententiae”, pudiendo optar la autoridad eclesiástica para la imposición de estas penas por un procedimiento extrajudicial o administrativo penal (c.1720) o por un procedimiento judicial penal (cc.1721-1728). Además, los cc.1717-1719 regulan la investigación

⁴³ Véase, por ejemplo, una c.Monier, 21 iunii 2002, RRSd 94, 2010, 401-8, en la que se modifica la pena de expulsión del estado clerical, dictada por un tribunal de primera instancia, por la de suspensión de todos los actos públicos del ejercicio de la potestad de orden y de jurisdicción durante nueve años (c.1333.§1), así como por la pena expiatoria de residencia en una casa bajo la dirección y vigilancia de su superior por tiempo indeterminado (c.1337), al tomar en consideración tanto la edad avanzada como otras circunstancias personales del sacerdote religioso ya condenado civilmente por abusos sexuales a menores.

⁴⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, “*Lettera circolare alle Conferenze Episcopali*”, art.cit., parte II. También se recuerda que, como indicaremos más adelante, la imposición de una pena perpetua, como es la expulsión del estado clerical, requiere un proceso penal judicial (c.1342), por lo que los Ordinarios no lo pueden decretar por un decreto extrajudicial (proceso penal administrativo): para ello deben dirigirse a la Congregación para la Doctrina de la Fe, a la que corresponderá dar el juicio definitivo sobre la culpabilidad y la eventual inidoneidad del clérigo para el ministerio, además de la consiguiente imposición de la pena perpetua (STS art.21.§2).

previa que el Ordinario del clérigo debe realizar normalmente siempre que tenga noticia verosímil de la comisión de alguno de estos delitos como paso previo a los procedimientos penales previstos⁴⁵. Hay que destacar que también en materia procesal se ha producido un profundo cambio en relación con las normas establecidas en el actual CIC sobre estas materias⁴⁶, conteniéndose la actual normativa en el ya citado m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, con las modificaciones introducidas en el año 2010, y que integran las facultades especiales concedidas por los Romanos Pontífices a la Congregación para la Doctrina de la Fe desde el año 2003.

Se ha producido una centralización de los procesos sobre este delito en la Congregación para la Doctrina de la Fe: si hasta el año 2001 este delito era competencia del Ordinario, diocesano y religioso, siendo juzgados en primera instancia por sus propios tribunales, y apelando o recurriendo contra sus decisiones ante los tribunales judiciales o administrativos de la Curia Romana, salvo unos pocos casos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, ya el m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” del año 2001 estableció que “el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años” quedaba reservado a la Congregación para la Doctrina de la Fe⁴⁷, lo que implicaba que correspondía a la misma Congregación, o a quién ella delegase, la instrucción del correspondiente proceso penal, la aplicación de las sanciones canónicas pertinentes y la reserva a la misma Congregación de la apelación o del recurso contra sus decisiones, así como su absolución. El m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” modificado del año 2010 se mantiene en esta misma posición y establece que sigue reservado al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito que aquí estamos analizando, es decir “el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años”⁴⁸, con las consecuencias procesales ya anteriormente citadas. Y, además, el actual texto del m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” del año 2010, asumiendo

⁴⁵ La Santa Sede publicó el 12 de abril de 2010 una “Guía sobre el procedimiento en los casos de abusos sexuales a menores” (Ecclesia, 24 de abril de 2010, 615) donde se resumen, de una forma sencilla, estas cuestiones.

⁴⁶ Sobre las causas que han llevado a esta modificación de las normas procesales penales, así como los sucesivos pasos dados, véase: F.R.Aznar Gil, “La expulsión del estado clerical por procedimiento administrativo”, in: REDC 67, 2010, 255-94.

⁴⁷ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2001, art.4,§1.

⁴⁸ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, arts.6 y 8,§1.

las facultades concedidas por los Romanos Pontífices en esta materia, ofrece diferentes posibilidades para juzgar y castigar este delito⁴⁹, como vamos a ver a continuación.

Hay que insistir, nuevamente, que, a tenor del m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” del año 2010, la Congregación para la Doctrina de la Fe es el Supremo Tribunal Apostólico para la Iglesia Latina y las Iglesias Orientales Católicas para conocer de este delito⁵⁰, describiendo en los arts.9-15 la composición de los Tribunales de la Congregación⁵¹ y estableciendo el siguiente procedimiento a seguir en el juicio y castigo, si procede, a los autores de estos delitos.

Se debe realizar, en primer lugar, la denominada “investigación previa”: la legislación canónica establece que “siempre que el Ordinario tenga noticia, al menos verosímil, de un delito, debe investigar con cautela ...sobre los hechos y sus circunstancias, así como sobre la imputabilidad, a no ser que esta investigación parezca del todo superflua” (c.1717,§1), debiéndose realizar esta investigación previa a tenor los cc.1717-1719, y debiendo concluir la misma decidiendo si se debe archivar el asunto, o si la noticia es creíble si conviene iniciar un proceso para infligir o declarar la pena, si debe utilizarse el proceso judicial o bien el procedimiento extrajudicial o administrativo... El m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” determina que, para el delito que estamos examinando y al ser uno de los “delicta graviora” reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, caben dos posibilidades: a) si el caso se lleva directamente a

⁴⁹ El m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” del año 2001 establecía en su art.17 que este delito, como los demás reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, sólo podían juzgarse a través de un proceso judicial penal. Posteriormente, sin embargo, S.S.Juan Pablo II concedió el 7 de febrero de 2003 una facultad especial a la Congregación para la Doctrina de la Fe para que ésta pudiera autorizar el uso del proceso administrativo o por decreto extrajudicial para juzgar estos delitos, lo que fue confirmado por Benedicto XVI el 8 de mayo de 2005 (Folia Canonica 10, 2007, 272).

⁵⁰ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, art.8,§1. Una exposición del desarrollo del proceso penal canónico, judicial y administrativo, en: F.R. Aznar Gil, “La expulsión del estado clerical por procedimiento administrativo”, art.cit.

⁵¹ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, art.24,§1 recuerda que en las causas relacionadas con los delitos relacionados con el sacramento de la penitencia no se puede dar el nombre del denunciante sin su consentimiento expreso, debiéndose evitar a toda costa cualquier peligro de violación del sigilo sacramental (art.24,§3), indicando además el art.30 que estas causas están sujetas al secreto pontificio.

la Congregación, no habiéndose realizado esta investigación previa, la misma Congregación puede realizar lo que por derecho común compete al ordinario⁵²; b) si, como es lo más usual, el Ordinario competente tiene noticia, al menos verosímil, de la comisión de un delito de esta índole por un clérigo o religioso, él mismo debe realizar esta investigación previa y, una vez completada y si la noticia es creíble, lo debe comunicar a la Congregación para la Doctrina de la Fe que, si no avoca para sí la causa por circunstancias especiales, dará instrucciones al Ordinario para que proceda en la misma, sin perjuicio del interesado del derecho de apelar o de recurrir contra la sentencia o el decreto de primer grado pero únicamente ante el Tribunal Supremo de la misma Congregación⁵³. Es decir: la Congregación para la Doctrina de la Fe puede a) avocar que la causa se tramite, administrativa o judicialmente, ante la misma Congregación, o b) que el Ordinario inicie el correspondiente proceso penal, administrativo o judicial.

Lo normal, sin embargo, es que el Ordinario asuma su responsabilidad en esta materia, tal como recuerda un reciente documento de la Santa Sede: “La responsabilidad en el manejo de los casos de abuso sexual de menores pertenece en un primer momento a los Obispos o a los Superiores Mayores. Si la acusación parece verosímil, el Obispo, el Superior Mayor o su delegado deben realizar una investigación previa a tenor del c.1717 CIC, c.1468 CCEIO y el art.16 del m.pr. ‘Sacramentorum sanctitatis tutela’. Es más: expresamente se indica que, en esta materia, “los órganos consultivos de vigilancia y de discernimiento de cada caso, previstos en algunos lugares, no deben sustituir al discernimiento y a la ‘potestas regiminis’ de cada Obispo”⁵⁴.

Si la investigación previa la realiza el Ordinario competente (es decir el propio, el del domicilio o cuasidomicilio, o el del lugar donde se cometió el delito) que ha recibido la noticia verosímil, a tenor del c.1717,§1 deberá realizar esta investigación previa conforme a lo establecido en los cc.1717-1719 para averiguar si la noticia es creíble, el objeto del supuesto delito, la imputabilidad del clérigo acusado, etc.⁵⁵. Esta investigación previa se inicia por un decreto

⁵² Ibid.,art.17.

⁵³ Ibid., art.16.

⁵⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, “Lettera circolare alle Conferenze Episcopali”, art. cit., parte II y parte III.f).

⁵⁵ D. Albornoz, art. cit., 717-21 señala las indicaciones que han dado algunas Conferencias Episcopales sobre este momento previo.

del Ordinario y tiene como finalidad, como decimos, determinar si hay evidencias para delimitar los hechos denunciados, las circunstancias y la imputabilidad de la persona cuestionada, pudiéndose ya adoptar algunas de las medidas preventivas establecidas en el c.1722 en relación con el clérigo o religioso cuestionado⁵⁶. El decreto del Ordinario, con el que se dispone el inicio de esta investigación previa, debe establecer el instructor, que tiene los mismos poderes y obligaciones que el auditor en un proceso, la presencia de un notario, etc., y tiene que recoger las pruebas pertinentes: declaraciones, testimonios, documentos, pericias, etc. El instructor, recogidas las pruebas, entrega las conclusiones al Ordinario que puede escuchar a otras personas antes de dar el decreto final (c.1718,§3).

La decisión final de la investigación previa puede ser, lógicamente, muy variada: si el resultado final es que la noticia o acusación no es digna de crédito, no es creíble, se debe guardar todo lo realizado en el archivo secreto (de la curia (c.1718), y el Ordinario debe dar un decreto comunicando su decisión al acusador y al acusado, debiéndose señalar que el Ordinario, aunque no haya evidencias penales, puede imponer al clérigo o al religioso remedios penales o medidas disciplinarias si lo estima procedente. Si, por el contrario, el resultado es que la noticia o acusación es creíble, digna de crédito, el Ordinario ya no tiene potestad ni competencia para tratar la materia ya que, al tratarse de un delito reservado a la Congregación para la Doctrina de la Fe, lo debe comunicar a la Congregación, mandando las actas de la investigación realizada juntamente con su voto u opinión. La Congregación estudia las actas enviadas por el ordinario y, si no se pide más información, puede adoptar alguna de estas decisiones⁵⁷:

⁵⁶ M.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", 2010, art.19; Congregazione per la Dottrina della Fede, "Lettera circolare alle Conferenze Episcopali", art. cit., parte II, que indica que compete al obispo o al Superior Mayor el deber de proveer al bien común determinando qué medidas cautelares previstas en el c.1722 deben ser impuestas. Según el art.19 SST, esto se debe hacer una vez iniciada la investigación previa.

⁵⁷ Congregazione per la Dottrina della Fede, "Lettera circolare alle Conferenze Episcopali", art.cit., parte II: si la acusación wa considerada creíble, se pide que el caso se traslade a la Congregación para la Doctrina de la Fe que, una vez estudiado el caso, indicará al Obispo o al Superior Mayor los pasos ulteriores que debe dar. Al mismo tiempo, la Congregación ofrecerá una guía para asegurar las medidas apropiadas, garantizando un procedimiento justo a los clérigos acusados, respetando su derecho fundamental a la defensa, y tutelando el bien de la Iglesia, incluido el bien de las víctimas. Cfr. Ch.J.Sciicluna, "Procedimiento y praxis de la Congregación para la Doctrina de la Fe", art. cit., 488-89;

1) Medidas administrativas no penales. La Congregación puede decidir que los hechos relacionados con el caso no requieren ninguna sanción penal y puede adoptar algunas sanciones administrativas, no penales, contra el clérigo o el religioso por el bien común de la Iglesia o incluso por el propio bien del clérigo o religioso denunciado (c.1718,§1,2^o): limitación de su ministerio; remoción del ministerio pastoral directo que, lógicamente, no significa su expulsión del estado clerical; declararle impedido para el ejercicio público del ministerio; etc., y otras contempladas en el c.1722. O, si estas medidas ya las ha decidido provisionalmente el Ordinario, las puede confirmar.

2) Procedimiento extrajudicial o administrativo penal. La Congregación puede decidir iniciar ella misma un procedimiento administrativo o por decreto extrajudicial penal (c.1720). O puede decidir autorizar al Ordinario a que, a tenor del c.1720, lo inicie, siempre bien entendido que se debe garantizar el derecho de defensa del acasado. En ambos casos, el recurso contra el decreto emitido se debe presentar ante los órganos administrativos de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe Y si el Ordinario cree que el clérigo culpable merece ser expulsado del estado clerical, lo debe manifestar a la misma Congregación la que decidirá si impone esta pena o no⁵⁸

3) Procedimiento judicial penal. La Congregación puede decidir iniciar ella misma un procedimiento judicial penal. O puede decidir autorizar al Ordinario a que inicie este proceso penal ante el tribunal diocesano siguiendo lo establecido en los cc.1721-1728⁵⁹. La apelación contra la sentencia emitida, en ambos caso, se debe presentar ante los órganos judiciales de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

La reforma proyectada del Libro VI del CIC asume el desarrollo operado durante estos años de las medidas previstas en el c.1722, y especifica más detalladamente las posibles penas expiatorias que cabe imponer en estos casos, teniendo en cuenta tanto la gravedad de los hechos como la imputabilidad del clérigo o del religioso, y

Z. Suchecki, "La tutela penale dei minori presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora", in: *Apollinaris* 79, 2006, 730.

⁵⁸ M.pr. "Sacramentorum sanctitatis tutela", 2010, art.21,§2,1^o, recordando que, por este procedimiento, "las penas expiatorias perpetuas sólo se impondrán por mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe".

⁵⁹ *Ibid.*, art.21,§1.

que son principalmente las siguientes “prescripciones, privaciones, inhabilitaciones⁶⁰ y expulsiones”:

- así, por ejemplo, entre las prescripciones se enumeran la de residir en un determinado lugar o territorio; o la de pagar una multa pecuniaria o una suma de dinero para fines de la Iglesia...
- entre las prohibiciones, la de residir en un determinado lugar o territorio; la de ejercer todos o algunos oficios o tareas o algunas funciones inherentes a los mismos; la de realizar todos o algunos actos de la potestad de orden o de la potestad de régimen; la de ejercer los ministerios de lector o de acólito; la de realizar funciones en la sagrada liturgia o en otras ceremonias de culto; la de cumplir otras funciones como la de predicar la Palabra de Dios, impartir la instrucción catequética, enseñar las ciencias sagradas; administrar los bienes eclesíasticos...; la de ejercer oficios, tareas, ministerios, funciones o de realizar actos de potestad en determinado lugar o territorio o fuera de aquel; la de ejercer algún derecho o privilegio o de usar las insignias o los títulos; la de ejercer la función de padrino en el bautismo o en la confirmación; la de asistir como testigo en la celebración canónica del matrimonio; la de tener parte en los consejos eclesiales; la de usar de voz activa o pasiva en las elecciones eclesiales.
- entre las privaciones se enumeran las de todos o de algunos oficios o tareas o solo de algunas funciones inherentes a los oficios o tareas; la de la facultad de absolver; la de la potestad de régimen delegada; la del ministerio de lector o de acólito; la de algún derecho o privilegio o de las insignias o del título; la de toda, o parte, de la remuneración eclesíastica, a tenor de las normas establecidas por la Conferencia Episcopal y las leyes estatales...
- entre las inhabilitaciones se enumeran la de conseguir todos o algunos oficios o tareas; la de recibir las órdenes sagradas; la de recibir la facultad de absolver; la de recibir la potestad delegada de régimen; la de realizar funciones en la sagrada liturgia o en las celebraciones de culto o en otros ámbitos de la vida eclesial; la de recibir la institución al lectorado o

⁶⁰ Pontificium Consilium de Legum Textibus, Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici, Typis Vaticanis 2011, c.1336: penas expiatorias.

al acolitado; la de conseqair algún derecho, privilegio, título honorífico.

También está prevista tanto en la actual legislación canónica como en la proyectada la pena expiatoria de la expulsión del estado clerical (c.1336,§1,5º) que puede ser impuesta al clérigo por un proceso judicial penal (c.290,2º) o bien por un proceso administrativo penal si bien en este caso, como hemos visto, ello debe ser autorizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe y el decreto ratificado por ella. El clérigo también puede, en estas situaciones, solicitar él mismo la pérdida del estado clerical, con la dispensa de la ley del celibato (c.290,3º), a la Congregación para la Doctrina de la Fe y ésta tramita la solicitud ante el Romano Pontífice. Y la Congregación, finalmente, puede decidir presentar el caso directamente al Santo Padre, solicitando la “*dimissio ex officio et in poenam*” del estado clerical del clérigo gravemente culpable de este delito, a partir de la concesión hecha por el Romano Pontífice a la Congregación para la Doctrina de la Fe el 7 de febrero de 2003 de dispensar del proceso penal en los casos graves y claros. Lógicamente esta decisión se reserva para casos particularmente graves en los que la culpabilidad del clérigo está fuera de toda duda y bien documentada, y donde además no es posible desarrollar un proceso penal o bien hay condiciones particulares de urgencia que no permiten su desarrollo en tiempos razonablemente largos: el m.pr. “*sacramentorum sanctitatis tutela*” de 2010 asume esta praxis y determina que la Congregación para la Doctrina de la Fe puede “elevantemente casos gravísimos a la decisión del Sumo Pontífice, en lo que respecta a la expulsión del estado clerical o su deposición, junto con la dispensa de la ley del celibato, cuando conste manifiestamente la comisión del delito y una vez concedida al reo la facultad de defenderse”⁶¹.

La Congregación, en estos casos, pide al Ordinario que pregunte al clérigo culpable si prefiere solicitar él mismo la pérdida del estado clerical, tal como hemos indicado anteriormente: si el clérigo se niega, o no responde, la solicitud sigue adelante, preparando la Congregación un informe para el Romano Pontífice. El mismo Santo

⁶¹ M.pr. “*Sacramentorum sanctitatis tutela*”, 2010, art.21,§2,22. Las razones de esta praxis: P.Armenta, “*Il rescritto dagli obblighi dello stato clericale nell’ambito dell’attività amministrativa della Chiesa*”, in: *Periodica* 88, 1999, 490-97; A.Busso, “*La dimisión del estado clerical –ex officio– de los clérigos no idóneos que han cometido delito grave y rechazan pedirlo ‘pro gratia’, en relación con el período de su formación sacerdotal*”, in: *AADC* 9, 2002, 43.

Padre toma la decisión en audiencia concedida al Cardenal Prefecto o al Secretario de la Congregación, comunicando el rescripto al Ordinario del clérigo culpable. Y, lógicamente, contra la decisión del Romano Pontífice no cabe apelación o recurso. En este mismo sentido, como indica Ch.J.Sciicluna, más recientemente y ante algunos casos graves, por ejemplo cuando se ha dado una sentencia civil condenatoria contra un clérigo, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede acceder a la solicitud del Ordinario y puede presentar el caso directamente al Romano Pontífice solicitando la expulsión del citado clérigo del estado clerical “ex officio et in poenam”. La Congregación, una vez que el Romano Pontífice ha tomado esta decisión como hemos dicho anteriormente, da el decreto de expulsión del clérigo del estado clerical en nombre del Romano Pontífice, contra la que no cabe recurso salvo la del Romano Pontífice de modificar esta primera decisión. El decreto autoriza al Ordinario a divulgar las razones de la expulsión si ello redundaría en bien de la comunidad y de la Iglesia⁶².

Hay que indicar que, antes o durante el desarrollo de estos procesos o ante los procesos civiles incoados contra clérigos acusados de estos delitos, el Ordinario puede adoptar las medidas preventivas o cautelares previstas en los cc. 223,§2; 277,§3; 1041,1º; 1044,§2,2; 1722; etc.⁶³

Y en cuanto a las posibles impugnaciones de las decisiones adoptadas, se debe recordar que el recurso o la apelación contra el decreto o la sentencia dados por el Ordinario o la Congregación para la Doctrina de la Fe en primera instancia se deben plantear siempre y exclusivamente ante la misma Congregación para la Doctrina de la Fe. Concretamente, en relación con los decretos administrativos dados por la Congregación “in Congressu particulari”, se puede recurrir a la Congregación Ordinaria de los Emos y Excmos miembros de la Congregación, la denominada “Feria IV”, no pudiéndose recurrir contra el mismo ante el Tribunal Supremo

⁶² Folia Canonica 10, 2007, 278-79. Hay que indicar que en esta misma dirección van encaminadas las “Facultades especiales” concedidas el 18 de abril de 2009 a la Congregación para el Clero, relativas a la expulsión de los clérigos del estado clerical ante la comisión de determinados delitos (cc.1394; 1395; 1399; etc.) y después de haber un procedimiento administrativo penal. La pérdida del estado clerical “ex officio” estaba prevista durante el proceso de redacción del actual CIC en el antecedente del actual c.290, si bien se decidió su supresión del futuro texto legal por diferentes motivos: *Communications* 14, 1982, 84-87.

⁶³ M.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 2010, art.19.

de la Signatura Apostólica. Y si el decreto lo ha dado el ordinario, el recurso debe plantearse ante los órganos administrativos de la Congregación, ya citados, terminando en la misma Congregación. Idéntico iter procesal hay que seguir si se trata de una sentencia dada en un proceso judicial incoado en primera instancia: únicamente puede ser apelada ante un Tribunal de la misma Congregación, no pudiendo ser apelada esta decisión ante otro Dicasterio de la Curia Romana y pasando a ser “res iudicata”⁶⁴.

Hay que recordar que, desde el primer momento, se deben respetar los derechos de todas las personas involucradas tanto de las víctimas, que deben ser tratadas con respeto, acoger sus denuncias y ofrecerles la debida asistencia material, espiritual y psicológica por parte de las pertinentes autoridades eclesiásticas⁶⁵, como del clérigo acusado, que goza de la presunción de inocencia hasta que se demuestre lo contrario por lo que, aunque el Obispo diocesano puede suspenderle cautelarmente todo el ejercicio de su ministerio o parte del mismo en espera de que las acusaciones sean clarificadas, se debe hacer todo lo posible para rehabilitar la buena fama del clérigo que haya sido acusado injustamente⁶⁶. Asimismo hay que señalar que “a menos que haya graves razones en contra, el clérigo acusado debe ser informado de la acusación presentada para darle la posibilidad de responder a la misma, antes de remitir el caso a la Congregación para la ‘Doctrina de la Fe’⁶⁷, respetando así su derecho a la defensa. Y también se recuerda que, a tenor de la legislación canónica vigente (c.1350,§1), “en todo momento de los procedimientos disciplinarios o penales se le debe asegurar al clérigo acusado un sustento justo y digno”⁶⁸.

Finalmente, dos cuestiones más. La primera de ellas se refiere a la colaboración de las autoridades eclesiásticas con las autoridades civiles de cada país para la penalización y castigo de los autores de estos delitos, más en concreto sobre si las autoridades eclesiásticas están obligadas a denunciar a las autoridades civiles a los clérigos,

⁶⁴ Ibid., arts.16; 20; 27; y 28. En relación con los religiosos que han cometido este delito, el procedimiento establecido es similar: cfr. Ch.J.Sciicluna, “Procedimiento y praxis”, art. cit., 489-90.

⁶⁵ Congregazione per la Dottrina della Fede, “Lettera circolare alle Conferenze Episcopali”, art.cit., parte I.a), y parte III.b) y c).

⁶⁶ Ibid., parte I.d), y parte III.d).

⁶⁷ Ibid., parte I.d), y parte III.e).

⁶⁸ Ibid., parte III.h). Sobre este tema, veáse P.R.Lagges, “Canonical Issues of Remuneration and Sustenance for Priests Accused of Sexual Misconduct”, in: Canon Law Society of America Proceedings 71, 2009, 109-30.

religiosos y demás personas dependientes de instituciones eclesiásticas acusados de cometer este tipo de delitos. La legislación general de la Iglesia mantiene silencio sobre ello: así, mientras la “Guía sobre el procedimiento en los casos de abusos sexuales a menores”, publicada por la Santa Sede el 24 de abril de 2010, indicaba taxativamente que “debe seguirse siempre el derecho civil en materia de información de los delitos a las autoridades competentes”, el m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, tanto en su versión de 2001 como en la revisada del 2010, nada dice sobre este tema, debiéndose tener en cuenta que, como hemos visto, es el documento oficial de la Iglesia que regula esta materia, y que la citada “Guía” no tiene, de por sí, valor formalmente normativo⁶⁹. Se trata de una cuestión muy compleja, puesto que están en juego diferentes valores y que, sobre todo, está sujeta a diferentes regulaciones por los ordenamientos penales de los diferentes países⁷⁰.

Por contra, un reciente documento publicado por la Santa Sede sobre esta materia explícitamente señala que “el abuso sexual de menores no es sólo es un delito canónico sino también un crimen perseguido por las autoridades civiles. Y, si bien las relaciones con las autoridades civiles difieren de país a país, es importante cooperar con ellas en el ámbito de las respectivas competencias. En particular, se deben seguir las prescripciones de las leyes civiles en lo que se refiere a la comunicación de los delitos a las autoridades pertinentes, sin perjudicar el fuero interno sacramental... Esta colaboración no se refiere sólo a los casos de abusos cometidos por los

⁶⁹ F.Lombardi, al presentar el m.pr. “Sacramentorum sanctitatis tutela” del año 2010, indicaba que esta cuestión no había sido abordada porque “perteneciendo al ordenamiento penal de la Iglesia, que es autosuficiente, las normas publicadas son distintas de las del derecho penal de los Estados”. A pesar de ello, señala que al estar situada esta disposición de la “Guía” en la sección de procedimientos preliminares, con ello se propone actuar previamente ante las leyes del País y no durante o después del procedimiento canónico, lo cual, como acertadamente se ha indicado, nada aclara sobre si existe o no obligación canónica de que las autoridades eclesiásticas denuncien a las autoridades civiles a los clérigos y religiosos culpables de estos delitos.

⁷⁰ X.Dijon, “La Chiesa in Belgio e la pedofilia”, in: *La Civiltà Cattolica* 2010, III, 522-28; J.P. Schouppe, “Le traitement des plaintes pour abus sexuels dans le cadre des relations pastorales en Belgique. L’Opération Calice” et ses conséquences”, in: *Ius Ecclesiae* 22, 2010, 673-94; E.Caparrós, “Criminal Law Protection of the Human Rights in Civil and Religious Societies”, in: *The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law*, Montréal 2005, 229-34; R.Palomino, *Derecho a la intimidad y religión. La protección jurídica del secreto religiosos*, Granada 1999.

clérigos, sino también a los casos de abuso de los que trabajan en las estructuras eclesíásticas”, determinando que, dadas las variaciones que presenta la legislación civil en esta materia, cada Conferencia Episcopal debe establecer unas líneas guía también en lo que atañe “a la eventual obligación de avisar a las autoridades civiles⁷¹. En cualquier caso, lógicamente, la Iglesia mantiene la inviolabilidad del sigilo sacramental (c.983,§1), penalizando muy severamente su violación (c.1388), e intentando la Iglesia regular estas cuestiones en los Acuerdos con las diferentes naciones⁷². Recientemente, por ejemplo, los Obispos belgas han recordado que “los autores de violencia sexual que desempeñan una tarea eclesial o son miembros de una congregación religiosa pueden ser juzgados por los tribunales del ordenamiento judicial, como cualquier ciudadano”, por lo que “cuando la autoridad eclesial reciba una información o una acusación, debe aconsejar con firmeza al presunto autor presentarse ante las autoridades judiciales... Si el presunto autor de violencia no está dispuesto a hacerlo, la misma autoridad eclesial reenviará el caso a los órganos judiciales”⁷³.

Y acerca de la posible responsabilidad civil subsidiaria de la Diócesis o del Obispo diocesano por estas acciones delictivas cometidas por un clérigo que está bajo su jurisdicción, el Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos estima que “el Obispo diocesano en general y en el caso específico del delito de pedofilia cometido por un presbítero incardinado en su diócesis en particular, no tiene ninguna responsabilidad jurídica por la relación de subordinación canónica existente entre ellos. La acción delictiva del presbítero y sus consecuencias penales –también el eventual resarcimiento de daños– van imputados al presbítero que ha

⁷¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, “Lettera Circolare alle Conferenze Episcopali”, art. cit., parte I.e), y parte III.g). Cfr. Ch.J. Brown, “Confidential Communications and the Law”, in: Canon Law Society of America Proceedings 72, Washington 2011, 83-114.

⁷² Cfr. Accordo fra la Santa Sede e la Repubblica di Letonia, 8 novembre 2000, art.7; Accordo base per regolare la posizione giuridica della Chiesa Cattolica e delle sue istituzioni nella Repubblica Slovacca, 24 novembre 2000, art.8; Acuerdo entre la Santa Sede y la República Federativa del Brasil sobre el estatuto jurídico de la Iglesia Católica en Brasil, 13 noviembre 2008, art. 13; etc. Cfr. A. Perlasca, “La tutela giuridica civile del rispetto confessionale”, in: *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Milano 1999, 179-208; G. J.Zubacz, *The Seal of Confession and Canadian Law*, Montréal 2009.

⁷³ Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, “Carta pastoral sobre las violencias sexuales en la Iglesia”, 13 Enero 2012, in: *Il Regno* 5, 2012, 152.

cometido el delito y no al Obispo o a la diócesis de la que el Obispo tiene la representación legal (cfr.c.393)”⁷⁴. Hay que recordar, sin embargo, que civilmente esto no es tan claro y que diferentes legislaciones civiles afirman la responsabilidad civil subsidiaria de la diócesis, en estos casos, cumplidas una serie de condiciones y requisitos, con el alto costo económico que ello conlleva para la Iglesia⁷⁵.

4. MEDIDAS COMPLEMENTARIAS

El problema de los abusos sexuales a menores no es, ciertamente, ni exclusiva ni principalmente un problema de la Iglesia católica, ni tampoco sólo de esta época. Recordado esto, hay que afirmar sin la menor vacilación que cuando un clérigo o un religioso abusa sexualmente de un menor, comete una acción moral y canónicamente gravemente reprobable por diferentes motivos: se inflige un daño incalculable al normal desarrollo sexual del menor, a su autoestima y a su dignidad humana; es causa de escándalo entre los fieles y los no cristianos; constituye invariablemente un abuso y una traición a la confianza que el Pueblo de Dios tiene en sus pastores; se daña la credibilidad de la Iglesia y el progreso de la fe; se desacredita el ministerio sacerdotal y se coloca a innumerables clérigos inocentes bajo la sospecha de la delincuencia, del crimen y del delito; etc.⁷⁶. O, como dice otro autor, “el de la pedofilia es un mal devastador: ante todo para el niño, que casi siempre queda traumatizado con consecuencias psicológicas, afectivas y también sexuales. Pero, si el que realiza tal acto es un sacerdote, consagrado para actuar ‘in persona Christi’, este comportamiento es un ‘maleficio’ en el

⁷⁴ Pontificium Consilium de Textibus Legibus Interpretandis, “Nota: elementi per configurare l’ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero”, 12 febbraio 2004, in: *Communicationes* 38, 2004, 33-38.

⁷⁵ En nuestro país, por ejemplo, una STS, Sala de lo Penal, de 9 de febrero de 2004 sobre responsabilidad penal de un cura párroco por delitos sexuales contra seis menores, condena como responsable civil subsidiario al Obispado de Tuj-Vigo. Igualmente, otro Auto del Tribunal Supremo, Sala Segunda de lo Penal, del 7 de junio de 2007, condena al Arzobispado de Madrid como responsable civil subsidiario en un caso similar.

⁷⁶ Ch.J. Scicluna, “Sexual Abuse of Children and Young People by Catholic Priests and Religious: Description of the Problem from a Church Perspective”, in: *Abuse of Children and Young People by Catholic Priests and Religious*, Città del Vaticano 2004, 16-17.

sentido literal del término (*maleficium*, de *male facere*), en oposición y abierta contradicción a su misión que es, a su vez, la de “bendecir” (*bene facere*) como ha hecho el mismo Jesús con los más pequeños y los más indefensos”⁷⁷.

Creo que, sin temor a equivocarnos, se puede decir que durante los últimos años se ha producido un cambio en la Iglesia a la hora de afrontar el problema de los abusos sexuales cometidos por clérigos y religiosos con menores de edad. Cambio impulsado por diferentes factores, como pueden ser una más clara conciencia eclesial de lo que suponen estos delitos, el mejor conocimiento de la etiología de este tipo de comportamientos así como las medidas para su terapia, la reforma de las normas penales canónicas para castigar más adecuadamente este tipo de delitos, la revelación de la extensión de este tipo de comportamientos no sólo en los USA sino también en algunos países europeos (v.gr. Irlanda, Bélgica, Alemania, Holanda...), mayoritariamente realizados en los años pasados tal como han puesto de manifiesto diferentes comisiones de investigación, la intervención de las autoridades civiles en la represión y castigo de estas conductas delictivas, etc. Cambio que puede apreciarse claramente en los últimos documentos publicados por la Iglesia sobre esta materia, tal como hemos ido viendo a lo largo de esta exposición, y en las medidas que van tomando recientemente algunas Conferencias Episcopales.

Así, por ejemplo, una reciente “Declaración sobre abusos sexuales en la pastoral”, realizada por los Obispos suizos a propósito de revelaciones de violencias sexuales cometidas por clérigos, reconoce, en primer lugar, que habían infravalorado la amplitud de este fenómeno, así como que los responsables diocesanos y religiosos han cometido errores; en segundo lugar, se anima a todos aquellos que han sufrido abusos sexuales a denunciarlos ya que lo que importa es que se haga plena luz sobre el pasado; se pide, además, a todos los culpables de abusos sexuales, que dependan de instituciones eclesásticas, que asuman “sus culpas ante Dios y ante los hombres, presentándose a sus responsables”; y se comprometen a aplicar las directivas establecidas en el año 2002 y revisadas en el 2009 con vigor⁷⁸. Y en esta misma dirección va la extensa y reciente “Carta pastoral sobre las violencias sexuales en la Iglesia”,

⁷⁷ G. Merchesi, “La Chiesa Cattolica negli Stati Uniti scossa dello scandalo della pedofilia”, in: *La Civiltà Cattolica* 3347, 2002, 480.

⁷⁸ Obispos Suizos, “Dichiarazione: Abussi sessuali nella pastorale”, 31 Marzo 2010, in: *Il Regno* 11, 2010, 331.

publicada recientemente por los Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica⁷⁹, donde, en una primera parte, se analizan las lecciones que se deben sacar de los abusos sexuales a menores cometidos por clérigos y religiosos revelados, para en una segunda parte establecer unas “líneas de fondo” para el tratamiento y la prevención de las violencias sexuales sobre menores de edad.

El reciente documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 3 de mayo de 2011, asumiendo la praxis ya establecida por bastantes Conferencias Episcopales de establecer una postura común en su territorio ante estos delitos, ha determinado que es conveniente que cada Conferencia Episcopal prepare unas “Líneas guía” que, además de la legislación general de la Iglesia, tenga en cuenta las situaciones concretas de su jurisdicción, con el propósito de ayudar a los Obispos de la Conferencia a seguir procedimientos claros y coordinados cuando se deban tratar los casos de abuso sexual de menores, bien entendido que ello no suplanta la responsabilidad propia de cada Obispo diocesano. Estas líneas guía deberán ser enviadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe antes del mes de mayo de 2012 para su aprobación, y si se desea establecer normas vinculantes será necesario pedir la “recognitio” a los Dicasterios competentes de la Curia Romana. Estas líneas guía, se dice, servirán para dar unidad a la praxis de una misma Conferencia Episcopal y ayudarán a armonizar mejor los esfuerzos de cada Obispo para proteger a los menores. Hoy se está de acuerdo en que, para afrontar debidamente la problemática que plantean a la Iglesia las violencias sexuales sobre menores, se deben establecer fundamentalmente tres tipos de medidas: medidas de prevención, de intervención y de reparación. Ya hemos visto anteriormente las medidas de intervención que tiene previstas la legislación canónica: vamos a exponer ahora las principales medidas de prevención y de reparación en las que vienen insistiendo las Conferencias Episcopales.

a) Medidas preventivas

El psiquiatra M. Lütz señala que “todas las instituciones relacionadas con niños y jóvenes atraen a personas que buscan un contacto ilícito con los menores. Esto vale para las asociaciones deportivas, para las instituciones de asistencia a los jóvenes y, naturalmente,

⁷⁹ Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, “Carta pastoral sobre las violencias sexuales en la Iglesia”, 13 Enero 2012, in: *Il Regno* 5, 2012, 142-56.

también para las Iglesias... Lamentablemente, la ciencia todavía no ha sabido desarrollar un método de screening que permita identificar a estas personas. Por lo tanto, queda sólo la observación responsable y la reacción rápida en caso de anomalías. Es preciso aprovechar los descubrimientos de la ciencia, tomar medidas de protección y de prevención y buscar la transparencia⁸⁰. Una de estas medidas preventivas es, como el mismo Romano Pontífice actual recalca, la adecuada formación y selección de los candidatos a la vida sacerdotal y religiosa, tal como ya hemos indicado previamente al indicar las causas de esta crisis⁸¹.

Las recientes revelaciones públicas de estos delitos en algunos países han hecho que las respectivas Conferencias Episcopales reiteren estas medidas preventivas, insistiendo en la debida formación y selección de los aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa y de los restantes colaboradores en instituciones eclesíásticas. El psiquiatra St.J. Rossetti, por ejemplo, señalaba que, entre las causas que han motivado las violencias sexuales de clérigos y religiosos de la Iglesia, está la insuficiente formación humana de los sacerdotes, incluyendo en materias de la sexualidad, reconociendo que es imposible identificar y prever de antemano todas las posibles desviaciones psicosexuales en los candidatos al presbiterado y describiendo la variedad de tipos, clases, características, etc., de estos comportamientos anómalos y delictivos⁸².

Así, por ejemplo, los Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, en su reciente documento sobre esta temática, plantea como una de sus principales medidas la de “aumentar la prevención”⁸³, mediante “la selección y la formación de nuestros colaboradores”, prestando atención “a su personalidad, madurez afectiva, relación con la autoridad y con los límites a respetar en las relaciones”, estableciendo una vigilancia suplementaria, que incluye un “screening” psicopatológico, que es obligatorio “para los candidatos al presbiterado,

⁸⁰ M. Lütz, “La Iglesia y los niños”, in: L'Osservatore Romano (edición en lengua española), 21 de febrero de 2010, p.14.

⁸¹ Cfr. G. Cucci - H.Zollner, “Gli aspetti psicologici nella formazione integrata al presbiterato”, in: La Civiltà Cattolica 2010, IV, 576-86.

⁸² St.J. Rossetti, “Learning From Our Mistakes: Responding Effectively to Child Sexual Abusers”, Rome, February 7, 2012; M.L. Saffiotti, “Le violenze dei preti sui minori”, art.cit., 347-48 ofrece unas recomendaciones para la adecuada formación de los futuros sacerdotes para prevenir posibles abusos sexuales, conductas sexuales desordenadas, etc.

⁸³ Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, “Carta pastoral”, art. cit., 154-55.

a la vida religiosa”; acompañándolos en sus actividades prácticas; recurriendo los responsables a expertos en ciencias sociales y en psicología; determinando que “durante la formación de los futuros sacerdotes, religiosos, diáconos y animadores pastorales es necesario estar atentos a la problemáticas de las violencias sexuales o de los comportamientos transgresivos en la relación pastoral”; etc. Se recuerda, además, que un acompañamiento y una formación permanente deben acompañar a los nuevos pastores, debiendo elaborar la Iglesia “un sistema más eficaz de acompañamiento y de formación permanente obligatorios, como está previsto para otras profesiones con alto contenido social”. También se comprometen a que “sea elaborado y respetado, en todas las organizaciones vinculadas a la Iglesia que trabajan con jóvenes y con personas vulnerables, un código de conducta dirigido a la prevención tanto de las violencias sexuales como de los abusos de poder”⁸⁴.

También la Conferencia Episcopal Alemana, en su Declaración del 27 de enero de 2010, insistía en reforzar las medidas de prevención, señalando que sólo aquel que posea una madurez humana y emocional suficiente puede comprometerse en una vida de celibato y que la prevención implica una formación concienzuda de los futuros sacerdotes, señalando que “hemos pedido un informe para definir como podemos aportar a los candidatos a la ordenación un mejor apoyo en su maduración psico-afectiva sobre la cuestión de su aptitud al celibato... Buscamos qué formas de apoyo es posible proveer a nuestros sacerdotes en esta materia”⁸⁵. Ideas recalçadas en las nuevas directrices elaboradas por la misma Conferencia Episcopal para afrontar los casos de abuso sexual sobre menores cometidos en el interior de las instituciones eclesiásticas: se reitera en la prevención de estos delitos insistiendo en la adecuada selección de los eclesiásticos, de los miembros de las órdenes religiosas y del personal seglar que presta servicio en la iglesia, exigiendo unos requisitos mínimos para los que vayan a trabajar con niños y adolescentes, y una formación y renovación profesional específica sobre estas materias⁸⁶. Y las recientes “Líneas guía para los casos

⁸⁴ Indican, igualmente, que se debe prestar más atención a las condiciones de vida y de trabajo de los sacerdotes y de los religiosos.

⁸⁵ Conferencia Episcopal Alemana, “Declaración: hagamos frente a nuestras responsabilidades”, 27 Enero 2010, in: *La Documentation Catholique* 2443, 2010, 324.

⁸⁶ Conferencia Episcopal Alemana, “Directrices sobre como afrontar los casos de abuso sexual sobre menores por parte de eclesiásticos, miembros de

de abuso sexuales de menores por parte de clérigos... publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 3 de mayo de 2011, también insisten en la adecuada formación de futuros sacerdotes y religiosos, y en el acompañamiento de los sacerdotes subrayando, entre otros medios, la formación permanente del clero sobre estas materias, tal como hemos indicado anteriormente.

b) Medidas de intervención y de reparación

Los episcopados que se han enfrentado recientemente a estos problemas han adoptado unas medidas de intervención y de reparación más radicales y distintas a las de otras épocas anteriores. Una de ellas es la información: así, por ejemplo, la Conferencia Episcopal Alemana ha determinado que en estos delitos se garantiza “una adecuada información a la opinión pública, salvaguardando la privacidad y la personalidad de las personas implicadas en los mismos⁸⁷.

Se incluyen, además, medidas de reparación, tales como reconocer los hechos; asumir las correspondientes consecuencias penales y económicas; pedir disculpas a las personas que han sufrido la violencia sexual, así como a la comunidad cristiana y a la sociedad; asumir la crisis de confianza que ello va a originar entre las personas; apartar del oficio eclesiástico a los clérigos y religiosos autores de estos delitos... Así, por ejemplo, Mg:r. A.J.Léonard, a propósito de la dimisión de Mons. R. Vangheluwe, Obispo de Brujas (Bélgica), de 73 años por actos de pedofilia cometidos hace 25 años siendo simple sacerdote y al inicio de su episcopado, decía que esta dimisión así como la conferencia de prensa subsiguiente “corresponden a la voluntad de transparencia que la Iglesia católica de Bélgica quiere de ahora en adelante aplicar rigurosamente en la materia, pasando decididamente la página en relación a una época, no tan lejana, en la que, en la iglesia como en otros lugares, se prefería la solución del silencio o del ocultamiento”⁸⁸. Y, en otra declaración del 27 de abril de 2010, indicaba tajantemente que:

- en el caso en que un candidato a las órdenes haya cometido tales delitos, pero la víctima no haya planteado ninguna

órdenes religiosas y del personal seglar de la Iglesia”, 23 Agosto 2010, nn.48-52, in: *Il Regno* 17, 2010, 567-70.

⁸⁷ *Ibid.*, n.47.

⁸⁸ *La Documentation Catholique* 2447, 2010, 544.

acusación y sin que nadie más lo sepa, se pide al candidato rechazar la ordenación si se la proponen: “no os dejéis jamás ordenar diácono, sacerdote u obispo con un pasado gravemente penalizable. Vosotros podéis –y lo seréis en cualquier caso– ser un diácono, un sacerdote o un obispo pecador, pero no podéis ser un ministro penalizable, incluso si os habéis convertido desde entonces”;

- se pida, además, a las personas víctimas de abusos que planteen demanda ante la justicia civil y a las personas con cargo pastoral que hayan cometido tales delitos presentarse espontáneamente a la justicia. También se pide a las personas que tengan conocimiento fundado, verificado de abusos cometidos por responsables pastorales que lo indiquen a los responsables jerárquicos “pero con el derecho y la prudencia requeridas, a fin de evitar toda denuncia calumniosa”⁸⁹.

En fin: las directrices de la Conferencia Episcopal Alemana del año 2010, que sustituyen a las que dió en el 2002, insisten de una forma clara en la intervención ante este tipo de actuaciones delictivas por parte de personas dependientes de las instituciones eclesíásticas así como en las oportunas medidas reparatorias de los daños cometidos que se deben asumir y adoptar por las instituciones eclesíásticas, bastante distintas de las mantenidas por la Iglesia hasta no hace mucho tiempo: después de establecer que el Obispo diocesano debe nombrar a una persona, o a varias, como encargada al que dirigirse en casos de sospechas de abusos sexuales cometidos por personas dependientes de instituciones eclesíásticas y que también debe constituir un grupo de trabajo permanente para la consulta en cuestiones concernientes a abusos sexuales sobre menores⁹⁰, se fijan normas sobre el coloquio con la presunta víctima y con la persona acusada, así como sobre la cooperación con las autoridades judiciales estatales y otras instancias, y se recuerda el procedimiento canónico que se debe seguir en estos casos. Las directrices también incluyen un capítulo de ayudas o reparaciones que se deben ofrecer a las víctimas y a las instituciones eclesíásticas implicadas, recordándose las consecuencias que todo ello conlleva

⁸⁹ Ibid., 545: se reconoce que estas peticiones “son exigentes para todo el mundo, pero es el precio a pagar para merecer la confianza de la Iglesia y de la sociedad”. Ideas que también se recogieron en una “Carta pastoral” de los Obispos belgas del 19 de mayo de 2010: *II Regno* 11, 2010, 329.

⁹⁰ Conferencia Episcopal Alemana, “Directrices sobre como afrontar los casos de abuso sexual”, art. cit., nn.4-9.

para el autor de estas actuaciones delictivas⁹¹. Y Mons. L.A.G. Tagle, en un reciente Simposio celebrado en Roma, indicaba que la respuesta pastoral a esta crisis debe incluir el cuidado pastoral de las víctimas y sus familias; el cuidado pastoral de la comunidad perjudicada (parroquia, diócesis, congregación); el cuidado pastoral del sacerdote agresor y de su familia; el cuidado pastoral del clero no agresor; el cuidado pastoral de los Obispos y superiores; etc.⁹²

Se plantea, finalmente, una de las cuestiones más delicadas y difíciles en esta materia: los sacerdotes o religiosos que han sido condenados por la comisión de estos delitos, y que posteriormente han seguido tratamiento psicoterapéutico, ¿pueden retornar al ministerio? Ya hemos visto anteriormente que la legislación canónica plantea una amplia gama de posibles soluciones, ya que, a la hora de tomar una decisión, hay que tener en cuenta tanto la entidad de los hechos delictivos cometidos como la misma personalidad del interesado. La Congregación para la Doctrina de la Fe, en sus "Líneas guía" del 3 de mayo de 2011, afirma que se debe excluir el retorno del clérigo al ministerio público si el citado ministerio es peligroso para los menores o escandaloso para la comunidad⁹³. St.J.Rossetti, por ejemplo, indica que es una compleja cuestión la de determinar si los sacerdotes que han molestado, a niños pueden retornar a cualquier género de ministerio sacerdotal o bien a uno restringido. El autor indica las diferentes opciones tomadas por los distintos episcopados: clérigos expulsados del estado clerical; clérigos a los que se aplica la política denominada como "tolerancia cero" y que implica que ante cualquier ofensa contra menores "el sacerdote pierde su privilegio del ministerio clerical para siempre"; etc. Él aboga por una supervisión individualizada de cada clérigo y, si siguen en el estado clerical, encomendarles ministerios alejados de menores y supervisados⁹⁴.

Las Conferencias Episcopales van estableciendo normas y criterios sobre el posible retorno al ministerio de los clérigos condenados como autores de violencias sexuales. Así, por ejemplo, el

⁹¹ Ibid., nn.41-46.

⁹² Además de insistir en la formación de los clérigos tanto en el Seminario como en la formación permanente del clero, abarcando la madurez humana; la responsabilidad ministerial; la purificación de la motivación; la formación espiritual; la prevención; etc.: L.A.G.Tagle, "Clergy Sexual Misconduct: Some Reflections from Asia", Rome, February 9, 2012.

⁹³ Congregazione per la Dottrina della Fede, "Lettera Circolare per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare Linee guida", art. cit., parte III.i).

⁹⁴ St.J. Rossetti, "Learning From Our Mistakes: Responding Effectively to Child Sexual Abusers", Rome, February 7, 2012.

reciente documento de los Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica sobre esta materia, después de indicar que es necesario ayudar y acompañar también al autor de las violencias sexuales, señala que “es a la luz de los hechos, de las circunstancias en que están implicados, del sentido de culpabilidad y de los riesgos de reincidencia que es necesario establecer si un autor de violencia sexual puede todavía desempeñar o ejercer un servicio de tipo voluntario”, estableciendo diferentes criterios tales como que “en ningún caso puede ser reintegrado en un sector pastoral quia lo ponga en contacto con niños o jóvenes”, que “la autoridad eclesiástica debe dejarse iluminar por los expertos en este campo”, que “sólo a través de un acompañamiento competente y bajo control se puede eventualmente tomar en consideración una nueva misión”, estableciendo en este caso un contrato con el interesado en el que se estipulen los límites y condiciones de su ministerio⁹⁵.

5. CONCLUSIÓN

“Hemos sido turbados, decía S.S.Benedicto XVI en su encuentro con la Curia Romana del 20 de diciembre de 2010, cuando... en una dimensión inimaginable para nosotros, hemos tenido conocimiento de abusos contra menores cometidos por sacerdotes... (que) bajo el manto de lo sagrado hieren profundamente a la persona humana en su infancia y le acarrearán un daño para toda la vida”, citando unos textos de Santa Hildegarda de Bingen (a.1170) en los que se describe con palabras dramáticas y negativas a los sacerdotes de la época por sus defectos, indicando a continuación que “debemos preguntarnos qué podemos hacer para reparar lo más posible la injusticia cometida. Debemos preguntarnos qué era equivocado en nuestro anuncio... para que una cosa semejante pudiera suceder. Debemos encontrar una nueva determinación en la fe y el bien. Debemos ser capaces de penitencia. Debemos esforzarnos en intentar todo lo posible en la preparación al sacerdocio, para que una cosa semejante no pueda volver a suceder”, indicando además que “somos conscientes de la particular gravedad de este pecado cometido por sacerdotes y de nuestra correspondiente responsabilidad”, y

⁹⁵ Obispos y Superiores Religiosos de Bélgica, “Carta pastoral”, art. cit., 153.

señalando que “debamos aceptar esta humillación como una exhortación a la verdad y una llamada a la renovación”⁹⁶.

Estas palabras del actual Romano Pontífice que, al tiempo que condenan este delito, reconocen la parte de culpa que la propia Iglesia como institución ha tenido a la hora de no prevenirlos adecuadamente, no intervenir cuando era preciso y, quizá, no reparar adecuadamente el daño causado, creo que resumen bastante adecuadamente el largo camino recorrido por la Iglesia católica desde que en los años ochenta comenzaron a aparecer en los medios de comunicación social la divulgación de los abusos sexuales a menores cometidos por clérigos y religiosos en los años anteriores. Hoy, como resumía la Conferencia Episcopal Alemana en el 2010, se tiene una más clara conciencia de que “el abuso sexual perpetrado sobre todo sobre niños y adolescentes es un acto abominable, tanto más execrable si se realiza por eclesiásticos o miembros de órdenes religiosas. Realizados por ellos, de hecho, los abusos sexuales, además de causar graves traumas psíquicos a las víctimas, destruyen también la confianza en Dios o en las personas. Los autores de semejantes acciones acarrearán un grave daño a la credibilidad de la Iglesia y de su misión. Es su deber no sustraerse a sus propias responsabilidades”⁹⁷. Los recientes cambios operados en la legislación penal de la Iglesia, sobre todo a partir del año 2001, están configurando una normativa orgánica sobre la conducta sexual por parte de miembros del clero o en el ámbito de actividades vinculadas a la Iglesia, por ejemplo las educativas, de manera que se pueda intervenir eficazmente ante la comisión de estos en la Iglesia católica.

El Director de la Sala de Prensa de la Santa Sede señalaba que “los frutos de las enseñanzas y de las reflexiones maduradas a lo largo del doloroso caso de la ‘crisis’ debida a los abusos sexuales por parte de miembros del clero serán un paso crucial en el camino de la Iglesia que deberá traducirlas en praxis permanente y ser siempre consciente de ellas”⁹⁸. Acertadamente indica M.Lütz que, ante estas situaciones, “es preciso aprovechar los descubrimientos de la

⁹⁶ Benedicto XVI, “Discurso a la Curia Romana ante las Navidades”, 20 Diciembre 2010, in: *Ecclesia*, 1 de enero de 2011, 30-33.

⁹⁷ Conferencia Episcopal Alemana, “Direttive su come affrontare i casi di abuso sessuale su minori da parte di ecclesiastici, membri di ordini religiosi e del personale laico della Chiesa”, 23 Agosto 2010, in: *Il Regno* 17, 2010, 567-70.

⁹⁸ Federico Lombardi, “Nota del Direttore della Sala Stampa sul significato della pubblicazione delle nuove ‘Norme sui delitti più gravi’”, 15 luglio 2010.

ciencia, tomar medidas de prevención y buscar la transparencia”⁹⁹. Bastantes Conferencias Episcopales, aprovechando la actual legislación canónica, vienen dando normas sobre el particular en las que, además de denunciar la gravedad de estos hechos, se establecen procedimientos o protocolos de prevención de estas situaciones, de intervención cuando desgraciadamente suceden, y de reparación de los daños cometidos, asumiendo las responsabilidades debidas, informando a la comunidad eclesial y a la sociedad, y ofreciendo vías de reparación tanto a las víctimas como a los propios autores de los delitos. Y creo que este es el camino adecuado: nadie mínimamente sensato espera que entre todos los clérigos y religiosos no haya ningún abusador sexual de menores, al menos potencialmente. Pero sí se espera que la institución eclesial establezca las oportunas medidas preventivas y que, si estos hechos se producen, sepa responder adecuadamente ante ellos.

⁹⁹ M.Lütz, “La Iglesia y los niños”, art. cit.

Concilio Vaticano II: bodas de oro en Salamanca

Luis Santamaría del Río

Zamora

Del 15 al 17 de noviembre de 2012 tuvo lugar el Congreso de Teología “A los 50 años del Concilio Vaticano II (1962-2012)”, organizado por las Facultades de Teología de España y Portugal, en el Auditorio Juan Pablo II de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA). El acto inaugural fue presidido por el cardenal Antonio María Rouco Varela, arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española (CEE), titular del centro académico.

Las primeras palabras, a cargo del rector, Ángel Galindo, señalaron como “un acierto” la elección del centro como sede del evento. Y destacó un texto conciliar muy apropiado para el quehacer de la Iglesia y de la misma teología: “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. También recordó la necesidad de volver al espíritu de los textos del Concilio, tal como lo ha señalado Benedicto XVI. “No se trata de celebrar un cumpleaños, sino de revisar la trayectoria teológica” de toda esta época, en una Universidad que pronto va a celebrar sus ocho siglos de historia.

INAUGURACIÓN: UNA INTERPRETACIÓN SÓLIDA Y FIEL DEL CONCILIO

En su discurso, el cardenal Rouco citó reflexiones del Papa sobre la importancia de “reavivar en la Iglesia aquella tensión positiva, aquel anhelo de anunciar a Cristo al hombre contemporáneo”. Para ello hay que basarse en los textos, volver a la letra del Concilio. Por ello indicó como objetivo del Congreso “contribuir a una interpretación científicamente sólida y eclesialmente fiel y fecunda”. Para la nueva evangelización es necesaria esta tarea.

Aludiendo a los dos Papas del Concilio, Juan XXIII y Pablo VI, subrayó la “coincidencia de los dos pontífices en los motivos para convocar y continuar el Concilio”. La Iglesia contaba entonces “con una gran vitalidad pastoral, tanto en el clero como en el laicado comprometido, además del testimonio de las comunidades cristianas afligidas, los nuevos mártires”. En una sociedad transformada, también lo estaba la Iglesia en un tiempo de cambios, y así lo analizó el presidente de la Conferencia Episcopal desentrañando los discursos de inauguración y clausura de las sesiones conciliares.

“Pablo VI no es tan exuberantemente optimista como Juan XXIII, pero lo es”, afirmó, ya que entendía el Concilio como la primavera de la Iglesia, “una renovación más floreciente”, en la que no se trataba de subvertir la Tradición de la Iglesia, sino “preservarla, despojándola de las formas caducas”. Además, señaló el cardenal Rouco para terminar su discurso, tampoco puede entenderse el Concilio sin los Papas que lo han aplicado después: Juan Pablo II y Benedicto XVI.

El presidente de la Junta de Decanos de las Facultades de Teología de España y Portugal, Vicente Vide, cerró el acto de inauguración remarcando la importancia del Congreso, ya que hacía mucho tiempo que no se unían estos centros académicos eclesiológicos para organizar un acontecimiento conjunto. Llamó a todos los ponentes y asistentes a trabajar en “una auténtica eclesiología de comunión”.

JEAN-LOUIS BRUGUÈS: EL CONCILIO DE LA EDUCACIÓN

La primera ponencia estuvo a cargo de monseñor Jean-Louis Bruguès, arzobispo archivero y bibliotecario de la Santa Iglesia Romana. En su intervención, titulada “La declaración *Gravissimum educationis* del Concilio Vaticano II”, desde su experiencia reciente como secretario de la Congregación para la Educación Católica, el dominico afirmó que “la preocupación educativa se encontraba muy presente en cada uno de los grandes textos, y el Concilio Vaticano II en su conjunto podría ser denominado un Concilio de la educación”.

El documento conciliar sobre la educación, según monseñor Bruguès, “no ha sido un meteoro caído en el suelo de la Iglesia, sino que recoge una larga tradición, ya que desde sus orígenes la Iglesia ha prestado una enorme atención a la formación de los jóvenes”, y aludió a figuras destacadas como los fundadores de congregaciones dedicadas a la educación. Tras explicar la génesis de la declaración

Gravissimum educationis, resaltó el talante personalista del documento y la importancia del derecho a la educación. Este texto “concibe la educación según el espíritu de apertura serena hacia el mundo contemporáneo que ha marcado todo el Concilio”, y apuesta por la posibilidad de que “en este contexto pluralista se pueden alcanzar valores educativos comunes. El objetivo del Concilio era fundar la educación sobre un nuevo humanismo en el que todas las buenas voluntades estarían llamadas a cooperar en un bien común”.

En cuanto a los actores, “los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos”, y en la familia deben conocer a Dios. Por eso “la Iglesia se ha opuesto siempre al control absoluto del Estado sobre la educación, antes en el ámbito de las ideologías como el fascismo y nacionalsocialismo, y hoy en el mercado”. En segundo lugar están los docentes, y “la verdadera escuela no es primeramente una institución, sino una comunidad de vida en la que tienen que participar las familias, los maestros y las asociaciones, además de la sociedad civil y toda la comunidad humana”, por lo que no es “un lugar cerrado en el que sólo puedan actuar los educadores”. La tercera comunidad educativa es la Iglesia: “como madre está obligada a dar a sus hijos una educación que llene su vida del Espíritu de Cristo”, sobre todo en dos lugares: la instrucción catequética para todos los niños católicos y en los centros públicos a través de las capellanías.

Monseñor Bruguès explicó también la identidad de la escuela católica y de las universidades de la Iglesia, y afirmó que la Universidad católica “representa un medio privilegiado para que la Iglesia participe en la cultura de un país, siendo un agente muy activo en su elaboración”. ¿Qué es lo que diferencia a una universidad católica de otras?, se preguntó el ponente. No sólo la presencia de personas católicas, porque “una universidad católica es más que una colección de individuos. Presenta un *ethos* específico, una conciencia que permanece incluso cuando es traicionada por individuos en el seno de la institución”. En estos centros “el alumno aprende lo que es la Iglesia, su doctrina, su moral, y el arte plenamente cristiano de pensar y de vivir”.

RICARDO BLÁZQUEZ: UNA IGLESIA ADAPTADA A UN MUNDO NUEVO

Monseñor Ricardo Blázquez Pérez, arzobispo de Valladolid y vicepresidente de la CEE, pronunció la ponencia “El Concilio

Vaticano II: significado actual para la Iglesia”, y se refirió a él como “el acontecimiento mayor de la Iglesia en el siglo XX, que ha repercutido en la marcha de la humanidad como tal, y con una incidencia especial en nuestro país”. El Concilio “quería acrecentar la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades del tiempo presente las instituciones sometidas a cambio, promover el ecumenismo y fortalecer la misión cristiana en el mundo”, actualizando el reloj de la Iglesia, “para hacerla más disponible a su acción evangelizadora”. Por eso se trató de una asamblea con un carácter eminentemente pastoral.

Monseñor Blázquez destacó algunos elementos del Concilio como su dimensión misionera, la nueva mirada de la Iglesia al mundo, su carácter ecuménico, la opción por los pobres, la centralidad de la Palabra de Dios y la recuperación de la Patrística, la importante renovación litúrgica o el aprecio de la piedad popular. Se centró, además, en la eclesiología conciliar, apuntando a las categorías de “comunión, participación y corresponsabilidad en la Iglesia”.

El ponente subrayó la necesidad de que la Iglesia anuncie a Dios en un mundo muy diferente al de hace 50 años. Citó a Benedicto XVI, que ha hablado de los desiertos actuales y de la sed de Dios del hombre de hoy. “Nosotros anunciamos el evangelio de Jesucristo en un mundo caracterizado por la secularización”. Es verdad que “no deja de haber búsquedas de Dios, y Él se hace presente por medio de ausencia, de desierto espiritual y de vacío. En esta situación podemos escuchar la pregunta que se nos hace: Iglesia, ¿qué dices de Dios?”.

MARTÍN GELABERT Y FÉLIX GARCÍA: LA REVELACIÓN DIVINA

La primera mesa vespertina del Congreso contó con las intervenciones de los profesores Martín Gelabert y Félix García, que centraron sus ponencias en la constitución dogmática *Dei Verbum*. El primero, de la Facultad de Teología de Valencia, se centró en la Teología Fundamental, y afirmó que el documento conciliar “supuso un cambio decisivo en la teología católica de la revelación”, que se concibe ahora como una revelación personal, algo vivo y siempre actual. Porque la referencia de la Palabra de Dios “no es el libro de la Escritura, sino Jesucristo, que se nos revela a través de la Sagrada Escritura y la Tradición en la vida de la Iglesia”.

Además, el dominico se refirió a la revelación como diálogo: “Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros”, y

esto implica que los dos interlocutores son activos, “el ser humano debe ser algo más que un destinatario pasivo de la Palabra de Dios”. A la luz de la reciente exhortación apostólica *Verbum Domini* se entienden mejor estas aportaciones magisteriales del Concilio: la revelación divina requiere una respuesta humana y libre, que es la fe.

Félix García López, profesor de la UPSA, señaló que “antes del Concilio había teólogos preocupados por una exégesis que se alejaba de la Tradición de la Iglesia y se acercaba a posturas protestantes”, y de hecho el documento relativo a la Escritura fue el que tuvo un camino más complicado, hasta que se aprobó definitivamente la *Dei Verbum*. “Comenzó una época nueva que se caracterizaría por la revalorización de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia y por el estudio científico de la Biblia”, con algunos documentos importantes posteriores publicados por la Pontificia Comisión Bíblica: uno sobre la interpretación de la Escritura, y otro sobre el pueblo judío.

El ponente abordó la cuestión de la relación entre las dos Alianzas en el marco del diálogo judeocristiano, y afirmó que “sin Antiguo Testamento no hay Nuevo Testamento, y sin éste, no hay Biblia cristiana”, después de exponer diversas posturas en este debate teológico. Explicó cómo “la unidad de los dos testamentos es primariamente teológica, porque los dos se refieren a la misma realidad divina”, según algunos autores. En la relación entre ambos Testamentos hay continuidad, discontinuidad y cumplimiento. Por eso “la lectura del Antiguo Testamento se hace a la luz de Cristo”, y “el redescubrimiento del judaísmo y de la Biblia judía ha sido uno de los acontecimientos más importantes en la exégesis católica de estos últimos cincuenta años, así como en las relaciones judeocristianas”. Para concluir su intervención expresó el deseo de “que pronto se haga realidad el sueño de una teología bíblica de conjunto que tome con igual seriedad y valor de la única Biblia cristiana”.

JAVIER PRADES Y JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ: EL HOMBRE Y LA LITURGIA

En la siguiente mesa de la tarde intervinieron los profesores Javier Prades y José Luis Gutiérrez. Prades, rector de la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, analizó la antropología de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El primer elemento que destacó fue que este documento conciliar “puso en el centro al hombre como interlocutor de Dios, dialogando con el hombre acerca de

la verdad del hombre, siendo Cristo Salvador quien la revela". Se trataba de hablar de la revelación de un mundo que sentía extraño a Dios, mediante enunciados y categorías teológicas.

Sin renunciar a los términos teológicos y bíblicos, el Concilio hizo un esfuerzo para encontrar categorías antropológicas para poder hablar al hombre. La constitución pastoral no sólo supuso una renovación de los contenidos teológicos, sino también del método, logrando "una teología que no sólo se defiende de los ataques de la modernidad, sino que quiere responder a las aporías y carencias de la cultura actual".

El Concilio invita a reconocer la verdad en el acontecimiento de Jesucristo, "que es la verdad en persona", señaló Prades. "El acontecimiento de Jesucristo es el único principio que permite comprender la totalidad de la realidad y de la historia", y no se puede reducir a una ideología que se universaliza, sino que "es el único Salvador, centro del cosmos y de la historia; por eso se ha hablado de la singularidad de Cristo, y que la verdad del hombre ha encontrado su forma histórica concreta en la persona de Cristo, única e irrepetible, que no se puede deducir de una necesidad histórica, ni tampoco es casualidad. Es una figura única y para siempre: el universal concreto".

José Luis Gutiérrez, profesor de la Universidad de Navarra, explicó cómo la liturgia fue contemplada en un documento eclesial (la constitución *Sacrosanctum concilium*) a través de sí misma, en su acontecer, donde "sucede la obra de la redención". Todos los sacramentos nacen del misterio pascual de Jesucristo, de su costado abierto en la cruz, como decían los Padres de la Iglesia. Pero, además, "lo que Jesús hace en la última cena es instituir una nueva economía, la litúrgico-sacramental; no sólo instituye la eucaristía, sino que condensa el mandato y la razón memorial de toda celebración litúrgica".

Si Cristo, en pleno contexto de una cena pascual, establece un nuevo mandato, implícitamente está afirmando su condición divina y crea la liturgia de la Iglesia, "que se celebra no ya en memoria de la liberación del Antiguo Testamento, sino de su entrega plena y definitiva en la cruz". El Concilio supuso una revolución en el acercamiento a la liturgia por parte de los textos oficiales, pues "se comprende ya no como la conclusión lógica de un proceso discursivo sobre la naturaleza del culto público". Para el Concilio, la misma celebración de la liturgia es ya un principio teológico.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES Y SANTIAGO DEL CURA: EL MUNDO Y EL MINISTERIO ORDENADO

La segunda jornada se inició con una mesa en la que participaron monseñor Adolfo González Montes y Santiago del Cura Elena. El primero, obispo de Almería y presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la CEE, hizo una lectura contextual de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El Concilio, según monseñor González Montes, dice que “toda la actuación de la Iglesia en la tierra está destinada a ser el sacramento de la llamada de Dios al hombre”. Por eso la respuesta conciliar es “bipolar en cuanto al misterio de la Iglesia: la mirada hacia dentro y hacia afuera se implican la una a la otra”, refiriéndose a las constituciones dogmática y pastoral.

Afirmó que “del Concilio debemos recibir hoy luz para la vida de la Iglesia y para su relación con el mundo actual”. La razón última de la constitución pastoral del Concilio “no fue debilitar la doctrina a favor de un acercamiento mayor al hombre actual, porque hay una unidad en la diferencia de los dos órdenes”. Por eso, “la novedad del Concilio estriba en el carácter dialógico de la propuesta kerigmática en la sociedad actual, plural”. Según el obispo, “la aspiración profunda del ser humano tiene su respuesta en Jesucristo, y la revelación ilumina el contenido oscuro de la conciencia del hombre”. El diálogo con el mundo contemporáneo ha de darse, como señaló Juan XXIII, “pero no poniendo la Iglesia la doctrina entre paréntesis, sino haciendo posible su verdadera presentación en las condiciones del hombre actual”.

Por su parte, Santiago del Cura, profesor de la UPSA y de la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), abordó el ministerio ordenado, acercándose sobre todo al decreto *Presbyterorum ordinis* y a la parte correspondiente en *Lumen gentium*. Puso como ejemplo de novedad doctrinal la sacramentalidad del episcopado y otros temas cercanos que no están resueltos del todo en los textos del Concilio, tanto en lo relativo a los presbíteros y diáconos como a los obispos: la crisis vocacional sacerdotal, el diaconado permanente, los obispos que no ejercen su ministerio en una diócesis, etc. Y señaló cómo “en el tiempo del Concilio, algunos quisieron desterrar la terminología sacerdotal, recuperando el término de presbíteros. Sin embargo, el Concilio mantuvo la simultaneidad de ambos conceptos”, afirmó.

Otra cuestión que abordó el ponente fue la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. “El ministro ordenado tiene que tener conciencia clara de que también él es un bautizado, para que aparezca de modo más creíble como testigo y maestro”, señaló. La diferencia entre ambos sacerdocios es, según el Concilio, esencial y no sólo de grado. Además, la forma concreta del ejercicio del ministerio ordenado está sujeta a la reconfiguración debido a la escasez de presbíteros y la asunción de nuevas responsabilidades por parte de los laicos, “pero no podemos cerrar los ojos ante la inseguridad que se crea, cuando se producen desplazamientos intracomunitarios... por lo que es necesario repensar el estilo de presidencia de las comunidades, donde el presbítero esté al frente de la comunidad y en medio de ella, para su dirección, cuando hay diversidad de ministerios y carismas”. El ponente llamó a “recuperar la dimensión pneumatológico-trinitaria del ministerio”. Otra cosa que tiene que repensarse es la condición de los religiosos que han sido ordenados presbíteros, recordó Del Cura.

ÁNGEL UNZUETA Y XABIER LARRAÑAGA: LAICOS Y CONSAGRADOS

En la mesa siguiente se abordó lo relativo al laicado y a la vida religiosa. Sobre la primera cuestión habló Ángel M. Unzueta, profesor de la Facultad de Teología del Norte de España (Vitoria). Comenzó diciendo que “el laicado, hasta el Concilio, vivía en una precariedad teórica y sobre todo práctica, pero era una realidad emergente que reclamaba una mayor atención”, señaló, subrayando la fundamentación del ser laico en el bautismo, lo que da lugar a su eclesialidad no por una delegación de la jerarquía, sino por su propia identidad, ya que participan en la misión salvadora de Cristo. Sin embargo, añadió, “queda mucho por recibir en la práctica de la Iglesia tanto a nivel universal como en las Iglesias locales”.

Trató diversas cuestiones relativas al laicado, como la posibilidad de acceso directo a la Palabra de Dios, la formación teológica, la secularidad como rasgo distintivo, el apostolado y la inculturación de la Iglesia, los ámbitos específicos de la economía, la política, el matrimonio y la familia, etc. Además, se refirió a la misión de los laicos dentro de la propia Iglesia, donde han crecido en responsabilidades. Pero es problemática la cuestión de los ministerios, pues “se corre el riesgo de entender los ministerios laicales como ‘ordenación camuflada’ y de hacer a los laicos ‘clérigos en miniatura’

no tomando en serio la institución laical”. En cuanto al papel de los nuevos movimientos en la vida de la Iglesia, Unzueta afirmó que son “una muestra de dinamismo eclesial en tiempos de crisis”. Entre las consideraciones finales, el ponente dijo que “el laicado no asociado está demandando una mayor atención de los pastores y una mayor promoción en la línea del Concilio Vaticano II. Es bueno todo lo que hace al pueblo de Dios sujeto evangelizador, y esto es un buen criterio de renovación”.

Para tratar la teología de la vida religiosa intervino Xabier Larrañaga, profesor en la Universidad de Deusto y en el Instituto de Teología de la Vida Consagrada (Claretianum) de Roma. La vida religiosa pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia, afirma el Concilio, y las opiniones ante esto se han dividido siempre. “Lo específico de la consagración religiosa se hallaría en la renuncia al mundo para vivir completamente para Dios”, en palabras del ponente. Ahondando más, Larrañaga dijo que la vida consagrada es “memoria viviente de Jesús”, y “la profesión de los consejos evangélicos aparece como un signo que atrae a los demás cristianos a cumplir con sus deberes”.

“Hay que recuperar el discurso amoroso”, añadió, porque “no se trata sólo de decir cosas inteligibles, sino cosas de peso”. Todo seguidor de Jesús está obligado al espíritu de los consejos evangélicos, al espíritu del sermón de la montaña, como característica interna del amor a Dios. Y aquí “cada vocación tiene un valor irremplazable”. ¿En qué sentido es consagrada la vida religiosa? Se trata de “una profundización en la consagración bautismal”, y la consagración religiosa es el signo distintivo de los religiosos según el magisterio de Juan Pablo II. “En el amor de donación se encuentra el alma de la consagración, en la entrega de la entera existencia... se trata de vivir inmediatamente para Dios”, afirmó Larrañaga.

“La vida consagrada, en su dimensión constitutiva de exigencia de fraternidad, refleja el misterio de la Iglesia y, en último término, el misterio de la Trinidad”, y de ahí nace su eclesialidad. “La vida consagrada no podrá faltar nunca en la Iglesia”, repitió el claretiano, como expresión de la misma naturaleza de la comunidad cristiana. “La vida religiosa ha ejercido un extraordinario protagonismo en la Iglesia de todos los siglos”, dijo, y llamó a la reforma de la vida consagrada para la reforma de la Iglesia, y para dar una sacudida al mundo.

PETER STILWELL E ILDEFONSO CAMACHO: SIGNOS DE LOS TIEMPOS Y DOCTRINA SOCIAL

La primera mesa de la tarde contó con los profesores Peter Stilwell e Ildefonso Camacho. Stilwell, profesor de la Universidad Católica de Lisboa, habló sobre la lectura de los signos de los tiempos como un desafío a la nueva evangelización. Estudió esta expresión como una de las más significativas del Concilio Vaticano II. Pero “en el magisterio posterior cayó rápidamente en desuso”, reconoció. Se trata de una expresión cuyo origen está en el Nuevo Testamento, y en la que hay que rastrear también la herencia de la lectura de la realidad de la Acción Católica (método ver-juzgar-actuar). El ponente analizó la presencia de este concepto en los textos conciliares y en otros documentos del magisterio de la Iglesia, en la clave de la apertura al mundo y a la esperanza por la acción de Dios en la realidad creada.

El segundo en intervenir fue el jesuita Ildefonso Camacho, de la Facultad de Teología de Granada, y abordó la moral social. El jesuita afirmó que “hay una continuidad significativa entre la etapa de Pablo VI y la etapa de Juan Pablo II, y la contestación que se produce en torno al Concilio por la doctrina social no se refiere tanto a los contenidos como a los presupuestos, y en concreto a la relación de la Iglesia con la sociedad que subyace a los documentos”. Señaló que “desde la eclesiología del Vaticano II hay ya bases importantes para el desarrollo postconciliar de la doctrina social de la Iglesia”, e hizo un elenco de las tareas pendientes en este campo: resituar la doctrina social de la Iglesia, avanzar en una doctrina teológica que permita formular aquello en lo que el cristianismo coincide con otras visiones a la vez que lo distintivo, avanzar en la clarificación del papel que le corresponde a los laicos, y asumir el pluralismo social y el respeto a la conciencia individual.

El profesor afirmó que “Pablo VI asumió de forma explícita los dos grandes retos que dejó abiertos el Concilio, en *Populorum progressio* y *Octogesima adveniens*”, y destacó su asunción del “diálogo como la mejor manera de configurar las relaciones de la Iglesia con el mundo”. Este Papa también se refirió al reto de las desigualdades socioeconómicas, “situando el tema en dimensiones planetarias, y aquí radica la novedad: las diferencias Norte-Sur en el mundo”. Después, Juan Pablo II sobresalió por “su atención a los sistemas económicos, que se hace evidente en *Centessimus annus*, cuando explica el fracaso del colectivismo y del capitalismo, haciendo un juicio cristiano de este último”. El pontífice polaco “reconduce los problemas

siempre hacia el mundo de los valores”, como se ve en *Sollicitudo rei socialis*. Así, la doctrina social de la Iglesia no es sólo una versión cristiana de la sociología, sino que “su fuente es la revelación, lo que la aparta del enfoque de la ley natural, poniéndola en el ámbito de la teología moral. Por eso en ella no hay que buscar modelos alternativos a los vigentes, sino grandes orientaciones para criticar los actuales y orientar la búsqueda de otros mejores”.

En cuanto al pontificado de Benedicto XVI, el profesor Camacho señaló una estrategia concreta en el pensamiento social del pontífice alemán. “*Caritas in veritate* es una encíclica social de un Papa teólogo. Su aportación principal es la integración de la doctrina social de la Iglesia en la teología y la antropología. De una concepción de Dios nace una concepción del ser humano, y esto sirve para iluminar la sociedad y toda la realidad”. Así, responde a los dos retos de la sociedad contemporánea: la injusticia y la secularización, en el marco de la secularización y de la crisis actual, dando importancia a la categoría de relacionalidad e introduciendo la lógica del don.

SALVADOR PIE I NINOT Y SANTIAGO MADRIGAL: ECLESIOLOGÍA Y MISIÓN

La segunda jornada del Congreso, intensiva, terminó con las ponencias de Salvador Pie i Ninot y Santiago Madrigal Terrazas. El primero, profesor de la Facultad de Teología de Cataluña y de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, dijo que la fórmula eclesiológica fundamental del Concilio es “comunidad jerárquica, que apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental del primer milenio con la eclesiología jurídica del segundo milenio, lo que expresa que existe un conflicto”. No son dos eclesiologías, sino dos acentos, aclaró. Por ello repasó algunos temas nucleares, como el primado entendido con carácter sacramental, la Iglesia como comunión de Iglesias, la discusión teológica en torno a la preeminencia o no de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias locales, la expresión *subsistit in* para reconocer la eclesialidad de los que están fuera de la comunión de la Iglesia católica, etc. “Estamos en una etapa en la que nos hemos de clarificar los teólogos, y también la Iglesia, en torno a esos puntos”, afirmó el ponente. Además, ahora se plantea que la Iglesia puede ser “puerta de la fe”, como ha puesto de manifiesto Benedicto XVI y la celebración del Sínodo.

En la segunda ponencia, a cargo de Santiago Madrigal, de la Universidad Pontificia de Comillas, el jesuita trazó el camino hecho

desde el Concilio Vaticano II hasta la propuesta de la nueva evangelización. “Nunca antes un concilio había puesto tanto énfasis en la acción pastoral y en la actividad misionera de la Iglesia”, afirmó, centrándose en los vínculos entre el decreto *Ad gentes* y *Gaudium et spes*. Según Madrigal, “la idea de la misión tiene el rango de idea directriz en toda la reflexión conciliar”, y el documento relativo a este tema, al ser de los últimos, es un texto maduro, que bebe de los anteriores. Y crea el caldo de cultivo para el desarrollo magisterial posterior, que cristaliza en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* y en la encíclica *Redemptoris missio*. En cuanto a las repercusiones en la eclesiología, “se ha producido un cambio de paradigma, emergiendo una eclesiología dinámica y de la misión”, según el ponente. En torno al lenguaje sobre la nueva evangelización, destacó que “la tarea de la evangelización de los hombres es la misión esencial de la Iglesia; la Iglesia existe para evangelizar”.

LUIS F. LADARIA: CRISTO, LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES

La última jornada tuvo como primer invitado a Luis F. Ladaria, arzobispo secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con una ponencia titulada “Cristo, la Iglesia, las religiones”. Repasó algunas verdades cristológicas fundamentales que recuerda el Concilio: “Jesucristo es el único Salvador de los hombres, en quien confluyen todos sus deseos y aspiraciones, aunque no lo conozcan”. Por eso “todos los hombres son llamados al encuentro con Cristo, luz del mundo”. Él es el mediador y la plenitud de toda la revelación, y “no hay salvación sin Cristo ni al margen de Él, porque la única vocación del hombre, según el Concilio, es la divina, y su fin último es Dios mismo, al que sólo se puede acceder por la mediación única de Cristo”.

En este tiempo “no han faltado los intentos de reducir a Jesucristo a una figura religiosa más en la historia humana, a un mediador más”, y señaló algunas características de estas propuestas teológicas, que llegan al denominado “teocentrismo pluralista”, que no admite una revelación históricamente concreta de Dios. Estas tesis “no pueden armonizarse con lo que enseñó el Concilio Vaticano II, ni con la Tradición de la Iglesia. El cristocentrismo y el teocentrismo se necesitan y se iluminan mutuamente: sólo por Cristo podemos llegar al Padre”. Aunque “el cristianismo no puede descartar otros modos de la presencia de Dios en la historia”, por

el carácter absoluto de Dios. Pero “introducir una separación entre Jesucristo y el Verbo eterno no es compatible con la fe cristiana”, señaló, debido al misterio de la encarnación, y citó la declaración *Dominus Iesus*.

En un segundo momento de su ponencia, monseñor Ladaria analizó la estrecha relación entre Cristo y el Espíritu Santo, y la necesaria conjunción de cristología y pneumatología. A veces “se ha pensado que la economía salvífica del Espíritu Santo sería más amplia que la acción históricamente limitada del Verbo encarnado, y así llegaría a todos los hombres”. Pero ya Juan Pablo II advirtió en *Redemptoris missio* que no puede hacerse esta distinción, y *Dominus Iesus* dijo que “la humanidad de Cristo es el lugar del Espíritu Santo y de su efusión a la humanidad”. Esto, según el ponente, “responde a la tradición de los primeros siglos”, y citó algunos pasajes patrísticos fundamentales. “El Espíritu no es alternativo a Cristo, ni viene a llenar ningún espacio vacío entre Cristo y el Logos”, y es el Espíritu de Cristo, que sopla donde quiere, sin límite alguno para su acción. “Ni hay un Logos que no sea Jesús, ni hay un Espíritu que no sea Espíritu de Cristo”.

“No se puede separar a Cristo de su Iglesia, ni a la Iglesia de Cristo”, recordó monseñor Ladaria. Ella entra en el designio divino de salvación: “Cristo y la Iglesia no se pueden confundir, pero tampoco separar, pues constituyen un solo ‘Cristo total’, y así la Iglesia es un sacramento universal de salvación, su relevancia y su función se extienden más allá de sus fronteras visibles, según la doctrina del Concilio”. No se trata de ninguna disminución de la mediación única de Cristo, sino que aquí se inserta el ser de la Iglesia: “su mediación es siempre subordinada a la de Cristo”. Por eso los no cristianos pueden tener una cierta vinculación al misterio de Cristo y de la Iglesia aún sin pertenecer a su cuerpo visible.

En cuanto a las religiones, el ponente afrontó en primer lugar la dificultad del concepto de “religión”, e hizo un repaso de la consideración magisterial de las religiones no cristianas y sus miembros, y cómo “lo bueno de las otras religiones tiene que ser sanado, elevado y perfeccionado”, según los textos del Concilio. Cristo es el autor de todo lo bueno, de todo lo que hay de verdad y de gracia en todos los pueblos y culturas, pero que no llega a su plenitud como en la Iglesia. “El respeto y el aprecio por las grandes tradiciones religiosas de la humanidad es un deber, pero no puede oscurecer la única mediación salvífica de Cristo... las semillas del Verbo no son el Verbo en su integridad, ni los rayos de la luz son la Luz del mundo”, añadió. Estas

semillas están presentes en las religiones, y están siempre referidas a Cristo, tal como se desarrolló en el período postconciliar.

Dejando claro que “aunque ayuden positivamente a sus miembros, las religiones no son, como tales, camino de salvación”, lo que no debe llevar a un pluralismo religioso *de iure*. “Esto puede parecer una pretensión excluyente y arrogante, pero los cristianos lo viven como un puro don: la fe en Cristo Señor. Y con la humildad confiada de quienes nos han precedido en la fe, seguimos predicando al Crucificado como aquél a quien Dios ha constituido Señor y Salvador de todos, juez de vivos y muertos. Poca arrogancia cabe ante el escándalo de la cruz, y si se da entre los cristianos, sólo puede deberse a la perversión”. El ponente terminó su intervención citando a los Padres de la Iglesia para concluir que “todos los caminos tienen que confluir en Cristo para llegar al Padre”.

CLAUSURA A CARGO DEL CARDENAL KASPER

El Congreso terminó con la ponencia de clausura a cargo del cardenal Walter Kasper, presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, titulada “Hermenéutica y recepción del Concilio Vaticano II”. El purpurado alemán inició su intervención afirmando que “para la mayoría de los contemporáneos el Concilio es historia pasada, porque muchos no vivieron de manera consciente aquel acontecimiento, que ya se considera algo del pasado”. Nuestra Iglesia no parece que viva la etapa primaveral que supuso el Concilio Vaticano II, sino que más bien en Europa da la impresión de haber una fase invernal.

El Concilio representa un caso especial en la historia de los concilios precedentes, pues “no fue convocado por una situación de herejías o cismas, ni se declararon dogmas formales o medidas disciplinarias concretas”. Respondió a “un tiempo nuevo con un optimismo que nacía de la fe en Dios, rechazando a los profetas de calamidades, y buscando un *aggiornamento*, una puesta al día de la Iglesia”. De hecho, “la intención era traducir al lenguaje de nuestros días la fe tradicional”, no un simple acompasamiento a los tiempos.

El cardenal Kasper apuntó que “en muchos casos hubo que encontrar fórmulas de compromiso para buscar el consenso, y por eso los textos conciliares albergan un amplio potencial conflictivo. El Vaticano II es un concilio de transición, en el que sin renunciar a lo antiguo, se hacen sentir aires de renovación”. Y explicó el

desarrollo de la recepción conciliar. La primera fase, entusiasta, contó con la contestación de algunos sectores eclesiales. “Se produjo un éxodo de muchos sacerdotes y religiosos, una caída de la práctica religiosa, y sobre todo después de la encíclica *Humanae vitae*, rechazada injustamente, surgieron movimientos de protesta”. Por eso algunos críticos consideran el Concilio como una desgracia en la historia reciente de la Iglesia. Pero “pensar que todo esto sucedió por causa del Concilio es un error”. El Sínodo de 1985 tuvo la tarea de hacer el balance de los veinte años transcurridos desde la finalización del Concilio. “Fue consciente de la crisis, pero no quiso adherirse al lamento crítico, sino que habló de una ambivalencia, reconociendo junto a los aspectos negativos los muchos frutos buenos: la renovación litúrgica, etc.”. Como dejó claro el cardenal Kasper, “la Iglesia de todos los concilios es la misma”.

En cuanto a la reforma litúrgica, “fue recibida con gratitud por la mayoría, aunque algunos la acogieron de forma crítica”. Otro hito importante en el postconcilio fue el *Código de Derecho Canónico*, publicado por Juan Pablo II como una “aportación a la renovación de la vida de la Iglesia”. A todo esto hay que añadir, según el ponente, muchas aportaciones del magisterio eclesial. “Los documentos conciliares no se han quedado en letra muerta, sino que han determinado la vida en las diócesis, parroquias y comunidades religiosas, a través de la liturgia, de la espiritualidad bíblica y de la participación de los laicos, además de estimular el diálogo ecuménico e interreligioso”. Y muchos nuevos movimientos espirituales surgidos después son un fruto del Concilio, “con su variedad de carismas y la llamada universal a la santidad”. En la primera encíclica sobre el ecumenismo, *Ut unum sint*, Juan Pablo II desarrolló las propuestas del Concilio sobre la unidad de los cristianos.

El cardenal alemán también aludió a algunas sombras en algunos temas: “la colegialidad del episcopado, la corresponsabilidad de los laicos en la misión de la Iglesia, el papel de las Iglesias locales... sólo han sido desarrollados parcialmente”. Y la diferente comprensión de la Iglesia trae consigo una diferente comprensión de la unidad, lo que da una variedad difícil de posturas ante el ecumenismo. Además hay otros temas discutidos, como el papel de la mujer en la Iglesia.

Ante todo esto, surgen demandas y reclamaciones de reforma. “Algunas son dignas de ser tenidas en cuenta, como la exigencia de transparencia; otras, que se apartan de la Tradición de la Iglesia, como la petición de la ordenación de las mujeres, no son aceptables”. El futuro de la Iglesia no depende de estas preguntas:

“la Iglesia que se inspira en las principales corrientes sociales terminará siendo indiferente y, al final, inútil. No será atrayente si se engalana con plumas ajenas, sino defendiendo su causa de forma creíble, siendo valiente y potente ante la crítica de la sociedad”. Frente a esto, “ahora es la ocasión para ocuparse otra vez y a fondo de los textos del Concilio, y extraer sus riquezas”.

“No hay que hacer un mito del Concilio, ni reducirlo a un par de tópicos baratos”, afirmó el cardenal. “Se necesita una hermenéutica conciliar, una exposición reflexionada”. El punto de partida deben ser los textos del Concilio, según las reglas y criterios reconocidos. Y la interpretación debe basarse “en la jerarquía de verdades”. La Iglesia no es una institución absolutista, sino que, como comunión, se construye esencialmente sobre la comunicación. “Por eso, siguiendo el ejemplo del Concilio apostólico de Jerusalén, en los momentos difíciles, los sucesores de los apóstoles se han reunido para buscar el camino común. A Pedro le tocó un papel especial, y tuvo la aprobación de toda la comunidad”, señaló el ponente. Después, “la recepción es cosa de todo el pueblo de Dios”.

En la hermenéutica, “el consenso debe ser no sólo sincrónico, referido a la Iglesia actual, sino diacrónico, referido a la Iglesia de todos los tiempos, según el pensamiento de Benedicto XVI. Por eso la hermenéutica puede ser de la discontinuidad o de la ruptura, o se puede hacer desde la continuidad o de la reforma. Una renovación de la Iglesia dentro de la continuidad”. En el proceso de la Tradición, “la novedad de Jesucristo tiene que resplandecer siempre nueva en su nunca gastada novedad, porque Jesucristo resucitado se hace presente en la Iglesia a través de la acción del Espíritu Santo”.

En la última parte de su ponencia, el cardenal Kasper echó la vista al futuro. Habló de varias posturas de la postmodernidad que dificultan la vida y la acción de la Iglesia. “No debemos caer en una comprensión fundamentalista de la fe, recelosa de la razón o emocional, sino que cada uno debe dar cuenta –apología– de la esperanza que hay en nosotros. Debemos ser capaces de dialogar con argumentos sobre nuestra fe”.

Además, se acercó a la pregunta sobre Dios, en una situación muy distinta a la que afrontó el Concilio con el tema del ateísmo. “Los hombres que viven fuera, en el atrio de los gentiles, tienen otras preguntas: de dónde vengo y adónde voy, por qué existo, qué sentido tiene el sufrimiento y cómo puedo librarme de él. La presente situación exige a los responsables de la Iglesia que sean teólogos, cuya tarea es hablar de Dios, y de todo lo demás en cuanto está en relación con Dios”. Esto, dijo, es el programa que propuso en

el siglo XIII Santo Tomás de Aquino. En Jesús, Dios “se ha revelado como Dios con nosotros y para nosotros”. Con ocasión del aniversario conciliar, recordó el ponente, Benedicto XVI ha proclamado el Año de la Fe, porque “sin ella, todo lo demás está literalmente en el aire”. Las divisiones entre conservadores y progresistas “no prestan ninguna ayuda, y sin la fe, todas las acciones van al vacío. Necesitamos un giro teocéntrico en la pastoral”.

UN COMUNICADO PARA EL CAMINO

Después de la ponencia del cardenal Kasper, las últimas palabras del Congreso las pronunció el Nuncio apostólico del Papa en España, monseñor Renzo Fratini. “Este Congreso ha sido una gran iniciativa de todas las Facultades de Teología de España y Portugal”, dijo, y por eso agradeció su preparación y realización. “Estoy seguro de que sus ponencias contribuyen a un conocimiento mayor y mejor de los documentos del Concilio, para enriquecer la vida eclesial y también la vida social”. Las aportaciones del Concilio no son una meta, señaló monseñor Fratini, “sino más bien una etapa en el seguimiento de los caminos del Señor, edificando la Iglesia para un mundo mejor para todos”.

Para terminar, Vicente Botella, secretario de la Junta de Decanos de Teología de España y Portugal leyó el comunicado final elaborado por el comité organizador del Congreso.

1) SAGRADA ESCRITURA

Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia 2012, 260 pp.

2) PATROLOGÍA

Garrigues, J.-M., *Deux martyrs de l'Église indivise Saint Maxime le Confesseur et le Pape Saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 168 pp.

Langa Aguilar, P., *Voces de sabiduría patristica*, San Pablo, Madrid 2011, 460 pp.

3) SISTEMÁTICA

Copsidas, Marina, *Les larmes de Pierre*. Préface du Père Jean Breck, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 289 pp.

Durand, Emmanuel, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 435 pp.

Fray Luis de León, Opera XIV. *Tratado sobre la religión [Tractatus de Religionel]*. Introducción, transcripción, versión, notas e índices de José Rodríguez Díez, OSA. Texto bilingüe, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 2012, 470 pp.

García León, E., *Dios en su revelación. Parte I. Dios en su ser personal. Parte II. Dios en su trinidad*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 293 pp.

Guglielmi, G., B.J.F. Lonergan. *Tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio*, EDI (Editrice Domenicana Italiana), Napoli 2011, 175 pp.

Madrigal, S., *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo – Comillas, Madrid 2012, 453 pp.

Perroni, Marinella – Melloni, Alberto – Noceti, Serena (eds.), *“Tantum aurora est”*. *Donne e Concilio Vaticano II*, Lit Verlag, Wien – Berlin 2012, 389 pp.

Serrano Pentinat, J.-Ll., *Palabra, sacramento y carisma. La eclesiología de E. Corecco*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, 304 pp.

4) MORAL

Melina, L. – Anderson, C.A. (eds.), *Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio. Introducción de Benedicto XVI*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 276 pp.

Vidal, M., *Historia de la Teología moral. IV. La moral en la edad moderna (ss. XV-XVII). 1. Humanismo y Reforma*, PS Editorial, Madrid 2012, 1083 pp.

Vidal, M., *Historia de la Teología moral. IV. La moral en la edad moderna (ss. XV-XVII). 2. América: problema moral*, PS Editorial, Madrid 2012, 447 pp.

5) PASTORAL

Aranda, A., *Una nueva evangelización. ¿Cómo acometerla?* Prólogo de Mons. Rino Fisichella, Palabra, Madrid 2012, 149 pp.

Serra de Manresa, V., OFM.Cap., *La predicació dels framenors caputxins des de l'arribada a Catalunya al Concili Vaticà II (1578-1965)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2012, 512 pp.

6) ESPIRITUALIDAD

Eguiarte Bendímez, E. A., OAR, *El clamor del corazón. 10 palabras sobre la oración en san Agustín*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 340 pp.

González Marcos, I, OSA, *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 134 pp.

Moya Corredor, J., *Retiro espiritual. Para avivar la fe*, Ed. Palabra, Madrid 2012, 222 pp.

Pagano, G., OSA, *La vida monástica en San Agustín. Comentario al salmo 132*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 132 pp.

7) VARIOS

Domínguez Prieto, X. M., *Psicología de la persona. Fundamentos antropológicos de la psicología y la psicoterapia*, Palabra, Madrid 2011, 379 pp.

Martínez Caro, D., *El yo y la máquina. Cerebro, mente e inteligencia artificial*, Ed. Palabra, Madrid 2012, 206 pp.

Di Vona, P., *Trattato dei concetti trascendenti*, Giannini Editore, Napoli 2011, 95 pp. 95 pp.

Di Vona, P., *Questioni sui concetti trascendenti*, Giannini Editore, Napoli 2011, 43 pp.

ÍNDICE GENERAL

ESTUDIOS

Alonso Romo, Eduardo Javier, La vida consagrada en Salamanca en la época de Barbado Viejo (1943-1964)	243-289
Aznar Gil, Federico R., Abusos sexuales de menores cometidos por clérigos y religiosos de la Iglesia Católica..	533-272
Crespo Losada, Manuel José, <i>Estote tales...</i> : Presencia del Thasci Caecilli Cypriani <i>De habitu virginum</i> en el comentario de Prisciliano al Salmo primero	215-242
Delgado Galindo, Miguel, Los fieles laicos ante la nueva evangelización.....	65-82
García Martínez, Francisco, La comprensión cristiana del hombre.....	1-64
García Martínez, Francisco, La reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía. Contexto, perspectivas y orientaciones	427-439
Guijarro Oporto, Santiago, La “primera evangelización”. Reflexiones sobre la primera misión cristiana	193-214
Hernández Peludo, Gaspar, Laudatio.....	7-14
Herrero Hernández, Francisco-Javier, La filosofía en su uso teológico	441-460
Jericó Bermejo, Ignacio, ¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta	83-114

Join-Lambert, Arnaud, ¿Qué sentido tienen las fiestas cristianas en la post-cristiandad emergente? Reflexión con respecto a la 'resurrección' del lunes de Pentecostés en Francia.....	115-127
Méndez, Benito, La búsqueda sapiencial de la verdad como punto de reconciliación entre filosofía y teología en el contexto de la reciente reforma de los estudios eclesiológicos	461-498
Sánchez Caro, José Manuel, Última lectio: La Biblia, libro de la Iglesia, libro de la Humanidad.....	15-39
Santamaría del Río, Luis, Concilio Vaticano II: bodas de oro en Salamanca	573-589
Tejerina Arias, Gonzalo, El papel de la filosofía en la elaboración y la enseñanza del pensamiento de la fe	499-531
Zaragoza Pascual, Ernesto, Abadologio del monasterio de San Vicente de Salamanca (Siglos XIII-XIX)	291-379

ÍNDICE DE RECENSIONES

SAGRADA ESCRITURA

Guijarro Oporto, Santiago, <i>Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio</i> (Jacinto Núñez Regodón)	140-144
Hurtado, Larry W., <i>How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus</i> / Hurtado, Larry W., <i>God in New Testament Theology</i> (Santiago Guijarro Oporto)	129-136
Moreno García, Abdón, <i>Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu</i> (Jacinto Núñez Regodón).....	136-140

SISTEMÁTICA

- Bastero de Eleizalde, J. L., *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica* (José M. de Miguel) 157-159
- Becker, Karl J. – Morali, Ilaria (eds.), *Catholic engagement with world religions* (José Ramón Matito Fernández) 169-172
- Blanco Sarto, Pablo, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II* (Fernando R. Garrapucho)..... 172-174
- Borobio, Dionisio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (José María de Miguel)..... 155-157
- Casas Hernández, Mariano, *Memoria de la Cena de Jesús. Aportaciones al estudio de la Eucaristía en el arte español* (José María de Miguel) 148-152
- Derville, Guillaume, *La concelebración eucarística. Del símbolo a la realidad* (José M. de Miguel)..... 152-153
- Gavrilyuk, P., *El sufrimiento del Dios impassible* (Francisco García Martínez)..... 159-162
- Kasper, Walter, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (José Ramón Matito Fernández) 166-168)
- Kehl, Medard, *La creación* (José Ramón Matito Fernández) 162-165
- Lossky, Vladimir, *Teología mística de l'Esglesia d'Orient* (Fernando R. Garrapucho)..... 174-176
- Piacenza, Mauro, *El sello. Cristo, fuente de la identidad del sacerdote* (José M. de Miguel)..... 153-155
- Rubio Sadia, Juan Pablo, *La recepción del rito francorromano en Castilla (ss. XI-XII). Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del Proprium de Tempore* (José María de Miguel González) 145-148

TEOLOGÍA MORAL

- Arber, W. – Mittelstrass, J. – Sánchez Sorondo, M. (eds.), *The Scientific Legacy of the 20th Century* (J.R. Flecha Andrés). 408-410
- Battro, A. M. – Dehaene, St. – Singer, W. J. (eds.), *Human Neuroplasticity and Education* (J.R. Flecha Andrés) 410-411
- Cabibbo, Nicola (ed.), *Nuclear Disarmament, Non-Proliferation, and Development* (J.R. Flecha Andrés)..... 407-408
- Estolm, Conrado J. – Sánchez Sorondo, Marcelo (eds.), *Atherosclerosis: The 21st Century Epidemic* (J.R. Flecha Andrés) 410-411
- Fumagalli, Aristide, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (J.R. Flecha Andrés) 384-386
- Giustiniani, Pasquale (a cura di), *Discussioni di Bioetica* (J.R. Flecha Andrés) 400-402
- Glendon, Mary Ann – Zacher, Hans F. (eds.), *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom* (J.R. Flecha Andrés) 408-410
- Kasper, W. – Augustin, G. (eds.), *La sfida della nuova Evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede* (J.R. Flecha Andrés)..... 402-404
- Kehl, Medard *Creazione. Uno sguardo sul mondo* (J.R. Flecha Andrés) 411-413
- Laffitte, J. – Carrasco de Paula, I. (a cura di), *Le nuove frontiere della Genetica e il rischio dell'Eugenetica* (J.R. Flecha Andrés) 392-394
- Lintner, Martin M., *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik* (J.R. Flecha Andrés) 396-397
- Missègue, Marie-Geneviève, *Des maux de l'Église à ses mots d'espérance. L'Avenir du prêtre - Des maux de l'Église à ses mots d'espérance. L'a-venir de l'Homme, homme et femme* (J.R. Flecha Andrés)..... 404-406
- Motto, Andrés R. M., CM., *La moral de virtudes en san Vicente de Paúl (1581-1660)* (J.R. Flecha Andrés) 383-384
- Orth, Stefan (ed.), *Eros – Corpo – Cristianesimo. Una provocazione per la fede?* (J.R. Flecha Andrés) 394-395

Raga, José T. – Glendon, Mary Ann (eds.), <i>Crisis in a Global Economy. Re-planning the Journey</i> (J.R. Flecha Andrés)..	408-410
Sanz de Diego, R. M ^a , <i>Moral política</i> (Ángel Galindo)	414-415
Schockenhoff, E. – Florin, Ch., <i>La coscienza. Istruzioni per l'uso</i> (J.R. Flecha Andrés).....	386-389
Schockenhoff, E., <i>Ética de la vida</i> (J.R. Flecha Andrés).....	389-391
Setien, José María, <i>Obras Completas VII, Iglesia y evangelización; Obras completas VIII, Homilias</i> (Ángel Galindo)	413-414
Tham, J., – Losito, M. (a cura di), <i>Bioetica al futuro. Tecnicizzare l'uomo o umanizzare la técnica?</i> (J.R. Flecha Andrés).....	391-392
Vidal, Marciano, <i>Historia de la Teología Moral. III. Moral y Espiritualidad en la Cristiandad Medieval (ss. VIII-XIV)</i> (J.R. Flecha Andrés)	381-383
Zurriaráin, Roberto Germán (editor), <i>La desprotección del no nacido en el siglo XXI</i> (J.R. Flecha Andrés).....	398-400
<i>Nota bibliográfica sobre J. Fernández-Tresguerres</i> (J. González Echegaray)	177-181
LIBROS RECIBIDOS	173-174
ÍNDICE GENERAL	175-179



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



Servicio de Publicaciones

OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Revista Helmantica
Facultad de Filología
Clásica y Hebrea

ISSN: 0018-0114
Semestral
Suscripción España: 46,00 €
Número suelto: 18,00 €



Revista Diálogo Ecueménico
Centro de Estudios
Orientales y Ecueménicos
"Juan XXIII"

ISSN: 0210-2870
Cuatrimestral
Suscripción España: 39,00 €
Número suelto: 16,00 €



Revista Española de Derecho Canónico
Facultad de Derecho
Canónico

ISSN: 0034-9372
Semestral
Suscripción España: 60,00 €
Número suelto: 32,00 €



Revista Papeles Salmantinos de Educación
Facultad de CC.
de la Educación

ISSN: 578-7265
Anual
Suscripción España: 34,00 €
Número suelto: 20,00 €



Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía
Facultad de Filosofía

ISSN: 0210-4857
Anual
Suscripción España: 43,00 €
Número suelto: 45,00 €



Revista Familia
Instituto Superior de Ciencias
de la Familia

ISSN: 1138-8893
Semestral
Suscripción España: 27,00 €
Número suelto: 18,00 €

Universidad Pontificia de Salamanca – Servicio de Publicaciones

C/ Compañía, 5 – 37002 Salamanca – Teléfono: 923 277 128 – www.publicaciones.upsa.es – publicaciones@upsa.es

