

# LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN M.J. SCHEEBEN.

Desde el modelo de la ancilaridad hacia una  
analogía encarnacionista

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

En el pensamiento teológico contemporáneo la relación entre filosofía y teología parece presentarse con una doble connotación. Por un lado, el estudio de esa mutua relación parece haber perdido actualidad. Esto es debido tanto a la parábola experimentada por el saber filosófico —desde el optimismo de la modernidad hasta la crisis del tema de la verdad, sobre todo a partir de Heidegger— como a la supuesta emancipación de la teología respecto a todo saber ajeno a la palabra divina —aspecto radicalizado en la posición de Karl Barth—. En este último autor, como es sabido, se llegará a desconfiar de todo discurso sobre Dios hecho al margen de la Revelación. Por otro lado, el diálogo entre teología y filosofía parece revitalizarse en el actual contexto de una nueva evangelización. En realidad, una teología que quiera subrayar la significatividad de la Revelación tendrá que explicar en qué radica su perenne capacidad de apelación y, por lo tanto, seguir dialogando de alguna forma con la filosofía.

La teología de la segunda mitad de siglo XX ha vuelto a mirar al misterio de la Encarnación del Verbo, plenitud y resumen de la Revelación misma, como punto de referencia para comprender la relación que en el único plan divino hay entre creación y salvación, entre lo que es humano y lo que es cristiano, entre naturaleza y gracia. Este marco cristocéntrico, sin embargo, tuvo sus inicios en la teología del siglo anterior. Por lo tanto, no deja de tener interés considerar un autor como Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), que ya hacia la mitad del siglo XIX supo delinear un itinerario donde la comprensión de la relación entre razón y fe, filosofía y teología, se movía desde el esquema de la ancilaridad para llegar a una analogía encarnacionista, es decir, a tener por modelo la unión hipostática de las dos naturalezas —la humana y la divina— en la persona del Verbo<sup>1</sup>. In-

1. Para una introducción al pensamiento de ese autor nos permitimos remitir a nuestro trabajo *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M.J. Scheeben*, Armando, Roma 1997.

tentaremos resumir aquí, aunque sea muy brevemente, el pensamiento de este autor sobre ese tema, colocándolo en el marco de su cristocentrismo. Nos proponemos también ofrecer una comparación entre la visión de Scheeben y la idea de una re-comprensión de la razón en cuanto no separada de la fe, idea que vuelve hoy a tomar fuerza en la teología contemporánea<sup>2</sup>.

Para justificar nuestra atención a Scheeben sobre esa temática, y para colocar mejor su pensamiento, cabe mencionar aquí los siguientes elementos: a) el teólogo de Colonia estudió las obras de santo Tomás sin tener relación directa con el movimiento neoescolástico, y desarrolló su reflexión antes de las declaraciones del Vaticano I y de la *Aeterni Patris*; b) en la Alemania de la mitad del siglo pasado ya existía una disputa entre una defensa puramente instrumental de la filosofía escolástica y el deseo de abrir la teología hacia una síntesis con el pensamiento alemán de entonces; c) el punto de partida de Scheeben es el modelo escolástico de la «*philosophia ancilla theologiae*» y de la armonía tomista entre fe y razón, pero su punto de llegada se sitúa más allá, acercándose a lo que Grillmeier podría haber llamado en nuestros días un ejemplo de «cristocentrismo objetivo»; d) Scheeben se aleja de la manera de entender la relación entre fe y razón, como es propuesta por la corriente neoescolástica que quiso hacerse intérprete de la encíclica de León XIII; e) y finalmente, a la luz de su época, la visión de Scheeben muestra cierta originalidad, compartida sólo quizá por otros dos autores de su siglo, Newman y Rosmini.

Tanto en *Los Misterios del Cristianismo* (1865), como en su *Dogmática* (vol. I, 1873), al hablar del aforismo *philosophiam esse ancillam theologiae*, el teólogo de Colonia, tras ofrecer la tradicional doctrina tomista de cómo la filosofía puede proporcionar su servicio a la teología (*preambula fidei*, defensa de la fe y racionalidad del discurso teológico), pasa a enfocar el *sentido* de ese servicio<sup>3</sup>. No se trata de subordinación de la razón, sino, emblemáticamente, de llamada a reinar, es decir, capacidad de llegar a ofrecer *en cuanto unida a la fe*, una comprensión profunda y última del mundo y del hombre, porque *servire Deo regnare est*. Además, se trata también de una llamada a la libertad, no simplemente entendida como liberación de los errores, sino como capacidad de ser ella misma, de alcanzar su fin propio y verdadero.

2. Puede tomarse como referencia de esta postura el pensamiento de Giuseppe Colombo, resumido en sus ensayos publicados en *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, espec. pp. 3-228. Véase sobre esta obra la presentación ofrecida en «*Annales theologici*» 10 (1996) 259-266.

3. Cfr. *Die Mysterien des Christentums*, § 109; *Katolische Dogmatik*, I, § 53, n. 985-988.

Scheeben no considera dicho aforismo escolástico como la mejor manera de entender la relación entre razón y fe, sino sólo como un punto de arranque. Afirma que hay otros modelos que aclaran de forma mucho más profunda y completa esa relación y propone al respecto tres analogías según tres planos progresivos: antropológico, mariológico y cristológico<sup>4</sup>.

El primer modelo, el antropológico, se refiere a la relación entre una esposa y su esposo. Ambos son principios distintos, pero con afinidades de naturaleza, origen y finalidad; ambos están destinados a una unión y a la producción de un fruto que pertenece a los dos<sup>5</sup>. La unión de la esposa (razón) con el esposo (fe) supone una dignificación de la primera que, al mismo tiempo, no es vista como un simple principio receptor pasivo, sino como un sujeto activo que custodia, alimenta y desarrolla el fruto común. La unidad alcanzada en esas nupcias no se limita al terreno propiamente teológico, sino que involucra toda la actividad de la razón. Con palabras de Scheeben, la razón «en su propia actividad tampoco puede proceder como si estuviese sola, aislada; no ha de formar ningún juicio contrario a las leyes de su esposo, y como esposa fiel debe procurar seguir también en sus propios asuntos los caminos indicados por la sabiduría más alta de su esposo. En adelante no le es lícito *considerarse como aislada, porque ya no lo está*; mucho menos ha de considerar la limitación de su libertad como una pérdida, porque el goce de su libertad no es por eso impedido sino asegurado y fomentado»<sup>6</sup>.

En las nupcias entre la Madre de Dios y el Espíritu Santo, la analogía de la unión sponsal alcanza su culminación<sup>7</sup>. La revelación del verdadero sentido del servicio como fuente de libertad y de reinado se hace aquí más explícita. La predestinación de María y la dedicación de toda su vida al servicio de la redención ponen de relieve la vocación fontal de la razón a razonar con la fe y dentro la fe. Lo que allí ahora se genera ya no es el fruto de un saber creado, sino la misma Sabiduría increada, el Verbo divino hecho palabra humana: «Así como María, desposada con el Espíritu Santo, concibió por obra del mismo el Verbo personal de la sabiduría eterna, para darle de (*ex*) su seno carne suya, para formar *en* su seno, bajo la influencia del Espíritu Santo, la carne vivificada por éste y presentar el Verbo encarnado y

4. Sobre el tema que aquí nos ocupa, véase también: A. PIOLANTI, *Ragione e fede in M.J. Scheeben*, en *M.J. Scheeben, teologo cattolico di ispirazione tomista*, lib. editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, pp. 41-61.

5. Cfr. *Katolische Dogmatik*, I, § 53, n. 993.

6. *Die Mysterien des Christentums*, § 109, n. 2.

7. Cfr. *Die Mysterien des Christentums*, § 109, n. 3.

visible al mundo, así también la razón, desposada en la fe con el Espíritu Santo mediante la gracia del mismo, ha de recibir en su seno la sabiduría divina y comunicada en la luz de la fe que el Espíritu Santo irradia, contenida en la palabra de Dios, para a su vez ofrecerle de su seno el material necesario para su presentación conceptual, para vestirla, por decirlo así, con las formas de sus representaciones naturales y así hacérsela concebible a sí misma e incorporársela<sup>8</sup>.

La analogía mariológica manifiesta otro aspecto de interés: la polaridad razón-fe o filosofía-teología, que en una analogía antropológico-esposal podía todavía recalcar una simple composición materia receptiva-forma actualizante (según un criterio más bien objetivante) se desplaza ahora hacia un criterio más personalista. Las nuevas coordenadas son las de la polaridad entre palabra humana y Revelación divina, entre la libertad del *fiat* mariano y la condescendencia de Dios que se entrega, que se auto-comunica a la persona humana en la donación de su mismo Espíritu.

En la reflexión de Scheeben, la analogía mariológica mueve espontáneamente hacia la consideración de un tercer nivel analógico, el del misterio del Verbo encarnado<sup>9</sup>. En este caso parece perderse la libertad del principio inferior *en cuanto asumido* (la naturaleza humana), pero la unión y la inseparabilidad alcanzada es ahora la mayor posible. La humanidad asumida por el Verbo es perfecta en libertad y voluntad, pero la decisión que determina la unión, su principio actualizante, es enteramente debido a Dios, pues se trata de una operación totalmente gratuita. Se podría decir que la razón de la unión no está en el fruto —como ocurre con la concepción nupcial, tanto antropológica como mariológica— sino en su origen intencional, en las premisas.

Entre las principales consecuencias de esta nueva y más alta analogía queremos detenernos a considerar ahora las siguientes: «Así como la naturaleza humana de Cristo —afirma Scheeben— por su unión con el Logos, *no puede, ni le es lícito desarrollar su propia actividad, como si estuviera sola*, sino que debe conformarse con la naturaleza divina y la voluntad de ésta, de un modo análogo la razón tampoco puede, ni le es lícito, filosofar en el cristiano creyente sin ninguna traba, sino que su actividad filosófica debe permanecer siempre en armonía con la fe»<sup>10</sup>. Poco más adelante nuestro autor se pregunta: «¿Habría quien afirme que a causa de esta armonía y unión íntimas y necesarias que las dos naturalezas de Cristo tienen en su actividad sea

8. *Ibid.*

9. Cfr. *Die Mysterien des Christentums*, § 109, n. 4; *Katolische Dogmatik*, I, § 53, n. 994.

10. *Die Mysterien des Christentums*, § 109, n. 4.

menoscabada la libertad natural de la naturaleza humana y no más bien elevada y glorificada? ¿O se dirá acaso que la naturaleza humana, cuando obra por sí misma lo que le es propio, aunque en armonía con la naturaleza divina, deja de ser una naturaleza verdaderamente humana? (...) ¿Por qué su actividad ha de dejar de ser puramente filosófica y verdaderamente filosófica, al esforzarse —en el desarrollo y exposición de los principios que Dios puso en ella— por ponerse y permanecer en armonía con la sabiduría de Dios que la fe revela con la mayor certeza?»<sup>11</sup>.

Así entendida, la actividad de la teología es parangonada por Scheeben a una acción teándrica del Hombre-Dios: no sólo cada recto conocimiento teológico es por sí mismo cristiano, sino que también cada conocimiento *cristiano*, por ser conocimiento de Cristo, aparece en su fundamento como conocimiento profundamente teológico.

Ya no estamos delante de una visión instrumental del trabajo filosófico, de una filosofía *frente a la fe* o *amiga de la fe* —como puntualizaría oportunamente Giuseppe Colombo<sup>12</sup>, glosando la visión que, con pocas excepciones, caracterizará más adelante buena parte de los comentaristas neoescolásticos de la *Aeterni Patris*— sino estamos delante del deseo de concebir un saber filosófico que se mueva *en su origen* junto a la fe, y no en un momento sucesivo, como manifestación de una exigencia instrumental. El motivo de interés, en nuestra opinión, es que Scheeben llega a esta conclusión moviéndose dentro de un marco de inspiración tomista, aunque enriquecido por la reflexión de san Buenaventura, señal de que la teología medieval estaba constitucionalmente inclinada a concebir la razón como no separada de la fe.

Una última reflexión que queremos ofrecer atañe la naturaleza misma de la teología. Entre la teología y la Sabiduría encarnada en Cristo existe, según Scheeben, la más alta analogía y afinidad. Con la generación en nosotros del discurso teológico, el Logos divino prolonga su misma encarnación en nuestra mente y en nuestro corazón: «Así como en la Encarnación la Sabiduría personal es enviada a la naturaleza humana para la unión hipostática, de un modo análogo Dios la envía (...) a las almas para que brille mediante la gracia y la fe, y las llene con su propia luz. Y así como la Sabiduría personal asumió carne y sangre humana en el seno de María (...), de un modo análogo en

11. *Ibid.*

12. Cfr. G. COLOMBO, *Filosofia e teologia nell'«Aeterni Patris»*, en *La ragione teologica*, o.c., pp. 367-387.

el seno de nuestra alma asume de nuestros pensamientos y representaciones carne y sangre humanas...»<sup>13</sup>.

Una vez que la *razón* teológica resulta anclada en el misterio del Verbo encarnado, Scheeben afirma que toda teología «tanto subjetiva como objetivamente, es específicamente cristológica»<sup>14</sup>. De hecho, se afirma que Cristo constituye «el centro, el objeto y el fin de la teología»<sup>15</sup>. Pero cabe preguntarse, ¿qué tipo de cristocentrismo es el que nos señala el teólogo alemán?

En el curso de la historia otros autores se han referido a Cristo como *forma* y también como *contenido* del discurso teológico<sup>16</sup>. En algunos casos esto ha conducido a suponer que el Verbo encarnado fuese no sólo el objeto concreto de toda teología, sino también el único *sujeto* que originariamente pueda hacer teología. La idea que Cristo pueda considerarse el objeto propio de toda teología puede encontrarse en la época medieval y en algunos autores del humanismo, entre ellos Nicolò Cusano. En la época contemporánea, como es bien sabido, esta idea es subrayada especialmente en campo evangélico, sobre todo por Karl Barth. En campo católico alcanza cierto desarrollo en el pensamiento de Émile Mersch, aunque cabría mencionar también el teólogo italiano Giovanni Moiola<sup>17</sup>.

Esa «concentración cristológica» acerca de la posibilidad del discurso teológico dará lugar en Barth a una fuerte radicalización —toda teología es cristología— asumiendo el nivel de una rigurosa exigencia metodológica. Como se ha visto, Scheeben se expresa con palabras aparentemente análogas, pues para él «toda sabiduría teológica es tanto subjetivamente como objetivamente específicamente cristológica». ¿Pueden esas dos perspectivas considerarse idénticas? Creemos que no. Para Scheeben, el misterio de la Encarnación constituye sin duda la *forma* y el *analogatum princeps* del discurso teológico, pero no agota en sí mismo el contenido de la teología. El marco trinitario representa de hecho el telón de fondo característico de todo su pensamiento, bien centrado en la economía misionaria del Hijo y del Espíritu Santo. La capitalidad de Cristo —que tomará trazos especialmente fuertes en muchas páginas de *Los misterios del cristianismo*— será siempre referida a su relación hacia el Padre y el Espíritu, tanto

13. *Die Mysterien des Christentums*, § 110.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. Cf. I. BIFFI, *El hombre-Dios, horizonte concreto de la reflexión teológica*, en *Dios y el Hombre*, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 625-629; G. MOIOLI, *Cristología*, Glossa, Milano 1989, pp. 63-73.

17. Cf. E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers. Prolégomènes à la théologie du Corps mystique*, Desclée, Paris 1962; G. MOIOLI, *Cristología. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989.

en los aspectos dogmáticos, como en los que determinan el método y los criterios del quehacer teológico.

En la teología de Scheeben no existe el riesgo, presente en otros enfoques típicos del cristocentrismo objetivo, de llegar a una identificación entre Cristo y la realidad (pancristismo), proyectando la persona del Hijo hacia una idealización ya no meta-histórica, sino a-histórica: cuanto más grande fuera la parte de realidad que el Verbo encarnado tendría que resumir y expresar, tanto más se acerca Cristo a la categoría de una idea. La teología de Scheeben, al contrario, está en constante relación vital y personal con su objeto; de modo que su cristocentrismo, en lugar de constituir un mero principio hermenéutico abstracto, está continuamente sustentado por una dimensión personalista, alimentada por la fe y el amor hacia el Hombre-Dios.

En resumen, Matthias Joseph Scheeben nos ofrece un ejemplo de cómo la contemplación del misterio del Verbo encarnado puede favorecer una mejor comprensión de la relación entre filosofía y teología, encuadrándola en un marco antropológico-personalista, donde la razón encuentra en su unión con la fe el sentido y la plenitud de su obrar libre. Se trata de una visión que puede favorecer también una mejor auto-comprensión de la misma teología, entendida como prolongación de la encarnación de la Sabiduría increada en la mente y en el corazón de la razón creyente. Son ejemplos de cristocentrismo particularmente fecundos, quizá poco comunes en la mitad del siglo XIX, pero ahora muy apreciados, especialmente por la teología fundamental.



### III. CUESTIONES TEOLÓGICAS

