



## PLURALISMO TEOLOGICO Y VERDAD DE LA FE

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

Al hablar de pluralismo —o de pluralidad— en el orden intelectual (filosófico, teológico, etc.) evocamos una realidad fáctica: de hecho se dan entre los hombres opiniones diversas, no sólo por lo que respecta a la aceptación de un hecho concreto o a la solución de alguna cuestión singular, sino también por lo que se refiere a la adopción de distintos itinerarios intelectuales, con sus correspondientes metodologías, perspectivas de fondo, líneas estructurales en torno a las cuales intentar una síntesis, etc. ¿Cómo valorar e interpretar ese hecho?, ¿cuáles son sus causas?, ¿cuál es su sentido? Tales son las preguntas que vamos a formularnos. Al hacerlo hemos trascendido el orden de la constatación empírica para movernos a un nivel teorético; en la respuesta influirán pues, y decisivamente, los presupuestos intelectuales desde los que las afrontemos. Procederemos por eso en nuestra exposición esbozando primero algunos principios generales, a fin de, sobre esa base, anaizar o exponer posibles interpretaciones.

*La tradición cristiana ante el hecho de la pluralidad en Teología.*

Los resultados de un análisis de la tradición cristiana con respecto a la cuestión del pluralismo o pluralidad teológica pueden resumirse en los cinco puntos siguientes:



1. Una pluralidad de posiciones ha existido, de hecho, a lo largo de toda la tradición cristiana: en la época patristica encontramos las escuelas de Alejandría y Antioquía con sus múltiples ramificaciones, así como las diferencias que derivan de las peculiaridades del genio griego y del latino que distinguen a los Padres de una y otra parte del Imperio; en la Edad Media, las divergencias entre dialécticos y antidialécticos y los diversos intentos de armonizar las herencias agustiniano-platónica y aristotélica que culminan en esas dos grandes figuras, S. Buenaventura y Santo Tomás, profundamente unidos en la fe y en el empeño intelectual, a la vez que claramente dispares en el modo de teologizar; en la segunda escolástica y en la teología barroca, la divergencia y en ocasiones la polémica, entre escotistas, tomistas, molinistas, suarecianos, etc.; en los años más próximos a nosotros, junto a las escuelas antiguas, aún vivas, nuevas tendencias inspiradas en el romanticismo, en el renacer de la escolástica, en los estudios bíblicos o patristicos, etc.

2. Esa pluralidad no sólo ha existido de hecho, sino que ha sido considerada legítima. Santo Tomás de Aquino, con su acostumbrada concisión, deja de ello constancia clara: “en aquellas cosas que no pertenecen a la necesidad de la fe, le fue lícito a los santos opinar de maneras diversas, igual que nos es lícito a nosotros” (1). El mismo convivir pacífico de escuelas y autores distintos entre sí y el hecho de que la Iglesia haya proclamado como Doctores, es decir como expositores cualificados de su fe, a autores de diversas tendencias, tanto de la patristica oriental y occidental, como de la escolástica de épocas posteriores, constituyen por otra parte datos fehacientes. Tomas de posición más explícitas de parte del Magisterio las encontramos en el Concilio de Trento, y concretamente en su decisión de formular con claridad absoluta la doctrina que todo cató-

---

(1) *In II Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3. Diversas citas patristicas pueden encontrarse en YVES-MARIE CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, pp. 260-262.

lico debe aceptar para evitar los errores propios del protestantismo, evitando pronunciarse sobre las cuestiones con respecto a las cuales puede existir una legítima diversidad entre los autores cristianos (2); así como en las diversas intervenciones, especialmente frecuentes a partir del siglo xvi, encaminadas a moderar las disputas entre las escuelas, y en las que se afirma netamente la libertad que todos tienen para defender aquellas posiciones que no hayan sido reprobadas por la Sede apostólica (3). Los mismos acentos resuenan, ya en nuestros días, en las palabras dirigidas por Paulo VI al Congreso Internacional de Teología celebrado en Roma en 1966: debéis los teólogos —afirmaba el Pontífice— vivir un hondo espíritu de comunión con todo el pueblo cristiano, con la Sagrada jerarquía y también entre vosotros mismos, puesto que “procediendo de lugares, de tradiciones espirituales y culturales diversas, teniendo que responder a exigencias y dificultades distintas, es normal que exista entre vosotros diversidad de intereses, de formación, de métodos de investigación, de juicios. En materias tan difíciles y elevadas, como son los problemas teológicos, una discreta diversidad de juicios es compatible con la unidad de la fe y con la fidelidad a la enseñanza y directrices del Magisterio; no es,

---

(2) “La mayoría aplastante del Concilio —escribe Jedin describiendo el inicio de las discusiones sobre el esquema del pecado original— compartía el punto de vista de los legados (pontificios), que se mantuvo durante todo el Concilio: en Trento no se debían decidir disputas de escuela entre católicos, sino definir las doctrinas controvertidas entre protestantes y católicos” (HUBERT JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona 1972, t. 2, p. 163; sobre la intervención en Trento de teólogos de las diversas escuelas y sobre el modo como se vivió en la práctica el principio antes mencionado, ver pp. 73-75, 147, 155-157, 165, 174-180, 186, 200-206, 211-213, 276-294, 325-328, 332-333, 335-337, etc.).

(3) Intervenciones en este sentido se encuentran ya en el s. xv con ocasión, p. ej., de las disputas entre franciscanos y dominicos sobre la situación de la sangre de Cristo en el tiempo que medió entre la Pasión y la Resurrección (cfr. DS 1385) y en torno al dogma de la Inmaculada Concepción (cfr. DS 1425-1426). Particularmente claras y reiteradas fueron las declaraciones referentes a la cuestión de “auxiliis gratiae” (DS 1997, 2008, 2509-2510, 2564-2565). Mencionemos también las declaraciones sobre la polémica en torno a la atrición (DS 2070) y sobre la libertad de discusión acerca de los sistemas morales: probabilismo, probabiliorismo, etc. (DS 2167, 2175-2177, 2725-2726).



por tanto, algo extraño, antes al contrario, es algo que ha de ser considerado como beneficioso para estimular una investigación más profunda y cuidada de las cuestiones, que, por medio de abiertas y ponderadas discusiones, traza el camino hacia la verdad plena" (4).

3. La pluralidad es reconocida como legítima, pero con una condición: que no rompa la unidad de la fe, sino que se sitúe en su interior, es decir, que respete los enunciados dogmáticos, y se nutra de ellos. "El criterio que permite distinguir entre el pluralismo verdadero y el falso —se lee en unas proposiciones sobre el pluralismo aprobadas por la Comisión Internacional de Teología— es la fe de la Iglesia expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos" (5). Las intervenciones de la Iglesia a lo largo de

---

(4) Alocución pronunciada el 2-10-1866 (AAS, 58, 1966, 895); conceptos análogos había expresado ya Paulo VI en la carta dirigida al Card. Pizzardo, Prefecto de la S. Congregación de Seminarios y Universidades, con vistas a la celebración de ese congreso (AAS, 58, 1966, 879-881).

Otras declaraciones del Magisterio pontificio reciente son: LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Dei* (DS 3289); Pío XI, Enc. *Studiorum duces* (DS 3666-3667); Pío XII, Enc. *Divino afflante Spiritu* (AAS, 35, 1943, 319-320); JUAN XXIII, Enc. *Ad Petri cathedram* (AAS, 51, 1959, 513). Del CONCILIO VATICANO II: Decr. *Unitatis redintegratio* (n. 17) y Cons. *Gaudium et spes* (n. 62).

(5) Estas proposiciones fueron aprobadas por la Comisión Internacional de Teología en su sesión plenaria de los días 10 y 11 de octubre de 1972, recogiendo un texto elaborado por una subcomisión presidida por el profesor Ratzinger (una versión castellana de las proposiciones y de las palabras con que las presentaron dos miembros de esa Comisión puede encontrarse en "Ecclesia" 21-7-1973). El conjunto de estas proposiciones ofrece sugerencias interesantes, aunque resulta un tanto genérico y necesita ser completado. Las frases citadas corresponden a la proposición n. 7.

PAULO VI, en la Exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia* (8-12-1974), precisaba: "Admitimos el hecho de que un equilibrado pluralismo teológico encuentra fundamento en el mismo misterio de Cristo, cuyas inescrutables riquezas (cfr. Eph 3, 8) superan la capacidad de expresión de todas las épocas y de todas las culturas. Por tanto, la doctrina de la fe, que deriva necesariamente de ese misterio —puesto que, en orden a la salvación, 'no hay más misterio que el de Cristo' (S. AGUSTÍN, *Epist.*, 187, 11)— reclama investigaciones siempre nuevas. En realidad, las facetas de la palabra de Dios son tantas, y tantas las perspectivas de los fieles que las exploran, que la convergencia en la misma fe no está exenta de peculiaridades personales en la adhesión de cada uno. Sin embargo, los diversos acentos puestos en la comprensión de la misma fe no dañan a sus contenidos esencia-

su historia excluyendo como heterodoxas diversas tesis o posiciones manifiestan claramente este punto; lo numeroso de dichas intervenciones, nos exime por lo demás de toda cita.

4. Ese respeto a los enunciados dogmáticos es entendido —y este punto debe ser fuertemente subrayado, si queremos captar en su verdadero sentido los principios de fondo implicados en cuanto acabamos de reseñar— no como una mera sujeción exterior a un modo de hablar —como si las palabras fueran voces sin contenido noético—, sino, mucho más radicalmente, como la adecuación a un contenido de verdad que debe ser asimilado por el pensamiento. En suma, la Iglesia tiene conciencia de estar vivificada por el misterio de Dios, y de estarlo, entre otras cosas, por la vía de la palabra reveladora por la cual y en la cual Dios se le da a conocer y la hace partícipe de su verdad. Así lo manifiesta la entera historia cristiana, y de modo especial la fuerza con que el Magisterio —y con él la Teología— ha reaccionado siempre frente al agnosticismo: así ocurrió en la época medieval con la condena de diversas proposiciones de Nicolás de Autrecourt (DS 1028-1042, 1048); y así volvió a suceder en la época moderna hasta llegar a las definiciones del Concilio Vaticano I sobre la posibilidad natural de conocer a Dios (DS 3004-3005 y 3026), la credibilidad racional de la revelación (DS 3009, 3033), y la consideración de los misterios revelados como verdades trascen-

---

les, puesto que todos están unificados en la común adhesión al Magisterio de la Iglesia; el cual, a la vez que, como norma próxima, es determinante por lo que se refiere a la fe de todos, es también garantía ante los juicios subjetivos que puedan provenir de las diversas interpretaciones personales". De estas palabras pontificias se hizo eco, reiterándolas, el episcopado español en su pastoral colectiva sobre "La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad" publicada el 17-4-1975, concretamente en el n. 35 (el texto puede encontrarse en "Ecclesia", 1737, 26-4-75, p. 55).

Para una más amplia consideración de la doctrina del magisterio sobre el ámbito dentro del cual deben situarse las disputas teológicas y los criterios que condicionan su legitimidad, deben verse sobre todo lo dicho por BENEDICTO XV, Enc. *Ad beatissimi Apostolorum* (DS 3625), por Pío XII, Enc. *Humani generis* (DS 3881-3886) y por PAULO VI, Alocución y carta citadas en la nota 4.



dentes a la razón humana pero no opuestas a ella, de modo que ésta, ilustrada por la fe, puede obtener una inteligencia de lo que la revelación transmite (DS 3015-3016). El Magisterio pontificio posterior ha reiterado esa enseñanza, prolongándola y concretándola en algunos aspectos. Así, Pío X condenando en la Encíclica *Pascendi*, la posición modernista que reducía los dogmas a símbolos inadecuados de un misterio que permanecería incognoscible (DS 3483, 3487); Pío XII, excluyendo en la Encíclica *Humani generis*, la teoría según la cual los misterios de la fe serían realidades que no pueden ser nunca significadas por conceptos verdaderos, sino sólo aproximativos, que a la vez que los manifiestan los desfiguran (DS 3882); Paulo VI, recordando en la introducción al llamado Credo del Pueblo de Dios, que nuestra inteligencia “puede alcanzar “lo que es” y no sólo la expresión subjetiva de las estructuras y de la evolución de la conciencia” (AAS 60, 1968, 434), y reafirmando, en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, que los dogmas son y serán normas insustituibles tanto de la fe como de la ciencia teológica, y que, aunque puedan cambiar las fórmulas dogmáticas, su sentido permanece siempre verdadero y constante, ya que no son meras aproximaciones mudables, sino expresiones capaces de significar la verdad (AAS, 65, 1973, 398-404).

5. Una consecuencia muy importante a la hora de valorar e interpretar el hecho del pluralismo, deriva de todo ello; ese análisis y esa valoración deben hacerse a partir del reconocimiento del valor noético de la Revelación y la fe. Debe pues excluirse toda interpretación del pluralismo que lo presente como la consecuencia de una supuesta incapacidad de la inteligencia humana para reconocer la verdad, ya que ello implicaría negar el valor cognoscitivo de la fe (6). Parece imponerse en cambio una interpretación

---

(6) “La pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibile todo concepto de la fe que la reduzca a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad” (Comisión Internacional de Teología, proposición n. 8).



que tenga presente a la vez la ordenación de nuestra inteligencia a la verdad y su limitación: porque nuestra inteligencia es capaz de verdad, puede reconocer a la realidad y a Dios; porque es limitada no puede jamás agotarlos. Es en suma la riqueza de lo real, la inefabilidad de Dios, y, en el plano específicamente teológico, la trascendencia del misterio de la Trinidad y la insondabilidad del ser y el obrar de Cristo, lo que explica la existencia de una pluralidad de posiciones teológicas en el interior de una superior y más profunda unidad. Es una pluralidad que surge en efecto en el intento de penetrar en la verdad poseída por la fe y a la luz de la misma. “La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe —dice la primera de las proposiciones de la ya citada Comisión Internacional de Teología— tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, que, por el hecho de ser plenamente misterio de recapitulación y reconciliación universales (cfr. Eph, 2, 11-22), desborda las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia, y, por ello, escapa a toda sistematización exhaustiva (cfr. Eph, 3, 8-10)”.

### *El pluralismo teológico en la interpretación de Karl Rahner.*

Antes de exponer nuestra personal interpretación del pluralismo, prolongado y desarrollando las conclusiones ya alcanzadas, parece oportuno analizar el pensamiento de uno de los autores contemporáneos que más se ha ocupado de esta cuestión: Karl Rahner. El profesor Rahner ha expuesto sus ideas al respecto en diversas ocasiones, pero especialmente en un ensayo titulado *El pluralismo en teología y la unidad de la confesión en la Iglesia*, publicado en 1969, en la revista “Concilium” (7). Nos centraremos, pues, en él, dando primero una visión general de su contenido, a

---

(7) En la edición castellana de esa revista, aparecida en el n. 46, pp. 427-448; citaremos según esa edición, aunque retocando en algún punto la traducción, ya que es muy deficiente.

fin de pasar luego a considerar críticamente sus implicaciones y presupuestos.

### 1. *Exposición del planteamiento rahneriano.*

Comienza Rahner su artículo sentando una afirmación: el pluralismo teológico —tal y como hoy existe— es distinto, no sólo cuantitativa, sino cualitativamente, del de épocas pasadas; y, en ese sentido, el problema del pluralismo es un problema nuevo (p. 428). ¿Cuáles son las razones de esa novedad? En épocas pasadas, dice, había distintas escuelas y tendencias, pero “dentro de un horizonte común de presupuestos, conceptos y planteamientos”. “Los supuestos filosóficos, el medio lingüístico y el espontáneo sentimiento o sentido de la vida eran comunes”, de manera que “se pedía partir del supuesto de conocer y haber comprendido la posición del otro, y uno podía decirse a sí mismo y al contrincante el por qué de no compartirla”; las diversas tesis pedían en suma quedar “contrapuestas como un *sí* y un *no*” (p. 428-429). En la actualidad, añade, todo es “esencialmente distinto”. El material histórico se ha hecho tan amplio y las ciencias se han desarrollado tanto, que no es posible abarcarlo todo; y “la misma filosofía, sin la cual no puede el teólogo desempeñar su cometido, es de una pluralidad tal que nadie es capaz hoy de dominar *la* filosofía toda, sino que trabaja con y según *una* determinada filosofía, o, a lo sumo, en una línea marcadamente ecléctica” (p. 429-430).

La consecuencia de todo ello es que las diversas teologías no se enfrentan como un *sí* y como un *no*; “no se puede en absoluto hacer confluír a las teologías, y a las tesis que defienden, en una alternativa rigurosa, en virtud de la cual, quedan unas frente a otras en una oposición diametral y dispar” (p. 431). La razón es sencilla: faltando un horizonte común, nadie puede elevarse a una posición desde la que esté en condiciones de juzgar a las demás posturas, sino que juzgue desde la suya y por tanto sin saber nunca si ha conseguido desprender o no la auténtica postu-

ra de los demás. La cuestión se complica aún más —añade— si tenemos presente que toda teología evoluciona a partir de unos principios o posturas iniciales; no basta, pues, con juzgar sobre las conclusiones, sino que es necesario elevarse hasta esos principios, y ¿quién puede afirmar que ha comprendido tan a fondo a un autor como para pronunciarse con un sí o un no terminantes sobre sus principios? “¿Quién de nosotros puede hoy decir con plena seguridad —completa, poniendo algunos ejemplos— si la doctrina de la justificación de Karl Barth, en su concepción básica, es católica o heterodoxa?... O también: ¿quién de nosotros puede hoy decir con propiedad que los fundamentos últimos de Rudolf Bultmann no son realmente católicos...; no podría resultar más bien que el mismo Bultmann o sus discípulos hubieran deducido, en contra de sus principios últimos, consecuencias inaceptables desde el punto de vista católico?” (p. 434). Existe en suma —concluye Rahner— un pluralismo irreductible, entendiéndolo por tal no ya simplemente que al hombre no le es dado alcanzar una comprensión exhaustiva de la realidad creada, y menos de la divina, por lo que serán siempre legítimas diversas vías y sistematizaciones, sino que esos diversos caminos, esas diversas teologías proceden, por así decir, en orden disperso, sin ninguna medida común por la que juzgarlas y desde la que valorarlas; de modo que para reflejar el fondo de su pensamiento, más que de insuperabilidad o irreductibilidad, habría que hablar de incomunicabilidad.

¿Cuáles son las consecuencias que de ahí derivan para la confesión de fe?, se pregunta en la segunda parte de su ensayo. En dos temas fija su atención:

a) Las relaciones entre la confesión de fe y la teología. “En las fórmulas del magisterio que expresan la confesión de fe de la Iglesia, va implícita una regulación del lenguaje que podría ser distinta, que no viene dictada en absoluto por la cosa misma, sino que está condicionada cultural y sociológicamente, y es por tanto una imposición contingente. Esa imposición reclama un acatamiento, aun cuando este acatamiento no sea idéntico con el sí de la fe a

una cosa declarada como dogmática obligatoria” (p. 439). Esta distinción entre la fe y la regulación del lenguaje es capital —añade— a efectos del pluralismo teológico, ya que “una regulación magisterial del lenguaje se aplica fundamentalmente a la confesión de fe, pero no de una manera igualmente originaria y obligatoria a las teologías en cuanto teologías” (p. 440). Si antes podía entenderse el trabajo teológico como una glosa de las afirmaciones magisteriales, hoy ya no es así, pues lo que antes parecía glosa es visto hoy como parte del *corpus* teológico mismo. El intento de las Encíclicas *Humani generis* y *Mysterium fidei* de establecer como irrenunciables unos ciertos conceptos teológicos no es “ni correcto ni convincente”: “Las teologías tienen, en principio, el derecho de formular la verdadera substancia de sus afirmaciones de forma decididamente distinta a la de las formulaciones del magisterio eclesial” (p. 441). El alcance de esta afirmación se patentiza con los ejemplos que añade a continuación: nada impide —dice— suponer una exposición de la fe en la Trinidad que no emplee las expresiones “tres personas” y “una naturaleza”, o una exposición del pecado original que no hable de “pecado heredado”.

b) La unidad de la confesión de fe y el Magisterio. Ante un tal pluralismo en el lenguaje de las teologías, ¿cómo puede garantizarse que todo el mundo profese de hecho la misma fe? Al llegar a este punto, Rahner sienta una nueva afirmación, en parte ya insinuada precedentemente: al Magisterio, dice, no le es posible “formular la confesión de fe prescindiendo de un lenguaje teológico determinado, puesto que las mismas formulaciones magisteriales, por lo menos en un cierto grado, siempre emplean teología (y, por tanto, una teología determinada)” (p. 442) (8). La consecuencia es clara: el Magisterio debe dejar

---

(8) Esta argumentación, que ya había aparecido en p. 434, es reiteradamente repetida a lo largo de esta última parte del artículo: “Todas ellas (las decisiones magisteriales) están encuadradas en el lenguaje de una teología determinada” (p. 443); “dado que el magisterio, por principio, no puede formular sus declaraciones sino mediante una teología” (p. 444), etc.



en manos de las teologías particulares que ellas mismas vean honradamente si están “en consonancia con la confesión de fe eclesial” (p. 442); lo contrario equivaldría, en efecto, a un intento por parte del Magisterio de imponer una teología particular, es decir, aquella en la que él mismo se basa. Ello lleva a pensar, añade, que en el futuro el Magisterio deberá adoptar una actitud de crítica pastoral, consistente más en delimitar fronteras mediante su regulación del lenguaje que en definir positivamente dogmas. Más aún, dado que el pluralismo de la teología actual es prácticamente insuperable, “se puede presumir que el magisterio no podrá apenas en el futuro formular nuevas declaraciones doctrinales de carácter positivo: ya no existe la unidad teológica requerida para ello” (p. 444). Todo lo cual —prosigue— aconseja abordar desde un ángulo totalmente distinto el problema de la unidad de la fe; recordar que la fe y la confesión hacen referencia al misterio de Dios, a la realidad histórica en la que el hombre nace, al mundo, etc., es decir, a realidades con las que no se alcanza la unidad por la vía de la sola palabra ni se garantiza por la sola afirmación de iguales contenidos conceptuales. Es, pues, en suma, en la práctica de la unidad como ésta se realiza y se hace perceptible como un hecho dado: es en el estar unidos, en “el recitar en común la profesión de fe, el celebrar comunitariamente la muerte del Señor, el efectuar, con todo lo que implican de realidad material, los gastos sacramentales, el colocarnos solidariamente en el servicio del mundo”, como se verifica “una comunidad de confesión de fe dentro de una pluralidad de teologías” (p. 447).

## 2. *Análisis crítico de sus presupuestos.*

Es siempre difícil analizar los escritos rahnerianos, ya que el método expositivo de nuestro autor es tal que, con frecuencia, las ideas de fondo que rigen su pensar no son claramente formuladas, sino dejadas en una situación de implícit. En cualquier caso, y comenzando nuestra valoración por las conclusiones finales a las que Rahner llega,

un hecho aparece claro: estamos en presencia de una propuesta de cambiar radicalmente la forma tradicional de entender no sólo las relaciones entre Magisterio y teología sino incluso el mismo valor de la confesión de fe como fuente de la unidad de la Iglesia. Las expresiones de Rahner no dejan lugar a dudas: nos encontramos —dice— en una situación “cualitativamente nueva”, “esencialmente diferente” de las del pasado. La substancia de lo que escribe indica que esas declaraciones no son retóricas, sino profundamente reales:

a) Frente a toda la tradición cristiana que ha concebido la unidad de la fe como la comunión en la verdad transmitida por Dios, Rahner la presenta como algo de orden más bien afectivo-existencial que intelectual-noético: como el recitar unidos una misma fórmula que cada uno interpreta teológicamente según sistemas diversos, irreductibles e incommunicables (9).

b) Frente a toda la tradición cristiana que ha reconocido al Magisterio la capacidad de juzgar autoritativamente sobre la verdad de la fe, dirimiendo eventuales controversias, y discerniendo entre la verdad y el error, la ortodoxia, Rahner niega esa capacidad y reduce el Magisterio a un mero órgano de regulación del lenguaje y de arbitraje pastoral entre opiniones teológicas diversas, sobre cuya verdad no está en condiciones de juzgar.

c) Frente a toda la tradición cristiana que, al explicar las relaciones entre credo o confesión de fe y teología, ha

---

(9) De ahí que se pueda decir que Rahner, aunque hable de pluralismo teológico, defiende en realidad un pluralismo dogmático: cfr. J. A. DE ALDAMA, *El pluralismo teológico actual*, en *Movimientos teológicos secularizantes*, Madrid 1973, pp. 174-183. Philippe Delhaye ve por su parte en la doctrina rahneriana del “cristianismo anónimo” la raíz de una interpretación desenfocada del pluralismo que implica en realidad la disolución de los dogmas: cfr. su artículo *Aspetti attuali del problema del pluralismo nella Chiesa*, en “L'Osservatore Romano”, 9-2-1975. Aunque sin referirse específicamente a Rahner, Louis Bouyer critica a quienes hablan de pluralismo como excusa para “cuestionar los dogmas”: *Der theologische Pluralismus und die oekumenische Frage*, en “Communio”, 4 (1974), p. 343.

afirmado siempre la primacía de la fe, sobre la que se funda la teología como intento de penetrar en la comprensión de lo creído, Rahner proclama la subordinación de la confesión de fe a la teología, sometiendo así la entera fe de la Iglesia a los esfuerzos humanos de comprensión y a la historia de la cultura.

La inversión que Rahner opera no puede ser más radical (10). Lo cual basta ya de por sí para concluir que su interpretación del pluralismo teológico es inaceptable; no son marginales, sino cuestiones que afectan a la substancia misma de la fe las que Rahner pone en duda. Nuestro autor querrá, subjetivamente, ser fiel a la fe, pero su pensamiento no consigue, objetivamente, serlo. ¿Cómo se explica esto? Examinemos la argumentación en virtud de la cual postula las conclusiones que hemos mencionado.

Esa argumentación se desarrolla en dos etapas. En primer lugar, ofrece una visión de la historia de la cultura: hubo una época, dice, en la que la humanidad —o al menos la humanidad cristiana— gozó de un horizonte cultural común y de una común visión del mundo; pero eso se ha perdido, para dar paso a una situación de pluralidad filosófica radical, es decir insuperable ya que no cabe elevarse hasta una perspectiva común. En segundo lugar, y basado en ese juicio histórico, emite una conclusión teológica: esa pluralidad filosófico-cultural trae consigo un pluralismo teológico cualitativamente distinto del conocido en el pasado, y por lo tanto consistente no en la coexistencia de itinerarios intelectuales diversos, pero comunicables entre sí, sino en una diáspora de teologías, no sólo irreductibles unas u otras, sino incomunicables, y por tanto no susceptibles de juzgarse recíprocamente, ni por consi-

---

(10) Los textos que podrían citarse para mostrar la universalidad de esa tradición dogmática a la que Rahner se opone son innumerables. Nos limitamos por eso a remitir a algunas exposiciones del Magisterio reciente que dan una visión de conjunto de la temática: CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cap. 4 (DS 3015-3020); LEÓN XIII, Enc. *Aeterni Patris* (AAS, 11, 1878/79, 98 ss.); Pío XII, Enc. *Humani generis* (AAS, 42, 1950, 561 ss.); CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, cap. 3; Const. *Dei verbum*, caps. 1, 2 y 6; PAULO VI, Alocución al Congreso Internacional de Teología (AAS, 58, 1966, 889 ss.).



guiente —dada la dependencia de que, a su juicio, está el Magisterio con respecto a la teología— de ser sometidas a un juicio magisterial.

Ante tal planteamiento caben dos instancias críticas correspondientes a los dos momentos que componen su argumentación: ¿carece de hecho la humanidad actual de todo horizonte común y de toda posibilidad de alcanzarlo?, o, en otras palabras, ¿la visión rahneriana de la historia corresponde a la verdad de las cosas?; y, en segundo lugar, aun en el supuesto de que sea así, ¿se deriva de ello necesariamente un pluralismo teológico tal y como Rahner lo entiende? Desarrollamos estas dos instancias críticas, comenzando por la mencionada en último lugar.

a) Una constatación se impone ante todo: el simple convencimiento o de que la humanidad carece de un horizonte cultural común, no conduce de por sí y de manera directa a sostener un pluralismo igualmente radical en el terreno dogmático ni en el teológico. Prueba de ello es que faltan a lo largo de la historia autores que se han complacido en describir, en ocasiones cargando las tintas, el panorama de la dispersión y división humanas, o en afirmar la imposibilidad radical del hombre para alcanzar la verdad con su sola razón natural, pero para trazar sobre ese trasfondo, la apología de la fe como fuente de verdad, de seguridad, de unidad: Taciano el Sirio, Lutero, los fideistas del siglo XIX, Barth, constituyen al respecto ejemplos claros.

Todos estos autores, aun teniendo una visión de la dispersión cultural en muchos puntos muy parecida a la que en este artículo nos ofrece Rahner, no llegan a la misma conclusión que él, porque —aunque se equivoquen en otros puntos— poseen algo que Rahner parece haber perdido: la conciencia de la trascendencia carismática, en cuanto que fruto de la acción del Espíritu Santo, de la fe sobre la historia. En este sentido —y como ha observado Paul Toinet (11)— la posición de Rahner, que traslada el acento

(11) *Le problème théologique du pluralisme*, en "Revue thomiste", 72 (1972), pp. 22-24.

desde la Iglesia a la historia de la cultura y otorga a ésta un carácter de irreversibilidad y absolutividad insuperables, es sólo inteligible desde una concepción hegeliana o cuasihegeliana de la historia como proceso de la autorrevelación del Espíritu. Fuera de un tal planteamiento carece en efecto de sentido la pretensión de atribuir al acontecer histórico la capacidad de provocar una inversión radical de elementos cristianos centrales. Sólo que, si se adopta ese planteamiento, lo que hay que concluir es no meramente un cambio en la praxis eclesial, sino sencilla y netamente la desaparición de la Iglesia misma para subsumirla en el mundo. El pensamiento de Rahner se nos aparece así sometido a una tensión mortal.

b) Pero pasemos a la otra instancia crítica que formulábamos. Acabamos de ver que en el supuesto de que se admita que la humanidad se encuentra en una situación de absoluta carencia de todo horizonte natural común, no es legítimo concluir afirmando un pluralismo teológico entendido como coexistencia de posiciones teológicas absolutamente irreductibles: para llegar a esa conclusión es necesario, en efecto, partir de una filosofía de la historia opuesta a la fe. Pero, preguntémosnos ahora: ¿el supuesto histórico mismo de que Rahner parte es válido?, ¿es cierto que la humanidad actual carece de todo horizonte natural común?

Rahner presenta sus afirmaciones al respecto como el resultado de una simple constatación empírica mediante la contraposición de dos etapas históricas: la antigua (es decir, la precedente a la nuestra), que es descrita como fuertemente unificada en lo cultural; y la nuestra, que es presentada como radicalmente diversificada. Pero, en realidad, si bien afirma muchas cosas, no demuestra ninguna. No hay un especialista, sino incluso un mediano conocedor de la historia de las ideas, está en condiciones de advertir la artificialidad del cuadro que Rahner traza: ni la época antigua es tan unificada, ni la contemporánea tan diversificada como él pretende. Entre Parménidos y Heráclito, Pitágoras y Empédocles, Platón y Aristóteles, Séneca y Lu-

crecimiento, por no mencionar los movimientos órficos y las tendencias ocultistas que culminan en Hermes Trismegisto, hay diferencias abismales, por cierto infinitamente mayores que las existentes entre Barth, Bultmann y el propio Rahner, que considera imposible llegar a conocer los principios de que parten los dos anteriores. En la Patrística, la Escolástica medieval, la Teología barroca, el clasicismo francés, etc. encontramos, es verdad, un horizonte común, pero éste no procede de presupuestos filosófico-culturales, sino de la fe; lo que nos conduce a las antípodas de la posición rahneriana (12). Y, por lo que se refiere a nuestros contemporáneos, la diversidad de nuestra coyuntura cultural no parece impedir que polemiquen entre ellos; y, concretamente —por referirnos de nuevo al ejemplo alegado por Rahner—, que Barth y Bultmann se hayan enfrentado en más de una ocasión, sin tener el menor escrúpulo en oponer un tajante *no* a las afirmaciones de su opositor. Todo procede pues como si los pensadores de nuestra época se consideraran tan capacitados como los de las pasadas para comprender el pensamiento de quienes les rodean.

No queremos decir con ello que no haya diferencias entre nuestro momento histórico y los precedentes, y que, en más de un aspecto, no exista una mayor complejidad. Concretamente, Rahner tiene razón cuando afirma que nuestro horizonte cultural se ha hecho más vasto que el de anteriores etapas culturales, y cuando se refiere a las dificultades que, para alcanzar una visión unitaria, trae consigo el multiplicarse de las ciencias, etc. Pero todo ello conduce solamente a afirmar la necesidad de un mayor esfuerzo para comprender el pensamiento de otros pensa-

---

(12) Es necesario estar aquejado por una notable incultura, ser extraordinariamente ingenuo o dejarse llevar de prejuicios ocultos para afirmar que S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría, S. Agustín y Juan Casiano, Abelardo y S. Bernardo de Claraval, Joaquín de Fiore y Hugo de San Víctor, S. Buenaventura y Siger de Brabante, Cayetano y Erasmo, Báñez y Molina, Descartes y Pascal, Möhler y Newman, etc., etc., tenían todos ellos una común visión del mundo basada en presupuestos filosóficos y culturales: la simple lectura de un manual de historia de la filosofía basta para convencerse de lo contrario.

dores o incluso la imposibilidad de que una sola persona abarque la totalidad del saber, pero en modo alguno a postular —como lo hace Rahner— una improbabilidad absoluta de juzgar el pensamiento ajeno. En otras palabras, y usando su terminología, conduce a afirmar que se da hoy un pluralismo cuantitativamente mayor que el de épocas pasadas, pero en modo alguno a sostener que ese pluralismo es cualitativamente diverso.

Si Rahner da ese paso es porque va más allá de los datos sociológicos que alega. De nuevo, pues, nos encontramos con que las conclusiones que Rahner saca dependen no tanto de lo que dice, cuanto de lo que presupone aun sin afirmarlo explícitamente. Si en el caso anterior lo presupuesto era la filosofía hegeliana de la historia, ahora es la gnoseología kantiana. Partiendo de la visión kantiana según la cual el pensamiento es una creación de la subjetividad, resulta en efecto lógico sostener que es imposible conocer y juzgar el pensamiento ajeno, ya que la subjetividad singular es realmente inefable. Sólo que entonces, para ser coherentes, es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias los principios asentados, afirmando no ya un simple pluralismo filosófico, sino la absoluta incommunicabilidad entre los hombres, puesto que, encerrado en su propio pensamiento, cada hombre es como una mónada sin puertas ni ventanas, incapaz de un encuentro con los demás, o, mejor dicho, capaz sólo de un encuentro a ciegas en el que nadie conoce y nadie es conocido (13).

---

(13) Es claro, por otra parte, que, en ese caso, las afirmaciones que se hacen no se mueven a un nivel exclusivamente empírico, sino teórico, y, en cuanto tales, válidas para todo momento histórico; lo que debe concluirse no es, como dice el texto de Rahner, que hubo una época en que *existió* un horizonte cultural común y otra en que se ha perdido, sino que hubo una época en que *se pensó*, ingenuamente por cierto, que había un tal horizonte común, y otra en que se ha descubierto la verdadera situación del hombre; la frecuencia con que a lo largo del ensayo que analizamos se afirma que el pluralismo actual es un pluralismo consciente de sí, mientras que el antiguo era inconsciente (cfr. pp. 429, 430-431, 439, 443, etc.), pone de relieve que hacia ahí, por encima de sus declaraciones explícitas, tiende efectivamente el pensamiento rahneriano.

### 3. Génesis de las ideas de Rahner.

A fin de completar nuestro análisis de los presupuestos de la posición rahneriana, vamos a intentar reconstruir genéticamente su pensamiento. Para ello es necesario referirse, aunque sea brevemente, al núcleo del intento intelectual rahneriano (14). Todo el pensar de Rahner se origina a partir del convencimiento de que la crítica kantiana constituye el momento culminante y definitivo de la filosofía. De ahí su preocupación por encontrar un camino que conduzca a poner de relieve su compatibilidad con el cristianismo: renunciar a hacerlo equivaldría, a sus ojos, a resignarse a aceptar un cisma insalvable entre cristianismo y cultura humana, entre fe y razón.

Habiendo aceptado el punto de partida kantiano según el cual el pensamiento humano no alcanza la realidad extramental sino que se mueve en el círculo de sus representaciones, Rahner, a fin de abrir un camino hacia el cristianismo, no tiene más vía que, mediante un análisis trascendental de la conciencia, intentar buscar en ella una huella de Dios. Resultado de ese esfuerzo son sus trabajos iniciales *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes* en los que el hombre es presentado como un ser que, en la reflexión completa sobre sí mismo, advierte su excedencia sobre las realizaciones empíricas de la subjetividad y su apertura al infinito, percibiendo así, aunque de una manera atemática, a Dios en cuanto término de la dinámica humana. En años posteriores esa idea es completada con la teoría de lo existencial sobrenatural, según la cual, habiendo decretado Dios la elevación de la humanidad a lo sobrenatural,

---

(14) No es éste, sin embargo, el lugar para hacer ni una exposición ni una crítica del entero sistema de Rahner: nos vamos, pues, a limitar a señalar aquellos puntos centrales que, a nuestro juicio, permiten captar el transfondo de su posición sobre el pluralismo. Para una consideración global remitimos a lo que, en colaboración con Pedro Rodríguez, hemos escrito en la voz *Rahner, Karl*, de la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 19, así como a las consideraciones que con ocasión del análisis de la obra de su más importante discípulo, Johann Baptist Metz, hemos hecho en *Cristianismos, historia, mundo*, Pamplona, 1973, pp. 136-150.



todo hombre, desde el momento mismo en que viene a la vida, recibe una especie de carácter o potencia real que lo consagra en cuanto ser llamado a la vida eterna y a la visión beatífica. El Dios al que el hombre percibe, aunque atemáticamente, es pues —concluye Rahner—, no sólo el creador sino el santificador, elevador y salvador.

Rahner cree haber alcanzado de esa forma el objetivo que se proponía: mostrar que la crítica kantiana del conocimiento y la fe cristiana no son incompatibles. Ya que, en primer lugar, piensa haber evitado la resolución escéptica y atea del criticismo kantiano, poniendo de relieve, desde dentro de ese mismo criticismo —es decir, por la vía de un análisis trascendental del pensamiento, y no por la de su fundamentación en la realidad extramental—, la ordenación constitutiva del hombre a Dios. Y, en segundo lugar y en dependencia de lo anterior, cree haber encontrado un engarce o nexo entre razón y revelación que, de una parte, respete las exigencias del filosofar kantiano según las cuales el pensamiento puede desarrollarse sólo a modo de despliegue de la conciencia, sin que pueda advenirle la verdad desde el exterior, y, de otra, evite la caída, en un ontologismo que, al pretender deducir los temas teológicos de un análisis de la conciencia, haría innecesaria la revelación e implicaría el panteísmo. En efecto, según su forma de ver las cosas, lo que la revelación hace es asumir la dinámica humana, dotando de contenido temático a lo que, atemáticamente, la conciencia humana ya poseía: así, si bien no manifiesta nada que no estuviera ya presente, aunque atemáticamente, en la conciencia, es, no obstante, absolutamente necesaria para que Dios y lo sobrenatural salgan de la situación de atemacidad y aparezcan como temas explícitos.

La solución rahneriana es ciertamente ingeniosa, pero falaz. Porque la realidad es que la consideración kantiana del pensamiento como expresión de la subjetividad del sujeto pensante, con la consiguiente visión del hombre como ser encerrado en el círculo de sus representaciones mentales, y la doctrina cristiana sobre la revelación como pa-

labra de Dios que comunica al hombre un conocimiento sobre la realidad extramental y sobre la fe, como aceptación de ese testimonio, son incompatibles entre sí. El dogma cristiano implica que el hombre está ordenado al conocimiento de la realidad extramental, y denuncia necesariamente el criticismo kantiano como desviación y error. La filosofía kantiana, a su vez, no puede por menos de considerar a la fe como heteronomía, introducción en la conciencia de algo que no viene de ella y que, por tanto, la destruye. Es lo que han visto con claridad todos los pensadores de cuño kantiano que, en los casos en que han continuado hablando de fe, ha sido interpretándola —si en ellos predomina el momento especulativo— como un grado infantil de autoconciencia, destinado a ser superado por la racionalidad de la filosofía, o —si predomina el momento práctico— como una vía transracional, y por tanto no cognoscitiva, de contacto con la realidad. Es decir, tanto en un caso como en el otro, concibiéndola algo radicalmente distinto de lo que enseña el dogma cristiano.

Los intentos de evitar esas inferencias, de mantener a la vez kantismo y fe cristiana, son posibles sólo gracias a una doble falta de radicalidad: filosófica, para no llegar hasta las últimas consecuencias de los principios aceptados; y teológica, para no explicitar todas las exigencias que se derivan de las afirmaciones de la fe. Y eso es, de hecho, lo que sucede con el pensamiento de Rahner, que gira todo él en torno a una noción —la de presencia atemática de Dios en la conciencia— que carece en realidad de verdadero contenido: —¿cómo puede, en efecto, estar algo presente a la conciencia de manera exclusivamente atemática? (15)—; y que, en cualquier caso, no consigue

---

(15) De ahí que, apenas se intenta dar coherencia al pensar rahneriano, se vea uno abocado a una disyuntiva que lo destruye: pues o bien se afirma que lo que el hombre advierte es la simple autotranscendencia de su espíritu, es decir a sí mismo y en modo alguno a Dios, con lo que seguimos en pleno agnosticismo; o bien se concluye que lo que el hombre encuentra en su conciencia, y no por vía de inferencia causal, sino como elemento integrante de la misma, es a Dios mismo, aunque percibido de un modo vago y confuso, con lo que estamos en un ontologismo puro y simple.



acoger con plenitud la realidad de la revelación como palabra divina que transmite un conocimiento y termina subordinando la fe a la filosofía.

La gnoseología de la que Rahner parte, y en virtud de la cual el pensar es visto como un proceso de autocomprensión, más que como un conocimiento de la realidad conduce, en efecto, a concebir la acogida o escucha de la revelación como el acto por el que el hombre, al recibir en él la acción divina, reelabora su propia autocomprensión, dando explicitud temática a lo que antes estaba en ella de manera sólo implícita. La fe no es pues, para Rahner, la aceptación de una verdad garantizada por el testimonio divino, sino un proceso complejo en el que la palabra transmitida en la predicación es repensada desde la precomprensión filosófica humana, dando así lugar a una nueva autocomprensión temática explícita —a una teología, dirá Rahner— que acompaña y hace posible el acto de fe. De esa forma, la fe es colocada su dependencia de la precomprensión humana, y, en lógica consecuencia, la expresión oral o confesión de la fe es considerada como algo que no trasciende a la precomprensión filosófica y a la teología que la sigue, sino que al contrario es un reflejo de ellas (16).

De esa forma se niega en realidad todo valor noético propio a la revelación y a la fe, para sostener que lo tienen sólo por relación a la experiencia humana que les precede. Asistimos así a la inversión de las relaciones entre confesión de fe, teología y filosofía que antes señalábamos, y que está en la raíz de las otras inversiones operadas por Rahner, de todas sus afirmaciones sobre el pluralismo teológico: quien haya adoptado esa gnoseología teológica, si llega alguna vez a pensar que no hay un horizonte o substrato común a las múltiples autocomprensiones humanas, no tiene más remedio que concluir afirmando la pulverización de la unidad de la fe en teologías incommunicables.

---

(16) El texto en el que Rahner expone más claramente su forma de concebir las relaciones entre filosofía, teología y fe es *Philosophie und Theologie*, en *Schriften zur Theologie*, t. 6, pp. 91-103.



Que es, efectivamente, lo que hace Rahner en el artículo que analizamos (17).

Cerremos nuestro análisis de los presupuestos de la posición de Rahner con una observación que afecta no al contenido de su pensamiento, sino a una actitud que lo precede y, en parte, lo condiciona: la concepción de las relaciones entre teología y filosofía que se evidencia en su misma forma de plantear la cuestión de la posible compatibilidad entre kantismo y fe cristiana. Ese problema puede en efecto ser abordado de dos maneras: bien yendo a la fe para ver qué implicaciones gnoseológicas se derivan de ella, y luego, a esa luz, juzgar de la filosofía kantiana y, eventualmente, rehacerla desde dentro; o bien, tomando

---

(17) A fin de evitar un equívoco en el que puede caer algún lector de Rahner —y con el cual el mismo Rahner juega en parte—, advertimos que una cosa es decir que hay una intercomunicación entre conocimiento natural y fe, una de cuyas manifestaciones es que ésta, la fe, presupone la capacidad natural de conocer, y otra muy distinta sostener, como hace Rahner, que la recepción de la revelación presupone en el hombre una precomprensión refleja de sí mismo que condiciona dicha recepción de la palabra reveladora.

Es claro que, como dice S. Agustín, hay una inteligencia, un acto de comprensión, que es anterior a la fe, ya que una persona no puede creer si no se informa previamente de aquéllo a lo que asiente (*Serm.* 43, 7, 9; *ML* 38, 257; *Enarratio in Ps.* 118, 18, 3; *ML* 37, 1552); y que, como precisa Santo Tomás, no podría darse esa información si el hombre no conociera el significado de las palabras que la revelación emplea (*In III Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3). De modo que, en este sentido, la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1). Pero esa presuposición —que se sitúa, por lo demás, no al nivel del saber filosófico reflejo, sino al del espontáneo conocer humano— no limita en modo alguno el mensaje divino al ámbito de los conocimientos que el hombre tuviere en el momento de recibirlo, puesto que Dios, acomodándose al lenguaje humano y sirviéndose de él, puede ampliar el campo de conocimiento que el hombre tiene revelándole verdades que él antes no conocía y que incluso no hubiera podido llegar a conocer nunca por sus solas fuerzas naturales. Rahner, al interpretar el conocer no como un saber sobre la realidad, sino como una autocomprensión del sujeto, se ve, en cambio, llevado necesariamente a constreñir la revelación dentro de los límites de la autocomprensión que el hombre tiene de sí. De ahí que la única vía que le queda para dar cabida a la temática teológica sea hacerla implícita al propio sujeto. Es a eso a lo que tienden sus teorías sobre la inclusión de la percepción atemática de Dios en la percepción del ser y sobre lo existencial sobrenatural, con el riesgo del panteísmo en ellas implícito. La dialéctica entre agnosticismo y panteísmo es esencial a la herencia kantiana, como Rahner ha podido comprobar en su propia carne.

a la filosofía kantiana como un bloque para intentar concordarla con la fe. Es este segundo el itinerario que sigue Rahner. En ello influye la consideración del kantismo como el momento culminante de la filosofía, pero también —y en parte precedentemente a ese juicio— una forma de concebir las relaciones entre filosofía y teología que no nos parece acertada, y que proviene en última instancia de algunos de los filones de la neoescolástica en los que Rahner se ha formado. Nos referimos concretamente a la actitud de aquellos filósofos neoescolásticos, que llevados de la preocupación apologética, en sí legítima pero en parte desenfocado, por subrayar el carácter racional de su filosofar, negaron que la fe tuviera influjo positivo en su filosofía, o, al menos, se esforzaron por minimizar su importancia (18). Postura que, aparte de su mayor o menor sinceridad subjetiva, podía llevar a pensar que el teólogo puede sólo valorar desde el exterior las aportaciones de la filosofía, pero no descender al terreno filosófico para hacerlo progresar con la ayuda de la fe; y, más radicalmente, a postular una exterioridad entre fe y filosofía y acabar negándole a la primera toda virtualidad filosófica, lo que expone a gravísimas involuciones: la sabiduría suprema sólo puede ser una; por eso o bien se afirma la supremacía de la fe sobre la filosofía, reconociendo el derecho de la primera a juzgar sobre la segunda no sólo extrínseca, sino intrínsecamente, es decir, aportando verdades filosóficas; o bien se acabará sosteniendo de una manera u otra lo contrario, es decir, cayendo en un racionalismo y con-

---

(18) Las discusiones entre diversos neoescolásticos —especialmente de la escuela de Lovaina— y Etienne Gilson en torno al tema de la filosofía cristiana son muy ilustrativas; para un resumen de la polémica, cfr. ANTONIO LIVI, *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Pamplona 1970. Señalemos, por otra parte, que el término “filosofía cristiana” no nos parece del todo satisfactorio, ya que más que de “filosofía”, en singular, habría que hablar de “verdades filosóficas”: lo que la fe da no es, primariamente, un organismo filosófico estructurado, sino más bien noticias o conocimientos acerca de la realidad, que completan el espontáneo conocer humano. En ese sentido, tal vez sea más acertada la expresión “metafísica implícita en el cristianismo”, acuñada por Tresmontant (cfr. *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, París 1962).



cibiendo la teología como la aplicación de la filosofía a los datos de la fe para juzgarlas desde la experiencia humana, que es lo que, a pesar de sus esfuerzos en sentido contrario, termina haciendo Rahner.

*Hacia una comprensión realista del pluralismo.*

El análisis de la posición rahneriana confirma lo que decíamos al comienzo de nuestro ensayo, cuando resumíamos la enseñanza de la tradición cristiana con respecto al fenómeno de la pluralidad en materia teológica, y pone de manifiesto, una vez más, la necesidad de superar decididamente todo agnosticismo y todo idealismo, es decir, la necesidad de afirmarse decididamente en un planteamiento realista. El hecho sociológico del pluralismo —es decir de la diversidad de pareceres, opiniones y escuelas— no es consecuencia de una supuesta incomunicabilidad entre las inteligencias humanas, encerrada cada una de ellas en el círculo de la propia comprensión. El hombre no está encerrado en sí mismo, sino que se abre a la realidad y comunica con ella. Ni en lo filosófico ni en lo teológico carecen los hombres de un horizonte común: en lo teológico, les une la palabra de Dios en la que la teología se funda; en lo filosófico, la realidad extramental a la que la inteligencia se abre descubriendo su verdad, su sentido y su orden. La pluralidad y la diversidad que nos ofrece la historia humana no es el coexistir o el sucederse de itinerarios intelectuales incomunicables entre sí, sino el coexistir o el sucederse de posiciones en situación de mutua comunicación y diálogo.

Con la exclusión del relativismo agnóstico hemos dado un paso importante en la comprensión de la verdadera naturaleza del pluralismo en el orden intelectual; pero el tema no ha sido ni con mucho agotado, ya que la razón de ser y las características de ese pluralismo aún no han sido precisadas, y otros numerosos factores han de ser tenidos en cuenta: la dignidad de la persona humana, que



debe ser respetada por encima de la disparidad de opiniones; la experiencia que certifica que un ambiente de libertad intelectual, de diálogo sereno y responsable entre posiciones diversas y aun opuestas, es el mejor presupuesto para un adecuado desarrollo del saber, etc. Más aún —y esto da razón de lo que antecede— el relativismo agnóstico no es la única desviación a que está expuesta la inteligencia: en el otro extremo, el monismo metafísico destruye igualmente la verdad. La comprensión del hecho del pluralismo, y la determinación de su naturaleza y límites, implica, en suma, a nivel metafísico, enfrentarse con la cuestión de lo uno y lo múltiple, y, a nivel gnoseológico, con la de la verdad y la limitación de nuestro conocer.

Precisamente por ello, y aunque obviamente no pretendemos en modo alguno agotar las cuestiones que acabamos de apuntar, estructuraremos nuestro estudio siguiendo un orden que puede calificarse de genético, ya que procuraremos esbozar, en sus líneas generales, el *iter* del conocer humano a fin de ir poniendo de relieve los momentos de pluralidad o pluralismo que pueden darse a lo largo de él. Ello obliga a asumir un punto de partida relativamente alejado del tema inmediato de nuestro estudio, ya que implica considerar el conocimiento natural y filosófico antes de tratar directamente del pluralismo teológico; pero la claridad que de ahí puede resultar compensa, a nuestro juicio, la dilación.

### 1. *El proceso del conocer humano y sus deformaciones.*

El hombre, situado en el mundo, en virtud de una tendencia radicada en lo más hondo de su propio ser, se interroga sobre las cosas. Su inteligencia, sostenida y ayudada por la educación, la historia cultural que le precede, etc., le va ofreciendo respuestas: la verdad del ser y del conocer, la centralidad de la voluntad y del amor, la realidad de Dios, principio y fin de cuanto existe... Esas respuestas le permiten ordenar su vida, pero no aquietan por entero el interrogarse de su inteligencia, que aspira a co-



nocer más: no sólo a saber, sino a estar en condiciones de dar razón de lo que sabe. Hay una tensión, una dinámica de la inteligencia humana, que impulsa a pasar del conocer espontáneo al conocer reflejo, del simple conocer a la ciencia, en busca de una situación de plenitud.

En ese movimiento, al que el hombre tiende por naturaleza, le acecha una tentación: confundir esa aspiración a la plenitud con la aspiración a un estado en el que la mente goce, por sí misma y desde el primer instante de su proceder, de una claridad absoluta. Dicho con otras palabras, decretar la ruptura entre el conocer espontáneo y el filosófico o científico, negando al primero su carácter básico e intentando encontrar un nuevo inicio en virtud del cual la mente se mueva, desde el principio, en una absoluta claridad. Tal es la tentación racionalista, a la que, en la época griega, sucumbió un Carneades al sostener que no debía aceptarse nada como verdadero hasta tanto que no se hubiera comprobado que bajo ningún respecto podía ser falso; y, en la época moderna, un Descartes al poner como criterio exclusivo de verdad las ideas claras y distintas, y afirmar, como hace en la segunda de sus *Reglas para la dirección de la mente*, que “rechazamos todo conocimiento meramente probable y sentamos como regla asentir solamente a lo que sea completamente conocido y no pueda ponerse en duda”.

Una tal exigencia de claridad sería legítima si nosotros fuéramos Dios y nuestra mente la fuente misma de toda realidad o si el universo se redujera a idea y fuera absolutamente deducible a partir de un primer principio racional. No siendo así, es ilegítima y conduce inevitablemente a empobrecer la vida intelectual —de la que se excluye la fe, la percepción confusa, la intuición, la probabilidad, etc.—, y, en última instancia desemboca en el escepticismo: así Carneades da paso a la crisis de la Tercera Academia platónica y al eclecticismo (19) y Descartes al em-

---

(19) Una cerrada discusión del escepticismo académico y de sus presupuestos puede encontrarse en S. AGUSTÍN, *Contra Académicos* (PL, 32, 908-914, 923-958).



pirismo desalentado de Hume, es decir, de una manera o de otra, al relativismo, a la renuncia a la búsqueda de la verdad, para refugiarse en un pragmatismo, en un esteticismo, etc.

En esa tesitura puede que la mente humana conciba la posibilidad de una vía que, manteniendo la exigencia de una absoluta claridad, evite no obstante el nihilismo del pensamiento: postular audazmente como verdaderas las dos afirmaciones que, como acabamos de decir, legitimarían una tal exigencia: o sea, la identificación de la inteligencia humana con la divina y la reducción de la realidad o idea. Nadie lo ha intentado con una radicalidad comparable a la de Hegel con su reducción de lo real a lo racional y su identificación de espíritu humano y Espíritu absoluto: él es ciertamente el ejemplo más acabado de un racionalismo que, radicalizando sus principios, se esfuerza desesperadamente por abrazar la realidad. Los resultados son claros: un monismo y un determinismo metafísicos de los que derivan, en gnoseología, la pretensión de alcanzar mediante una única ciencia una explicación exhaustiva de la realidad y, en política, un totalitarismo, lógica consecuencia de esa reducción de la realidad a idea cuya inteligibilidad se afirma haber agotado (20).

La atracción que amplios sectores del pensamiento

---

(20) No es nuestra intención estudiar todos los factores que pueden influir en la génesis histórica de la actitud monista ni de la relativista, sino sólo apuntar algunos de los principales. Baste pues con lo dicho. No queremos sin embargo dejar de hacer referencia a un punto que completa la explicación precedente: la influencia del "cogito" cartesiano. Descartes no es el iniciador del racionalismo —la actitud racionalista es muy anterior a él—, pero sí es en cambio el artífice de su radicalización, y ello precisamente a causa de su pretensión de superar el escepticismo por la vía de deducir la realidad a partir del pensamiento. De esa forma consume el divorcio con la experiencia inmediata, que está en la base de todo racionalismo, y abre el camino hacia sus resoluciones radicales. En primer lugar, un escepticismo mucho más profundo que aquel que el propio Descartes aspiraba a superar, ya que, desarrollándose el pensamiento a partir de sí mismo, las diversas conciencias se presentan como otros tantos mundos mentales extraños entre sí e incommunicables; de ahí el relativismo y el historicismo. En segundo lugar, el monismo, a través de la inferencia hegeliana ya reseñada en el texto, es decir de la reducción de las conciencias singulares a simples momentos del Espíritu



contemporáneo sienten hacia posiciones de tipo irracionalista y, en suma, agnóstico, proviene a fin de cuentas del deseo de precaverse frente al absolutismo de las ideologías de cuño hegeliano. Pero la renuncia a la verdad no es la vía más adecuada para salvar la libertad, y, en última instancia, el agnosticismo acaba también matando al hombre, al encerrarlo en sí mismo y condenarlo a la soledad y al egocentrismo. Por lo demás —y así lo ponen de manifiesto los avatares de la historia de las ideas que acabamos de esbozar— el relativismo escéptico y el monismo racionalista se reclaman y provocan el uno al otro, en cuanto que provenientes de una misma raíz: el desconocimiento de la verdadera condición de nuestra inteligencia como facultad que procede adecuándose a lo real y enriqueciéndose con ello, y, paralela y a veces precedentemente, el desconocimiento de la verdadera naturaleza de lo real mismo. La solución a la disyuntiva entre monismo y escepticismo consiste en trascenderlos, reconociendo que la inteligencia nos abre a la realidad y a una realidad formada no por ideas abstractas ni por un cosmos impersonal, sino por seres concretos y, en última instancia, por seres personales.

## 2. *Características del conocer humano.*

Todo estudio sobre el conocer humano que quiera respetar la realidad de las cosas debe por ello reconocer algunas tesis fundamentales:

a) La distinción real —y no meramente modal— que media entre el hombre y cuanto le rodea, y la capacidad de la inteligencia humana para captar, para conocer esa realidad distinta de ella misma y frente a la que está situada. Lo que implica superar tanto el monismo, que inter-

---

absoluto: se consigue así afirmar la unidad y la verdad, pero al precio de negar la singularidad. Por una u otra vía de verdad y libertad se presentan como irreconciliables, dando así origen a uno de los más graves dramas de nuestra cultura.



preta el conocer como toma de conciencia de la absoluta identidad del sujeto cognoscente con una realidad cósmica en la que se disuelve, como el agnosticismo, que admite la pluralidad de lo real pero niega toda comunicabilidad entre los seres que lo integran. Conocer es —según la definición clásica— percibir al otro en cuanto que otro, y percibirlo no por la vía de un mero chocar con lo desconocido, sino por la de abrirse a la realidad percibiendo su íntima verdad. Nuestros conceptos no son ni creaciones arbitrarias de la mente ni meros símbolos de una realidad incognoscible, sino signos en los que conocemos la realidad. Conocer no es ni autodisolverse en un absoluto impersonal ni elaborar mundos mentales cerrados en sí mismo, con una coherencia exclusivamente estética o con una finalidad meramente pragmática, sino abrir la propia mente a la verdad de los seres y, de esta forma, unirse a ellos conservando, y enriqueciendo, la propia singularidad.

b) La continuidad entre conocimiento espontáneo y conocimiento científico. El saber espontáneo o precientífico, no es un modo inferior de proceder que debe ser abandonado para dar paso a una actitud radicalmente diversa, la científico-filosófica, sino un conocer verdadero que alcanza certezas que constituyen precisamente el fundamento del filosofar que podrá ir —y va de hecho— más lejos que el conocimiento espontáneo, pero no superándolo por vía de negación, es decir, aboliéndolo en el sentido hegeliano, sino perfeccionándolo, es decir, suponiéndolo y basándose en él (21). Lo que, más radicalmente, implica afirmar —contra lo que piensa cierto Nacionalismo— que la inteligencia humana no procede siempre de modo demostrativo, sino que se desarrolla a partir de evidencias primeras, sobre las que se funda toda posterior demostración (22).

---

(21) Cfr. ANTONIO LIVI, *Le certezze del senso comune*, en "Studi Cattolici", 148 (1973) 332-336.

(22) "Los sofistas —escribe Tomás de Aquino— pretenden que todo se puede demostrar a base de razonamientos... Su error, su deformación mental, consiste en buscar una razón demostrativa de aque-

c) La condición creatural, más aún encarnada de nuestro conocer al que no sólo no le es dada una intuición que capte con una simple mirada toda la realidad, sino que parte de los sentidos y procede por vía de abstracción, con todo lo que eso implica de esfuerzo para precisar los propios conceptos y llegar a conocimientos nuevos, de vuelta a la experiencia para enriquecer y desarrollar el propio saber, de interconexión entre inteligencia y sentidos para el conocimiento del singular, etc. Si antes —frente al racionalismo—, decíamos que el conocer humano se fundamenta en la evidencia, debemos añadir ahora —frente al idealismo— que esa evidencia primera sobre la que el proceder intelectual se funda, no es una transparencia de la conciencia a sí misma, sino una evidencia de la realidad extramental a la que acompaña y sobre la que se funda la conciencia de sí (23).

d) La insuficiencia del mero conocer y la centralidad de la voluntad y del amor. El hombre no está enfrentado con meras ideas, ni con un mundo que se agota en el mero aparecer, en el “presentarse del presente” del que habla Heidegger, ni con un cosmos impersonal, sino con un universo cuya cúspide está constituida por los seres espirituales y que ha sido creado y es gobernado por un Dios vivo que ordena todas las cosas hacia la difusión de su amor. Nuestro conocer no es un mero analizar conceptos, ni un tomar conciencia de sí ante una realidad que permanece incognoscible, ni un captar las leyes que rigen un mundo material al que someterse o al que dominar, sino un abrirse a los seres reales concretos y, en última instancia, a los seres espirituales y a Dios, a una realidad, en suma, que

---

lo que no admite demostración. Ya que el principio de la demostración no es la demostración: es un principio que no admite demostración. Y esto deberían reconocerlo, porque se puede demostrar; la razón demuestra en efecto que no se puede demostrar todo porque entonces se proseguiría hasta el infinito” (*In IV Metaphysicorum*, 15).

(23) Sostener lo contrario es encerrar al hombre en sí mismo y condenarlo a no poder alcanzar lo real, como ha puesto de manifiesto la historia filosófica pos-cartesiana y los numerosos estudios dedicados al llamado “problema crítico”.



reclama no sólo conocimiento sino amor. El estado de plenitud a que, como antes decíamos, todo hombre aspira, se alcanza pues no por una vía analítico-deductiva, sino en una certeza intelectual, que, por paradoja, nos envía más allá de la inteligencia misma, ya que implica en efecto el conocimiento de una presencia: la de otros seres personales, a quienes debemos amar y, radicalmente, la de Dios en quien debemos apoyarnos con religiosa confianza. Todo lo cual, ciertamente, no conduce en modo alguno a una depreciación del conocer —es el conocimiento lo que abriéndonos al otro, hace posible y funda la unión con él—; pero sí lleva a afirmar la primacía del conocer contemplativo sobre el analítico y la vinculación entre conocimiento y amor. Y, de otra parte, a sentirse liberado de la inquietud y de la tentación de escepticismo que puede experimentar la mente humana al percibir que no está en su poder alcanzar una explicación exhaustiva de las cosas: situado en una existencia marcada por la muerte el hombre, a la luz de todo lo que precede, comprende que su vivir actual tiene sentido de camino, y que la realización de su destino último depende no tanto de su capacidad analítico-científica, cuanto de la radicalidad con que se entregue por el amor a esa verdad de los demás y de Dios que hoy y ahora se le revela.

### 3. *Pluralidad, limitación, falibilidad.*

¿Cuáles son las consecuencias que, con respecto al tema del pluralismo, derivan de la caracterización del conocer que acabamos de esbozar? Dos datos se imponen inmediatamente a la consideración:

a) El carácter progresivo del conocimiento. La mente humana no capta con una sola mirada toda la inteligibilidad de lo real, sino que procede por pasos y grados, clarificando paulatinamente las cuestiones, perfilando los conceptos, volviendo una y otra vez a la experiencia, etc. El conocer tiene por ello un carácter fragmentario y en gran parte inacabado, en cuanto que abierto a una ulterior per-



fección. De ahí la legitimidad, más aún, la necesidad de una pluralidad de perspectivas, y consiguientemente del diálogo, la intercomunicación y la coordinación de esfuerzos, a fin de suplir la personal limitación y contribuir al desarrollo y progreso del saber.

b) La posibilidad del error. No poseyendo el hombre desde el inicio la unión con la entera verdad, puede la inteligencia humana perder el rumbo al tropezar con dificultades en el proceso de intelección o ser torcida por una voluntad desviada, y, tanto en un caso como en el otro, apartarse de su objeto —lo real— y quedar encerrada en un juego conceptual arbitrario. Por eso el dialogar humano está hecho no sólo de intercambios, sino también de oposiciones, de momentos en los que es necesario pronunciar un *no* claro y decidido, ya que refugiarse en una postura falsamente irónica sería señal de que se ha perdido el sentido de la verdad y se ha cedido, de un modo u otro, a la tentación del escepticismo. Ciertamente, el mal no existe por sí mismo, sino que parasita el bien, y en todo proceso del conocer, aun en el supuesto de que se trate de un proceder viciado en su raíz, puede encontrarse una parte de verdad, y tal vez una verdad que otros no han sabido descubrir; pero ello no excluye un *no* a la substancia de ese pensamiento. Más aún sólo a partir de ese *no* se estará en condiciones de recuperar la verdad que accidentalmente estaba en él contenida, ya que sólo desde la verdad es como la verdad puede ser explicada.

Tenemos ahí apuntadas las dos fuentes radicales de la pluralidad o diversidad que de hecho se advierte en la historia del pensar humano: la limitación y la falibilidad de nuestra inteligencia. En todo lo que sigue, de acuerdo con la intención que nos mueve en este ensayo, consideraremos sobre todo la pluralidad que deriva de la limitación de nuestro conocer, es decir aquella que se da incluso en el caso de que nuestra inteligencia proceda de modo adecuado, o sea según verdad, aunque sin perjuicio de hacer referencia, si en algún caso resulta oportuno, a la otra faceta del problema.



#### 4. *Infinitud de la verdad.*

La inteligencia humana es limitada, finita. Reconocerlo es esencial para poder enfocar el tema del pluralismo; pero es esencial proclamar a la vez que hablar de finitud no equivale en modo alguno a sostener que la razón humana está encerrada en sí misma, sino, al contrario, a afirmar que se abre a una realidad que la trasciende. En otras palabras, sí puede y debe hablarse de un más allá de la razón, no es porque la realidad sea en sí misma un misterio obscuro o impenetrable, opaco a la inteligencia, sino porque es infinitamente inteligible, mientras que nuestra inteligencia es limitada. Por eso Dios, inteligencia infinita y perfecta, conociéndose a Sí mismo, conoce, con un solo acto, la total realidad por El creada, que está por entero patente y abierta a su mirada. Es por poseer una virtualidad limitada por lo que la inteligencia humana, no sólo no es capaz de percibir con una sola intuición toda la luz que dimana de lo real, de modo que necesita proceder por pasos, sino que procede connotando en todo instante la trascendencia que lo real posee con respecto a ella misma (24).

---

(24) Las afirmaciones que acabamos de hacer no son precisiones de detalle, que podrían haber sido omitidas, sino consideraciones que afectan al núcleo del debate metafísico y gnosiológico que apuntábamos en páginas anteriores. El racionalismo tiene una aguda conciencia de la inteligibilidad de lo real, pero yerra al desconocer la limitación de las fuerzas intelectivas propias del hombre, y al postular por consiguiente que nuestro conocer proceda sin admitir ningún momento de obscuridad y, más radicalmente, que aspire a una absoluta agotabilidad de lo real. Ese planteamiento conduce, de manera inmediata, a un empobrecimiento de la inteligencia, que se auto-aisla de amplísimas zonas de lo real, y, en último término, al monismo, al ateísmo y al nihilismo. Para evitar esas inferencias del racionalismo, las posiciones agnósticas postulan la irracionalidad o ininteligibilidad de lo real; de esa forma consigue salvar de algún modo la singularidad de la persona humana y el sentido de la trascendencia, pero a costa de oponer entre sí a la verdad y al ser, de aherrojar la tendencia natural de la inteligencia y de encerrar al hombre en sí mismo, condenándolo a una radical incomunicabilidad.

En realidad el agnosticismo es una consecuencia del racionalismo o, en otros casos, una reacción insuficiente frente a él: mantiene en efecto sus mismos principios, es decir, la consideración según la cual la inteligencia no debe aceptar más verdad que aquella que es capaz



Dos consecuencias, importantes para nuestro tema, derivan de ahí:

a) Queda patente, en primer lugar, la perfectibilidad indefinida del conocer. La infinita inteligibilidad de lo real, y más propiamente de Dios, hacen que el proceso de nuestro conocer sea susceptible de un crecimiento indefinido: *inventum philosophicum semper perfectibile*, decían los antiguos (25). De hecho puede hablarse de un término o situación plenamente acabada de nuestro conocer sólo en el supuesto —que la revelación cristiana nos anuncia como alcanzable en la gracia— de que Dios, comunicándonos directamente nos haga participar de algún modo de su plenitud, “saciándonos sin saciar”, como dice Josemaría Escrivá de Balaguer. E incluso entonces, en el seno de la visión beatífica, la inmensidad divina continuará trascendiendo al hombre, que se advertirá lleno, más aún, desbordado por la infinita riqueza divina, a la que ninguna inteligencia creada puede agotar (26). La actitud propia del hombre durante su conocer terreno, el inicio de la auténtica sabiduría, es esa docta ignorancia de que habla la tradición socrática: el reconocimiento de que todo cuanto se sabe es nada en comparación con la infinidad de cuanto

---

de agotar. Ante el racionalismo y su presentación de la inteligencia humana como capaz de agotar la inteligibilidad de lo real, debe afirmarse no ya la ininteligibilidad de lo real, sino la limitación de la inteligencia humana de la que deriva como consecuencia su incapacidad para agotar una realidad inteligible en sí misma. Es entonces, y sólo entonces, cuando nos adecuamos a la verdad de las cosas y cuando, por consiguiente, estamos en condiciones de enfocar el tema del pluralismo intelectual evitando el doble escollo del monismo y del relativismo.

(25) En este sentido se puede concordar con Eduardo Nicol cuando afirma que “la filosofía está en proceso de reforma permanente” y que “sólo el dogmatismo (y entiende por tal la pretensión de haber alcanzado una posición filosófica que agote el pensar), del que se nutren los escépticos, queda desacreditado por la pluralidad de doctrinas” (*El porvenir de la filosofía*, México 1972, p. 45). Siempre que —como el mismo Nicol lo hace— se entienda por reforma no la sucesión inconexa de sistemas de pensamiento, sino un proceso en el que hay continuidad y herencia, y —además— se afirme esa continuidad no sólo en la línea de la actitud que implica el filosofar, sino también en la del contenido del filosofar mismo: la realidad en cuyo conocimiento se profundiza.

(26) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 12, a. 7.

puede ser conocido. La razón humana —escribía Pascal— alcanza su madurez y deja de ser débil e incierta, cuando reconoce que hay infinitas cosas que le trascienden (27). Asentarse en lo ya percibido cerrándose a toda luz ulterior, pretender encuadrar la entera realidad en los estrechos moldes de nuestro razonar dejándose llevar del espíritu de sistema, etc., es engañarse a sí mismo, condenarse al reduccionismo y hacerse acreedor al conocido reproche de Hamlet: “Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que ha soñado tu filosofía” (28).

b) Se hace manifiesta, en segundo lugar, la necesidad de una pluralidad de palabras para expresar de algún modo la riqueza de lo real y especialmente la de Dios. “Dios —se pregunta S. Agustín—, ¿qué es todo esto que acabo de decir, respecto a lo que Tú eres? ¿Y qué cuánto pueda decir cualquiera que hable de Ti? Así, pues, infelices y desgraciados quienes de Ti no hablan, pues, aun los que hablan mucho de Ti se quedan tan cortos como si fueran mudos” (29). Expresión de un conocer que procede por vía

---

(27) BLAISE PASCAL, *Pensées*, ed. Brunshvicg, n. 267.

(28) WILLIAM SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto primero, escena quinta. Todo ello implica que la condición propia del proceder intelectual es una situación de claroscuro: la inteligencia humana, al ir captando la verdad de los seres y de Dios poco a poco y como por grados, va siendo iluminada paulatinamente por su luz, y por tanto percibe a la vez la verdad de lo que ya conoce y la profundidad de lo que le queda aún por conocer. Pretender negar esa situación ontológica, sea por la vía del racionalismo, o sea por la del agnosticismo, es precipitarse en una crisis insoluble. Asumir conscientemente esa condición de claroscuro implica reconocer la propia limitación y por tanto humildad, pero una humildad que no humilla, sino que exalta e incita a progresar en el conocer.

Sobre el claroscuro intelectual, ver REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires 1945. Sobre la distinción entre misterio y problema y el racionalismo implícito en la reducción del primero al segundo, GABRIEL MARCEL, *Position et approche du mystère ontologique*, París 1943. Sobre la diferencia —mejor, la oposición— entre un sentido agnóstico y un sentido trascendente del misterio, J. H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, París 1966.

(29) *Confesiones*, l. I, c. 4. Este tema —que entronca con toda la enseñanza patristica precedente— es constante en los Padres de formación agustiniana: “La grandeza de las obras divinas sobrepasa ciertamente a todo cuanto pudieran expresar las palabras de los hombres, y de ahí nace la imposibilidad de hablar, de donde se origina el



conceptual, dividiendo y componiendo aspectos de lo real y procediendo por pasos y grados, toda palabra humana es limitada e incapaz de expresar la hondura de lo real, y más radicalmente la de Dios. Es pues necesario acudir a muchas palabras para manifestar, aunque sea imperfectamente, esa riqueza infinita. El pluralismo encuentra aquí su fundamentación última, a la vez que se pone de manifiesto que se trata de un pluralismo en el interior de una unidad que lo trasciende: toda esa multitud de palabras se refieren a la realidad creada y a Dios, de quienes dan a conocer aspectos y facetas, y son por tanto comunicables entre sí.

##### 5. *Pluralidad de ciencias y unidad del saber.*

¿Esas diversas palabras —y los conceptos que presuponen— se sitúan en un mismo plano o en niveles diversos? Para responder a esta pregunta, y precisar la estructura de nuestro conocimiento, es necesario completar la tradición platónica con la aristotélica, tener presente no sólo la relación de nuestras ideas con la realidad que significan sino su génesis y evocar de nuevo algunas tesis metafísicas fundamentales.

La realidad no es monista sino plural, ya que implica, en primer lugar, la distinción entre el Creador y las criaturas, y, en segundo lugar, la distinción entre los diversos

---

motivo que nos impide callar... Siendo la materia en sí misma inefable, por lo mismo, proporciona recursos para hablar; y nunca puede ser suficiente lo que se diga, porque nunca se agotará el asunto de que se trata. Por lo mismo humíllese la debilidad humana delante de la gloria de Dios y confiese que es siempre insuficiente para exponer las obras de su misericordia". (S. LEÓN MAGNO, *Homilias*, 29, 1 y 62, 1; trad. de Daniel Ruiz Bueno, Madrid 1969, pp. 111 y 254). "Lo que interiormente infunde el Espíritu Santo en el corazón de los profetas no lo expresa exteriormente de una sola vez con la palabra. En efecto, el agua de la sabiduría con la que se llena el espíritu del profeta rebosa abundantemente en la contemplación: pero como toda boca del hombre, esto es, la capacidad de la carne es angosta al Espíritu, para dar salida a aquella intensidad que se ve, la lengua, al referirlo, lo hace separadamente" (S. GREGORIO MAGNO, *Homilias sobre Ezequiel*, l. 1, hom. 3, n. 5; trad. de Paulino Gallardo, Madrid 1958, p. 311).



seres creados, dotados de substantividad y de principialidad propias, es decir, caracterizados cada uno por su propia naturaleza, sus propios principios de acción, su propio acto de ser. El conocimiento humano no se funda en una visión directa de Dios ni en ideas innatas, sino en ideas obtenidas a partir de la experiencia sensible. Procediendo en dependencia de una experiencia sensorial que abre a una realidad múltiple. Nuestro conocer se estructura en diversos niveles, dando origen a una pluralidad de ciencias distintas entre sí según los aspectos de la realidad que consideran, el nivel noético a que se sitúan, y, consiguientemente, según las metodologías de que se sirven, etc. (30).

Pero, si bien la realidad es múltiple, no es caótica, ya que está dotada de una unidad de orden y de finalidad, en cuanto deriva de un solo principio, Dios, y ordenada a El. Por eso el diversificarse de los conocimientos humanos no desemboca en una escisión de la inteligencia en esferas o niveles incomunicables e inconexos: el hombre puede, en efecto, percibir el orden que existe entre los seres y alcanzar una unidad en su vida intelectual, en virtud de la cual imita —aunque de manera deficiente, dada su limitación creatural— la perfecta unidad del conocer divino. Las diversas ciencias, aunque consideren aspectos o parcelas distintas de lo real, mantienen entre sí relaciones de mutuo influjo, dependencia, etc. Y, en su cumbre, la filosofía, y, —supuesta la fe— la teología, ciencias de principios, sabidurías (31), unifican el saber no por la vía de la reducción de las múltiples ciencias a una sola o a un substrato ideal común, sino mostrando su anclaje en el ser, es decir, poniendo de relieve la verdad propia del sector o faceta del ser estudiado por cada ciencia y su fundamentación en el

---

(30) Sobre todo esto cfr. JORGE IPÁS, *Pluralismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 18, pp. 635-636.

(31) Empleamos aquí el término sabiduría según su acepción clásica —saber por las últimas causas y capaz por consiguiente de ordenar toda la vida humana—, tal y como fue acuñada por el pensamiento griego, recogida después por la patristica —especialmente por S. Agustín— y por ella transmitida a todo el pensamiento cristiano posterior.

Ser divino, y, consiguientemente, manifestando el lugar que cada ciencia debe ocupar en el conjunto del conocer y del existir humanos, es decir estableciendo una jerarquía de las ciencias y determinando los criterios ético-sapientiales que deben regular el uso de cada una de ellas.

La distinción que acabamos de esbozar, entre ciencias particulares y sabiduría nos permite comprender cómo se integran pluralidad y unidad en el seno del conocer humano y cómo el planteamiento gnoseológico realista asume e integra las parcelas de verdad que subrayan, deformándolas, el monismo y el relativismo: hay unidad en el conocer, pero no una unidad monista, sino de jerarquía y de orden; hay pluralidad, pero no una pluralidad de mundos heterogéneos, sino de saberes relacionados entre sí y unificados en última instancia por un saber supremo, capaz de dar razón de los inferiores.

Hemos llegado así, en cierto modo, al término de nuestro itinerario. Nos resta sin embargo una última cuestión que termina de perfilar cuanto ha sido dicho hasta ahora y, en parte, lo pone en discusión: ¿la pluralidad intelectual se reduce a la pluralidad de ciencias y saberes que acabamos de mencionar, o se da también, en el interior de cada saber, una pluralidad de itinerarios?; y, concretamente, ¿se da esa pluralidad en el interior de esos saberes supremos que son la filosofía y la teología? Al hablar de pluralidad de itinerarios nos referimos, claro está, no a la que resulta de la falibilidad humana y que lleva a oponer entre sí itinerarios acertados o desviados según que se adecúen o no a la verdad de las cosas; sino a la que podría resultar de la limitación de nuestra inteligencia, y que implicaría el coexistir de posiciones, que ni coinciden plenamente ni se excluyen, es decir que no sean opuestas, sino que de un modo u otro, se complementen. ¿Ocurre de hecho así o plantear esa hipótesis equivale a recaer en el relativismo?; más específicamente; ¿ocurre así en el caso de la filosofía y de la teología, o es algo que contradice a su condición de saberes por las últimas causas?; y en el caso de que ocurra, ¿cómo se mantiene su capacidad uni-



ficadora del conocer humano? Tales son los interrogantes a los que vamos a intentar responder a continuación, considerando por separado uno y otro caso, es decir el de la filosofía y el de la teología.

## 6. *Estructura del saber filosófico.*

El filosofar nace del interrogarse del hombre con un sentido de globalidad. Esa interrogación puede surgir en un contexto cosmológico (¿qué es el mundo en su conjunto?, ¿cómo puede subsistir un universo integrado por seres que nacen y mueren?), antropológico (¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?), etc.; pero, en cualquier caso, implica enfrentarse con el todo de la realidad en busca de una explicación radical (32). Son esa globalidad y esa radicalidad las que dan a la filosofía su carácter y su fuerza, y a la vez las que ponen de manifiesto la dificultad inherente a toda admisión de un pluralismo filosófico. ¿Aceptar que pueda darse una pluralidad en el interior del proceder filosófico no equivale acaso a sostener que pueden existir diversas explicaciones radicales de la realidad, lo que, a su vez, implica afirmar que no existe explicación alguna sino meras visiones del mundo de orden exclusivamente subjetivo? No es pues extraño que, cortando toda vía hacia esa inferencia, numerosos autores hayan afir-

---

(32) Por eso, como dice acertadamente Pieper, el proceso del filosofar no es algo que "se pone en marcha a discreción mediante una operación mental claramente definida", sino que es más bien "una actitud humana fundamental frente al mundo, actitud que en gran manera es ajena a toda posición y disposición elegidas a voluntad" (*Defensa de la filosofía*, Barcelona 1973, p. 25). Filosofar es experimentar la admiración de que hablan Platón y Aristóteles, percibir de una manera u otra, la hondura y la problemática de lo real y en consecuencia, sentirse acuciado a profundizar en la verdad que se posee en el intento de captarla con plenitud. De ahí la paradoja de que la filosofía sea, a la vez, ciencia inútil, es decir no pragmática, y en cuanto tal despreciada por quien adopta una posición exclusivamente técnica y fabricadora, y, de otra parte, tarea de la que ningún hombre puede prescindir y a la que inevitablemente se dedica en uno u otro grado incluso quien niega la realidad misma de la filosofía, ya que como señaló Aristóteles, para criticar a la filosofía es necesario filosofar.



mado la unicidad de la filosofía, sosteniendo que, en este campo, no cabe más diversidad que la existente entre filosofía verdadera y filosofías erróneas, o, más exactamente, entre filosofía y pseudo-filosofías, es decir la que deriva de la falibilidad y del error.

Un punto debe ser reafirmado con claridad: filosofar no es elaborar una visión del mundo en la que se proyecte la propia subjetividad, sino penetrar en profundidad en lo real, procurando captar las dimensiones más radicales de su ser. Lo que, en última instancia, conduce a la percepción de la unidad que rige la realidad misma: los seres se fundan en el Ser: la entera realidad que nos rodea, y nosotros mismos que filosofamos, procedemos de Dios que nos ha creado, y estamos en camino hacia el fin al que Dios, con su providencia, nos llama y destina. Tal es la palabra culminante del proceder filosófico: alcanzar de una manera crítica y refleja una verdad a la que la inteligencia se ordena por su movimiento espontáneo, completándola y precisándola a la vez que se pone de manifiesto su inagotable riqueza. No hay, en ese sentido, más que una palabra filosófica última. Y, sin embargo, debe reconocerse, en el interior del filosofar, una pluralidad de momentos e itinerarios. Hay en efecto, que tener en cuenta no sólo la unidad de lo real, sino su multiplicidad y la vía por la que la inteligencia humana percibe la una y la otra.

No olvidemos un dato capital que ya antes señalábamos: el hombre que obra según las fuerzas nativas de su razón, y por tanto el filósofo, no posee desde el inicio una comprensión global de la realidad, como la que tendría si la viera surgir de su causa, sino que parte de la experiencia sensible por la que entramos en contacto con los seres concretos que nos circundan. El filósofo no conoce de arriba hacia abajo, yendo desde el Creador a las criaturas, desde la causa primera a sus efectos, sino de abajo hacia arriba, yendo desde los efectos a la causa. Aspira a alcanzar lo absoluto, y lo alcanza de hecho cuando procede con verdad, pero lo hace siempre desde una posición o pers-

pectiva que, por humana, es limitada, y a través de conceptos que captan la verdad del ser, pero que no lo agotan. La filosofía es por ello, una, ya que conduce al hombre hacia el reconocimiento de Dios como fuente de la unidad de lo real; pero en su interior hay multiplicidad, ya que ancla la mente en la realidad de los seres y del ser desde una pluralidad de itinerarios y perspectivas.

Complementemos esta descripción de la estructura del saber filosófico, precisando algunos puntos:

a) En su sentido más hondo y propio —pregunta por el ser en toda su globalidad— la definición de filosofía se aplica sólo a lo que Aristóteles llamó “filosofía primera” y que, posteriormente se ha designado con el nombre de metafísica, o también con el de ontología. Pero esa pregunta radical, si bien abarca la totalidad de lo real y da razón de él en su aspecto más hondo, no lo alcanza en todo su detalle —el filosofar no procede de un modo deductivo a partir de un primer principio, sino que exige una constante vuelta a la experiencia—, de ahí que se prolongue, o venga precedida, de momentos noéticos que dan origen a diversas disciplinas filosóficas particulares (cosmología, psicología, ética, filosofía de la cultura o de la historia, etc.), que aspiran a poner de relieve como una cierta parcela de lo real, considerada según aquello que tiene de específico, se funda en el ser. De ahí que en el interior del *corpus* filosófico exista una tensión, motivada por esa distinción entre los miembros que la integran; tensión que es, no obstante, superada, porque uno de sus elementos —la metafísica—, versando sobre la radicalidad del ser, puede regir y ordenar a los demás. En suma, “la unidad de la filosofía es la de un sistema jerarquizado, y sus partes no son homogéneas, sino análogas” (33).

b) Cortando transversalmente esas disciplinas —o algunas de ellas— pueden darse, y se dan de hecho, diversas perspectivas que, centrando la atención en uno u otro

---

(33) ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1972, p. 59.

aspecto de la realidad (su mutabilidad, su amabilidad, su historicidad, etc.), orientan en una u otra dirección el trabajo filosófico. Se originan así itinerarios intelectuales sostenidos por la misma intención, más aún interrelacionados y convergentes (todos ellos versan sobre la realidad y se abren en última instancia a Dios, conocido en cada caso como principio y fin del aspecto de la realidad que se considera), pero distintos entre sí, y consiguientemente necesitados de instrumentos conceptuales, terminologías e incluso sistematizaciones diversas. Esa pluralidad de itinerarios es, en cierto modo, irreductible, mientras la inteligencia proceda según su modo natural de conocer (es decir, mientras no reciba una participación en el saber que Dios tiene de sí mismo): ninguna palabra humana —decíamos antes— puede expresar toda la riqueza de la realidad creada y de Dios, sino que son necesarias muchas palabras para manifestarla de algún modo. Pero —e importa subrayarlo ya que es precisamente esto lo que distingue la posición realista de la agnóstica— esas diversas palabras no se sitúan unas frente a otras en situación de heterogeneidad, sino de complementariedad (34). Todas ellas, en efecto, están referidas a la realidad y captan aspectos de la misma. Son, por tanto, comunicables entre sí; más aún están abiertas a síntesis en las que se ponga de manifiesto, aunque a veces sea sólo en situación de claroscuro, la unidad en la que se integran. Un filosofar consciente de la riqueza e infinitud de la verdad, excluye ciertamente el espíritu de sistema, y especialmente la pretensión hegeliana de haber agotado la realidad, e implica la apertura

---

(34) La noción de complementariedad ha sido aplicada a este tema por Etienne Gilson, para referirse a los itinerarios filosófico-teológicos de Santo Tomás y S. Buenaventura (*La philosophie de Saint Bonaventure*, París, 2.<sup>a</sup> ed., 1943, p. 396), y, partiendo de teorías físicas pero trasladándose al terreno filosófico, por NIELS BOHR (*Physical science and the study of Religious*, en *Studia Orientalia Joh. Pedersen dicata*, Copenhague 1953, pp. 385-380; *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, Braunschweig 1958). Ver también W. PAULI, *Die philosophische Bedeutung der Komplementarität*, en "Experientia", 6 (1970), 74 n. y C. F. VON WEIZSAECKER, *Komplementarität*, en "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 3, 1744 n.



a toda ulterior manifestación de la verdad, pero no excluye en modo alguno, sino que al contrario exige, el deseo de síntesis, la preocupación por mostrar la unidad en la que comunican los diversos aspectos de la verdad que el hombre haya sabido captar.

Tal es, en líneas generales, el *status* epistemológico de la pluralidad que cabe en el interior del proceder filosófico; un pluralismo, en suma, como el que puede darse en un saber, en una ciencia —y la filosofía lo es— que se alimenta de la realidad y es juzgada por ella, y que aspira precisamente a conocer por las últimas causas llevándonos a comprender cómo los diversos seres se fundan en Aquel que es el Ser, la Verdad y el Bien supremo, es decir en Dios. Es por ello por lo que la filosofía, aunque en su interior haya multiplicidad, puede cumplir una función unificadora del conocer, más aún del entero vivir humano, ya que culmina colocando al hombre ante Dios, principio y fin de todas las cosas y mostrando cómo los diversos campos y aspectos de lo real se relacionan con El.

Un último dato —que se mueve a un nivel distinto de los anteriores, pero que es imprescindible para juzgar del panorama filosófico tal y como se presenta a nuestra mirada— debe ser tenido en cuenta. El conocer humano es progresivo, y progresa procediendo de las verdades que nos son más evidentes a otras tal vez más radicales, pero menos evidentes para nosotros. Es ese carácter progresivo lo que explica la posibilidad del error, y lo que hace también que, ante cuestiones especialmente hondas y complejas, la mente pueda oscilar entre diversas sentencias sin acabar de decidirse con certeza por ninguna y que consiguientemente los pareceres se diversifiquen. Nos encontramos en esos casos ante una oposición de sentencias contradictorias entre sí, y que por tanto no pueden ser todas verdaderas. Una tal diversidad es, sin embargo, legítima mientras no se haya manifestado con claridad en qué línea está la verdad; más aún, no sólo legítima sino positiva: el mutuo oponerse de las diversas posiciones puede en efecto contribuir a que no caigan en olvido aspectos im-

portantes de la verdad y a facilitar por tanto el camino hacia una evidencia plena (35). Ahora bien, cuando esa evidencia se alcanza, debe cesar: todo hombre amante de la verdad, todo filósofo ha de estar siempre dispuesto a rendir su inteligencia ante la verdad apenas ésta se le manifieste, deponiendo, en su caso, anteriores opiniones. Cerremos por eso este apartado diciendo que, si todo error es un fracaso del filosofar, es su substancia misma la que resulta afectada por posiciones como la escéptica y, sobre todo, la idealista ya que, la primera, cercenando el afán de verdad y de absoluto, cohibe los impulsos más hondos del ser humano, y, la segunda, postulando la separación entre inteligencia y realidad extramental, encierra al hombre en el círculo de sus pensamientos. La filosofía presupone no sólo una pasión infinita —que diría Kierkegaard— por la verdad, sino también un hondo sentido de la inteligibilidad de lo real y de la capacidad del intelecto humano para percibirla. Cuando ese sentido de lo real se pierde, la mente humana, condenada al aislamiento, gira

---

(35) Por lo demás una tal positividad puede corresponder, *per accidens*, al error mismo. Jacques Maritain —cuya oposición al relativismo es neta y decidida— lo ha explicado acudiendo a una distinción clásica: la que media entre una forma y el sujeto al que esa forma determina. Si una metafísica es verdadera —escribe— está en condiciones de asimilar todos los aspectos complementarios de la realidad, por muy diversos y heterogéneos que sean, ya que, desde el momento en que es verdadera, todo puede acordarse con sus principios: pensar lo contrario equivaldría a postular una inadecuación entre la inteligencia y el ser. Pero —añade— la filosofía no existe sino en los filósofos, y éstos son limitados, incapaces en ocasiones de percibir toda la luz que deriva de los principios de que parte, más aún capaces de traicionarlos. Dada la debilidad humana es pues no ya posible, sino incluso probable, que filósofos que siguen esa filosofía verdadera desconozcan aspectos de la verdad, que, en cambio, pensadores que parten de principios erróneos pueden tal vez haber advertido. De ahí que, *per accidens*, filones de pensamiento equivocados en su raíz hayan podido contribuir al desarrollo de la filosofía; y la necesidad de que los herederos de la auténtica tradición filosófica estén abiertos a la obra de todos los demás pensadores para recoger y asimilar los materiales de verdad que en ellos puedan encontrarse (*Theophas*, París 1925, pp. 193-194). Afirmaciones análogas pueden hallarse en otras muchas obras de la primera época de Maritain. El tema le continuó preocupando en los momentos posteriores de su vida: ver especialmente *Philosophical cooperation and intellectual justice* en "The modern Schoolman", noviembre 1944 (recogido después en *Raison raisons*, París 1948, y en *The range of reason*, New York 1953).



en el vacío de manera que, aunque subjetivamente pueda permanecer el afán por la verdad, no es ya ésta, sino la imaginación y la fantasía, quienes gobiernan el pensar. No es pues filosofía, sino ideología, es decir un sistema de ideas arbitrario y carente de fundamento, lo que una inteligencia en ese estado es capaz de producir.

### 7. *Estructura del saber teológico.*

La Revelación, el dirigirse Dios a la humanidad para darle a conocer su propia vida íntima y los designios de su voluntad (36), coloca a la inteligencia humana en una situación nueva. El hombre conoce ahora no ya elevándose poco a poco y mediante esfuerzo a partir de su experiencia, sino por participación en el conocer mismo de Dios. Su conocimiento resulta sobrenaturalmente ampliado: su saber sobre Dios no queda limitado ya a lo que de El se refleja en las criaturas, lo que es conocerlo "como en espejo y en enigma" (37), sino que es elevado a conocer el misterio insondable de la vida trinitaria; su saber sobre el propio destino no queda restringido al conocimiento de la trascendencia sobre la muerte y a la certeza de una sanción eterna, sino que se abre a la palabra que le anuncia que el fin al que Dios dirige la creación no es otro que la comunicación de Sí mismo a ángeles y hombres.

Todo ello produce en el hombre, desde los estratos intelectuales a los afectivos, una profunda sensación de plenitud: los interrogantes fundamentales han quedado no sólo contestados, sino trascendidos por la comunicación absolutamente liberal y gratuita que, en la gracia, Dios hace de Sí mismo. Es eso lo que explica la actitud, en cierto sentido anti-intelectualista, que puede observarse en algunos escritores cristianos, y de la que constituyen un buen ejemplo los capítulos iniciales de la *Imitación de*

---

(36) Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 2 y 6.

(37) I Cor. 13, 12.



*Cristo* (38). Conocedores de manera plena e inequívoca del sentido de nuestra vida y de la vida que conduce hacia el fin, no nos perdamos —vienen a decirnos— en disquisiciones intelectuales, sino pongámonos decididamente en camino. Hay en ello una gran verdad: la percepción —basada en el reconocimiento de que la salvación no se obtiene por la sola inteligencia sino por la caridad y la entrega— del carácter alienante que puede tener una reflexión intelectual que gire sobre sí misma haciendo que el hombre se enrede en el entramado de sus propias ideas en lugar de abrirse a la llamada divina. Pero hay también en ello una grave laguna: olvidar que si bien Dios ha elevado, con la gracia de la fe, las fuerzas cognoscitivas humanas, no nos ha otorgado aún el don de la visión. El conocer cristiano es pues un conocer sobrenatural pero que procede a modo humano, y que necesita por tanto volver una y otra vez sobre la verdad revelada, tanto por la vía de la oración, como por la del análisis y el estudio. Sólo así, dada la limitación de sus fuerzas cognoscitivas, puede, en efecto, ir captando el cristiano toda la riqueza e implicaciones de la fe que profesa. La dinámica de la inteligencia a la que hacíamos antes referencia al describir el paso del nivel espontáneo al científico en el orden del conocimiento natural, sigue por eso teniendo vigencia en el orden del conocimiento de fe. El cristiano, que antes de hacer un acto explícito de fe ha escuchado y captado la predicación de la Iglesia y el contenido del anuncio evangélico, no puede quedarse al nivel de esa primera comprensión, sino que debe aspirar a una intelección mayor. De ahí ese esfuerzo intelectual encaminado a profundizar en el contenido de la fe y a juzgar desde él la realidad entera, al que designamos con el nombre de teología (39).

Dos consecuencias importantes derivan de esa situa-

(38) Libro 1, caps. 1 a 5.

(39) Sobre cuanto acabamos de exponer, cfr. lo que hemos escrito en la voz *Teología*, de la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 22, pp. 232 ss., así como en el ensayo *Sobre el sentido del saber teológico*, en "Divinitas", 16 (1972) 415 ss.



ción del cristiano en cuanto que elevado por la comunicación que Dios le hace de su propio saber, pero no colocado todavía en la plenitud de la visión:

a) El conocer que otorga la fe sigue el orden de la misma ciencia divina: no va de las criaturas al Creador, sino del Creador a las criaturas. Es capaz por eso de dirigir sobre la realidad una mirada fuertemente unitaria y unificadora, superando la limitación y fragmentación del conocer natural humano. Por eso, la fe y esa explicación y desarrollo de su contenido que es la teología, pueden, sin perder su unidad, extenderse a todo el ámbito de lo real. "En la medida en que un conocer es más alto —explica Santo Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias*—, es tanto más unitario y se extiende a más cosas. De ahí que el intelecto divino, que es altísimo, por esa luz que es Dios mismo, alcanza un conocimiento distinto a todas las cosas. Y así, siendo esta ciencia (la teología) altísima y recibiendo su eficacia de la misma luz de la inspiración divina, puede, permaneciendo una —es decir, sin multiplicarse—, considerar las diversas cosas. Y eso no sólo en común como la metafísica, que considera ciertamente todas las cosas, pero en cuanto que son entes, sin descender al conocimiento propio de las cosas morales o de las naturales (sino en especial). En efecto, la razón de ente, al estar diversificada en los diversos seres, no es suficiente para otorgar un conocimiento específico de las cosas; para cuya manifestación tiene en cambio eficacia, permaneciendo una en sí misma, la luz divina" (40).

---

(40) *In I Sententiarum*, prólogo, q. 1, a. 2. De ahí que —como señala acertadamente Gilson— pueda el teólogo, sin caer por ello en ningún eclecticismo, dirigirse a filosofías diversas para, valorándolas desde una perspectiva superior, conducir las hacia un término que está más allá de ellas mismas; como hizo de hecho Santo Tomás, que convocó ante él a filósofos tan dispares como Platón, Aristóteles, Avicena, Averroes, etc., a fin de pedir a cada uno de ellos que dijera su última palabra, orientándolo luego hacia una verdad teológica más alta (*El filósofo y la teología*, Madrid 1962, pp. 127-130). Gilson tiene presente en esas páginas sobre todo un texto de la *Summa theologiae*: I, q. 1, a. 3, ad 3. Aunque no se refiera directamente a la cuestión que ahora tratamos, cabe citar también el párrafo en que Santo Tomás, haciendo una exégesis alegórica del letrero de la Cruz en cuanto escrito en tres

b) Pero si la comunicación de Dios en la fe otorga al cristiano una elevación de su conocimiento que le permite superar algunas de las limitaciones de su conocer, no le otorga todavía la perfección y plenitud que alcanzará en la gloria. Dios no se comunica aún en la inmediatez de la visión, sino por la mediación de la palabra, y si bien aumenta las fuerzas de la inteligencia humana con el don infuso de la fe, no confiere una iluminación tal que supere en absoluto el modo humano de proceder: tenemos, repitásmoslo, necesidad del análisis y del discurso para ir percibiendo y explicitando toda la virtualidad que la palabra divina contiene. El tema de la pluralidad o diversificación de nuestro conocer resurge así también en el interior de esa unidad más trabada y profunda que Dios, con el don de la fe, ha hecho posible al cristiano. En primer lugar, porque la luz de la fe da al hombre el saber radical sobre las cosas, pero no otorga el conocimiento de todo el entramado de la naturaleza, y no dispensa por consiguiente del esfuerzo necesario para desarrollar los saberes naturales, aunque pueda suponer —y suponga de hecho— un estímulo y una ayuda en muchos casos; de ahí que la teología no se constituya en ciencia única y omniabsorbente,

---

lenguas, pone de relieve cómo en Cristo son reducidas a unidad las diferencias entre judíos, griegos y latinos: “Per hebraeam significatur, quod Christus dominari debebat theologiae philosophiae, quae significatur per hebraeam, quia Iudaeis est tradita divinarum rerum cognitio; per graecam vero philosophiae naturali et philosophicae: nam Graeci erga naturalium speculationem insudaverunt; per latinam vero philosophiae practicae, quia apud Romanos maxime viguit scientia moralis: ut sic in captivitate redigantur omnes intellectus in obsequium Christi, ut dicitur II Cor. X, 5” (*Super Evangelium S. Iohannis lectura*, Ed. Marietti, cap. 19, lect. 4, n. 2422).

Ni que decir tiene que el asumir las filosofías desde la teología de que hablamos es algo radicalmente distinto del superficial y concordista “exponer la fe con el lenguaje de las filosofías del propio tiempo”; modo de hablar que, al prescindir de una referencia a la verdad (o falsedad) de las filosofías, implica postular un relativismo gnoseológico y reducir la fe a un impulso vital carente de contenido noético. Lo que en realidad se requiere es juzgar de las filosofías desde la fe, y, sobre esa base, emprender la tarea dura y difícil de rehacer desde dentro sus itinerarios, a fin de detectar las parcelas de verdad que en ellas puedan encontrarse, purificarlas de los errores que eventualmente las parasiten y, finalmente, completarlas y desarrollarlas. Enfocar las cosas de otra manera es exponerse a los más graves desastres.

sino que coexista con todo el conjunto de ciencias a que hacemos referencia en el apartado anterior. En segundo lugar, y a nivel de la teología misma, porque el progresar del cristiano en el conocimiento del contenido de su fe se realiza analizando, dividiendo y componiendo, y, por tanto —como pone de relieve Santo Tomás en una página de su comentario al *De divinis nominibus* (41)— plurificando y distinguiendo lo que, de una manera unitaria, había sido recibido en la fe. En otras palabras, la teología es ciertamente una profundización en la fe por la vía de una explicitación y explicación de su contenido; pero, a la vez e inseparablemente, una particularización o parcelación de la misma: es, en efecto, sólo merced a centrar la atención sobre un tema o aspecto particular como la inteligencia creyente está en condiciones de profundizar en la verdad que por la fe afirma y proclama.

He ahí la razón por la que se da una pluralidad en el interior del saber teológico; y eso en una doble dimensión, análogamente a lo que, como antes veíamos, ocurre con la filosofía (42):

---

(41) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis nominibus*, III, lect. 1. Para un comentario de este texto, ver CARLOS CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2 ed. Madrid 1973, p. 281.

(42) Ese paralelismo obedece a una razón obvia: entre lo natural y lo sobrenatural no hay equivocidad sino analogía; es pues lógico que las posiciones metafísicas y las teológicas estén implicadas. Basándose en ese hecho algunos han afirmado que el pluralismo teológico se reduce al filosófico. Hay en ello algo cierto, en el sentido mencionado, pero, a la vez un error, o al menos una deficiencia en la expresión; esa forma de hablar se presta en efecto a ser interpretada como si la teología fuera la tarea de alguien que, dotado previamente de un conocimiento filosófico desarrollado, estudiara a partir de él los datos de fe; lo que a su vez equivale a postular la primacía de la razón sobre la fe y, en última instancia, a negar el valor cognoscitivo de esta última, es decir, a caer en el racionalismo. La teología no es la aplicación de la razón a la fe, sino, al contrario, el esfuerzo de la fe por explicitar todo su contenido y riqueza. Por eso, el teólogo, si lo es verdaderamente, jamás parte de la filosofía sino de la fe; en su intento de explicar la fe asume, ciertamente, el conocer espontáneo humano y su prolongación en las diversas ciencias, y, especialmente, en la filosofía, pero sin subordinarse a ellas, antes bien, valorándolas desde la fe y orientándolas a un saber más alto que ellas mismas. El pluralismo teológico no se reduce sin más al filosófico, ni nace necesariamente de él, sino que tiene características y génesis propias, aunque entre uno y otro haya nexos profundos.

a) El saber teológico se estructura en distintas ramas, partes o especialidades (dogmática, moral, espiritual, pastoral...), que si bien están íntimamente compenetradas, no dejan por ello de tener una fisonomía específica, implicar diversas peculiaridades metodológicas, etc. Conviene sin embargo advertir que, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía, en la que encontramos diversas ciencias filosóficas unificadas por la metafísica, la teología es en cambio una sola ciencia, aunque en su interior puedan distinguirse partes y funciones diversas. En ella en efecto todo es considerado bajo una única luz intelectual —la Revelación divina— y desde una única perspectiva de fondo: la referencia a Dios (43).

b) Transversalmente a todo el *corpus* teológico, o a parte de él, pueden darse diversos itinerarios o intentos teológicos, según la perspectiva y finalidad que adopten. Así, por lo que respecta a los fines a los que el saber se ordena, cabe desarrollar un teologizar afectivo-contemplativo, como lo hacen la tradición agustiniana y la franciscana, o especulativo-contemplativo, como lo hace la tomista (44); o bien, en lugar de un estudio en el que predomine el aspecto contemplativo, punto en el que coinciden las dos posiciones anteriores, promover una reflexión que acentúe el aspecto moral y pastoral. Desde una perspectiva diversa, la de la metodología y la intrínseca constitución del saber, cabe orientarse hacia una teología predominantemente descriptiva en la que la exposición de los contenidos de la Revelación sea prolongada por un análisis fenomenológico de las actitudes cristianas, y una explicitación de las exigencias éticas en ellas implicadas, o bien hacia una teo-

---

(43) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 1, a. 3-4. Sobre la unidad y división de la teología, ver Y. M. CONGAR, *Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, col. 423-431; Id., *La fe y la teología*, o. c., pp. 239-245; RENÉ LATOURELLE, *La teología ciencia de la salvación*, Salamanca 1968, pp. 85-90 y 135-137.

(44) "Hi sunt —escribe S. Buenaventura tipificando esos dos diversos modos de proceder— praedicatores et minores. Alii principaliter intendunt speculationi et postea unctioni. Alii principaliter unctioni et postea speculationi" (*In Hex*, c. 22, n. 21; Ed. Quarachi, t. 5, p. 440).



logía que aspire en cambio a una profundización metafísica mostrando cómo las diversas realidades cristianas se funden en el ser divino. Desde el punto de vista de los aspectos considerados y el de las perspectivas desde las que se procede a una síntesis podemos encontrar intentos teológicos que parten de una visión totalizadora, como de Santo Tomás, cuya obra se estructura según el “exitus-reditus” de las criaturas de y hacia el Creador; o que se centren en la consideración de la tensión pecado-gracia, como S. Agustín durante la controversia antipelagiana; o en la polaridad error-verdad, como ocurre en diversos autores de la patrística griega; o en la historia de la salvación, etc. Todos esos itinerarios intelectuales pueden ser además desarrollados de diversa manera, según que se considere fundamentalmente a Dios que, como causa primera, conduce la creación hacia su fin; o que, situándose a nivel de las causas segundas, se analice cómo éstas, bajo el gobierno y moción divinas, se encaminan hacia el fin al que son llamadas.

Las posibilidades que se acaban de mencionar no constituyen, obviamente, una enumeración exhaustiva, sino sólo una ejemplificación más o menos amplia. Completémosla diciendo que, análogamente a lo que ocurre en la filosofía, esos diversos itinerarios no tienen todos ellos el mismo valor, ya que hay algunos más radicales o más comprensivos que otros (45); lo que sin embargo, no

---

(45) Ello afecta por lo demás a las tres líneas de diferenciación entre itinerarios teológicos a que nos hemos referido en el párrafo anterior. Veámoslo brevemente:

a) Una teología que acentúe la vertiente pastoral-moral es ciertamente legítima, pero con una condición: que esa acentuación no desemboque en una inversión, ya que si así fuera —es decir si el teólogo centrara primariamente su atención en el vivir y el obrar del hombre— se abrirían las puertas a una involución que podría acabar destruyendo el saber teológico mismo. Todo juicio sobre el obrar humano presupone en efecto un saber sapiencial sobre el ser y el sentido último de la realidad, de modo que si éste no ha sido desarrollado temáticamente la reflexión ética será superficial y estará expuesta a ser subrepticamente influida por presupuestos asumidos de manera acrítica. En otras palabras, un teologizar que acentúe la vertiente pastoral-moral está en dependencia estructural del teologizar especulativo-contemplativo. También en este sentido, como decía ya Tomás de Aquino,



obsta para que sean en parte irreductibles en la situación preescatológica —*pro statu isto*, que diría Duns Scoto— ninguna sistematización intelectual, aunque sea más perfecta y abarcadora que otras, puede aspirar a una exhaustividad tal que haga inútil todo otro intento. Pero —subrayémoslo de nuevo— esa relativa irreductibilidad no implica una incomunicabilidad: es una la verdad de la fe en cuya explicación todo teólogo aspira a profundizar, y hay

---

la teología es “magis speculativa quam practica” (*Summa theologiae*, I, q. 1, a. 4).

b) Por lo que se refiere a la distinción entre una teología que use una metodología fenomenológica y una teología que proceda según una metodología metafísica, cabe señalar que la primera puede aportar, y ha aportado de hecho, una gran riqueza a la tarea del teologizar, pero está necesitada de fundamentación a partir de la segunda, y ello con necesidad absoluta. El teólogo, en efecto, no puede limitarse a una descripción del existir cristiano, sino que debe trascender ese nivel llegando al metafísico, que es donde se deciden las cuestiones últimas. No hacerlo así, limitarse a lo descriptivo, sería condenarse a no ir a la raíz en la formación del pensar cristiano y desertar de una de las tareas principales que debe asumir la teología en su diálogo con la cultura, que encuentra precisamente en la metafísica uno de sus momentos culminantes. Quizá sea éste el momento de recordar que es precisamente su radicalidad metafísica una de las razones que han llevado al Magisterio eclesiástico a recomendar especialmente la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Un resumen de las recomendaciones en ese sentido hechas a lo largo de la historia puede encontrarse en SANTIAGO RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid 1975, pp. 161-313 (se trata de la Introducción general preparada por Ramírez para la edición bilingüe latín-castellano de la *Summa theologiae*, actualizada y completada con datos y documentos posteriores por Victorino Rodríguez).

c) Finalmente, por lo que respecta a la diferenciación que deriva de la perspectiva desde la que se intenta una sistematización teológica, es claro que mientras más abarcadora sea esa perspectiva más en condiciones está la síntesis resultante de dar razón de sistematizaciones o síntesis inferiores (si bien no las sustituye, ya que precisamente la misma generalidad del punto de vista lo hace intrínsecamente necesitado de nuevas miradas a lo real a fin de profundizar en sectores concretos, etc.). Por lo demás, algo debe ser señalado: toda sistematización teológica, so pena de traicionar a la esencia misma de la teología en cuanto conocer desde Dios y en Dios, debe, en última instancia, ser teocéntrica. Sobre este tema, y con especial referencia a los proyectos más recientes, ver CARLO COLOMBO, *La metodología e la sistematizzazione teologica*, en *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, t. I, Milán 1957, pp. 32-39; y FERNANDO OCÁRIZ, *Teología dogmática*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 22, pp. 261-263. Para una valoración en cambio de los diversos sistemas y escuelas teológicas clásicas, ver AMBROSE GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, 2 ed., París 1932, pp. 252-284 (donde se encontrará además un amplio estudio de algunas de las dimensiones de fondo de esta cuestión).



por tanto entre los diversos intentos e itinerarios una amplia comunicación y diálogo con el consiguiente mutuo enriquecimiento. La pluralidad que se da a nivel teológico es, en resumen, la que puede existir en el interior de un saber que se desarrolla basándose en una fe que es conocimiento y que es juzgado por su efectiva fidelidad a la que la fe proclama. Una pluralidad, por lo tanto, que no impide que la teología pueda cumplir una función unificadora del conocer y del vivir humanos, ya que se sitúa en el interior de una unidad superior —la de la fe misma— en la comprensión de cuyo contenido ayuda a profundizar, contribuyendo de esa forma a poner de manifiesto la ordenación a Dios —y a Dios según la intimidad de su vida trinitaria— del entero existir.

Añadamos, finalmente, que también el panorama teológico, como el de las otras ramas del saber, ofrece el espectáculo de posturas y sentencias que se relacionan entre sí por vía de oposición, y entre las que por tanto resulta necesario optar por una o por otra. Y eso no sólo al nivel de datos de hecho o de conclusiones concretas, sino al de cuestiones generales de fondo, como sucede, por citar el ejemplo más conocido, con respecto a la oposición que, en torno al tema de las relaciones entre gracia y libertad, se dio durante las controversias “de auxiliis” entre bañecianos y molinistas, congruistas, agustinianos, etc. Esos diversos pareceres y escuelas surgen cuando, en el intento de explicitar las virtualidades de un dogma, de mostrar la íntima conciliación y armonía entre dos distintas afirmaciones de la confesión de fe, de asumir desde la verdad revelada los progresos del conocer humano, etc., se desemboca en afirmaciones y consideraciones que no consiguen suscitar un asentimiento universal y ante las que el Magisterio eclesiástico considera que, al menos de momento, no debe pronunciarse, ya que ninguna de ellas se impone de modo definitivo. Es esa indeterminación en que la conciencia cristiana se encuentra sobre si una determinada afirmación pertenece o no al depósito revelado o está en necesaria conexión con él, lo que explica la diversidad de



opiniones y lo que funda la legítima persistencia en el propio parecer.

Dos requisitos implica pues persistencia para ser legítima: la plena aceptación de todo lo explícitamente revelado y transmitido como tal por la predicación de la Iglesia; la disposición a rendir el juicio cuando la indeterminación que afecta a la cuestión en litigio sea superada y, más concretamente, a rendirlo ante cuanto pueda definir el Magisterio, único intérprete auténtico de la palabra divina. Ya que, como escribía Santo Tomás, es lícito sostener una opinión antes de que se haya visto o determinado que de ella se deriva algo contrario a la fe; “pero después que esto sea manifiesto, y principalmente si es la Iglesia quien así lo ha declarado, no podrá mantenerse tal error sin incurrir en herejía. Por eso se consideran hoy heréticas cosas que antes no eran tenidas por tales, ya que se ha acabado viendo claramente lo que de ellas se seguía” (46).

Esa aceptación de las declaraciones del Magisterio eclesiástico, regla de la fe de la Iglesia, implica en el creyente la conciencia de la unidad vital de la Iglesia en cuanto comunidad vivificada por el Espíritu y por tanto indefectible en su fidelidad a Cristo. Tiene por eso razón Möhler en su ensayo sobre la unidad en la Iglesia cuando caracteriza la actitud católica por un universalismo, en virtud del cual las particularidades individuales no rompen la unidad ya que todos y cada uno de los fieles están animados por la decisión de mantener la comunión convencidos de que el propio pensar vale en la medida en que no adopta una orientación que disienta de la Iglesia universal, mientras que en cambio coloca en la raíz de la actitud herética una disposición del espíritu de talante particularista que lleva a pretender juzgar la fe de la Iglesia universal (47).

(46) *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 4.

(47) JOHAN ADAM MOEHLER, *Die Einheit in der Kirche*, ed. Geiselman, Colonia 1957, especialmente §§ 10-13, 18-19, 36-42, 46. Los textos de Möhler sobre la tradición son ciertamente magníficos. No resistimos a la tentación de citar al menos uno: “La tradición muestra la identidad entre la conciencia cristiana de un creyente singular —o de un grupo limitado— con la conciencia de la Iglesia universal. La fuer-



Para captar esa realidad en toda su hondura, conviene subrayar —más de lo que Möhler lo hace en esa obra— la función constitutiva, y no meramente expresiva de la unidad que tiene la aceptación de la palabra de fe pronunciada por la Iglesia (48). Precisamente porque el cristiano sabe que la Iglesia está vivificada por el Espíritu Santo, sabe a la vez que sus palabras son palabras de verdad. Mantenerse en comunión con la Iglesia universal no es mantenerse unidos en una común actitud de espíritu, que abstrae de los contenidos temáticos de nuestro pensamiento (como si esas dos realidades fuesen separables), sino rendir auténticamente la inteligencia ante la verdad que por medio de la Iglesia se nos manifiesta y que, al darnos a conocer la común vocación divina, abre a la comunión en la caridad.

Tal es, en su integridad, la actitud cristiana, y el fundamento del teologizar. Por eso, si antes afirmábamos que la filosofía se desnaturaliza y degenera en juego imaginativo cuando el filósofo pierde el sentido de lo real, debemos añadir ahora que la teología cae en una decadencia análoga cuando en el teólogo se desdibuja el sentido de la verdad de la fe, o —lo que es igual dada la función mediadora que, según la institución divina, corresponde a la predicación eclesial— el de la indefectibilidad e infalibilidad de la Iglesia. Desde ese mismo momento el teologizar se

---

za divina que actúa en la Iglesia y la estructura es una y la misma a través de todos los tiempos, de manera que une profundamente, esencialmente, a las últimas generaciones cristianas con las de los primeros tiempos" (§ 12, n. 5).

(48) El Möhler de los primeros años, llevado tal vez de su fervor romántico y de su polémica antirracionalista, no supo ver suficientemente el valor unitivo que tiene la verdad misma en cuanto que es en ella y por ella —y no por una afectividad ciega— que tiene inicio y fundamento nuestra apertura a la comunión. En otras palabras, no es el deseo de unidad el que lleva a adherirse a la verdad, como si ésta no hubiera jugado precedentemente ningún papel y la adhesión a ella fuera la manifestación de un deseo nacido al margen de su campo de acción; sino que, al contrario, es la verdad la que, al comunicarse a la inteligencia conduce al hombre a la advertencia de los vínculos que le unen a los demás y, radicalmente, a Dios, fundando así el deseo de alcanzar una unión cada vez mayor, y, consiguientemente, un proceso vital en el que lo intelectivo y lo volitivo están íntimamente entremezclados.



hace incierto e incoherente, y se encamina hacia un reduccionismo racionalista, es decir hacia su propia desaparición. La fe, afirma Tomás de Aquino, es *quasi habitus theologiae*, como el hábito, espíritu o alma de la teología (49).

## 8. Dimensiones del pluralismo.

Llegados al fin de nuestro análisis del itinerario del conocer humano, podemos esbozar unas conclusiones señalando las dimensiones o niveles a que se sitúa el tema del pluralismo. Esos niveles son, a nuestro juicio, fundamentalmente tres: óntico, gnoseológico y socio-cultural (50).

a) A nivel óntico, hablamos de pluralismo para indicar que la realidad no es monista, sino múltiple, que no es el despliegue de una única substancia, sino el efecto del acto creador por el que Dios confiere el ser a un mundo, real y esencialmente distinto de El; y que en ese mundo hay no sólo multiplicidad de seres materiales, sino pluralidad de sujetos, de conciencias, es decir de seres racionales subsistentes, conscientes de sí y capaces de eternidad. En otras palabras, la pluralidad que nos atestigua la experiencia, no se mueve —como pretende el monismo— al nivel de la mera apariencia, sino al de la realidad misma de las cosas. La historia no es el proceso de superación de la apariencia por la vía de la percepción de una supuesta identidad con

---

(49) *In Boetii De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 8.

(50) En la distinción de esos tres niveles y en su descripción nos limitamos a lo que afecta a la temática propia de nuestro intento. Trascendiendo esa perspectiva habría que hablar de un pluralismo estético, para referirse a la pluralidad de gustos y estilos; de un pluralismo político, para mencionar a la diversidad de opciones con respecto a la gestación de la vida cívica; de un pluralismo cultural, a fin de reflejar la pluralidad de civilizaciones y tradiciones históricas, etc. Cada una de esas dimensiones implicaría, a fin de analizarlas convenientemente, estudiar de una manera concreta la naturaleza de los fenómenos a que se refieren, lo que, obviamente, nos alejaría por entero de nuestro tema. Por lo demás, quizá cabe señalar que, aunque esas diversas dimensiones no se identifican, están relacionadas; los principios últimos quedan, en ese sentido, suficientemente apuntados en el texto.

lo absoluto, sino el tiempo concedido por Dios al hombre para que, reconociendo la realidad de los demás y la de Dios mismo, se abra a ellos por el amor. La situación final, escatológica, hacia la que la creación se encamina no es una disolución de las singularidades en un todo impersonal, sino la ciudad de los santos, la familia de los hijos de Dios, es decir una unidad de comunión fundada en el mutuo conocimiento y amor.

b) A nivel gnoseológico, hablamos de pluralismo para, dando ya por supuesto que existe una pluralidad de sujetos cognoscentes, referirnos al fraccionarse del conocer humano en diversas ciencias y perspectivas, con todo lo que ello implica de diferencias de nivel en el interior de cada intelecto singular y de diversidad entre el conocer unos hombres y otros, según la dirección en que cada uno de ellos haya orientado sus fuerzas cognoscitivas. El pluralismo así entendido no es una perfección en sí mismo, sino un signo de que esa perfección que es el conocer se da en nosotros limitadamente.

De ahí que el error de todos aquellos planteamientos que, de una manera más o menos clara, postulan, como forma de afirmar la singularidad de las diversas subjetividades, una incomunicabilidad de las respectivas conciencias (51). El pluralismo óntico al que nos referíamos en el párrafo anterior implica ciertamente una diversidad de sujetos cognoscentes, pero no en modo alguno una hetero-

---

(51) Esta tendencia, que se advierte en diversos vitalismos nacidos a partir del s. XIX, tiene su raíz en una insuficiente superación del idealismo. Esas corrientes vitalistas tienen razón cuando, frente al idealismo, sostienen que el conocer no es exclusivamente analítico-deductivo, de modo que es necesario reconocer un más allá trascendente a la razón y no deducible *a priori* de la propia conciencia. Pero se equivocaban, y radicalmente, cuando pasan de ahí a afirmar que ese más allá de la razón es absolutamente impenetrable al conocimiento. Al obrar así dan muestras, como decíamos, de no haber superado el idealismo que aspiran a combatir, ya que no parecen admitir más conocimiento que aquel que consistiría en el desvelamiento de las necesidades lógicas de una idea o en un autodespliegue de la conciencia. Frente al idealismo —y sus raíces racionalistas y kantiana— debe ser afirmado no sólo un más allá de la razón sino la apertura de nuestra razón a la realidad extramental. Lo que a su vez nos conduce a la explicación del pluralismo que exponemos en el texto.



geneidad de los conocimientos; antes al contrario, versando el conocimiento sobre la realidad, habría que decir que mientras más intensa sea la comunicación en lo conocido, más intensa será la mutua compenetración entre los sujetos que conocen. ¿Cabe recordar —situándonos a un nivel absolutamente trascendente— que en el interior de la vida divina la total comunidad en el conocer no destruye la distinción entre las tres divinas Personas, sino que afirma su plena intercomunicación? (52). A un nivel infinitamente inferior, el humano, debemos decir que el desarrollo de nuestro conocer, al ir fundando cada vez más la inteligencia en lo real, y, consiguientemente, eliminando la oscuridad y, en su caso, deshaciendo el error, no aniquila ni despersonaliza al sujeto cognoscente, sino que lo perfecciona y hace posible una más plena y acabada apertura a la realidad, a los demás y a Dios. Se comprende así la magnitud del don que recibe el hombre por la elevación por la que Dios, incoadadamente en la gracia y consumadamente en la gloria, aumenta y trasciende su capacidad natural comunicándole una impresión o huella de su propia ciencia divina y abriéndole a esa posibilidad de amor perfecto que es la caridad.

Ciertamente la perfección pura en el orden del conocer, es decir un conocer que agote por entero, y de una sola mirada, toda la realidad, es propio sólo de Dios. Ni el hombre, ni, en general, ninguna inteligencia creada, puede, ni aún después de su elevación sobrenatural, agotar la entera realidad y especialmente a Dios que es, recordémoslo, infinito, trascendente, inefable. En ese sentido se puede decir que el pluralismo óptico implica y trae consigo un plu-

---

(52) Como ha señalado JOSEPH RATZINGER (*Introducción al cristianismo*, 2 ed., Salamanca 1971, pp. 150-153) una de las tareas más interesantes que podría realizar la teología contemporánea sería retomar y prolongar algunas de las perspectivas apuntadas por la teología clásica en sus explicaciones del misterio trinitario proyectando toda la luz que de él deriva para una comprensión de la entera realidad. Remitamos especialmente a las consideraciones desarrolladas por S. Agustín en la segunda parte de su *De Trinitate* y los análisis de Santo Tomás sobre la unidad y pluralidad (Trinidad) en Dios (cfr., por ejemplo, *Summa theologiae*, 1, q. 11, a. 3-4; q. 32, a. 1).



ralismo gnoseológico, ya que habrá siempre (no sólo ahora, durante el existir temporal, sino también en la visión beatífica, en la que caben niveles y grados) no sólo diversidad de sujetos cognoscentes y de actos de conocer, sino también de perfección en el conocer mismo (53). Se debe añadir, sin embargo, a fin de reflejar adecuadamente la realidad de las cosas, que ese pluralismo gnoseológico, esa diversidad en la perfección de los diversos conoceres, no indica heterogeneidad entre los mismos, sino grados de participación en la verdad a la que todos están referidos. Por ello, y como se deduce de todo lo que antecede, no es en esa diversidad donde hay que poner el énfasis y el acento, sino más bien en la mutua compenetración y entrega hacia las que el conocimiento y el amor ordenan, ya que es ahí donde se encuentra el punto focal de toda la cuestión.

c) A nivel socio-cultural, hablamos de pluralismo para indicar que el ambiente adecuado para el desarrollo armónico del vivir humano es un ambiente de respeto a la libertad y al parecer de los demás, es decir de aceptación y valoración de la pluralidad. De dos títulos depende, fundamentalmente, esa exigencia. En primer lugar, porque dada la limitación de cada inteligencia humana singular, el progreso en el saber se obtiene por la vía de la cooperación mutua, con todo lo que ello implica de libertad de iniciativa, posibilidad de contrastar pareceres, etc. En segundo lugar, y más radicalmente, porque cada hombre es personalmente responsable de su propio destino: la apertura a la verdad no es un proceso mecánico, sino vital en el que toda la persona está comprometida, y en el que los demás podrán —y, en ocasiones, deberán— intervenir pero sin vio-

---

(53) Lo que, desde una perspectiva existencial, equivale a decir que el conocer humano (y, en general, el de toda criatura) está acompañado por la conciencia del propio límite. Pero —y esto debe ser dejado claro frente a los supuestos vitales de la actitud racionalista— se trata de una conciencia en la que no se fija la atención como en su término, y que, en el orden de lo vital, no produce insatisfacción alguna, sino que es asumida en el interior de la admiración y el agradecimiento por el don recibido (es propio de la criatura advertir que todo cuanto tiene lo tiene por donación divina) y del amor con que se corresponde a él.



lentar la ajena espontaneidad y libertad, sino al contrario reconociéndola y favoreciendo su recto ejercicio, con todo lo que eso trae consigo de respeto a las peculiaridades de cada sujeto, de comprensión con quien eventualmente pueda haber caído en el error, etc. El pluralismo socio-cultural, tal y como acabamos de presentarlo, presupone, en suma, tanto el carácter vital y progresivo del conocimiento, como su ordenación a la realidad. Si se olvidara lo primero, se caería en el fanatismo y el totalitarismo; si lo segundo, en el escepticismo y en el individualismo; y, de un modo u otro, se estaría lejos de lo que realmente se requiere: un ambiente en el que la persona se vea potenciada y por tanto favorecida en lo que constituye su verdadero fin, la apertura a los demás y a Dios por el conocimiento y el amor (54).

*A modo de epílogo.*

A lo largo de nuestra investigación sobre el tema del pluralismo intelectual hemos encontrado tres posiciones radicales:

a) El monismo que, postulando la absoluta unicidad e identidad de lo real y reduciendo la multiplicidad a mera apariencia, ve en el pluralismo de las conciencias una señal de inautenticidad o de caída, y en suma un momento noético que debe ser superado para llegar a la percepción plena de la identidad con lo absoluto. Disolviendo al individuo en el género y subsumiendo la voluntad en inteligencia, el monismo niega la libertad y la singularidad, y, en lo político, abre las puertas al totalitarismo.

---

(54) Los dos extremos que hemos señalado —respecto a la subjetividad personal, amor a la verdad— constituyen dos ejes capitales de la visión cristiana de la cultura, y así ha sido proclamado repetidas veces; a modo de ejemplo remitamos a algunos textos del Concilio Vaticano II: sobre la ordenación del hombre a la verdad. Const. *Gaudium et spes*, nn. 15-16 y 57 y Decl. *Dignitatis humanae*, nn. 2-3; sobre el respeto a la libertad personal, Const. *Gaudium et spes*, nn. 17, 27, 59 y Decl. *Dignitatis humanae*, nn. 1-3.



b) El agnosticismo que, afirmando la incognoscibilidad de lo real, considera al pensamiento como una pura proyección de la subjetividad pensante, independiente de lo real y con un valor meramente pragmático, estético, etc. La pluralidad de conciencias singulares es así mantenida, pero encerrándolas en sí mismas y decretando la más absoluta incomunicabilidad entre ellas. En el orden ético, desemboca en un individualismo egocéntrico.

c) El realismo creatural y personalista que, de una parte, afirma la pluralidad de lo real y su unidad de orden y de finalidad en cuanto que centrado en Dios, y de otra, su inteligibilidad, es decir su apertura a la inteligencia. El hombre puede de hecho conocer la realidad extramental, aunque no puede agotarla dada la limitación de su intelecto. El pluralismo de posiciones intelectuales es la consecuencia a la vez de la riqueza de lo real y de la limitación de nuestra inteligencia. Esas diversas posiciones, referidas todas ellas a lo real, no son en modo alguno incomunicables, sino que entre ellas cabe intercambio, enriquecimiento mutuo, diálogo, etc. En lo ético, el realismo así entendido funda una actitud de comunicación interpersonal, ya que el conocimiento abre no a un mundo de ideas sino de seres concretos y, en última instancia, a los demás y a Dios, haciendo posible el amor y la entrega.

Esas tres posiciones son irreconciliables entre sí, e implican presupuestos metafísicos y conclusiones éticas diversas; entre las dos primeras hay sin embargo, sobre todo a nivel gnoseológico, un íntimo parentesco. Dos gnoseologías están, en efecto, enfrentadas en esta cuestión:

a) La gnoseología racionalista y, en su culminación, el planteamiento kantiano según el cual el hombre no conoce la realidad, sino sólo sus propias representaciones mentales. Esta posición puede abrirse tanto hacia un monismo panteísta como hacia un relativismo historicista, según que subsuma las subjetividades de una unidad genérica, o que intente afirmar la singularidad de los sujetos pensantes. De una y otra forma la verdad es deformada y el hombre

negado en su auténtica espiritualidad. Adoptada una gnoseología de este tipo resulta imposible resolver el problema de lo uno y lo múltiple, y se oscila por consiguiente entre la negación de lo múltiple, cayendo en el monismo, y la negación de la unidad, cayendo en el relativismo.

b) La gnoseología realista, según la cual el hombre no está enterrado en el círculo de sus ideas, sino que en ellas y por ellas conoce la realidad y, a través de ella, a Dios. El realismo implica afirmar a la vez la verdad de nuestro conocimiento y su limitación, ya que nuestros conceptos, aunque nos abren auténtica y verdaderamente a la realidad, no la agotan. La multiplicidad de lo real y su riqueza explica así la pluralidad de ciencias y de itinerarios intelectuales; la unidad de esa misma realidad, en cuanto nacida y gobernada por el acto creador de Dios, funda a su vez la unidad de nuestro mundo intelectual, en cuanto coronado por un saber, la filosofía, que muestra como cada ser se vincula a Dios.

La Revelación, palabra dirigida por Dios al hombre, lo alcanza en mitad de su experiencia humana, y, basándose en su conocer natural pero trascendiéndolo, lo abre a una realidad a la que antes no tenía acceso y podía entrever sólo de una manera indirecta y como en la lejanía: la vida de Dios en sí mismo. Esa nueva fuente de conocimiento, la fe, no se constituye en un universo intelectual separado del resto de la vida de la inteligencia, sino que entra en relación vital con toda ella. Surge así la teología como intento de penetrar en la comprensión de la fe poseída. La trascendencia e inefabilidad de Dios, al que no puede abarcar ninguno de nuestros conceptos, da origen a un pluralismo teológico, entendido como pluralidad de itinerarios intelectuales distintos entre sí, pero no comunicables, sino al contrario susceptibles de interrelación y de diálogo, en cuanto que se sitúan todos ellos —en la medida en que son legítimos— en el interior de una verdad comúnmente poseída —la fe— y con el deseo de llevar a un mejor conocimiento de la misma.

Las perspectivas que la Revelación abre no son indife-



rentes al debate entre las dos gnoseologías que acabamos de mencionar, como si pudiera intentarse la conciliación de la fe con cualquiera de ellas. Tanto en su vertiente monista como en su vertiente historicista, la gnoseología racionalista-idealista desemboca inevitablemente en una negación de la fe, tal y como la predica la tradición cristiana: acto intelectual de valor supremo; ya que, en la vertiente monista, la fe es identificada, a lo más, con un estadio inferior de la razón, y, en la vertiente relativista, es concedida, si se la acepta, como un acto o movimiento de orden no intelectual, sino exclusivamente vital y existencial, más aún irracional. No han faltado, históricamente, intentos de conciliación —ontologismo, en la línea hegeliana; modernismo, en la relativista, por referirnos a los más significativos—, cuyo fracaso no hace sino confirmar el diagnóstico precedente, ya que, en un caso, no se ha conseguido evitar la caída en el monismo, y, en el otro, se ha desembocado en una interpretación del pluralismo teológico que destruye la unidad de la fe, cuando no en una negación explícita de la fe misma en cuanto conocimiento. Por lo demás, y antecedentemente a esas confirmaciones históricas, es claro —y así lo ha repetido toda la tradición cristiana y definido el Magisterio eclesiástico— que la fe implica y presupone la capacidad natural del hombre para la verdad, su apertura a la realidad extramental.

Nos encontramos en un momento cultural en el que la experiencia de los fenómenos totalitarios, la ampliación de los conocimientos históricos, etc. han traído consigo una especial sensibilidad con respecto a todo lo que afecta a la libertad intelectual y al respeto a la legítima disparidad de pareceres. No sólo comprendo, sino que comparto plenamente esa sensibilidad, y el deseo consiguiente de instaurar un auténtico ambiente de libertad y de diálogo. Precisamente por eso considero extremadamente necesario poner de manifiesto el equívoco en que incurre el relativismo agnóstico y, en general, toda actitud que opone entre sí libertad y verdad. Lo que, frente al monismo y sus derivaciones absolutistas, se requiere, no es una huída hacia el



agnosticismo y el individualismo, sino una reafirmación de la verdad del conocimiento como unión intencional con la realidad conocida, poniendo a la vez de relieve que esa realidad con la que el hombre está confrontado no es la de un todo impersonal que disuelve la singularidad y la libertad en sus necesidades lógicas, sino la de seres concretos, dotados de propia consistencia, y, radicalmente, la de Dios, una realidad, en suma, en la que la persona no se disuelve, sino con la que entra en comunicación por la vía del conocimiento y del amor.

El hombre debe defenderse y defender a los demás frente a la imposición y a la tiranía, también en el orden intelectual —mejor, especialmente en el orden intelectual—, pero no tiene sentido defenderse frente a la verdad, ya que la verdad, constituyendo el fundamento de la comunicación con quienes nos rodean y con Dios, nos hace libres (55). De ahí una aparente paradoja: la libertad intelectual, la actitud de respeto a la diversidad y pluralidad de pareceres, deben ser amadas y defendidas, puesto que va en ellas no sólo el progreso del saber sino de la consecución del destino último de la persona, pero la diversidad no debe ser buscada por sí misma. Una búsqueda del pluralismo por el pluralismo, de la singularidad por la singularidad, son en efecto señales de una deformación del espíritu, de una involución subjetivista que olvida que no es a partir de sí mismo, sino al fundarse en la verdad y en el bien, como el sujeto humano encuentra su perfección. Es, en suma, de Dios y de los demás y no de sí mismos, de lo que el teólogo y, en general, el científico deben estar preocupados, y, consiguientemente, de la verdad, a cuyo servicio les ordena el carisma peculiar que han recibido.

---

(55) *Veritas liberabit vos: Io, 8, 32.*

DE SENTENTIARUM DIVERSITATE SEU PLURALISMO, QUI DICITUR,  
THEOLOGICO ET VERITATE FIDEI

## (Summarium)

*Cum de pluralismo sive pluralitate theologica sermo fit, aliquid reapse existens significatur: de facto enim, si rerum theologiarum universitas consideretur, opiniones atque sententiae non tantum de quibusdam quaestionibus singillatim solvendis sed etiam de itineribus methodisque generaliter sectandis diversae apparent. Quo modo hanc varietatem interpretari ac iudicare licet?*

*Rei investigandae principia a christianae traditionis rationibus agendi sumenda sunt, quae his quinque absolvi possunt: a) Quovis historiae christianae tempore pluralitas quaedam opinionum theologiarum de facto exstitit; b) Ea pluralitas non modo de facto erat, sed legitima putabatur; c) Hac tamen condicione: ne fidei frangeret unitatem, sed intra eandem sisteret, id est, dogmatum pronuntiata respiceret eisque aleretur; d) Huiusmodi respectus non mera exterior subiectio quibusdam loquendi formulis censebatur, sed adhaesio veritati quae in eis contineretur et intellectu recipi deberet; e) Itaque pluralismus non arguit humani intellectus ineptiam ad verum cognoscendum, sed tantum eius virtutis fines, quibus, licet res creatas Deumque vere cognoscat, exhaustire nequit.*

*Sub his principiis quaedam ex interpretationibus quae proponuntur de pluralismo ponderantur, nostraque sententia instituitur.*

1. *De pluralismo theologico apud Karl Rahner. Rahner suam de pluralismo conceptionem profert prospectu sociologico usus. Hodiernus pluralismus, ait, a praeteritis qualitative, non modo quantitative, differt. Hodiernae enim culturae condiciones adeo sunt implexae et complicatae ut fundamentum commune attingi nequeat quo diversae opiniones iudicentur validaeque in universum sententiae*



decernantur. Ecclesiae ergo Magisterio profundissima mutatio, iuxta Rahner, ad modum agendi quod attinet, subeunda est. Rahneriana conceptione perpensa, putamus auctorem non meram sociologicam evidentiam sed veram doctrinalem elaborationem adstruere. Quae quidem influui resonat ab agnosticismo kantiani fontis in quosdam coetus mananti.

2. Germana pluralismi conceptio ab hoc principio exordiri debet: ut fidem interpretetur non nudum vitalem impetum, sed veram propriamque cognitionem; quod item agnitionem naturalis humanae facultatis ad verum cognoscendum involvit, seu realismum cognitionis. Huiusmodi exordium e duplici fonte originem pluralismi procedere reperit: ab humani intellectus finibus atque veritatis infinitudine. Itaque, intellectus finitus —qualis humanus— res uno ictu exhaustire nequit, sed prospectus multiplicare cogitur. Inde exurgit verborum conceptuumque pluralitas quaedam, immo, scientiarum, quae diversae quidem, non tamen imperviae mutuo et incommunicabiles sunt —quippe quae in res prospiciunt—, sed relationem et hierarchiam servant. Philosophia et, in ordine Revelationis, theologia cognitionibus humanis cunctis unitatem largiuntur. Apud illas etiam —eisdemque de causis— pluralitas adest, quae tamen unitatem non frangit sed intra hanc sistit.

Argumentum de pluralismo intellectuali, quod momentum etiam sociale-culturale nanciscitur, cum gnoseologiae praestantissimis quaestionibus, tum potissimo metaphysicae argumento de relatione inter unum et plura, intime conecitur. Nec monismus veritatem individuarum subiectivitarum ignorans, nec relativismus earum coniunctionem sive communionem in rebus praetermittens, quaestionem enodare valent. Tantummodo metaphysica aliqua apprime studens veritati creationis —quam sequitur assertio et veritatis creaturarum et unitatis universi quatenus in Deo fundati— una cum gnoseologia realistica viam interpretationis atque explicationis aperit.