
Filosofía y teología

Olegario González de Cardedal

Toda reflexión crítica, a diferencia de la actitud ingenua, parte de la percepción refleja del lugar y tiempo, del contexto y cerco al pensamiento en el acto de pensar, no para volver siempre sobre ellos sino para ser consciente de los límites y posibilidades que ellos crean. La vida humana es un milagro de unidad y de complejidad, de continuidad y de rupturas. El hombre llega a sí mismo en la medida en que diferencia los diversos pliegues y despliegues de su existencia. Estas afirmaciones valen tanto para el filósofo como para el teólogo, para el creyente como para el increyente.

El solar de la filosofía y de la teología

A todo texto escrito precede un lenguaje, a todo lenguaje un uso de la razón, y a toda razón una forma de vida. A la altura del pensamiento en el siglo XXI ya podemos diferenciar esas implantacio-

nes en la realidad de las que brotan una actitud diferente ante la existencia y con ella un pensamiento. Éste no existe en aquella soledad, a la que Descartes nos invita separando pensar y sentir, cerrando los ojos y remitiendo nuestro espíritu más allá de las cosas, como si la *res cogitans* fuera absolutamente aislable de la *res extensa*, el pensar aislable de la vida, y la vida individual aislable de la historia colectiva. Tenemos que diferenciar, pero no podemos separar:

1. Formas de vida.
2. Usos de la razón.
3. Juegos del lenguaje.
4. Textos escritos.

Los hombres nos diferenciamos por aquel último rescoldo de evidencia que nos sustenta a cada uno y por la implantación primordial que tenemos en la existencia. De ella deriva la forma de vida que llevamos, a partir de la cual nacen las relaciones que instauramos y las que evitamos, las reflexiones que consideramos esclarecedoras y las que nos parecen insignificantes. Esa implantación primaria en la realidad es como la raíz y el tronco de los que toman su savia todas nuestras acciones y decisiones. Tal implantación no es un absoluto que deba prevalecer sobre la historia ulterior, sino que debe ser reasumida desde un lúcido ejercicio de la razón, desde la abertura a la historia anterior y desde la comunicación con el entorno inmediato. Implantación primordial y decurso ulterior son los dos polos de una vida.

En esa existencia personal así local, temporal, biográfica y socialmente situada, hay que comprender la razón y su ejercicio. Previamente deberíamos situar la razón, como una forma concreta de usar la inteligencia; ésta es más radical, amplia y definitiva que aquélla. Y a su vez radicar la inteligencia en una comprensión espiritual (*pneuma*) del ser humano, ya que a él pertenecen igualmente la memoria y la esperanza, como capacidad de recuperar el

origen absoluto y de anticipar el futuro absoluto. De esta forma el instante al que abren la razón y la inteligencia se halla abarcado por la memoria, como capacidad reasuntiva del eterno Presente, y la esperanza, como capacidad anticipativa del Futuro absoluto. Así situada la razón en la estructura personal, afirmamos lo que desde Platón hasta Kant ha sido una constante en Occidente: la razón tiene diversos usos posibles o modos de ejercitación, que reclaman legitimidad para sí, pero no pueden absolutizarse. Hay un uso científico, un uso filosófico, un uso histórico y un uso religioso de la razón, nunca separables pero nunca reductibles a los demás. Hay un necesario camino entre la pluralidad irreconciliable de las racionalidades y el uso despótico de «la» racionalidad, cuando a ésta se la hacer derivar de una sola ciencia.

La implantación en la existencia y el uso de la razón son humanos en la palabra que eleva las cosas desde el silencio, mudez y espera, a la transparencia auditiva y visual, olfativa y táctil. Porque las palabras terminan teniendo peso y rostro, sonido y gusto. Pero las palabras sólo dicen y sienten, dan que pensar y sentir desde su contexto: hablan en situación y sólo son inteligibles viéndolas nacer, asistiendo a su despliegue y juego. Wittgenstein tiene toda la razón. Nada más necesario que los diccionarios para entender las palabras y, sin embargo, nada más insuficiente. Éstas se dicen a sí mismas en acto, en el drama que interpretan, en el juego que juegan, con sus reglas, por supuesto. ¿Qué juego de vida está jugando el hombre que habla? Ésa es la cuestión primordial a la hora de preguntar por la relación entre filosofía y teología.

Los libros, y las formas equivalentes de textos escritos, tienen detrás de sí esos tres niveles de realidad o fases de historia. Vienen de mucho más allá de ellos mismos. No hay libro sin palabras, que remiten a un uso determinado de la razón, a un universo de sentido y a un horizonte de futuro. Los montes, encinas, sembrados y ríos de Soria aparecen en los informes técnicos de los ingenieros

agrónomos y en los poemas de Antonio Machado. Son los mismos, expuestos en un caso y trascendidos en otro. Al alcance de la mano y la verificación métrica en el primer caso; en el segundo sólo al alcance del deseo absoluto, de la imaginación que crea, de la esperanza que adivina las cosas en su plenitud anhelada y prometida más allá de su situación actual.

La filosofía y la teología entre el mito y la ciencia

A la luz de esta reflexión previa deberíamos explicitar ahora cuáles son las implantaciones fundamentales en la existencia, o lo que podríamos llamar la atención primordial, el interés originario, el abalanzamiento inevitable de cada vida humana y de cada generación histórica. Implantación meramente sensitiva, implantación utilitaria y calculadora, implantación técnica y científica, implantación ética, implantación contemplativa o filosófica, implantación religiosa y teológica. El hombre puede reaccionar a los estímulos que le llegan de fuera o ponerse ante las cosas como realidad; puede preguntar por la estructura física y por el servicio funcional que le pueden prestar; puede intentar comprender su constitución material para reconstruirla y hacerla funcionar en un orden nuevo; puede dejar que las cosas sean ante sí y acoger su voz; puede finalmente llegar a comprender las cosas como lugar de una presencia, signos de una alteridad, voz de Alguien que le llama, ante quien está y quien está ante él.

La mitología, la filosofía, la ciencia, la religión y la teología han ido naciendo en la medida en que el hombre se enfrentaba con todo lo real y consigo mismo, tomaba sobre sí el cosmos y se preguntaba por el sentido tanto del ser como del devenir, tanto de la realidad de los entes como de su propio destino. Esas ejercitaciones fundamentales de la existencia son innegables teóricamente e

irreducibles prácticamente. Variará la relación entre ellas; en cada momento será privilegiada una u otra de ellas, pero antes o después las demás reclamarán su derecho de existencia y volviendo ejercitarán una presión y poder mayores, propios de la venganza que ejercen las realidades larga y violentamente reprimidas. De la ejercitación contemplativa, diorática, nace la filosofía; de la ejercitación religiosa, que supone aquélla y se amplía a otras dimensiones de la realidad percibida, nace la teología. Las dos son constituyentes de la historia espiritual de Occidente y en conjunción con el cristianismo forman ya la trama y urdimbre de nuestra existencia.

El destino de la filosofía y de la teología en Occidente nunca está del todo diferenciado, ni en el origen primero ni en el momento actual. En los comienzos ambas tuvieron que segregarse y afirmarse frente a una mitología, ligada a la magia en unos casos y al poder en otros, incapaz de llegar a las perspectivas y exigencias morales, que son inherentes a la sacralidad del ser humano. Platón defiende su propuesta frente a Homero y Hesíodo, ya que los mitos que proponen resultan corruptores de los hombres por inmorales, y lo mismo hace Aristóteles frente a los «mitólogos», que confunden la realidad física con supuestas acciones o luchas de los dioses. En el final del siglo XX la filosofía y la teología están cercadas, protegidas en un caso y amenazadas en otro, por la ciencia. Sólo parece legítimo lo racional en el sentido de la ciencia positiva, y sólo se les otorga carta de legitimidad si acceden a definirse por el método, el lenguaje, los programas de investigación y transmisión que las ciencias empíricas, las llamadas exactas y duras, exigen en sus propios campos.

Desde el mismo inicio, el mito y la ciencia son los compañeros y coadjutores, pero a la vez los secretos usurpadores de la función propia asignada a la filosofía y a la teología. Son sus necesarios compañeros de viaje, ya que las realidades de las que éstas hablan

tienen una dimensión de universalidad englobante, que filósofo y teólogo sólo pueden explicitar en aquella forma de enunciación y evocación que es el mito; pero a la vez ellas piensan y hablan desde un hombre y una historia concretas, constituidas en una estructura y sucesión, que sólo puede ser dilucidada por la ciencia. Ahora bien, mito no es el cuento o narración ingenua propios de hombres y culturas que no han llegado a madurez crítica, sino aquel lenguaje del hombre que es consciente del desbordamiento absoluto de lo real sobre su vida y del oscurecimiento radical de su destino entre un origen desconocido y un futuro indomable. En el mito el hombre alumbra el presente desde la íntegra totalidad del cosmos verificable y del Universo inverificable como elementos que entran en el juego de su vida. No los describe físicamente ni los define metafísicamente, sino que los evoca e invoca. Al nombrarlos en la palabra los hace presentes, sabiéndose extendido por lo que ellos quieren decir y él no sabe explicar.

Hoy estamos inclinados a descartar absolutamente el mito y a confiarnos exclusivamente a la ciencia. Si por un lado es necesario diferenciar el mito de la magia, preilustración y arcaísmo, por otro lado es necesario recuperar la intención propia de aquél, aprender su lenguaje y entrar en el juego al que él invita. A su vez la ciencia debe ser diferenciada del poder absoluto sobre lo real y de la respuesta a las últimas cuestiones que de verdad interesan al hombre, cuando reencuentra su puesto ante las ultimidades del ser, de la historia y de su destino. Las tres últimas preguntas de Kant (¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar? ¿qué es el hombre?) y las tres de Zubiri (¿quién ha contado conmigo para mi existir? ¿merezco el amor y la pena absolutos a alguien? ¿qué va a ser de mí?) no encuentran respuesta en la ciencia. Muchas reacciones, unas críticas y otras fundamentalistas, ante la ciencia a lo largo del siglo XX (Tolstoy y Weber en un sentido, Wittgenstein y Heidegger en otro) derivan de esta pretensión de

la ciencia a ser la única palabra verdadera y suficiente para el hombre.

Filosofía y teología no suplantán, pero suponen el mito y la ciencia; cuentan con ambos y van más allá de ellos. La teología se ha visto desgarrada en el siglo XX por tres tendencias radicales: la *historificación*, que sólo retiene lo que es verificable por la arqueología, la filología y la historia (liberalismo, Harnack...); la *desmitificación*, que situándose en el extremo opuesto de la línea anterior se queda sólo con el significado existencial de los relatos originarios, al margen de los conceptos, ideas y presupuestos propios de aquella época y que siendo inaceptables en nuestra época científica deberían ser eliminados (Bultmann...); la *positivización* autoritaria o dogmática, que remite todo sólo a la tradición normativa, a la confesión de fe y a la predicación eclesial, aislando el evangelio de la historia religiosa general y de la historia de la racionalidad occidental (teología dialéctica, Barth, integrismo católico...).

La investigación histórico-positiva es necesaria para la fe y, por ello, el estudio filológico de la Biblia ha sido explícitamente reclamado por la Iglesia católica en la Constitución dogmática *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II y en un documento de la pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma, 1993). Los métodos histórico-críticos han sido asumidos en conjunción con otros métodos, a la vez que decantados en algunos de sus presupuestos teóricos. Sobre ese fondo es comprensible la recuperación del mito, en su más profundo sentido, como forma inevitable de hablar de Dios. Hablando de un dogma concreto de la iglesia K. Rahner escribe:

El enunciado puede presentarse en la forma de un mito, porque éste es de todo punto un medio legítimo de representación para experiencias últimas del hombre, un medio que no puede sin más sustituirse radicalmente por otra forma de enunciado. También la más abstracta metafísica y filosofía de la religión tiene que trabajar con

representaciones imaginativas, que no son sino mitológómenos abreviados y descoloridos (K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, p. 145).

De nuevo aquí entramos en un problema más de fondo: ¿desde dónde podemos nombrar el Absoluto, el Origen radical, el Fin último, en concreto a Dios, si cada una de las palabras y conceptos remiten a aspectos particulares, que la razón aprende bajo una perspectiva particular? ¿No necesitará la razón de la imaginación, de la memoria y del deseo, yendo mucho más allá de Descartes, que culpa a la imaginación de todos los errores en filosofía y teología?

Un mínimo de representación mitológica es inevitable, porque no se puede nombrar a Dios sin imaginarlo, ni imaginarlo sin mitologizarle (E. Gilson, *L'athéisme difficile*, París, 1959, p. 37).

La filosofía y la teología tienen un destino común frente a la mera mitología y la pura ciencia. Tienen que salvar la realidad del ser y del deber, del esperar y de Dios, en los que el hombre es hombre. Sin ellos su vivir sólo es mero perdurar y su estar en el mundo no es morar en él, sino habitarlo sólo fácticamente; no es construirlo como una morada propia, sino apropiárselo como simple objeto. En la situación contemporánea ambas están amenazadas, en su existencia universitaria, desde un imperialismo científico, que niega realidad y existencia a los objetos de los que ambas hablan. No tendrían ni una verificabilidad ni una falsabilidad universales, quedando reducidas por tanto a mundos del temor o del deseo, legítimos en la intimidad de cada individuo pero sin capacidad de reclamar un presencia pública. Contra esta «dictadura de los laboratorios» se revelaba Ortega y Gasset en su curso *¿Qué es filosofía?* (1929), reclamando la autonomía de ésta frente a la ciencia, aludiendo explícitamente a la reclamación de la especificidad de la teología que por esas fechas estaba haciendo K. Barth.

Esta posición llevó en algunos países a la eliminación de las facultades de Teología de la Universidad del Estado en la que habían estado siempre, ya que crecieron con ella y de su seno nacieron impulsos científicos, morales y técnicos en no pocos casos. Esa separación fue, en parte, consecuencia de la separación de la Iglesia y del Estado. Pero, y las facultades de Filosofía, ¿podrán perdurar en una sociedad donde la ciencia, la economía y la estadística política son los únicos determinantes de la verdad pública y donde la democracia no tiene capacidad para invertir los procesos democráticos que puedan conducir a subvertirla? Karl Rahner hizo en la Universidad de Salamanca la siguiente afirmación: «Una Universidad en la que no hay espacio para una reflexión pública, rigurosa y racional sobre Dios no tiene legitimidad para ofrecer un espacio público a la metafísica y a la ética, porque no son más verificables el ser y el deber, en la perspectiva de la ciencia contemporánea, que Dios; y desde el punto de vista histórico positivo la realidad de Dios ha tenido tanta presencia en las conciencias humanas y sigue determinando el pensamiento y la acción hoy con más fuerza, o al menos con tanta, como la preocupación metafísica o la actitud moral».

El doble origen de ambas: Grecia e Israel

Desde el mismo inicio del pensamiento en Grecia las cuestiones filosóficas sobre la *physis* y el todo, sobre el origen y la composición de los seres, han ido unidas a la reflexión sobre «lo divino», «los dioses», «el dios», «Dios». Ese pensamiento desemboca en un hombre que no es profesionalmente filósofo sino algo diferente, mucho menos en un sentido y mucho más en otro: Sócrates. Él incorpora y expresa tanto la religión griega como el pensamiento para pensar al hombre como ser movido por un «entusiasmo» (apoderamiento por lo divino e inspiración por él) a la vez que reclamado por un

deber moral y una vocación de servicio a la ciudadanía. Con él la filosofía deja la naturaleza para encontrar en el hombre su centro y medida, pero ambos abiertos a la exigencia moral y al consentimiento religioso. De manera análoga, en otro campo, el cristianismo tendrá en profetas y orantes el lugar concreto que expresa la religión como una forma específica de implantación en la existencia, con su lógica y lenguaje propios a la vez que como intérpretes de esa relación (cf. J. Ladrière, *La articulación del sentido. II. Los lenguajes de la fe*, Salamanca, 2001). Los profetas primero y Jesucristo después son el lugar equivalente para el cristianismo de lo que Sócrates es en el mundo griego. La conciencia cristiana, al comprender a Jesucristo como el Logos eterno y encarnado, se considerará heredero, continuador obligado y transformador de lo que el mito, la religión y la filosofía griegas supusieron. Aquello fue comprendido como «preparación evangélica» y Cristo como «plenitud de los tiempos». La ejercitación humana de la existencia que vivieron y expresaron de diversas maneras Sócrates y Jesucristo confieren validez perenne a la dimensión pensante y creyente de la existencia, a la que corresponden la filosofía y la teología. Expresivo de esta radicación en el origen y en su ordenación final, existencial, sapiencial y religiosa de la filosofía es el hecho de que K. Jaspers haga preceder su obra *Los grandes filósofos* de una introducción con el título: «Los hombres que han dado la medida: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús» (trad. esp: *Los hombres decisivos*, Madrid, 1993).

La filosofía y la teología han coexistido en concordia crítica desde los orígenes con Platón, Aristóteles y San Agustín, hasta nuestros días, con Buber, Heidegger, Wittgenstein, Levinas, Unamuno y Zubiri por un lado, y por otro Bultmann, Rahner, Balthasar, Panenbergen... La cuestión de Dios es la constante que enhebra la conciencia filosófica de Occidente desde los presocráticos hasta hoy. Él irá recibiendo sucesivos nombres: el Absoluto, el Principio, la

Causa primera, el Fundamento, el Fin último, la Razón universal, el *Ipsum Esse* subsistens, el *Non aliud...* Bajo una u otra denominación o invocación ha sido una presencia permanente. Cuando H. Heimsoeth enumera *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid, 1974) comienza con un capítulo sobre «Dios y el mundo» y en el segundo vuelve por un rodeo a la misma cuestión: «La infinitud y lo finito». Dios es el permanente tema común a la filosofía y a la teología en la historia occidental del espíritu.

El término «teología» no ha sido forjado por el cristianismo; éste lo ha heredado de los griegos. No carece de interés que este término no exista en el Nuevo Testamento, mientras que sí aparecen los de «filosofía» y «filósofos». Es verdad, sin embargo, que encontramos un término que ya tiene en su raíz lo que después será la teología. La palabra «*theodidaktoi*» (los cristianos han sido enseñados y han aprendido de Dios) y otra cercana, «*theopneustos*» (las Sagradas Escrituras del pueblo de Israel son divinamente inspiradas), ponen en el camino de lo que será luego un saber que se remite a una revelación de Dios en la historia y a unos textos que, siendo escritos por hombres de un lugar y cultura concretos, sin embargo son percibidos por la comunidad como inspirados y dados por Dios para que sean lámpara que guíe la vida de los hombres según la voluntad de Dios y así alcancen la salvación.

Platón utiliza el término «*theologia*» en relación con las formas anteriores de hablar de Dios. Él deja atrás las formas que las mitologías utilizaron hablando de lo divino y de los dioses, para comenzar preguntando por «el dios» en singular, preocupado por la recta forma de nombrarle. Para Platón ésas son las dos cuestiones primordiales de la vida humana: cómo pensar y cómo hablar de Dios.

¿Qué normas serían las que habría que seguir al hablar de los dioses (*oi typoi peri thelogias*)? Aproximadamente éstas: debe representarse al Dios como es realmente, ya sea en versos épicos, líricos o en la tragedia (*República* 379a).

Platón tiene detrás una situación en la que los dioses aparecen como causantes de los males. Frente a Homero, donde todavía estaban confundidos el bien y el mal, y como los dioses eran inmortales, estaban mezclados y casi confundidos con los héroes, semidioses y mortales, Platón escinde el mundo de la realidad entre el orden del mal, que es el nuestro, y el orden del bien, que es el de lo divino. A la vez quiere superar una comprensión de lo divino que no incluye el orden moral y supone un escándalo para los hombres. Para Platón los dioses no son malos, ni hechiceros o engañadores de los hombres. En ellos no hay diferencia entre apariencia y realidad.

Lo propio de Dios y de lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira. Por completo. Por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño... Entonces estarás de acuerdo conmigo en cuanto a la segunda parte a la que hay que atenerse para hablar y obrar respecto de los dioses, que no son hechiceros que se transformen a sí mismos ni nos induzcan a equivocarnos en palabra o acto (*República* 382a-383a).

La cuestión del pensamiento recto sobre los dioses y la de la consiguiente vida buena o moral son inseparables en Platón y Aristóteles. El primero escribe:

Hijo mío, tú eres joven: el paso del tiempo te hará cambiar de opinión sobre muchos puntos hasta llegar a pensar lo contrario de lo que actualmente piensas. Espera, pues, hasta ese momento para decidir sobre cuestiones de tanta monta; la mayor de todas ellas, aunque tú no le des ninguna importancia, es el pensar correctamente acerca de los dioses y, consiguientemente, vivir una vida buena, o todo lo contrario (*Las Leyes* 888ab).

Mientras Platón sitúa la cuestión de Dios sobre todo en un horizonte moral y antropológico, Aristóteles sitúa la teología en un

horizonte cosmológico y metafísico. Teólogos son los que consideran divinos los principios de la realidad («haciendo dioses a los principios y atribuyéndoles un origen divino», *Met* 1000 a 1-10). Al pensar las partes en que se puede subdividir la filosofía, escribe: «Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la matemática, la física, la teológica (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza) y es preciso que la (filosofía) más valiosa se ocupe del género más valioso» (*Met* 1026^a 18-22).

Esta noción aristotélica fundará una tradición que sitúa a Dios dentro de la metafísica, como un contenido más de ella, junto a la naturaleza y los números. El término «*theologia*» sólo cuaja como designación de un tratado con el estoicismo (Cleantes, Panecio), y así llegará en su sentido filosófico hasta Varrón, de quien lo recibe San Agustín en su famosa división de la teología entre los filósofos gentiles: la teología mítica de los poetas, la teología física de los filósofos y la teología política de los legisladores (*La Ciudad de Dios* VI, 5-10). Sin embargo, el término tardará siglos en ser asumido por los cristianos como válido para expresar el conocimiento propio del Dios revelado en Jesucristo y propuesto en la Iglesia.

Las palabras remiten a los universos de sentido y experiencia en los que nacen. El término «*Theos*» y su correspondiente «*theologia*» son deudores de las formas de vida y del uso específico de la razón en medio de los que cristalizan. «*Theos*» en griego ha sido siempre un concepto predicativo y hay que entenderlo dentro de un horizonte politeísta, aun cuando en la religión vivida oriente hacia un único principio supremo, que se expresa en muchas formas. Ese término se empleaba para designar cualquier manifestación de potencia, inmortalidad, excelencia. Un dios «acontece» cuando se dan ciertos hechos y experiencias. Allí no hay Dios, y Dios no es, en el sentido posterior de unicidad, potencia y acción que el término tiene en la historia de Israel y en el cristianismo. «*Theos*» es múltiple,

transferible y variable en el mundo griego (U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Stuttgart-Basel, 1959, pp. 17-19). Los cristianos tenemos el peligro de allanar la diferencia existente entre lo que un oído griego percibía con esa palabra y lo que percibimos los lectores de la Biblia. Allí, cuando las realidades son tan sorprendentes se convierten en sujeto de una afirmación como ésta: el amor es Dios, la verdad es Dios, la justicia es Dios. En la experiencia judeocristiana Dios es siempre sujeto de cuanto acontece en el mundo como signo suyo. Nunca, por el contrario, surge nada del mundo de lo cual se pueda decir: es dios, es divino, es Dios. La categoría de Creador y creatura, de Eterno inmortal y temporal mortal, ha escindido la comprensión de la realidad. Sólo en la encarnación se dará ese salto al límite logrando una definitiva forma de unión entre Creador y creatura, pero sin obliterar la distancia abismal que los separa, ni sucumbir a panteísmo alguno.

La revolución del cristianismo

Con el cristianismo se invierte la dirección de la mirada. No se parte como en la filosofía de la búsqueda de sentido por parte de los hombres, que en un ascenso desde el mundo llegan a «postular», «reconocer», «comprender» a Dios, sino por el contrario de una experiencia de haber sido llamados, elegidos, visitados, agraciados y responsabilizados por Dios (Abraham es el padre y protocreuyente). Los profetas primero y Jesucristo después son los exponentes y altavoces de esa búsqueda que Dios hace de los hombres. El sujeto de la verdadera filosofía –si es que ésta tiene como tarea suprema el conocimiento de Dios y del resto en él– en adelante no serán los conocedores de Aristóteles (física, lógica, ética) sino los cristianos sencillos. Una frase se hizo clásica en la tradición cristiana: la fe procede *«non aristotelice sed piscatorie»*, no surge de

quienes son seguidores del filósofo griego sino de quien llamó a los apóstoles, que eran pescadores. Si la filosofía surge desde abajo en ascenso hacia lo sumo y hacia lo profundo, la teología surgirá desde el reconocimiento de Dios en el corazón de la historia humana, bajando hasta donde está el hombre con su pobreza y muerte, revelándose a éste y éste reconociéndole agradecidamente. La fe es respuesta a la revelación de Dios con la voluntad de conocer lo que se ha recibido de ella y por ella. La teología se propone dar razón de los hechos fundadores, del contenido de esa revelación, de la legitimidad de la adhesión a ella en la fe, de las consecuencias teóricas, históricas y escatológicas que ésta implica, de su perduración en la iglesia. La teología, como saber nuevo, está fundada en estos tres pilares: revelación, fe, iglesia. Donde se parte de ellas para hablar de Dios tenemos la teología; donde, en cambio, se habla de Dios al margen de ellas tenemos la filosofía.

Un texto del profeta Isaías 65,1 reasumido por San Pablo, manifiesta esta diferencia de la percepción que el hombre griego tenía poniendo en primer plano el carácter real y universal de lo divino, frente al carácter histórico y particular de la revelación de Dios, manifestado a un pueblo que no tenía pasión metafísica ni voluntad teórica: «Fui hallado de los que no me buscaban, me dejé ver de los que no preguntaban por mí. Pero a Israel le dice: “Todo el día extendí las manos hacia el pueblo incrédulo y rebelde”» (Rom 10, 20-21). Esa conciencia de lo no adquirido por el hombre sino sobrevenido desde Dios a su vida ha troquelado la conciencia del judaísmo desde el origen hasta nuestros días, haciendo casi imposible una verdadera teología dentro de él y segregando una mera filosofía que tiene en la fe sus orígenes, pero que en parte se vuelve contra ella, poniendo una distancia peligrosa entre razón y fe, como es el caso de Levinas.

La filósofa S. Weil escribe: «Búsqueda del hombre por Dios. *“Quaerens me sedisti lassus”*... Notar que en el evangelio nunca se

hace cuestión, salvo error, de una búsqueda de Dios por el hombre. En todas las palabras es Cristo quien busca a los hombres o bien el Padre los hace traer a sí por sus servidores. O, incluso, un hombre encuentra, como por casualidad, el reino de Dios, y entonces, pero solamente entonces, lo vende todo» (S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, París, 1951, p. 9). Un contemporáneo nuestro, A. Heschel, lleva esta posición al límite en el mismo título de su libro: *Dios en busca del hombre. Filosofía del judaísmo*, Nueva York, 1955. Esta convicción es tan radical que un hombre como Spinoza, quizá el más sutil analista especulativo y a la vez el más riguroso reclamador de una demostración geométrica de lo divino y de lo humano, considera que la salvación del hombre tiene dos cauces igualmente válidos: uno por la filosofía y la razón; otro por revelación y la fe (cf. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, París, 1970).

La teología en Occidente nace con dos caras, de dos raíces y con dos direcciones hacia las que crece: las de Grecia y las de Palestina, la reflexión teórica de la filosofía griega y la experiencia histórica de las gestas salvíficas de Israel primero y de la Iglesia después. No podrá, ni querrá, prescindir de la filosofía, pero nace y tiene que atenerse a una historia que no es un episodio particular de unos hombres, gestando su trayectoria desde una cultura particular, sino la historia misma de Dios, revelándose a sí mismo en hombre y revelando a su vez a los hombres, en la medida en que les ofrece verdad y salvación, sentido para el vivir presente y una meta para el fin último. Si la filosofía habla del Absoluto y de lo Universal, la teología hablará del Absoluto encarnado en lugar y tiempo, del Universal personal concreto. La razón en Occidente será física, lógica y teórica (legado de la sabiduría griega), a la vez que anamnética, utópica y escatológica (legado de la historia, profetismo de Israel, Jesucristo). Para percatarse de esto basta leer unas páginas de Marx, Bloch, Rosenzweig o Levinas.

La tensión y atracción perennes entre filosofía y teología nacen de la lógica misma del acontecimiento cristiano, que como nadie han pensado San Pablo y San Juan. El cristianismo no nace de la mera acción o predicación de Jesús sino del acto de su muerte en cruz y de la resurrección por Dios, de las que emana el envío del Espíritu Santo. Para un judío, esa muerte en cruz era la denegación de toda legitimidad profética de Jesús para un judío y de toda dignidad sapiencial para un griego. La cruz apareció como la alternativa nueva al Logos griego y a la Thorá judía. El cristianismo estaba así ante la disyuntiva: elegir la cruz contra el ser (enajenándose así a los griegos) y al Crucificado frente a la Thorá (enajenándose a los judíos). El capítulo 1 de la Carta a los corintios es la sobrecogedora expresión de esta dialéctica, que San Pablo reconoce y se propone superar. Parte del escándalo y locura de la cruz de Cristo, pero no se queda ahí: esa cruz tiene una potencia interna para suscitar una forma nueva de existencia, una luz de conocimiento y un poder de futuro: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles; a Cristo potencia de Dios y sabiduría de Dios para los llamados tanto judíos como griegos, porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres» (1 Cor 1,23-24). Concluye absolutizando el hecho particular de Cristo frente a los valores y esperanzas universales anteriores: «Por Dios existís en Cristo Jesús, que ha venido a seros de parte de Dios sabiduría (frente a los griegos), justicia (frente a los judíos), santificación (frente a los ritos de misterios), redención (frente a promesas políticas)» (1,30).

Esa dialéctica de búsqueda humana y de revelación divina, de existencia particular de Jesús y de pretensión de verdad universal por parte del cristianismo, está planteada en otros términos en San Juan. Él es quien más acentúa los rasgos, procedencia, personalidad judía de Jesús y, sin embargo, es también quien lo muestra como el Verbo eterno, encarnado en el tiempo, para manifestar la glo-

ria de Dios, alumbrar la verdad a los hombres y ser vida del mundo. Lo es no precisamente por ser judío sino por ser el Verbo, en quien fueron creadas todas las cosas, que es inherente al hombre y que, por tanto, al aparecer en persona dentro de la historia desvela nuestra entraña (antropología) y la entraña de la realidad (metafísica). La Carta a los Colosenses 1,16 fundamenta esta dimensión crística de la realidad, del hombre y de la historia: «En él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra...; todo fue creado por él y para él». La filosofía ya no será posible sin cristología, ni la cristología sin filosofía (Cf. X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía*, Bilbao 1994; Id., *Le Christ des philosophes*, Namur 1993; Id., *La christologie idéaliste*, París, 1986; Id., *La Semaine Sainte des philosophes*, París, 1992; Id., *Les Philosophes lisent la Bible*, París, 2002).

Estas dos acentuaciones (particularidad de Cristo con la correspondiente implantación en la existencia –universalidad de su palabra a la vez que su condición fundante, reveladora, redentora–) llevarán a dos posiciones extremas en los filósofos. M. Heidegger en uno de sus primeros textos, *Fenomenología y teología* (1927), en momentos en que la influencia de Barth y de Bultmann, escindiendo fe y razón, es muy fuerte, rechaza toda relación del cristianismo con la filosofía o verlo como posible filosofía cristiana, pensándolo únicamente como nueva forma de vivencia de la temporalidad abierta y expectante del fin. Por el contrario, todos los grandes del idealismo (Hegel-Schelling, Fichte) se han remitido a los textos paulinos y joánicos para elaborar desde la historia de Cristo, como su paradigma exterior, una metafísica. Los textos y relatos sobre el Logos, la Kénosis, el Viernes Santo y Pentecostés serán la falsilla sobre la que describan al Absoluto y su destinación a la historia. Y surgirán una teología, una cristología, una eclesiología y una soteriología filosóficas o especulativas. ¿Son éstas una reducción ilegítima de la fe a razón y de la teología a filosofía, sin necesidad de creer en nada, o son la legítima expresión filosófica de realidades que se le han desvela-

do al hombre en luz de la fe y que ya exigen una reflexión rigurosamente filosófica? Que esos planteamientos no pertenecen al pasado sino al presente más actual lo revelan los libros de M. Henry *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Salamanca, 2001) y *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca, 2002). El cristianismo (como integración pensadora de Grecia, Israel, Roma, la subjetividad centroeuropea y el positivismo o pragmatismo anglosajón) ha vivido de realidades, memorias y esperanzas de las que luego han nacido experiencias y convicciones, conceptos y sistemas, que han logrado consistencia por sí mismos y hoy forman parte del posible legado universal irrenunciable: las ideas de la creación, la persona, la responsabilidad ante un Ser sagrado que funda y reclama la libertad de cada hombre, la vocación y misión como constituyente de la libertad del sujeto, el carácter incompleto de la existencia, la tierra como patria verdadera y su destinación eterna, la imposible divinización del hombre y sustitución del Santo e Inmortal por el mortal y pecador, la inseparabilidad de la fe y la moral... La pregunta hacia el futuro es si estos valores e ideales podrán subsistir cuando, seccionados de su raíz y tronco originante, pretendan sustentarse en sí solos (Cf. O. González, «Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI», en: *Salmanticensis* 2 (2001), 207-238). En qué medida estos valores, que parecen ya autónomos y universales, están radicados y fundados en el universo espiritual del cristianismo puede comprobarse leyendo el libro del filósofo F. Revel y de su hijo M. Ricard, doctor en biología molecular y convertido en monje budista: *El monje y el filósofo* (Barcelona, 1998).

Relación entre ambas en la historia de Occidente

¿Cuál ha sido la relación entre filosofía y teología en Occidente una vez que el cristianismo se afirma, determinando la cultura y

la vida humana en general desde el núcleo de realidades y relatos que lo fundan y diferencian: la persona, predicación y destino de Cristo? En todo movimiento que se quiere legitimar y afirmar históricamente prevalece en los orígenes el establecimiento de lo propio nuevo con la distancia explícita a lo anterior; en nuestro caso con la «ley» como expresión de lo que era el judaísmo, pero a la vez de los mitos, cosmologías, propuestas teóricas o salvíficas (filosofías) del mundo griego. Pero una vez hecho esto, y después de rechazar los «elementos de este mundo», una «vana» filosofía (2 Col 2,7) y una «gnosis de falso nombre» (1 Tim 6,20), su fe invita a los cristianos a discernirlo todo, asimilando todo lo bello y verdadero que encuentren en su entorno. El primer documento cronológico de los cristianos dice: «Discernidlo todo y quedaos con lo bello-bueno (*tò kalòn*)» (1 Tes 5,21). Y otra carta de San Pablo: «Hermanos, atended a todo cuanto encontréis verdadero, justo, sagrado, amable, laudable, virtuoso, digno de alabanza. Tenedlo en cuenta todo» (Fil 4,8).

Es bien significativo que el cristianismo no instaure conexión ni con las religiones ni con la política existentes sino con la filosofía. La razón de fondo es que sólo la filosofía planteaba entonces la cuestión de la verdad y de la *religio vera*. Los mitos, los cultos, las fidelidades políticas eran intercambiables y no pretendían responder a la cuestión de la verdad, uniéndola con la de la salvación meta-temporal y la vida moral en el tiempo. Ésta era justamente la pretensión radical del cristianismo: la unión de la verdad, de la salvación y de la vida. Eso era lo que intentaba de otra manera también entonces la filosofía, que se entendía de una manera muy diferente a como lo hizo en siglos posteriores. Entonces se comprendía a sí misma como una forma de vida, aprendida a la luz de un maestro, constituyendo con él una comunidad de existencia, ordenada a la conversión personal y orientada a la salvación definitiva. La filosofía no era una profesión sino una forma de vida, no un quehacer

técnico o científico sino un proyecto de existencia, abierta a los problemas de la verdad, del bien y de la salvación (cf. las obras de P. Hadot).

En los siglos sucesivos, a partir de Clemente, Orígenes, los Padres Capadocios (San Basilio, San Gregorio de Nisa, San Gregorio Nacianceno) y San Agustín la filosofía encontrará en la Iglesia su lugar propio y la teología en la filosofía el esbozo de sus contenidos, el método para su discurso y un lenguaje para la transmisión de su mensaje. La interpretación de la Biblia, la formulación de los credos y las definiciones de los Concilios se harán a la luz de la filosofía contemporánea y con su ayuda, hasta el extremo de introducir en el corazón de un Credo conciliar un término filosófico para fijar la identidad divina de Cristo, siendo el Credo que seguimos rezando todavía hoy en la celebración de la Eucaristía. Me refiero al término «*omousios* = consubstancial con el Padre», del Concilio de Nicea.

San Agustín y Santo Tomás son las dos figuras máximas que conjugaron en unidad de sujeto ambas lecturas de la realidad y del propio cristianismo: la filosófica y la teológica. No se trata en el caso de Agustín de un neoplatonismo proyectado sobre la revelación divina, ni en el de Santo Tomás de un aristotelismo como lecho de Procusto dentro del cual se incrusta el evangelio, sino de dos hombres rigurosamente contemporáneos de su mundo y radicalmente creyentes. Lo que decimos de ellos lo debemos decir de todos los grandes pensadores cristianos: no han sido filósofos que luego hayan hecho teología, o teólogos que hayan ido a pedir prestada una filosofía. Cuando Rahner fue preguntado por las bases de su sistema filosófico y por su autocomprensión como científico, contestó con aquel ingenuo y admirable mal humor propio de los hombres de la Selva Negra: «Yo no tengo sistema alguno; yo no soy un científico. Yo soy únicamente un cristiano que quiere creer con absoluta sinceridad intelectual y un cura que quiere predicar

el evangelio en toda su verdad teológica y su significación antropológica».

Si tuviéramos que tipificar las formas de relación que de hecho han existido entre filosofía y teología, podrían distinguirse los siguientes matices en su conjunción o ejercicio: 1) Unidad indiferenciada. 2) Diferenciación pacífica. 3) Diferenciación enfrentada. 4) Sometimiento o reclamación de servidumbre de la una a la otra. 5) Relación circular o de intercambio. 6) Una da que pensar (cómo pensar y qué pensar) a la otra. 7) Pretensión de absoluto y exclusividad de una respecto de la otra. 8) Perplejidad cuando una u otra dudan de su identidad o de la forma histórica en que tienen que cumplir su misión. Como síntesis diremos que ha sido la relación propia entre dos hermanos gemelos: relación casi siempre fraternal y en algunos casos fratricida.

En los momentos cumbres han ido unidas y han convivido hasta el punto de ser diferenciables pero no separables. San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, ¿qué eran de hecho, filósofos o teólogos? Ya es sorprendente que el argumento ontológico surja en el texto de un abad para ayudar a sus monjes a vivir su vocación monástica, mejor conocer y amar a Dios, mejor celebrar la divina liturgia. La tercera meditación de Descartes, que concluye casi en una oración de alabanza a Dios, ¿qué es, filosofía o teología? Común a toda la historia de Occidente ha sido la centralidad de Dios como tarea de la filosofía. De Spinoza a Hegel y Husserl corre la afirmación del primero: «*Summum mentis bonum est cognitio Dei*» (*Ethica*, V. Pro 28). Esa afirmación sigue siendo válida para todos, aun cuando la ruptura que Lutero introduce en la historia de Occidente rechace la filosofía como vía y ayuda hacia el conocimiento de Dios, hasta afirmar que no sólo no es necesario Aristóteles para hacer teología sino que es necesario prescindir de él y de toda la filosofía para conocer al Dios verdadero (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517 Prop. 43).

*El Dios de los sabios y filósofos-El Dios de los profetas
y de Jesucristo*

Este punto de partida explica la doble relación que ha predominado en Europa: el catolicismo se ha sentido más cercano, necesitado y apoyado por los filósofos, mientras que el protestantismo se ha sentido orientado hacia la Biblia. La fórmula de Pascal, contraponiendo el Dios de los filósofos y el Dios de los profetas, tiene en su raíz una experiencia profunda. Si bien la intención última de filósofos y profetas tiende a la misma realidad, no la perciben ni acogen de la misma forma. Dios aparece en la filosofía como origen creador, fundamento requerido por el hombre, meta del dinamismo histórico, garantía del conocer humano y de la afirmación definitiva de la justicia, presencia en la razón, que se crea su propia evidencia, lo mismo que la luz haciendo ver otras cosas se patentiza a sí misma en ellas y más allá de ellas (argumento ontológico). Dios aparece en el horizonte del filósofo actual unido a la pregunta por el ser y por el sentido, por la finalidad de todo y por la desproporción existente entre el yo anhelante y deseante por un lado y el yo real y desproporcionado a sus deseos por otro. E. Weil expresa así esta reclamación de Dios como esperanza antropológica: «El yo no encuentra satisfacción de ser. La encuentra oponiéndose otro yo, por el que sea comprendido como sentimiento, satisfecho como deseo, determinado como hombre, y no sólo como ser natural: Dios» (E. Weil, *Logique de la philosophie*, París, 1974, p. 175).

Con referencia a este autor H. Bouillard resume así lo que sería la cosecha filosófica respecto de Dios, una vez que la filosofía ha roto la conexión con la religión y el cristianismo: «Una filosofía del sentido que encuentra en el fondo y en el punto de consumación de todo discurso humano, una eternidad de la presencia, que no existe nada más que en el tiempo de la historia, un incondicional, pero que no se muestra más que a aquel que se sabe con-

dicionado: una presencia donde revive, tras la superación de la noción bíblica y teísta de Dios, el sobre-ser indecible de la tradición filosófica» (H. Bouillard, *Verité du christianisme*, París, 1989, p. 321).

Al hombre religioso, en cambio, y específicamente al cristiano, Dios se le aparece como sujeto de una historia reveladora, como palabra apeladora a una conversión y misión, como redentor, santificador y personalizador, como agente y paciente de la historia de Jesucristo, que llega hasta nosotros por su Santo Espíritu y la comunidad de creyentes en él. Es el Dios humilde y humillado, no el mero trascendente absoluto, no la causa de las causas, ni la *causa sui* incapaz de apiadarse de nadie y por ello inexorable y nunca invocable. La conjunción de estas dos percepciones se da desde el lado del creyente, que descubre cómo en esas afirmaciones del filósofo late una realidad que él ha identificado desde la revelación y en la fe, con tales posibilidades y eficacia, en cuanto causa, fin, fundamento, sentido, presencia. Él conoce al Dios creador a partir del Dios redentor, y al que es causa del ser a partir del que es mediador de nuestra salvación. El lugar natal de la idea de Dios ha sido siempre la religión y desde ella se entiende el tránsito que Santo Tomás o Leibniz realizan al afirmar ante las reflexiones fundamentadoras de los filósofos: «*Et hoc omnes intelligunt Deum et hoc dicimus Deum*» (STh I q 2 a 3). Lo nombra Dios quien ya antes lo ha conocido divinamente y no sólo como condición de posibilidad del ser, del conocer humano y del sentido de la historia. «El Dios de la religión y el fundamento del mundo como base de la metafísica pueden ser *idénticos en realidad*, pero en tanto que sujetos de la *intención*, los dos son diferentes por naturaleza. El Dios de la conciencia religiosa “es” y vive exclusivamente en el acto religioso y no en el pensamiento metafísico sobre los datos y realidades exteriores a la religión. El fin de la religión no es el conocimiento racional del fundamento del mundo, sino la salvación de los hombres por la

comunidad vital con Dios» (M. Weber, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, 1954, p. 327).

Las relaciones entre filosofía y teología se quiebran en el siglo XIX con el intento radical de reducir la teología a antropología (Feuerbach), de explicitar la génesis de la idea de Dios a la luz de las condiciones sociales de existencia (Marx), de mostrar su irrealidad (Nietzsche) o de considerar la religión sólo como fruto de las neurosis infantiles colectivas (Freud). La fe se ha quedado en esos casos sin la teología correspondiente, pero no por ello se ha desfondado. Job es el exponente de una fe sin la correspondiente teología que en la palabra y el silencio se gesta su propia corporeidad lógica hasta reencontrarse a sí misma. Heidegger ha escrito que el final de la metafísica no es el final del pensamiento, y nosotros podemos afirmar que el final de una teología no es el final de la fe. Ésta perdura hoy tan viva como en siglos anteriores y de ella van brotando los gérmenes de una nueva expresión teológica, tanto de sus contenidos específicos como de su legitimidad personal.

Final

No solo Dios, pero ante todo Dios es la gran cuestión común a la filosofía y teología. La teología quedará descarnada de sus sistemas anteriores y reducida a un temporal silencio, que ella vivirá como adoración ante Aquel que es irreductible al poder de nuestros conceptos y por tanto acogerá tales tiempos de inclemencia como gracia ejercitándose en la alabanza de acuerdo al lema clásico: «*Tibi silentium laus*» (Ante ti nuestro silencio es alabanza). Los capítulos de este libro muestran, sin embargo, que la filosofía en el siglo XX no sólo no calló sino que habló largamente sobre Dios. La filosofía está emplazada hoy a discernir su identidad entre la ciencia y

la política. Podrá prescindir de la respuesta al Absoluto y de la afirmación positiva de la existencia de Dios, pero no puede cerrar de antemano la posibilidad de preguntar por Él, de discernir el sentido de su posible existencia y de pensar la lógica de la fe, ejercitada por los creyentes en Él. Saber de Dios, que es el Indecible, Inefable, Indefinible, es poco pero es a la vez gran sabiduría. Buscar una palabra sagrada para decir al Inefable es nuestra sagrada tarea, común a filósofos y teólogos. Así se han expresado éstos cuando agotados los esfuerzos mentales desfallecen ante la realidad divina. «*Apud Te est os meum sine voce et silentium meum loquitur tibi*» (Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, Lib. III, Cap. 21,1). Y como si fuera eco de estas palabras así escribe una mujer del siglo XX: «El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino vuelvo con las manos vacías. Pero vuelvo con lo indecible» (C. Linspector).

BIBLIOGRAFÍA

- Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México, 1961.
- Von Balthasar, H. Urs, «Filosofía, cristianismo, monacato», en: *Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi*, Madrid, 1964, 405-44.
- Rahner, K., «Theologie als Wissenschaft», en: *Schriften zur Theologie X*, Einsiedeln, 1972, 11-112.
- Neunschwander, U., *Gott in neuzeitlichen Denken I-II*, Gütersloh, 1977.
- Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen I-II*, 1 München, 1979.
- González de Cardedal, O., *El lugar de la teología*, Madrid, 1986.
- Pannenberg, W., *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, 1988.
- Lacoste, J. Y., «Philosophie-Théologie», en: Id. (dir.), *Dictionnaire critique de Théologie*, París, 1998), 901-906 y 1126-1132 con bibliografía.
- Stead, Ch., *Philosophie und Theologie*, Stuttgart 1990 = *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, 1998.
- Rémond, R., *Les grandes inventions du christianisme*, París, 1999.

- Lacoste, J. Y., «Urgences kérigmaticques et délais herméneutiques: la théologie et ses contraintes», en: Id., *Le monde et l'absence d'oeuvre*, París, PUF 2000, 129-159.
- Pannenberg, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, 2001. Título original: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, 1996.
- Coreth, E., *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart-Berlin-Köln, 2001.
- Álvarez, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, 2002.
- Cabria, J. L., Sánchez-Gey, J. (Eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, 2002.