

# PRINCIPALES APORTACIONES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA A LA SÍNTESIS DE LA FE\*



<http://calendas.files.wordpress.com/2010/08/teologia-calendas.jpg>

Josep M. Coll\*\*

Recibido: 1 de octubre de 2010

Aprobado: 25 de noviembre de 2010

Quaestiones Disputatae	Tunja Colombia	Nº 7	Principales aportaciones de la filosofía contemporánea a la síntesis de la fe	Pag. 73 - 81	2010	julio-diciembre
------------------------	----------------	------	---	--------------	------	-----------------

## Resumen

A través de un análisis de dos corrientes o escuelas muy características del siglo xx, como son la filosofía trascendental y el personalismo, el autor descubre cómo las dos participan, cada una a su manera, en el giro antropológico que define nuestros tiempos, y ambas nos ofrecen intuiciones fundamentales para establecer un diálogo fecundo sobre la unidad entre filosofía y teología, y en definitiva, entre razón y fe. El propósito último es recuperar aquella unidad primera, no exactamente como ella existió en el pasado, sino como

pensamos que puede darse en el futuro, después de muchos siglos de análisis más o menos acertados, pero en conjunto enriquecedores. Es decir, una relación entre filosofía y teología que distinga entre ambas, pero que no las separe.

**Palabras clave:** filosofía, teología, razón, fe, distinción, síntesis, unidad.

\*El presente trabajo hace parte de los estudios que el autor adelanta en torno al diálogo razón y fe en la Facultad de Filosofía de Cataluña de la Universidad Ramón LLull de Barcelona.

\*\*Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Doctor

en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Facultad de Filosofía de Cataluña, en Barcelona, y del Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat. Autor de varias obras, entre las cuales destacamos: *Filosofía de la relación interpersonal*; *Synthesis Fidei*. Contacto: [jmcoll@jesuites.net](mailto:jmcoll@jesuites.net).



## MAIN CONTRIBUTIONS OF THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY TO THE SYNTHESIS OF FAITH

### Abstract

Through an analysis of two very characteristic currents or schools of the twentieth century, such as Transcendental Philosophy and Personalism, the author discovers how the two participate, each in its own way, in the anthropological turn that defines our times, both give us fundamental insights to establish a fruitful dialogue on unity between Philosophy and Theology, and ultimately, between reason and faith. The ultimate purpose is to recover that first unit, not exactly as it

existed in the past, but as we think it can happen in the future, after many centuries of analysis, sort of successful, but overall rewarding. That is to say, a relationship between Philosophy and Theology that distinguishes both but without separating them.

**Keywords:** Philosophy, Theology, reason, faith, distinction, synthesis, unity.



## LES PRINCIPAUX APPORTS DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE À LA SYNTHÈSE DE LA FOI

### Résumé

Par le biais d'une analyse de deux courants ou écoles très caractéristiques du XXe siècle, comme la philosophie transcendante et le personalisme, l'auteur découvre comment les deux « méthodes » participent, de façon différente, au tirage anthropologique qui définit notre temps, et chacune nous offrent des intuitions fondamentales pour établir un dialogue fécond sur l'unité entre la philosophie et la théologie. Et, en

définitive, entre raison et foi. L'objectif principal est de récupérer cette première unité, pas exactement comme elle existait dans le passé, mais comme nous pensons qu'elle puisse s'exécuter dans l'avenir, après des siècles d'analyse plus ou moins judicieux, mais dans l'ensemble enrichissants. C'est-à-dire, une relation entre la philosophie et la théologie qui les distingue, mais qui ne les sépare pas.

**Mots clés:** philosophie, théologie, raison, foi, distinction, synthèse, unité.

## Introducción

**E**stamos en una época de saberes especializados. Esto comporta una fragmentación sucesiva de la cultura que no puede dejar de tener repercusiones existenciales.

La sensación inmediata de seguridad que nos da nuestro dominio técnico del mundo, sobre todo de la realidad material, queda muy pronto sustituida por la angustia propia de una inseguridad siempre creciente en las cuestiones más fundamentales. La vida parece perder sus raíces, y la excesiva dispersión de la existencia nos hace añorar la paz que sólo podrá procurarnos una existencia vital que sea verdaderamente integradora por el hecho de fundamentarse en el Único necesario.

Decidimos, pues, ponernos en marcha hacia la unidad perdida, aunque esto nos obligue tal vez a ir contracorriente. En el fondo, ¿no es tan característica de nuestro tiempo la añoranza de una profunda armonía con la dispersión y la especialización que la provocan? Se ha insistido en el hecho de que la verdad es sinfónica y que la verdad es concreta (Balthasar, 1972; Sölle, 1969). Las dos cosas nos orientarán, sin duda, en nuestra investigación.

Si, además en particular, nos preguntamos por la unidad perdida de la filosofía y la teología, no resultará muy sorprendente que la experiencia integradora y fundadora que buscamos sea identificada con la *sabiduría de la fe*. Por un lado, en efecto, es cosa conocida que la reflexión filosófica de los diversos pueblos y las diversas culturas se ha originado históricamente a partir de su experiencia religiosa. Y, por el otro, los pensadores cristianos no separaron durante siglos los dos tipos de saberes que, más adelante, se habrían de denominar filosofía y teología, en el sentido restrictivo de aquellos términos.

Nos proponemos, entonces, recuperar esta unidad primera, no exactamente como ella existió en el pasado, sino como pensamos que puede darse en el futuro, después de muchos siglos de análisis más o menos acertados, pero en conjunto enriquecedores. De hecho, en nuestra condición de cristianos que practicamos la filosofía y la teología, necesitamos esta unidad, si no queremos caer en la esquizofrenia.

Hablamos, por tanto, de *synthesis fidei*, no solo para referirnos a la conjunción armónica de los misterios de la fe (genitivo objetivo), sino también, y sobre todo, para indicar la síntesis de los diferentes saberes y de las diversas actitudes vitales *que la fe opera* (genitivo subjetivo), en la medida en que nuestra existencia nueva (en la fe, la esperanza y la caridad) fundamenta, engloba y transforma todas las otras dimensiones de nuestra vida: intelectuales, morales, sociopolíticas, afectivas, estéticas, etc.

La brevedad y la modestia de nuestro intento actual no nos permiten, sin embargo, tratar este proceso sintético comenzando temáticamente desde la misma dispersión de los saberes positivos, científicos o técnicos.

En realidad, esto tampoco no sería del todo necesario, porque, situándonos de entrada en el nivel de la filosofía, la recogemos y damos por buen esfuerzo unificador y fundamentador de toda verdadera actitud filosófica respecto de las ciencias experimentales y de sus aportaciones específicas.

Más aún: en el campo de la filosofía nos limitaremos a considerar dos grandes corrientes o escuelas que, siendo muy características del siglo xx, han demostrado ya su solidez y mantienen la expectativa de una fecundidad permanente en el futuro. Nos referimos a la filosofía trascendental y al personalismo.

Ambas participan, cada una a su manera, en el giro antropológico que define nuestros tiempos, y ambas nos ofrecen intuiciones básicas que se han comprobado plenamente válidas y que, en el progreso del hombre occidental en el conocimiento de sí mismo, nos aparecen como definitivas e irrenunciables.

## La filosofía trascendental y su método

¿Cuáles serían, pues, las principales intuiciones de la filosofía trascendental y concretamente de su método, que consideramos integrables en nuestra síntesis? Si repasamos las enseñanzas de Kant, Fichte, Husserl, etc., por un lado, y de la escuela trascendental católica que parte de J. Maréchal, por el otro, pienso que tendremos que fijarnos sobre todo en los puntos siguientes:

1. Las categorías básicas del método trascendental son las de *intencionalidad*, *reducción* y *deducción* o *constitución*.

En primer lugar, los filósofos trascendentales descubren que la *intencionalidad* es la propiedad *definitoria* de la conciencia humana, de manera que ésta no tiene ninguna otra realidad fuera de la relación que establece, ya que todo su ser se agota en el hecho de ponerse en relación con algo que no es ella misma. Tiene que quedar claro, por tanto, que la intencionalidad no es una relación *añadida* a la previa existencia del sujeto y del objeto, sino que es precisamente definitoria de la conciencia como hecho primario en el cual y por el cual se constituyen y se contraponen la subjetividad y la objetividad (Xirau, 1966).

En segundo lugar, el movimiento de *reducción* pertenece esencialmente a la filosofía trascendental, porque ésta, partiendo de los datos inmediatos de la conciencia, nos muestra las condiciones o los presupuestos de su realización, poniendo al descubierto las implicaciones trascendentales *a priori* de estos datos. La reducción consiste, pues, en retroceder desde aquello que es objeto temáticamente de nuestro saber, de nuestro querer, o de nuestra tendencia, a aquello que es presupuesto de manera no temática ni objetiva, y que es co-puesto en nuestra realización objetiva.

En tercer lugar, el movimiento *deductivo* o *constitutivo* es igualmente necesario, porque, a partir del *prius* mostrado reductivamente, es necesario deducir, o captar *a priori*, la esencia y la estructura de la realización objetiva, sus leyes y sus límites, su posibilidad y su necesidad.

Como nos dice E. Coreth (1959), “la reducción es, pues, el movimiento del *posterius* al *prius*; la deducción, el movimiento del *prius* al *posterius*” (p. 26). Y, en efecto, tan sólo gracias a este doble movimiento llegamos a la certeza de que en el *factum* alcanzamos lo que tiene de *verum-bonum-unum*, de manera que, sin salir del ámbito de la conciencia, sino sólo por el análisis fenomenológico de su intencionalidad, podamos hacer afirmaciones de validez universal y necesaria, al descubrir el *de iure* en el *de facto* o al ver realizado el *a priori* en el *a posteriori*.

2. Este análisis de la intencionalidad de la conciencia, pone de manifiesto en seguida que los verdaderos positivistas no han de dejarse cegar por prejuicios ni renunciar por ellos a fijar la atención en clases enteras de auténticos datos (Husserl, 1949).

Así, el campo de la experiencia no puede reducirse tan sólo a aquello que nos da la experiencia empírica, sino que tiene que abrirse a los otros niveles de realidad que la conciencia capta con el órgano y las luces que son propias de cada caso.

Si hemos aludido a la razón teórica, a la razón práctica y a la razón teleológica (saber, querer y tendencia), es porque, efectivamente, son éstos los tres ámbitos que se sitúan en nuestra experiencia (intelectual, moral y finalística o de “sentido”) más allá del horizonte meramente empírico. Y es preciso advertir que decimos “más allá” y que hablamos de “niveles”, porque cada uno de estos campos no es una ampliación “territorial” del anterior, sino que se trata en cada caso de una dimensión verdaderamente ulterior y nueva, que engloba, asume y transforma las experiencias precedentes.

Sacando algunas consecuencias de las tres categorías básicas, todavía podríamos añadir:

3. La filosofía trascendental nos enseña el carácter

*relacional* no tan sólo de la conciencia humana, sino también de cualquier otra realidad. Incluso de los “objetos” más absolutos, podemos hablar sólo si estamos en relación con ellos.

El análisis fenomenológico nos dirá en cada caso a cuál de los dos polos corresponde la prioridad última o más radical, pero ya desde ahora podemos afirmar que la relación es “antes” que sus miembros, ya que, según hemos visto, tanto el sujeto como el objeto se constituyen y se contraponen en y por la misma relación intencional.

Si, desde un planteamiento estrictamente trascendental, hemos llegado a comprender la conciencia como relación, es decir, como un abanico de posibilidades entrelazadas en cada nivel de la experiencia y como un conjunto de dimensiones o niveles que también están recíprocamente en relación, entonces, finalmente, habrán quedado superadas, en una ontología auténticamente *relacional*, las alternativas habituales: subjetivismo-objetivismo, dentro-fuera, solipsismo-intersubjetividad, inmanencia-trascendencia, idealismo-realismo, etc.

4. La prioridad de la relación respecto de sus miembros nos obliga a afirmar que entre ellos se da una *prioridad mutua* o *recíproca*. De hecho, todo el proceso de la conciencia, con la distinción relativa entre sujeto y objeto, implica un choque inicial del polo objetivo con el subjetivo. Y por otro lado, aunque sólo el análisis nos dirá en cada caso cuál de los dos tiene mayor dignidad ontológica, el movimiento de la reducción presupone y evidencia que el polo subjetivo es depositario de unos derechos legítimos a los cuales no puede renunciar.

Incluso, esta prioridad, al menos relativa, del sujeto respecto del objeto se puede considerar como una de las características más típicas de la filosofía trascendental, que la hace participar de manera destacada en el giro antropológico propio de la cultura moderna y que, de alguna forma y en algún grado, habrá de ser conservada siempre, si queremos mantenernos fieles a aquello que esta intuición metodológica tiene de más esencial.

5. El movimiento de la deducción o constitución expresa muy claramente que la filosofía trascendental rechaza toda forma especulativa de conocimiento. Es decir, la conciencia tan sólo conoce lo que existe en ella, o sea, lo que ella de alguna manera ya es o ya hace o ya desea tendencialmente. Y esto, porque el conocer es “solamente” una faceta del existir, de manera que todo conocimiento concebido como proyección en el vacío o como captación de lo que es *totalmente* ajeno a la conciencia, tiene que ser denunciado como ilusión y engaño.

Con esta opción metodológica, que tiene profundas raíces existenciales, nos situamos, por tanto, en la tradición del *Verum-Factum* viquiano, que

consideramos ampliable o, mejor, radicalizable al *Verum-Bonum-Unum-Factum*, tal como ya hemos insinuado.

### El personalismo, como pensar dialógico, y sus presupuestos

Si pasamos ahora a considerar las aportaciones del personalismo que constituyen su mensaje más esencial y que parecen más irrenunciables, es preciso observar que nos encontramos en un terreno que ya está bajo la influencia vivificadora de la fe. No es un hecho casual que los filósofos personalistas sean todos ellos creyentes, y lo que más bien debe plantearnos una cierta cuestión es que parezcan prescindir de sus respectivas confesiones religiosas (judía, católica, evangélica u ortodoxa).

El análisis de la relación interpersonal en su autenticidad lleva a los personalistas a contraponerla a la relación que tenemos con las cosas, cuando las consideramos simplemente como objetos de experiencia y de uso, y, por tanto de dominio (Buber, 1967). Esta contraposición no excluye que también las cosas puedan ser incorporadas a la relación interpersonal auténtica y que así lleguen a ser de alguna manera humanizadas y personalizadas.

Se trata, más bien, del momento antitético que marca la diferencia radical entre ambas actitudes opuestas, al cual podrá seguir, si conviene, la descripción del momento sintético de la asunción del mundo de las cosas en la comunión interhumana. Como también es frecuente que los autores personalistas culminen su análisis con el reconocimiento del Tú divino (Buber, 1967), descubierto como plenitud de la relación con el tú humano, como fundamento último de su carácter absoluto, como garantía de su autenticidad, etc.

La antítesis entre la relación yo-cosa y la relación yo-tú es, pues, sumamente importante, porque nos hace comprender que nos sitúan en dos mundos muy distintos.

La persona del otro no es nunca reducible al mero objeto sometido a nuestro dominio o a las formas, más o menos sutiles, de manipulación social, sino que el verdadero encuentro interpersonal nos reclama el pleno reconocimiento y respeto del otro, nos hace vivir la dimensión propiamente ética de la existencia, con la interpelación que comporta la dignidad absoluta de la persona humana, y nos permite descubrir y realizar nuevos valores; más aun, nos abre el horizonte del amor y de la auténtica comunicación y nos libera para la donación, revelándonos el sentido propio del don.

Pero, como nos subraya M. Buber (1967), ambas relaciones no son solamente distintas por el hecho de ser diferentes, en cada caso, el término u “objeto” de la relación. Es el sujeto, también, el que cambia: el yo de la relación yo-tú es existencialmente diferente del yo de la relación yo-cosa.

Por esto, cuando dejamos de tratar al otro como cosa y lo reconocemos propiamente como persona, se puede hablar de una verdadera conversión, que implica un “salto” existencial, es decir, no meramente lógico, pero sí con consecuencias ontológicas. La relación interpersonal auténtica se manifiesta así como el lugar privilegiado de la experiencia ética, que pasa a ser la condición y el fundamento de la ontología.

Según los autores personalistas, este cambio existencial solamente es posible cuando el otro nos regala su “presencia” (invocándonos, haciéndose disponible, amándonos, etc.), con lo cual experimentamos el verdadero “presente” que, por el hecho de tener sus raíces en lo eterno, es capaz de asumir el pasado y abrirse al futuro, en contraposición a la mera temporalidad del mundo de las cosas.

Precisamente, este *plus* que es a la vez un *novum* radical para el yo solo de la mera racionalidad, es el punto decisivo de la concepción personalista. La autenticidad de la existencia no se encuentra en la fundamentación *inmanente* del propio yo, ni siquiera cuando intentamos conseguirla por la vía del deber absoluto o del sentido último. El fundamento *que la razón se pone por ella misma*, se identifica con la propia racionalidad, tanto si ésta se concibe de manera individualista, como si se afirma como razón absoluta y universal. Incluso cuando calificamos este fundamento como Dios no superamos el monismo de la razón y acabamos derivando en alguna forma de panteísmo.

La experiencia del verdadero don, típica de la relación interpersonal auténtica, significa, en cambio, dejarse decir por un tú aquello que el yo jamás llegaría a saber por sí mismo, lo cual implica que también la existencia nueva es vivida propiamente como gratuita, que el yo y el tú no sólo se reconocen mutuamente como personas, sino que se saben salvados el uno por el otro en virtud de la gracia que los une y que los personaliza, es decir, por obra del Espíritu de Comunión y de Vida que los libera del propio egoísmo. El solipsismo filosófico, en efecto, solamente queda vencido *del todo* cuando en la relación con los otros descubrimos que aceptamos la Vida y la Luz con mayúsculas que, precisamente porque trascienden la razón, pueden salvarla de su radical soledad.

Por esto los personalistas, en sus descripciones de la relación interpersonal auténtica, tienen que insistir en este *plus* y en este *novum*. Han de dejar claro, por ejemplo, que el verdadero amor no es el *eros* sino la *agape*, con su característica falta de justificación meramente racional; tienen que observar que la palabra del otro es preciso que no sea únicamente escuchada o conocida, sino propiamente creída; tienen que subrayar que también la confianza digna de este nombre ha de ser inmotivada, para no recaer en una simple previsión razonable; han de recordarnos que la persona del tú no puede ser juzgada, si no queremos condenarla a la pequeña rigidez de nuestros conceptos, arrebatándole la libertad de cambiar; o tienen que hablar de un testimonio que no es mera constatación de los datos de la razón o de los hechos intrascendentes de nuestra historia, sino proclamación creyente de aquello que ha sido para los hombres salvación y gracia, precisamente porque trasciende las capacidades del egoísmo humano.

En realidad, es por el hecho de que este *plus* y este *novum* ya están actuando en la auténtica relación interpersonal, por lo que resulta tan fácil a los autores personalistas pasar de la afirmación del tú humano al reconocimiento del Tú divino. No se trataría aquí de un paso lógico ni de un salto existencial, sino simplemente de poner su nombre al Eterno que ya se hace presente en la donación personal del hermano, cuando nos ofrece participar en la gracia de comunión que lo salva (cfr. 1 Jn 1, 1-3).

### Integración de ambas corrientes filosóficas

Se ha dicho a menudo que las descripciones personalistas han de ser examinadas críticamente, ya que no siempre son del todo precisas ni son formuladas y sistematizadas con un método suficientemente riguroso.

Pero esto nos da, quizá, mayores facilidades para intentar la deseada integración del personalismo con la filosofía trascendental, ya que ésta es especialmente una metodología y no parece imposible ponerla al servicio de la intuición personalista básica, que captamos como plenamente válida.

El personalismo, por ejemplo, vacila en hablar o bien de *relación* interpersonal, con una mutua constitución del yo y el tú, o bien de *encuentro* interpersonal,



caracterizado por la existencia nueva que el tú aporta o posibilita. En el primer caso se subraya la igualdad fundamental de los dos miembros de la relación y, en cambio, en el segundo se reconoce la prioridad del tú respecto del yo y el carácter fáctico y gratuito del encuentro. Pues bien, vemos que una dualidad equivalente es afirmada como constitutiva de la conciencia por el método estrictamente trascendental.

En efecto, Fichte (1975), entre otros, insiste no solamente en la prioridad de la relación y en la mutua constitución de sus miembros, sino también en la necesidad del *Anstoss* o choque del objeto con el sujeto (lo que Sartre denominará “adversidad de lo real”), para asegurar la dimensión realista de la conciencia o, mejor, gracias a este círculo de la conciencia con una última bipolaridad irreducible (constitución y choque), para superar la falsa alternativa entre idealismo y realismo.

Y no resulta difícil comprobar que la idea de *Anstoss* se realiza de tres formas existencialmente diferentes, aunque análogas entre ellas, según se trate de los objetos del mundo infrahumano, de la persona del tú, o de la realidad insuperable y absoluta de Dios.

Estas precisiones de la filosofía trascendental parecen obligarnos a distinguir no tan sólo *dos* formas existenciales del yo, según se relacione con el mundo de las cosas o con la subjetividad personal de los otros hombres, sino *tres*, puesto que no todas las relaciones con el tú humano implican, de hecho, la apertura al Tú divino, o al menos no la implican de una manera automática y necesaria.

Los filósofos trascendentales, en efecto, han analizado muy bien las relaciones que pueden denominarse intersubjetividad racional teórica (lo han hecho sobre todo Husserl y su escuela) e intersubjetividad racional práctica, ya sea meramente jurídica, ya sea propiamente moral (lo había hecho, el primero, Fichte, y lo han repetido otros más recientemente).

Por otro lado, también entre los personalistas se ha aceptado siempre esta división tripartita básica del conjunto de la realidad: mundo, hombre y Dios. Según Fr. Rosenzweig, por ejemplo, estas tres realidades fundamentales darían lugar a tres formas de existencia posibles para el hombre: la existencia trágica del yo cerrado sobre sí mismo y sólo con su mundo; la existencia dialógica del yo con el tú humano; y la existencia escatológica, vivida en la presencia de Dios, que sería la única capaz de dar su sentido último al mundo de las cosas y al amor interhumano. Solamente un Dios verdaderamente meta-físico nos descubriría un mundo meta-lógico y una relación humana meta-ética (Rosenzweig, 1954; Tewes, 1970).

El hecho de señalar tres realidades fundamentales, que están mutuamente entrelazadas, aun conservando una esencial jerarquización, nos podría llevar a ver en ellas una exacta correspondencia con las tres dimensiones de

la razón, también debidamente jerarquizadas: la razón teórica nos pondría en relación de conocimiento con el mundo de las cosas, la razón práctica sería la dominante en nuestras relaciones intersubjetivas, y la relación teleológica nos daría acceso a Dios como Fin último y, por lo tanto, como primer Principio. Esto tendría el mérito de subrayar la primacía de la razón teleológica por encima y más allá, incluso, de la primacía de la razón práctica, correlativamente a la condición de la causa final como primera causa, como *causa causarum*. Además, en la línea de las reflexiones sobre el carácter *sobrenatural* del único fin último del hombre, esta rigurosa correspondencia nos permitiría “sobrenaturalizar” también las otras dos relaciones y atribuir tanto a nuestra dimensión mundana como a nuestra existencia con los demás un sentido último sobrenatural y divino.

Pero esto sería solamente una primera aproximación, no totalmente verdadera ni precisa en sus detalles, como simplificación. De hecho, las tres formas de racionalidad intervienen en cada una de las tres relaciones, con el mundo, con los otros y con Dios. En particular, Éste no es sólo Fin último (o Causa final) de todo lo creado, sino también, tal como hemos dicho, primer Principio (o Causa eficiente primera), e igualmente Causa ejemplar, puesto que todo lleva sus vestigios o su imagen.

Y, por otro lado, esta forma de integrar la fe y la razón, a base de identificar la línea teleológica de lo creado con su dimensión sobrenatural, mezcla de manera confusa las finalidades naturales, que también se dan, e incluso la misma razón humana cuando se proclama como fin último, con el Fin último sobrenatural, que sólo puede ser Dios mismo.

De esta forma se pone en peligro la necesaria trascendencia de la fe respecto de toda razón, también respecto de la razón teleológica, y, además, se ocupa el terreno propio de ésta con una reflexión explícitamente teológica, con lo cual quedan abortados los intentos propiamente filosóficos de preguntarse, por ejemplo, por el sentido de la vida humana o de elaborar una filosofía de la historia.

Teniendo en cuenta todo ello, la única posibilidad que nos queda de integración correcta entre la filosofía trascendental y el personalismo consiste, precisamente, en desenmascarar a este último como *filosofía hecha desde la experiencia creyente* y garantizar la *trascendencia de la fe respecto de la razón*, es decir, la trascendencia de *toda* fe (también la fe general “pagana”, explícita o implícita) respecto de *toda* razón (también de la razón teleológica).

Con estas conclusiones no traicionamos la intuición básica del personalismo, puesto que, tal y como hemos dicho, los autores de esta corriente filosófica son, de hecho, creyentes y, por otro lado, podríamos mostrar fácilmente que propugnan una relación con Dios basada en la fe, aunque normalmente se refieren a la fe general y no a los contenidos específicos de alguna de las

confesiones religiosas, precisamente para mantener un discurso de tipo “filosófico” y para ofrecer respuestas o soluciones a las crisis de nuestro tiempo que puedan ser aceptadas por todos los hombres de buena voluntad, al margen de las diferencias confesionales, simplemente siendo fieles a la luz, puesto que todos hemos sido creados en la Luz de Dios.

Es más, tan sólo en esta interpretación se comprende que los autores personalistas hablen de *tres* realidades básicas (el mundo, el hombre y Dios), pero que normalmente sólo describan *dos* actitudes fundamentales: la existencia inauténtica del yo cerrado sobre sí mismo, que objetiva no solamente las cosas, sino también los seres personales; o la existencia auténtica, propiamente interpersonal, de la verdadera comunión con los hermanos y con Dios.

Evidentemente, para ellos las diversas formas de intersubjetividad racional que analicen los filósofos trascendentales (ya sea la intersubjetividad teórica, ya sea la jurídica o la moral) pertenecen todas ellas a la existencia inauténtica, aunque puedan ser asumidas y “salvadas” desde la relación del yo con los tús humanos y con el Tú divino. En el fondo, estas diversas *intersubjetividades* no interesan al personalismo, precisamente porque no son verdadera *interpersonalidad*: el yo se encuentra en ellas tan sólo con otro sujeto, pero no con un tú.

La dualidad última de actitudes existenciales marca, por otro lado, el triunfo de la fe sobre la razón: solamente desde la relación creyente con Dios por medio de los hermanos, descubrimos la verdad última de la misma comunión fraterna (incluida su dimensión ética) y de nuestra relación con el mundo (incluida su dimensión lógica).

Así, efectivamente, tan sólo desde un Dios meta-físico, o mejor meta-filosófico, se nos revela un hombre meta-ético y un mundo meta-lógico. En nuestra síntesis, pues, se cumplen, al mismo tiempo, el axioma clásico *Deus per Deum cognoscitur* y las palabras de Bérulle: revelándose a nosotros, Dios “nos ha revelado nosotros mismos a nosotros mismos” (Lubac, 1970, p. 276), puesto que, como dice R. Guardini (1955) “la creación está ordenada a la gracia y sólo es captada propiamente en su verdad en relación con ella” (p. 53).

## Conclusión

Para finalizar este breve esbozo de integración de las dos concepciones mencionadas, es preciso subrayar que continúa siendo válido que el nivel del yo creyente supone una *radical novedad* respecto de los niveles anteriores y que, por lo tanto, no se accede a él por un paso lógico, sino sólo por “salto” existencial, que Dios hace posible con su revelación y su gracia. Pero igualmente es preciso recordar que cada nivel tan sólo es real encarnándose en los anteriores, es decir, asumiéndolos y transformándolos. La existencia creyente solamente será real, pues, si asume y transforma la racionalidad humana en sus tres dimensiones. Decíamos en otro lugar que

la razón no es aniquilada en la experiencia de la fe, sino que, por el contrario, es vivificada. La razón comprende en la fe que había estado muerta y que solamente ahora ha recuperado su existencia auténtica. Se siente trascendida más allá de sus posibilidades, pero comprueba que sus objetos propios no le han sido arrebatados (Coll, 1973, p. 222).

La fe es un “salto”, porque presupone la gracia de Dios, pero es el hombre quien “salta” (de la mano de Dios), ya que la fe es don de Dios, pero a la vez acto del hombre. La razón, como el hombre entero, pasa así de la muerte a la vida.



Es Dios quien vivifica, pero es el hombre quien es vivificado (Coll, 1971, pp. 534-535).

En conclusión, y como resumen, podríamos decir que no hay verdadera razón sin fe, pero tampoco hay verdadera fe sin razón, ya que *ambas han de ser concebidas en su relación mutua*.



## Referencias



- Balthasar, H. U. VON (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Buber, M. (1967) 3ª ed., Buenos Aires: Nueva Visión.
- Coll, J. M. (1971). "Relación y distinción entre filosofía y teología", en *Estudios Eclesiásticos* 46, pp. 531-538.
- Coll, J. M. (1973). "Personalismo, pensar dialógico y fe teológica", en *Pensamiento* 29, pp. 209-226.
- Coreth, E. (1959). "Quehacer de la Metafísica", en *Crisis* 6, pp. 5-60, p. 26; cfr. pp. 24-29.
- Fichte, J. (1975). *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires: Aguilar Argentina.
- Guardini, R. (1955). *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires: Emecé.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lubac, H. DE (1970). *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona: Estela.
- Rosenzweig, F. (1954). *Der Stern der Erlösung*, 3ª ed., Heidelberg: L. Schneider.
- Sölle, D. (1969). *Die Wahrheit ist konkret*, Olten/Freiburg im Br.: Walter-Verlag.
- Tewes, J. (1970). *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs*, Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Xirau, J. (1966). *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires: Troquel.