

MODELS DE RELACIÓ FILOSOFIA-TEOLOGIA
EN ALGUNS TEÒLEGS CATÒLICS DEL SEGLE XX

οὐ δὲ τὸ πνεῦμα Κυρίου ἐλευθερία
(2 Cor 3, 17)

No hem de cercar en aquest treball altre objecte que el que indica el nostre títol. ¿Com es realitza de diverses maneres en alguns teòlegs catòlics, del 1900 ençà, la relació viva entre pensament filosòfic i pensament teològic?

Els teòlegs que examinarem abracen una gamma molt diversa. Un tomista clàssic: Garrigou-Lagrange. Dos teòlegs centreeuropeus de l'època de la «Nouvelle Théologie»: Rahner i Urs von Balthasar. Un destacat pensador cristià dialogant amb el marxisme: Dewart, home rebel al pensament neoescolàstic en el qual, però, sembla haver estat format pels seus representants més eminents.

**A) GARRIGOU-LAGRANGE: UN MODEL DE PENSAMENT TEOLÒGIC QUE
ACCEPTA LA DISTINCIÓ CLARA ENTRE FILOSOFIA I TEOLOGIA**

¿Quin és l'estatut, l'autonomia, la funció i el caràcter de la filosofia respecte a la teologia, al pensament de Garrigou-Lagrange?

Estatut i autonomia: Camps delimitats - Ancilla Theologiae

1. En el pensament del P. Garrigou-Lagrange — i degut a la seva ascendència tomista —, els camps entre la filosofia i la teologia són ben delimitats. Hi ha distinció clara entre la raó i la fe. En aquest sentit, podem qualificar de «nestorià» el model de la relació filosofia-teologia del P. Garrigou-Lagrange.

2. Això porta a establir bé l'autonomia de la filosofia. En el seu camp la filosofia té com a principi intern i positiu la raó, de la qual es coneix l'abast i els límits¹.

Aquesta correspondència entre el camp de la filosofia i l'abast de la raó dóna consistència i seguretat al creient que actua com a filòsof segons aquest model neoescolàstic.

En efecte, el filòsof neoescolàstic experimenta la solidesa dels primers principis i la coherència del pensament metafísic:

Nosaltres — diu el mateix P. Garrigou al pròleg — hem reprès ací l'estudi dels primers principis (que l'ésser implica) en relació amb les proves clàssiques de l'existència de Déu².

El neoescolàstic experimenta també la bellesa arquitectònica de la metafísica neotomista. És suficient donar el testimoni d'un lector d'excepció: el cardenal Gasparri en la lletra d'aprovació a l'esmentat llibre, *Dieu*, lletra que pot servir per a psicoanalitzar tot un moment cultural eclesiàstic (1919) per la mentalitat que s'hi trasllueix:

A través de *Dieu* es destaca en poderós relleu i en tota la seva amplada la lluminosa síntesi de la metafísica del Doctor Angèlic.

3. I, no obstant aquest desplegament de la raó, és sabut que la filosofia és «ancilla»: serventa de la teologia, que és ciència de la fe.

En efecte, la filosofia té com a norma extrínseca la fe: no sols com a norma extrínseca negativa — en el sentit que la fe tingui validesa crítica respecte al pensament filosòfic —, sinó com a norma extrínseca il·luminadora i àdhuc directiva. Tal és l'estatut que l'esmentat cardenal Gasparri estableix en la frase més significativa de la seva típica lletra:

En el seu bell treball atent a exposar les qüestions apològètiques de la teologia fonamental contra les diverses formes de naturalisme contemporani, heu tingut cura d'afrontar-les i desenvolupar-les *a la llum* i *sota la direcció* de la mateixa fe sobrenatural.

Vegi's, entre parèntesis, com aquesta frase ens forneix mate-

¹ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, vol. I, pp. 208 i 211-215 (París, 1950).

² GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., pròleg.

rial per a l'estudi del vocabulari de l'època: a) Qüestions apolo-gètiques; b) Diverses formes de *naturalisme*; c) *A la llum* de la fe; *sota la direcció* de la fe; d) Fe «sobrenatural». És una època en la qual la distinció entre el natural i el sobrenatural, entre la raó i la fe, facilita la comprensió de la relació «nestoriana» entre filosofia i teologia.

4. Encara hem de precisar un altre sentit segons el qual la filosofia es comporta com a «serventa» de la teologia. És anomenada així no sols perquè, en general, treballa sota el guiatge de la fe, sinó perquè, en concret, aportarà els materials per a ser introduïts amb validesa racional dins l'edifici de la teologia sistemàtica. I ací es desenvoluparà la relació més íntima i travada entre la «senyora» i la «serventa».

Vegi's, en efecte, com *l'ancilla* aportarà els materials filosòfics que donaran consistència fonamentadora als tractats clàssics en teologia neoescolàstica:

a) Els atributs de Déu s'explicaran *filosòficament* «deduint-los del mateix ésser subsistent»³.

La deducció general dels atributs es detindrà, és cert, davant la vida íntima de Déu (Trinitat). Aquesta serà tractada des de la fe: «la raison peut démontrer que la vie est en Dieu; la révélation *seule* peut nous faire connaître le mystère intime de la vie divine qui est le mystère de la Trinité»⁴.

b) Però també en el Misteri Trinitari la filosofia ha prestat el seu servei. La Trinitat serà entesa a partir dels conceptes d'ésser absolut i d'ésser relatiu (processió-relació) aplicats a Déu⁵. Els conceptes de «natura», «subsistència», «persona», llargament elaborats per la filosofia, seran les columnes del tractat sobre Déu Tri. I més d'un autor el construirà a partir de l'anàlisi filosòfica dels esmentats conceptes⁶.

c) L'Encarnació s'explicarà com la unió de les dues *fysis* en l'única *persona*, en el ben entès que tots dos conceptes — natura i persona — seran compresos segons les dades de la metafísica

³ Id., op. cit., vol. II, p. 370.

⁴ Id., op. cit., vol. I, p. 497.

⁵ Id., op. cit., vol. II, pp. 497-512.

⁶ JOHANNES RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes* (Freiburg in Br., 1949).

grega, en tant que aquesta metafísica aconsegueix la qualificació de «perennis».

d) La Creació del món s'explicarà a partir del principi de raó suficient i de causalitat desplegats en la teoria de les quatre causes: material—en negatiu pel que respecta a la Creació—, eficient, formal i final⁷.

e) El tractat *De Gratia* apareix tot ell estructurat sobre conceptes aristotèlics: qualitat i hàbit; apareix des de la primera línia recolzat en conceptes provinents de l'esmentada escola filosòfica, com la «forma permanens» i la «motio transiens», per a caracteritzar la gràcia «habitual» o l'«actual», i no cal dir com, en el mateix tractat, el concepte de «sobrenatural absolut», prescindint de nocions personalistes, apareix àmpliament explicat a partir de les causes formal, eficient i final, així com, també, teixit sobre la distinció entre substància i accident⁸.

f) Pel que fa referència a l'Eucaristia, és suficient que recordem una de les qüestions, trasplantada sense més crítica des de la mateixa *Summa*: «Utrum quantitas dimensiva panis sit subjectum aliorum accidentium»⁹, per a comprendre el matís cosmològic que marca tota l'exposició del Sagrament de la presència i el lliurament personal de Crist a la Comunitat.

5. La filosofia *ancilla*?.— ¿És realment *ancilla* la filosofia tal com ha entrat de fet en l'àmbit de la teologia neoescolàstica? Vet ací la paradoxa que volem aclarir. Perquè és cert que la filosofia és *ancilla*, tal com hem descrit ara mateix, però a la vegada és fonamentadora i configuradora de la teologia.

6. La filosofia és fonamentadora.— ¿Es vol una prova del rol fonamentador, importantíssim, que assumeix l'*ancilla*?

És el fet representat pel mateix llibre *Dieu*. Ja hem vist com, segons el cardenal Gasparri, el tema del llibre—Déu, objecte material i formal de la nostra fe—era desenvolupat a través d'una lluminosa explanació feta per la «serventa» que està a punt de tornar-se «senyora»: la metafísica del Doctor Angèlic. La preponderància *de facto* de què gaudeix la metafísica—capaç de

⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., vol. I, p. 171.

⁸ Id., *Tractatus de Gratia* (Torino, 1946), pp. 3, 7 i 90-116.

⁹ Id., *De Eucharistia* (Torino, 1943), p. 161.

crear l'àmbit autònom de la *Teodicea* — bé val la humiliació que ella pateix quan se sent anomenar «ancilla».

Precisant: la metafísica pot establir — i de fet estableix — una doctrina positiva sobre «la natura de Déu i sobre els seus atributs».

En aquesta matèria l'autor s'ha lliurat a la «resolució de les antinòmies agnòstiques, tot recolzant-nos sobre la doctrina tomista de l'analogia . . . , cosa que no és més que una ampliació del realisme moderat . . . oposat al nominalisme dels agnòstics — de Maimònides en particular — i oposat també al realisme excessiu de Duns Scot»¹⁰.

Prescindint ara del caràcter exclusiu, no dialogant, que aquesta filosofia té davant l'egregi apofàtic jueu i davant el franciscà escocès, notem, tan sols, que no es diu ni una paraula crítica sobre l'obertura de la *Teodicea* a la fe, sobre l'obertura de l'analogia *entis* a l'analogia *fidei*, és a dir, sobre la recíproca relació entre Creació i Revelació.

7. *La filosofia resulta, en definitiva, apologetica.* — La filosofia té, decididament, consistència, realisme i veritat *per ella mateixa*. No pel fet de ser segregada a l'interior d'una fe o d'una teologia, recolzada en la fe.

Per això la filosofia — en l'esquema neoescolstic — no sols és racional, sinó apologetica. És la bastida segura i, d'alguna manera, sustentadora de l'edifici teològic¹¹.

La intenció apologetica entra explícitament en els propòsits del P. Garrigou:

La demostrabilitat de l'existència de Déu ha estat explicada per la proposició corresponent del jurament antimodernista. Les proves del valor ontològic i del valor transcendent de les nocions primeres han estat aclarides i desenrotllades; i així mateix pel que fa referència a les fórmules del principi d'identitat i a *la defensa de la necessitat absoluta* dels principis de raó suficient, de causalitat, de finalitat». «Tot

¹⁰ Id., *Dieu*, pròleg de la tercera edició.

¹¹ No és ara la nostra missió, que vol ser expositiva, de refutar o acceptar aquesta mentaritat. La nostra pròpia postura anirà apareixent al llarg d'aquestes pàgines. En canvi, sí que hem de mostrar que és aquesta la postura de G.-L.: «Nous nous sommes attachés à y résoudre les antinomies agnostiques *en nous appuyant* sur la doctrine thomiste de l'analogie», *Dieu*, l. c.

això portarà, evidentment, a establir el fonament de la nostra certesa racional de l'existència de Déu». (El subratllat és nostre.)

8. *La filosofia és científica i atorga estatut científic a la teologia.* — La bastida segura no solament és racional, sinó científica. La raó arriba a establir com a evidents els primers principis claus i fonamentadors que permetran a la ment humana d'assolir una certesa realista i objectiva, fornint, com hem dit, la base per a l'ascensió vàlida de la ment envers la suprema veritat: Déu.

La bastida segura queda establerta perquè es procedeix a una racionalització científica de la realitat — i, en el cas de la teologia especulativa, de les realitats de la fe — a base de les categories i de les nocions derivades dels primers principis. (Vegi's els textos del P. Garrigou, especialment l'esmentat abans.)

Per això no tota reflexió intel·lectual feta a l'interior de la fe podrà ser anomenada «Teologia especulativa», segons l'esquema neoescolàstic: Què és, en efecte, la teologia especulativa? És l'exposició organitzada dels misteris de la fe segons un sistema coherent, en el qual els grans principis metafísics — subordinats als supremes principis de la fe — aporten intelligibilitat coherent i analògica i, per tant, un cert grau de ciència.

9. *La filosofia adaptada al servei de la teologia és configuradora d'aquesta teologia.* — És alt el preu que la teologia ha pagat pels serveis de l'ancilla. L'ancilla no solament ha aportat una bastida racional al pensament teològic. Hi ha estructurat els Tractats.

Qui ha de determinar la forma de ser i la figura de la teologia? La filosofia? Solament la fe? ¿O potser — en aquesta mateixa línia — l'expressió de la fe, que és l'Escriptura entesa en la Tradició comunitària?

Vet ací el gran problema pràctic de la relació entre teologia i filosofia escolàstica. Hem vist a l'apartat 4, a)-f), com l'aportació de principis, categories i nocions filosòfiques fetes per la «serventa» configuraven els tractats i els edificaven al marge de categories del pensar, més pròximes potser a la mateixa fe, i que procedien de les mateixes dades de l'Escriptura (com és ara: gràcia increada) o d'una consideració més personalista de la realitat (com és ara: gratuïtat del «sobrenatural»).

10. *Finalment: La filosofia, adaptada al servei científic de la teologia, és una i no plural.*

És l'altra gran limitació de l'enfocament neoescolàstic del Pare Garrigou-Lagrange, tan generós, però tan criticat en vida pel seu afany polèmic. La seva filosofia pretén ser *la* veritable, en règim no plural. És la filosofia que té com a objecte formal, primer i adequat, l'ÉSSER, no pas el *fenomen* ni el *devenir*. Ella s'oposa, per tant, a la fenomenologia, igual que a la filosofia del devenir. (Vegei's, en efecte, a *Dieu*, la seva polèmica amb el Blondel de *l'Action* del 1893.)

Blondel volia substituir «l'abstracta i quimèrica *adequatio rei et intellectus* per una definició més concreta de veritat: «*l'adequatio realis mentis et vitae*»¹².

Garrigou-Lagrange s'oposa, ja el 1919, a aquest corrent, com s'hi oposarà el 1948 quan s'adonarà que la «Nouvelle Théologie» —concretament el Balthasar del *Coeur du monde*— ha fet seva l'antiga definició blondeliana de veritat¹³, on vindicarà la fixesa absoluta de la veritat tot citant el Denzinger 2058 contra el modernisme.

Garrigou-Lagrange polemitzarà amb les filosofies modernes. Cap d'elles no sabrà, segons l'egregi dominic, guardar els principis demostratius de l'existència de Déu. I sense aquesta *demonstració* no hi ha sinó l'absurd:

«O el veritable Déu o l'absurd», repetirà sovint el P. Garrigou, tot reprotxant a Blondel que «els principis generals de la seva filosofia no li permeten pas de mantenir la proposició del jurament antimodernista relativa a la *demonstració* de l'existència de Déu»¹⁴.

¿No és veritat que la crisi que ha afectat la neoescolàstica és, en gran part, deguda al fet que, davant l'esmentada alternativa: «O el veritable Déu o l'absurd» (que el P. Garrigou fa per dues vegades en el citat «Avant-propos»), la història de la filosofia ha afirmat recentment pels portaveus de l'existencialisme i també del positivisme lògic la seva preferència per l'absurd radical? I ¿no és hora de criticar-ho tot, ben mirat, tant l'alternativa triom-

¹² MAURICE BLONDEL, *L'Action* (París, 1893), p. 297.

¹³ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, vol. I, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

falista de Garrigou com, juntament, la preferència nihilista?

11. *Crítica.* — Pot haver ja quedat clar l'abast de la nostra crítica a la teologia filosòfica del P. Garrigou-Lagrange. No critiquem:

- Ni el fet d'ésser filosòfic, ni el seu abast metafísic.
- Ni la validesa dels primers principis metafísics. Al contrari: afirmem convençudament la seva validesa.
- Potser ni tan sols seria necessari criticar que es presentin aquests primers principis com a condició de possibilitat prèvia a la fe, mentre entenguéssim el mot «previ» com una prioritat lògica, no cronològica. No voldríem, en resum, negar la possibilitat d'una filosofia apologetica.

En canvi, fem la crítica d'aquesta actitud fonamentadora i configuradora de la filosofia respecte a la teologia, *si et in quantum*:

a) Configuri en la pràctica tota la construcció teològica, la qual no pot ser configurada més que per la fe (i per l'expressió de la fe, que és l'Escriptura interpretada segons la tradició comunitària).

b) Elimini la possibilitat pluralista d'altres enfocaments igualment filosòfics que malden per establir un pont de l'enteniment a la fe o de la fe a l'enteniment, partint:

- de dades més crítiques en l'aspecte epistemològic (per exemple, Dewart);
- d'unes dades menys objectivistes, és a dir, que tinguin en compte, com a base dels plantejaments filosòfics: 1) les anàlisis fenomenològiques; 2) les dimensions de la subjectivitat amb tota la seva capacitat d'opcions concretes i de relacions intrasubjectives, i 3) la tendència a captar el procés de la realitat-en-devenir (per ex., Blondel i, dintre el camp d'inspiració tomista — historicista o metafísic, però no pas simplement neoescolàstic —, Chenu i Schillebeeckx).

12. *Reflexió general.* — Després que hem analitzat alguns punts del llenguatge del P. Garrigou-Lagrange, hem de dir que el seu pensament es troba en una fase, d'alguna manera pre-crítica o

dogmàtica, en la seva adhesió tomista (malgrat la seva obra «crítica» *Le sens commun*).

Vol dir que, després de la pura objectivitat tomista, han vingut, en successives — plurals — onades, els corrents amatents a la *subjectivitat*, a la *historicitat* de l'ésser i de l'home, a la *fenomenologia* i al *devenir* com a conseqüència del descobriment de la subjectivitat i de la Història, els quals corrents sembla que no eren pas, simplement, objeccions que s'havien d'esvaïr, sinó altres dades a tenir en compte. Aquests corrents afectaven la funció del pensar filosòfic en Teologia i empenyien els pensadors cristians envers noves posicions.

¿Com es poden ordenar aquestes diverses posicions més crítiques o més reactives que prenen els teòlegs davant les plurals tendències filosòfiques i crítiques que hem esmentat?

a) Alguns reaccionaven, en la pràctica, endurent llur actitud apologetica d'adhesió a l'anomenada filosofia tradicional. Apuntalada pel Magisteri (1950), adoptaven respecte d'ella gairebé la mateixa actitud fideïsta que reprotxaven en els que simplement «creien» en els principis de la fe, sense verificar — abans o després de l'acceptació de la fe — llur raonabilitat. Aquests homes, simplement, «creien» en el tomisme: hi creien com a mantenidor racional de la fe: baixaven a nivell filosòfic, l'acte, racionalment no-motivat, dels fideïstes.

b) D'altres sortien de la fase pre-crítica deslligant l'acceptació de la fe de la seva fonamentació racional-metafísica. Atenció: Dic «deslligant» la fe de la metafísica. No dic: «negant-ne la possibilitat o la validesa».

Perquè, de fet, des de Rousselot, que admet *post acceptationem fidei* una verificació de la raonabilitat de la fe, fins al fideïsmes pur, que obertament no mantenen els catòlics en tal estat pur, vet ací la immensa gamma de posicions plurals que s'hi alineen.

Potser sigui exigít per l'honestedat el definir-se. Ho faig en una actitud molt propera a la del P. Rousselot: Crec que — tot fent el camí de la fe — hi ha una intencionalitat de la intel·ligència, objectivament vàlida, tendent a establir la raonabilitat de la fe, sense que la fe dicti l'únic tipus possible de Filosofia vàlida (o l'itinerari mental o existencial basat en constatacions històri-

ques, immanents, etc.) per a establir tendencialment tal raonabilitat.

També segueixo Rousselot en el seu intent de realisme crític, que no pretén pas negar el pensament, ni el pensament metafísic, sinó que intenta accedir amb validesa crítica al ser i als seus principis:

Après qu'on a constaté l'évidence de l'être et le fait de son affirmation, il reste à l'expliquer ^{14 bis}.

Retinc, doncs, del P. Rousselot, tant aquest esforç d'encaminament envers la realitat, com l'afirmació teològica que es podria formular dient que només la revelació de Déu és obediencialment — amorosament — creïble, sense que una filosofia — sigui quina sigui — hagi d'ésser requisit previ i fonamentador de la fe. I això sense caure en el fideisme: simplement en virtut de l'afirmació que la paraula o l'objecte de la fe apareixen dotats d'autolluminositat que — en ultíssima anàlisi — els fa creïbles *en i per* ells mateixos.

En canvi, retinc del P. Garrigou-Lagrange la seva decidida (encara que massa formal) afirmació de l'existència dels misteris *stricto sensu* que no poden ser descoberts per la raó sense revelació, ni — després d'aquesta — no poden ésser comprensivament explicats, afirmació que, en realitat, funda l'àmbit de la pura filosofia «natural».

Per últim, l'afirmació avui corrent: «la filosofia és un moment interior a la fe», no la faig meva totalment. La preciso així:

La filosofia que deriva de la tendència a verificar la racionalitat de la fe és un moment interior de la mateixa fe. La filosofia que deriva de l'admiració pura (pro-fana) davant l'ésser és una filosofia totalment autònoma, des-sacralitzada, secular, etc., fins a l'extrem que, *de facto*, no aconseguiria mai (sense la revelació o epifania creatural de Déu: és a dir, sense la «gràcia» de la seva manifestació en el cor de l'home i en el món) atènyer, ni explicar el misteri de Déu.

Com a decantació crítica davant el pensament del P. Garrigou-Lagrange, concebo, doncs, la relació filosofia-teologia, sobretot,

^{14 bis} *Methaphysique thomiste et critique de la connaissance*, à «Revue neoscholastique de Philosophie», nov. 1910, pp. 501-508).

com la relació que deriva del fet d'haver-se revelat Déu, que està en la projecció final, transempírica i eminent de l'ésser i que, *eo ipso*, d'alguna manera es dóna a conèixer com a «objecte» a la mateixa intel·ligència de la criatura racional.

13. *L'afirmació metafísica de Déu.* — Potser sigui convenient, també, definir-se, a propòsit de la crítica a la neoescolàstica, respecte a la possibilitat metafísica d'atènyer l'existència de Déu. ¿Què pot dir el teòleg al company filòsof i tanmateix al filòsof que potser és ell mateix?

Des de la reflexió crítica de la fe puc dir:

Es dóna un argument no evident, però objectivament vàlid, a favor de la realitat de Déu, el qual es forma amb elements significatius «naturals» o creaturals; els quals, però, tenen capacitat significativa de testimoniar sobre el veritable Déu a partir de l'acte creacional o epifania creatural del mateix Déu. Ell pren així la iniciativa de donar-se a conèixer de tal manera que tots aquells qui no són privats de la llum de la raó *poden descobrir la presència de Déu en i sota* aquests signes creaturals i *de fet l'estableixen*: suposada la presència i la iniciativa transcendent de Déu en l'origen i fonament de tota realitat i de tot coneixement; i suposada també la gràcia de la conversió no sols de l'intel·lecte sinó de tot l'home, la qual gràcia treu els obstacles que «l'esperit d'idolatria» amuntega davant l'home per extraviar la puresa del seu itinerari envers el Déu veritable.

Conseqüències d'aquesta, diguem-ne, tesi sobre l'afirmació «natural» de Déu són:

1. S'ha d'afirmar que *de facto* tot coneixement veritable de Déu (tot accés a Déu) es fa, ni que sigui d'una manera dèbil, en un nivell salvífic de fe, és a dir, com a resposta humana al Déu que es dóna a conèixer, i que, de fet, ens ve a l'encontre a través de la revelació dèbil, que és la natura i l'home, i a través de la revelació forta, que és Jesucrist.

2. Cada època ha de reformular correctament l'argumentació racional que expressa la percepció quasi espontània de Déu descobert a partir de l'existència rebuda que té l'home o el món. El teòleg pot esperar del filòsof creient la reformulació correcta d'aquesta argumentació, així com la crítica de la seva possibilitat.

És el que Schillebeeckx ha fet en el seu llibre *Dieu et l'homme* reformulant l'argument, a partir de la contingència creatural o percepció de l'existència humana com a rebuda.

B) RAHNER

En la teologia de Rahner canvia el tipus de filosofar. Canvia també l'estatut de la filosofia dintre la teologia.

1. *Canvia el tipus de filosofar.* — Es desconfia de la metafísica aristotèlica. Més ben dit: l'accent del filosofar passa de l'ésser cosmològic a la persona. En el ben entès que diem «ésser cosmològic» per tal que es vegi que el tipus de filosofia del qual hom s'aparta és l'esquema neoescolàstic. I, precisament, perquè era marcat — també en els seus serveis a la teologia — pel segell de la cosmologia aristotèlica.

En canvi — a partir d'una consideració més fonda del «misteri» de la persona — hi ha un atansament a «l'ésser», la realitat fonamental cercada pel filosofar de M. Heidegger¹⁵.

Tot el pensament filosòfico-teològic de Rahner és centrat en la consideració de l'home com a esperit finit: l'home obert a l'ésser; l'home obert a Déu. I, donant un pas endavant, l'home destinat a Déu.

Subratllem ací, en referir-nos al seu tipus de filosofar, que Rahner com a clau i explicació última dels temes teològics nc emprà categories metafísico-cosmològiques d'Aristòtil, sinó categories que són centrades en l'home i que amb gust anomenaríem antropològico-transcendentals, més que no pas «personalistes».

Una d'aquestes categories és, precisament, la que li serveix per a fer l'esmentada gradació de l'home obert a Déu a l'home destinat a Déu. Aquesta gradació — que és la que ens porta del «natural» al «sobrenatural» — és feta mitjançant la categoria antropològica de «l'existencial sobrenatural». Com és sabut, l'existencial sobrenatural, constitutiu de la dimensió personal més pro-

¹⁵ Vegeu, per ex., a *El ser y el tiempo* (México, 1951), Introducció i pp. 322-323. com la persona es col·loca en «estat d'apertura» o en «estat de decisió» i com aquesta consideració de la persona, en el context de pregunta per l'ésser que es formula Heidegger, la retrobarem en el pensament de K. Rahner.

funda de l'home, és ja, alhora, quelcom que li és atorgat gratuïtament. És a dir, que «l'existencial central» de l'home — allò més íntim que l'home té i que l'home és — és quelcom d'atorgat gratuïtament i que es pot qualificar de «sobrenatural», perquè no sols fa l'home *capaç* de Déu o *obert* a Déu, sinó que realment el *destina* a Déu, creant una relació gratuïta de l'home envers Déu, relació ontològica de destinació que és, ensems, l'última profunditat personal de l'home. L'existencial sobrenatural no té, doncs, gaire a veure amb les *qualitats* o *hàbits* que, segons les categories aristotèliques, servien per a identificar allò que en l'home *és gratuït*. L'existencial sobrenatural és una relació real en l'home, de destinació gratuïta a Déu. Tot l'accent, doncs, de la teologia filosòfica de Rahner consistirà a passar del «cosisme» (= interpretació de les realitats de la fe o de la gràcia com a «coses») a l'antropologia¹⁶.

2. *Canvia l'estatut de la filosofia*. — El mateix Rahner parla explícitament de la relació filosofia-teologia en el seu «Diccionari Teològic», redactat amb el seu deixeble Vorgrimler¹⁷. Podem resumir el seu pensament en tres afirmacions:

1.^a *La filosofia no pot substituir ni la religió ni la teologia*.

Això és degut al fet que la filosofia, àdhuc entesa com a tasca sistemàtica i transcendental, *no és soteriològica*. Això és propi de la fe:

Si la filosofia vol ser una reflexió sistemàtica, transcendental, no vol ni pot reclamar per a ella la pretensió de ser l'explicació concreta, salvadora y adient de l'existència, substituint així la religió, en tant que concreta i històrica, i — per consegüent — també la seva teologia¹⁸.

2.^a *La filosofia pot ser entesa com una maièutica de la religió cristiana*.

Podria ser que la filosofia, cosa molt d'acord amb la mentalitat alemanya des de Spinoza, no es limités simplement a prestar ma-

¹⁶ KARL RAHNER, *Escritos de Teología* (Madrid, 19617), vol. I. En aquest sentit, apareix com un excel·lent resum d'aquesta tendència l'obra de J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (München, 1962), traduïda al francès.

¹⁷ RAHNER-VORGRIMLER, *Diccionario Teológico* (Barcelona, 1966).

¹⁸ RAHNER-VORGRIMLER, op. cit., col. 264.

terials a la teologia, segons el seu paper ancestral *d'ancilla*. Podria ser que el filosofar, no sols en el seu aspecte més crític sinó en el seu vessant més constructiu, portés el teòleg-filòsof a un camp més vast. En aquest cas el filosofar té com a mòbil el desig d'entendre coherentment i racionalment les dades de la fe.

Estem en el nivell de la *fides quaerens intellectum*. Allà on la filosofia, notem-ho bé, ha enriquit el seu medi de creixement, el seu radi d'acció, amb un element insospitat: la Revelació, que li proporciona una nova plataforma de coneixement¹⁹.

En aquest nivell és encara la Revelació — que dona lloc a la *sola fides salvifica* — la que continua essent salvadora. *No és l'explicació racional de la fe la que salva*, per més que s'atansi o participi del coneixement sapiencial que deriva de la mateixa fe.

D'igual manera, notem-ho també, no són tampoc els *enuntia-bilia fidei*, com a tals, els qui tenen valor salvífic. Ni tan solament l'ordenació coherent i àdhuc científica dels enunciats de la fe (teologia positiva) té valor salvífic. Només *ipsa fides et sola fides*, en quant és participació de la revelació i del mateix «saber» de Déu, té abast salvífic.

¿Per què, doncs, aquest interès a afirmar la filosofia (o teologia filosòfica) com a coneixement no-salvador que vol entendre les dades de la fe? Per la necessitat que té l'esperit de l'home de relacionar tots els seus coneixements, per anàlegs que siguin. El seu desig més íntim d'home, que és comprendre, el porta a comparar el «coneixement» propi de la fe amb els altres coneixements pròpiament humans. I de la relació entre ells apareix la *realitat de la fe* explicada — traduïda — en les categories que l'home ha après de la *seva realitat*. Això el porta a un gran risc: el d'evacuar el contingut real de la fe, en buidar-lo en categories que només en forma anàloga — amb moltíssima més dissemblança que semblança — ens acostaran a la realitat de fe.

Però només amb aquesta teologia filosòfica, o filosofia en tant que maièutica de la religió, podrà relacionar el filòsof creient el coneixement de la fe i els altres coneixements humans. És a dir: solament *filosofant* tindrà idea de l'abast i dels límits de la seva

¹⁹ Vegeu les reserves a aquesta concepció de la filosofia «eixemplada» per la revelació a DUMERY, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'Action* (París, 1963).

fe en relació amb l'abast i els límits de la cultura humana. Un exemple d'això en el mateix Rahner: el seu esforç antropològic — no reeixit per cert — de mesurar l'abast i els límits de les dades científiques sobre el monogenisme era presidit pel problema de la relació entre les dades de la fe i les dades científiques sobre un tema similar en ambdós camps de coneixement.

Diem que el seu esforç no és del tot reeixit perquè el seu pensament — que, pel fet de ser pensament humà coherent, és ja filosofia — creiem que no té prou en compte l'originalitat «sui generis» de les dades de la fe i, per tant, pren encara aquestes dades com a engendrades d'un coneixement situat en el mateix nivell que els altres coneixements humans, verbigràcia, el de les ciències naturals. En filosofar sobre les dades de la fe havia de ser encara més crític per a poder ser més constructiu.

Admetem, doncs, la 2.^a afirmació rahneriana:

Si la filosofia pretén ésser una maièutica de la religió concreta, en aquest cas la filosofia seria la unitat plural de teologia i filosofia: d'autocomprensió apriorística i revelació, sota el nom de filosofia²⁰.

Passem, finalment, a la darrera afirmació:

3.^a *La filosofia, potser sota l'influx de l'existencial sobrenatural, constitueix l'home com a «possible oient de la paraula» del Déu vivent.*

En el cas anterior teníem la figura del teòleg-filòsof o, si es vol, del filòsof de la religió cristiana.

Ara, Rahner dibuixa la figura del filòsof que arriba al llindar de la teologia fonamental i s'estableix dins. Amb tot dret, creiem nosaltres; en el ben entès que aquest «entrar dintre», ho dic des del punt de vista del teòleg dogmàtic, no és aliè a la llum i a la gràcia de Déu.

Així, en el seu interrogar-se crític, el filòsof-teòleg arriba a posar legítimament la pregunta sobre Déu en el solc de les seves preguntes sobre l'ésser, sobre el món i sobre l'home.

L'home que en el seu filosofar es planteja el problema de l'*existència rebuda*, o sia el problema de la contingència creatural, ja

²⁰ RAHNER-VORGRIMLER, op. cit., col. 264.

és a un pas de la fe: ja té la condició de possibilitat que li permetrà de constituir-se en oient de la paraula de Déu; l'actitud d'obertura indigent:

La filosofia com a ciència de la transcendència de l'esperit, remet a Déu com a misteri absolut «en persona»; constitueix l'home com a «possible oient de la paraula» d'aquest Déu vivent — potser ja sota l'influx de l'existencial sobrenatural — en la seva antropologia i en la seva filosofia de la religió ²¹.

El filosofar, en quant porta al punt a la vegada crític i positiu de la pregunta sobre Déu ²² ja és un veritable *preambulum fidei*.

Coherentment amb el que hem dit en la nostra anàlisi sobre Garrigou-Lagrange, entenem que aquest *preambulum fidei*:

- a) no és pas una actitud necessàriament prèvia, en sentit cronològic, a la recepció de la fe;
- b) no és pas una actitud codificada unívocament («la» filosofia escolàstica), sinó que es pot realitzar en formes molt plurals;
- c) no és pas una actitud ni un procés totalment «naturals» que condicionin i configurin l'expressió de la fe «sobrenatural». Aquí es podria citar un cop més la paradoxa de F. Lafosse: *Non est ita naturalis ut non sit etiam supernaturalis saltem radicaliter* ²³.
- d) no es realitza pas al marge del pla de salvació:
 - no al marge de les dades donades realment per Déu a l'home en la creació del món.
 - no al marge de la llum de Déu universalment expandida al més íntim del procés cognoscitiu humà ²⁴.
 - no al marge, conjectura Rahner, de l'existencial sobrenatural;
 - no necessàriament al marge, podem afirmar i afegir nosal-

²¹ Id., op. cit., col.

²² Pregunta identificada en el fons amb la pregunta sobre el sentit de l'existència rebuda: sobre el sentit de la contingència humana com a experiència nostra bàsica. Vegeu sobre aquest punt E. SCHILLEBEECKX, *Déu i l'home* (Barcelona, 1970).

²³ HENRI DU LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (París, 1965), p. 136.

²⁴ HENRI BOUILLARD, *La connaissance de Dieu* (París, 1967) (Col·lecció «Foi Vivante», n.º 45).

tres, de la *gratia sanans i illuminans* quan fa veure el sentit transcendent i últim de les dades «naturals» en aixecar-nos per sobre les temptacions de tota mena que assalten el procés del pensament humà i que el farien idolatrar, anomenant «Déu» a allò que són «criatures».

3. Ara podem contestar qüestions anàlogues a les que ens proposàvem respecte al P. Garrigou-Lagrange:

a) *¿És la filosofia que fa el creient una ciència autònoma respecte a la teologia?*

Segons l'esquema rahnerià s'hauria de contestar *sí* i *no*.

1.^{er} *Sí, és autònoma*: en quant té validesa i coherència objectives, tot i que el filosofar és realitza — conscientment o inconscientment — des de la fe. O, com diran alguns: «com un moment interior de la fe».

Aquesta validesa del filosofar cristià pot no ser copsada pels qui es troben al defora de la fe. No és difícil que aquests captin generalment el filosofar cristià com una pregunta vàlida (i afegiran, generalment, que el que no és vàlid és la resposta). I ja és molt quan la validesa de les preguntes és estimada fins al punt que el no creient se sent interpel·lat sobre el sentit que pugui tenir per a ell la fe cristiana.

2.^{on} *Sí, és autònoma*: perquè es considera superat el paper d'*ancilla* que aportava materials per a la teologia. Es rebutja la condició de filosofia-serventa al mateix temps que es rebutja la compensació per la qual la filosofia s'atreveix a dictar a la teologia el seu àmbit, la seva sistemàtica, la seva pròpia figura. Com en l'obra cinematogràfica de Joseph Losey *The Servant*, l'*ancilla* degradada tendeix a controlar la senyora i es despersonalitzen ambdues.

En l'esquema rahnerià la filosofia assoleix *de dret* una autonomia més gran: Cap de les dues no dicta a l'altra el que ha de fer.

Llavors, *sense usar de la Revelació* positiva, la filosofia crítica i constructiva podrà endinsar-se en l'edificació dels *preambula fidei*, és a dir, en la preparació de l'home que es va obrint com a possible oient de la Paraula.

I quan eixampli el seu radi d'acció amb l'enriquiment de la Revelació, la filosofia podrà llavors ser maièutica intel·lectual que tradueix en termes racionals l'específic *intellectus fidei* comparant-lo amb els coneixements de la cultura ambient. Tampoc ací, cal notar-ho, la filosofia no és serventa de la teologia. Una i altra depenen tan sols de la fe, l'única que ho jutja tot. «Una teologia responsable es *ancilla de la fe*»²⁵

L'*autonomia* de la filosofia queda salvada pel rigor metòdic amb què es posen i es desenrotllen les qüestions. I no queda pas interferida per la respectiva «fe» en què es col·loca el pensador: fe cristiana, espiritualisme de la il·lustració, materialisme . . . , perquè potser és impossible «fer filosofia» sense estar situat en cap *a priori*.

De fet, però, cal confessar que la filosofia, en l'esquema rahnerià, sofreix un risc continu de ser absorbida per la teologia, perquè l'una i l'altra són edificades «a l'interior de la fe»: és a dir, sota l'influx, almenys, de l'existencial sobrenatural. Llavors no queda tan clara com quedava en l'esquema del P. Garrigou-Lagrange l'àrea d'una disciplina — la filosofia — constituïda *solament* amb la llum de la raó «natural». (El dominic francès, d'altra banda, no hauria anomenat mai «filosofia» el pensament elaborat amb les dades objectives de la Revelació: en l'esquema del dominic aquest pensament té només un nom possible: teologia especulativa.)

I és que la matisació introduïda per Rahner en el sentit que el filosofar no era aliè a l'existencial sobrenatural (matisació que ha accentuat amb el transcurs dels anys), fa que es pugui titllar de virtual «monofisitisme» pràctic el seu esquema de relació filosofia-teologia: risc d'absorció per part d'aquesta última!

Com hem apuntat abans, veiem la solució en la línia següent: Com a bon teòleg, Rahner ha volgut dir que, tot pensament que cerca Déu es mou ja com a resposta a una primera i genèrica manifestació de Déu que ofereix trobada a l'home; i es mou, per tant, a l'interior d'un pla de salvació divina.

El que passa, apuntàvem, és que aquesta construcció intel·lectual de l'home que es pregunta per Déu i acaba afirmant-lo, no obstant que sigui feta des de dintre de la fe (segons parer del teòleg dogmàtic, en el sentit del paràgraf anterior), és feta, però,

²⁵ WILLI MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (München, 1968), pàgina 12.

amb elements humans i plenament vàlids humanament: és feta amb tot rigor intel·lectual; amb tot rigor conceptual, lògic-formal, racional, humà. Amb tota validesa crítica del punt de vista de la raó «natural».

Això és el que, en l'estat actual de la cultura intraeclesial, accentuarà sempre el filòsof. El teòleg dogmàtic accentuarà, en canvi, que *de fet* aquesta validesa apareixerà *totalment clara* — no tan sols com a pregunta vàlida, sinó com una resposta convincent — «des de dintre de l'acceptació de la fe», perquè *de fet* l'acceptació del transcendent infinit i personal és ja la fe. I el teòleg dogmàtic, per a confirmar això, mostrarà com bon nombre de pensadors que també volen per a ells el nom de filòsofs²⁶ no accepten, en canvi, l'esmentada validesa racional dels *preambula fidei* o de la filosofia de la religió.

Jo accepto plenament la validesa racional dels *preambula fidei*, o sia dels arguments que porten a Déu²⁷. Schillebeeckx els ha actualitzats en forma apassionant en el seu *Dieu et l'homme*.

Crec, però, que ningú no podrà dir mai si aquests arguments han estat construïts totalment al marge de la fe, o sota l'influx de la fe, o a l'interior de la fe. *Perquè penso que és en aquest únic punt de l'afirmació de Déu on el coneixement «natural» de l'home obert al ser i el coneixement de la fe d'aquest mateix home tendeixen a confluir i a trobar-se.* Penso que Plató podia conèixer Déu perquè Plató era home, i penso que *de fet* el coneixia, perquè, en la forma que fos, vivia *en la fe*. Si més no, Déu se li donava a través del sagrament del món percebut per la intelligència-imatge-de-Déu.

Tendència monofisita la de Rahner..., redimible, però, en quant permet afirmar, en definitiva, l'autonomia i la validesa del pensament crític i metafísic.

b) *Què és llavors la teologia especulativa?*

1.º La teologia filosòfica o especulativa és, com hem insinuat, un aprofundiment de la paraula de Déu que tendeix a posar en

²⁶ Citem, entre tots, pel seu rotund agnosticisme i per la circumstància de la seva mort, esdevinguda al temps de la correcció d'aquest treball, el testimoni de Lord BERTRAND RUSSELL, *La meua concepció del món* (Barcelona, 1968).

²⁷ EDWARD SCHILLEBERG, *Déu i l'home* (Barcelona, 1970).

comunicació el coneixement específic de la fe amb l'àrea dels coneixements filosòfics i científics humans.

Per això la teologia filosòfica de Rahner és un esforç per comprendre la fe en relació amb el seu món cultural, que és, precisament, el de la filosofia heideggeriana.

La teologia filosòfica és, llavors, un esforç per trobar la significació de la Paraula de Déu en aquest món cultural. Prepara la condició de possibilitat per tal que sigui entesa i rebuda la significació salvadora de la fe (= de l'Evangelí).

2.^{on} Rahner ha donat un possible nom a aquesta teologia filosòfica que ell mateix practica: «Filosofia com a maièutica de la religió concreta», que inclou llavors la unitat plural de teologia i filosofia sota el nom de «Filosofia».

3.^{er} Així apareix en l'esquema rahnerià la filosofia: com a saviesa humana oberta, inacabada, igual que en el model blonde-lià. La saviesa filosòfica — totalment legítima en si mateixa des del punt de vista de la religió revelada — pot arribar a créixer en inspiració i diàleg amb les dades de la revelació (= de la fe) que insospitadament eixamplen el seu abast i la salven — precisament des de la fe — de convertir-se en sistema tancat (podríem dir també a la manera blondeliana). La fe segueix exercint, també ací, el seu paper de crítica a nivell suprem.

4.^{rt} Aquesta filosofia de la religió o teologia filosòfica *no és encara*, necessàriament, epignosi = saviesa obtinguda gratuïtament i sobrenaturalment en la pura fe, com a do davallat en forma totalment indeguda a l'esforç intel·lectual humà. Pensi's en els dons de l'Esperit Sant — enteniment, saviesa i consell — atorgats, en canvi, gratuïtament a gent que mai no han fet cap esforç intel·lectual sistemàtic i científic per a assolir la intelligència de la Paraula...²⁸ I pensi's també en els volums i volums de de «Teologia» tancada a la inspiració fresca de l'Esperit.

Pot haver-hi, però, moments d'aquesta teologia filosòfica — tant de bo que fossin molts — que, *a posteriori*, podríem conjecturar que han estat produïts *sub ductu Spiritus*, igual que ho podríem afirmar conjecturalment, per ex., de la música gregoriana o de J. S. Bach.

²⁸ Esperem aclarir totalment aquest tema en el nostre capítol sobre HANS URS VON BALTHEASAR.

5.^è La filosofia, entesa com a crítica o com a maièutica de la religió (= Teologia filosòfica), així com tota classe de teologia, seran «ciències» *sobretot*, pero no dir *solament*, gràcies al rigor metòdic amb què procedeixen.

La seva forma de coneixement — qualitatiu —, el seu mètode, que no és necessàriament empíric i experimental, les situen en una altra regió que les ciències experimentals, que avui són les que solen portar el nom de ciències en sentit estricte.

Ciències de l'esperit, saviesa (encara que no sigui necessàriament epignosi), són els noms que en l'àrea germànica o mediterrània se solen i es poden aplicar a la teologia y a la filosofia.

6.^è Vegi's, finalment, com segons aquest «estatut» el volum de l'apologètica ha descendit del nivell de les proves apodíctiques a la regió més humana de la raonabilitat, del coneixement coherent i de l'afinitat, ja que avui — en el nostre món cientista — s'entén només per «*demostració*» la prova basada en l'evidència experimental, que és mesurable amb dades quantitatives, i que — com a hipòtesi — es capaç d'explicar uns fets abans inexplicats.

c) *Nova presa de posició rahneriana sobre la relació filosofia-teologia.*

Recentment, Rahner ha tornat a tractar la relació de «les filosofies» (i el pensament filosòfic) amb la teologia en la seva contribució a *Die Zukunft der Philosophie* ²⁹.

En aquest estudi recent, Rahner gairebé fa més un programa-manifest que no pas un estudi teorètic de l'estatut filosofia-teologia. Vet ací com es pot resumir en cinc tesis el seu estudi:

1.^{er} De fet, també per als catòlics, avui es dóna la següent situació: Que una filosofia *ja acabada i gairebé necessàriament adaptada a la teologia*, que pugui arribar a ser senzillament el pressupòsit per a la teologia, ja no possible ³⁰.

En aquest sentit no hi pot haver avui una filosofia neoescolàstica, com un sistema relativament arrodonit. No obstant, s'ha de fessar que la reacció produïda davant aquesta indignència — el blicisme o el positivisme de la Història dels dogmes — no ha estat

²⁹ KARL RAHNER, *Philosophie und Philosophen in der Theologie*, a *Die Zukunft der Philosophie* (Olten und Freiburg im Br., 1968).

³⁰ Id., op. cit., p. 108.

suficient. Calia, en efecte, tenir compte del sentit totalitzador, sapiencial i raciocinador de l'home, confessa Rahner.

2.^{on} La teologia filosòfica es troba avui, a diferència d'altres temps, davant el pluralisme de filosofies. Rahner ja havia insistit en aquest possible pluralisme quan, l'any 1958, escrivia:

Sempre es veu, *a posteriori* — i la majoria de les controvèrsies *dins* la teologia catòlica provenen d'ací — que els enunciats de la fe no impliquen inequívocament un determinat sistema filosòfic que el magisteri eclesiàstic imposi com a obligatori a causa d'una tal implicació. Per tant, encara que els teòlegs catòlics no poden *a priori* fer una dogmàtica lliure de metafísica, no hem d'esperar tampoc *a priori* que una tal dogmàtica ens proporcioni un determinat sistema (en el nostre cas, per exemple, un hilemorfisme aristotèlic).

Amb el que hem dit — quasi diria: desgraciadament —, no hem donat cap principi inequívoc i fàcilment manejable per a mantenir-nos netament al mig entre una teologia mancada de tota ontologia i una teologia metafisitzada, però, almenys, hem cridat l'atenció sobre ambdós extrems ³¹.

3.^{er} Avui és un fet irreversible que es donen moltes teologies; àdhuc moltes escoles teològiques.

4.^{rt} El magisteri eclesiàstic arriba a trobar-se en la seva funció pròpia — a través de la pluralitat de les teologies — en una situació totalment nova.

(No pot mesurar «les teologies» d'acord amb un esquema filosòfic configurador previ, sinó tan sols d'acord amb la *sola fides* i amb l'expressió de la fe que és l'Esclatúra i la Tradició.)

5.^è L'interlocutor decisiu de la teologia ja no serà més en el futur la filosofia amb el seu sentit tradicional, sinó que seran les ciències no filosòfiques i plurals. Diem ciències en el sentit restringit de la paraula: saber verificable assolit per l'experimentació.

Voldríem mesurar la transcendència pràctica d'aquestes afirmacions de Rahner sobre el pluralisme aportant un exemple concret en el qual apareix clara la necessitat de respectar plurals i legítims enfocaments.

El nostre exemple de pluralisme gnoseològic fa referència a

³¹ Ib., *Escritos de Teología. La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor*, vol. IV, p. 371.

l'acte de fe i a la seva relació amb els fets de la revelació sobre els quals versa.

Vull provar que avui, en camp catòlic, es dibuixen dos camins d'accés als fets de la revelació i que aquests dos camins no són més que dos mètodes diversos de coneixement que semblen legítims i que no es poden mesclar entre ells de manera que en resulti un tercer d'eclèctic. Simplement són dos accessos diversos que porten al cor de la revelació: l'un de recerca històrica de fets, i l'altre d'hermenèutica del missatge.

F. Simons sembla estranyar-se que a «Concilium» s'afirmi que, «per la fe cristiana, l'interès es concentra en el missatge i que els fets històrics són una qüestió secundària»...³²

Jo no diria exactament això. Però afirmaria que el missatge evangèlic és en ell mateix una porta d'accés als fets històrics. Cosa que ve a constituir un mètode de coneixement hermenèutic diferent de la pura investigació històrica.

Jo no nego els fets històrics. Al contrari. No nego que hi hagi un mètode històric capaç d'establir l'evidència històrica dels fets de la revelació. No nego que, establerta aquesta evidència històrica dels fets reveladors, encara és possible la fe religiosa, la qual fóra, en aquest context, *obediència* de l'home racional a la veritat certament revelada *en i per* uns fets coneguts amb certesa.

No nego tot això, i des del cardenal Lugo fins al mateix Simons hi ha hagut autors que han concebut així el joc entre fets reveladors i acte de fe. Però — simplement — reclamo el dret d'accedir legítimament al nucli irreductible dels fets crítics bàsics a través del mateix missatge: moguts per una atracció confiada envers l'autor del missatge. Atracció confiada, que la mateixa bondat i bellesa intrínseca de l'Evangeli ha desvetllat en nosaltres provocant-nos l'abandó a la persona — a l'esdeveniment personal — que ha proclamat el missatge evangèlic.

Voldria que fos reconegut el dret plural d'accedir al fet Crist: o bé a través de la ciència històrica (i llavors la fe és obediència a la doctrina que emana dels fets reveladors coneguts amb certesa), o bé a través — com per l'interior — del mateix missatge captat

³² F. SIMONS, *Infalibilitat i evidència* (Barcelona, 1969), p. 42; J. PETERS i M. C. VANHEGEL, *Este Jesús*, a «Concilium» 20 (1966) 509-518.

en la seva autolluminositat, el qual, de retruc, ens capta enterament en l'àmbit de la fe confiada i ens mostra com a veritables els fets reveladors i la doctrina que en dimana ³³.

C) HANS URS VON BALTHASAR

Troblem en aquest teòleg elements molt vàlids per a una teoria de les relacions entre filosofia i teologia. En Balthasar veurem com s'accentua en la pràctica el model «monofisita» (= penetració i absorció de les dues *physis*, o sia, en el nostre cas, de filosofia i teologia) que apuntava ja en K. Rahner.

1. El punt de partida és l'estreta relació que hi ha entre *fe* i *saber*. Balthasar la veu clarament ensenyada per Pau i, encara més, per Joan. Podríem treure tres conclusions de la seva anàlisi:

a) «El Nou Testament no rebutja en absolut — igual que l'Antic — l'associació de "fe" i "saber" en el mateix acte total de l'home. Amb una sola condició, que té un sentit antiagnòstic: que l'augment de saber no afebleixi la fe, ans al contrari l'afermi» ³⁴.

b) Resulta, doncs, que:

— o bé el saber és una etapa prèvia a la fe (Conèixer primer Crist, per a arribar després a la fe en la seva divinitat: Jo 16, 30; 17, 8; 1 Jo 4, 16) ³⁵;

— o bé la fe és una etapa prèvia al *coneixement de saviesa* (Jo 1, 50; 8, 31-32).

c) Aquesta «circuminsessió» entre la *fe* i el *saber* té el seu origen en el fet que, a l'inici de qualsevol saber humà, hi ha certament l'acció del Logos.

I, viceversa, els mateixos portaveus de la Revelació són certament influïts pel saber «purament» humà:

Sense voler interpretar la història profana com una història santa, és necessari confessar que allò que els Pares de l'Església anomenaven

³³ José M.ª ROVIRA BELLOSO, *Notas sobre la fe según S. Juan*, a «Pastoral Misionera», n.º 1, 1968, pp. 51-70, on he intentat demostrar que aquest camí és immune a la contaminació modernista o subjectivista.

³⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix* (Paris, 1965), p. 111.

³⁵ Podríem afegir que aquesta progressió es dona també quan sant Joan parla del binomi «veure» i «creure».

«*praeparatio evangelica*» — el Logos *spermatikos* — i la seva evolució, ens apareix avui a una llum molt més positiva.

Però la solució es troba capgirada: No és pas Plató qui depèn de Moisès, és veritablement Moisès qui depèn de Plató, és a dir, de l'antiga saviesa d'Egipte. L'Escriptura ho afirma, per la resta, amb totes les lletres: Fets 7, 22³⁶.

2. Vet ací, perí, que hem de delimitar què és «fe» i què és «saber».

Això ho veiem en l'oposició que, per ex. a Orígens, hi ha entre el simple creure i la gnosi.

a) *El simple creient* posa un acte d'obediència davant l'autoritat de Déu que es revela. Té una relació només exterior amb el contigut de la fe.

b) *El creient dotat a més de gnosi* «malda enèrgicament per tal d'apropiar-se interiorment allò que creu: ell veu desplegar-se el contigut essencial de la fe davant la seva contemplació (*theoria*)»³⁷.

c) Comença a donar-se, llavors, un procés de transformació de la fe «exterior» en la seva veritat interior:

- en la lletra, veiem l'Esperit;
- en l'Antiga Aliança, veiem la Nova;
- en la Nova, veiem l'eternitat promesa;
- en el Fill, per l'Esperit, veiem el Pare.

3. Aquest «saber» no és pas, però, un saber purament humà, concebut com a «saber» en el sentit modern: sia hegelianà (= elevació a la idea d'absolut), sia teològic (= exposició racional de la fe).

Hi ha una diferència qualitativa, no pas de grau, en el «saber» de la *gnosi* (= el qual és una redundància de la fe en el pensament humà) i el saber teològic — o filosòfic — categorial (= el qual és explicació sistemàtica i racional de les dades de la fe).

4. La relació *teologia-filosofia* no és, doncs, exactament, la relació entre *fe* i *gnosi*. Fe i gnosi-derivada-de-la-fe cauen, en efecte, en el mateix camp de l'autocomunicació personal de Déu a l'home. I l'home no pot pretendre, hem dit, quan fa teologia, col·locar-se

³⁶ «Així Moisès fou instituït en tota la saviesa dels egipcis, i era poderós en paraules i en obres» (Fets 7, 22). HANS URS VON BALTBASAR, *La foi du Christ* (París, 1968), p. 169, col·lecció «Foi Vivante», n.º 76.

³⁷ HANS URS VON BALTBASAR, *La Gloire et la Croix*, p. 114.

en aquest nivell de gratuïtat! Tant de bo que hi poguéss arribar! Però no es pot vanagloriar de poder-lo assolir.

En canvi, la relació teologia-filosofia és la relació entre dues parentes properes de la gnosi: el saber racional abans de la Revelació (filosofia que no pot ser anomenada teologia) i el saber racional enriquit amb la revelació (teologia que pot ser anomenada també filosofia de la religió cristiana, segons la nostra anterior terminologia). Efectivament, també per H. U. von Balthasar el saber filosòfic pot ser enriquit amb la llum i el contingut de la revelació, i, llavors, el filosofar adquireix la seva perfecció³⁸.

5. ¿Per què el saber de la gnosi no es pot reduir a un simple saber humà?

Nosaltres hi trobàvem una explicació teològica: la gnosi és llum gratuïta, autocomunicativa del Déu personal que «es fa entendre» per l'home.

Balthasar, en polèmica amb l'idealisme, hi afegeix, a nivell de teoria del coneixement, una explicació — no exempta de riscos — de la dificultat que té l'idealisme per a distingir «gnosi» i saber humà:

Al pensament idealista li manquen les categories personals i bíbliques que impedeixen que el coneixement de Déu pugui esdevenir un simple saber humà saltant per sobre el do diví de la revelació. Només es pot rebre i fer-se pròpia la veritat de Déu en l'actitud humil, com la de qui es retira³⁹, implicada per la fe.

6. Resumint, doncs: es dóna aquesta gradació descendent engendradora dels diversos nivells del «saber»:

- Revelació (= iniciativa de Déu autocomunicant-se);
- Fe (= resposta de l'home que obeeix tendint a conèixer);
- Gnosi (= il·luminació descendent i gratuïta en el nivell de la fe: redundància de la fe en la intel·ligència humana);
- Teologia o filosofia de la religió (= penetració *ascendent* de la intel·ligència categorial, enriquida per la Revelació, en

³⁸ Id., *ibid.*, p. 122.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 117. Podríem aportar, com a confirmació d'aquesta afirmació concreta de Balthasar, el text de Mateu 14, 33, i Marc 4, 41, o, encara millor, Lluç 5, 8-9, on el moviment de retrocés humil de Pere respecte a Jesús té un veritable sentit de *coneixement* del Mestre.

les dades de la mateixa Revelació en recerca racional (i també humil, D. 1794) del contingut de la fe.

7. ¿És possible aquesta entrada del pensament filosòfic en el camp de la fe? També ací Balthasar té una resposta clara i no pas marcada pel pessimisme.

En efecte, en la següent descripció que, malgrat la seva extensió, volem transcriure sencera, hom veurà que, no obstant la cura que anteriorment ha posat Balthasar a distingir *de jure* el camp de la *teologia filosòfica* del camp de la *gnosi*, ara — *de facto* — ambdós camps es retroben en l'àrea d'una teologia sapiencial o contemplativa de la qual es pot repetir, amb un lleu retoc, el que Pau VI afirmava respecte de Joan XXIII: que no sabriem pas dir què pertoca a l'obra de la gràcia i què a l'esforç (categorial) humà:

Que aquesta penetració mútua de dues visions sigui legítima és el que es mostra a través de l'actitud de fe filo-sofànica o contemplativa, ja començada en la Bíblia. Ella apareix — en l'A. T. — en els llibres sapiencials, i es troba realitzada — al N. T. — sobretot en sant Pau i en sant Joan: *ja la mateixa paraula de Déu ha estat penetrada per la contemplació humana, que conté l'acte pròpiament filosòfic. I no és estrany que tota la teologia cristiana es doni com una reflexió contemplativa de la fe.* Però és una reflexió que no es desplega en forma simplement o principalment abstracta. Al contrari: gràcies als «dons de l'Esperit», ella endevina el sentit de l'ésser amagat en la forma concreta de la Revelació. En altres paraules: *l'objecte formal de la Teologia* (i a conseqüència també de l'acte de fe) es troba en el cor de l'objecte formal de la filosofia... De la profunditat misteriosa d'aquesta última sorgeix com la revelació del misteri del mateix ésser sense poder-se deduir del que la raó pugui crear per ella mateixa desxifrant dins el misteri de l'ésser ⁴⁰.

Tant de bo, repetim, que pogués donar-se, de fet, una tal teologia, que seria, certament, servei al Poble de Déu. Més encara: sense aquesta mescla fecunda de teologia i gnosi, l'esclerotitzada teologia tendria a convertir-se en «una descriptiva ordenada i erudita de les dades positives sobre la fe, que no és el mateix que una reflexió sobre la mateixa realitat de la fe, realitat encara molt més fonda que els «enuntiabilia».

⁴⁰ HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, pp. 121-122.

8. Vegi's, com a corollari, que tot això equival a afirmar enèrgicament que mai no es podrà deduir un *saber teològic* a partir simplement de les dades humanes, quan aquestes prescindissin volgutament de tota revelació:

No estarem mai en el dret de deduir una teologia sistemàtica de la història profana i de les civilitzacions. Podem solament concloure que aquest desenvolupament de la consciència total — allò que hom acostuma a anomenar «progrés» — ha de tenir també la seva relació positiva amb la Revelació ⁴¹.

D) LESLIE DEWART

L'any 1966 va aparèixer el llibre *The future of Belief*, traduït tot seguit al francès i també al castellà i català, sempre amb el mateix títol: *El futur de la fe* ⁴². El seu autor, professor a la Universitat de Toronto, ja havia escrit un llibre important sobre l'experiència de Cuba en relació amb l'Església: *Cristianisme i Revolució*, igualment traduït als idiomes peninsulars.

El futur de la fe, llibre que ara volem analitzar en relació amb el nostre tema, ha estat saludat per Harvey Cox amb paraules molt rotundes: «Un llibre *madur*, molt *erudit* i fortament *radical*: pot fer època». Bernard Lonergan, per la seva part ⁴³, manté la tesi que el llibre s'ha desbordat, perquè, en comptes d'assenyalar amb *maduresa* i *erudició* els excessos de la filosofia hellenista en què suara s'havia expressat el dogma, el llibre es llança en forma totalment *radical* a combatre l'hellenisme fins a l'anorreament.

Podem analitzar el pensament de Dewart a *El futuro de la fe*, per tal de comprovar quines són les posicions que hi ocupen filosofia i teologia.

1. *La intenció de Dewart.*

Dewart parteix d'un problema més o menys viscut per tothom:

⁴¹ Id., *La foi du Christ*, p. 170.

⁴² LESLIE DEWART, *The future of Belief* (New York, 1966). Traduccions catalana i castegana a Editorial Nova Terra, Barcelona, 1969. Les cites són de l'edició castellana.

⁴³ BERNARD LONERGAN, *The Dehellenization of Dogma*, a «Theological Studies» 28 (1968) 336-351.

«el problema de la integració de la fe cristiana teista amb l'experiència quotidiana de l'home contemporani»⁴⁴.

El seu desig és, doncs, d'acostar fins a integrar-les, sense confondre-les, fe cristiana i experiència quotidiana de l'home, tocat avui fortament per la mentalitat científica.

La seva intuïció, portadora d'un principi aclaridor, és que l'expressió hellenista i medieval que ha revestit la fe ja no és significativa per a la consciència corresponent a «l'estudi postmedieval del desenvolupament humà». Per això aquest principi de solució és dràstic:

La integració del teisme amb l'experiència quotidiana d'avui requereix no solament la desmitologització de l'Escriptura, sinó, d'una manera més ampla, la deshellenització del dogma i, especialment, de la doctrina cristiana sobre Déu⁴⁵.

Aquesta és la intuïció de Dewart.

Dewart no és un retocador o un restaurador que intenta introduir en teologia l'antropologia tomista actualitzada amb el personalisme existencial. Ell tampoc no és un existencialista *amateur* que tingui por de la conceptualització. Al contrari, reivindica rotundament la necessitat dels conceptes per a expressar els continguts de la consciència i, per tant, de la consciència creient.

¿Quins podran ser, però, els conceptes capaços de «vehicular» la realitat de la fe per tal que aquesta tingui significació real per a la consciència dels homes de la nostra mentalitat científica? S'ha de tornar al començament de tot per a contestar aquesta pregunta.

2. *El punt de partida bàsic.*

És la consciència transcendent de l'home. L'experiència, que ell té, de transcendir tota cosa; és a dir, de continuar sent sempre ell mateix distint de qualsevol cosa que l'home pugui conèixer, estimar, realitzar.

Aquest fons irreductible i personal de l'home és allò que el fa ser «ell-mateix»: la seva consciència de persona, entesa no tant

⁴⁴ LESLIE DEWART, op. cit., p. 33.

⁴⁵ Ibid., p. 75.

com a «*cogito*» — a nivell psicològic — sinó com a «*sum*» — a nivell de realitat òntica —. I, puntualitzarà Dewart tot seguit, entesa encara millor com a «*sur-sum*», segons la inspiració de Gabriel Marcel: com una realitat ex-sistent que sura (= transcendeix) sobre tota cosa que forma el conjunt dels éssers⁴⁶.

La crítica del P. Lonergan tal vegada ha negligit que Dewart posava l'autoconsciència transcendent de l'home com a punt de partida i fonament fins i tot del que serà la clau de volta de tot el seu sistema: la teoria del coneixement.

3. *El problema central: establir una teoria vàlida del coneixement.*

¿Per què el pensament grec és essencialista i, per tant, estàtic: codificador de la veritat eterna en categories i formulacions igualment intemporals i immutables; incapaç, per tant, d'oferir a la fe aquella expressió oberta i dinàmica que permeti el progressiu desenvolupament històric de les successives formulacions del contingut diví i etern d'aquesta fe?

Crec, així, en resum, que aquesta és la pregunta que hi ha implícita en tota la crítica de Dewart al pensament hel·lènic. Aquesta pregunta té una resposta precisa: el pensament grec és així gràcies a la teoria del coneixement que hi ha en la seva base.

Vet ací per què el llibre de Dewart té com a doble columna central la crítica de la teoria hel·lènica del coneixement i l'intent ambiciós — exposat, però, d'una forma senzilla, quasi directa — de construir la seva pròpia epistemologia. «Una teoria del coneixement que prengui seriosament els últims cent anys d'evolució filosòfica⁴⁷.

4. *La nova teoria del coneixement*

a) *La teoria del coneixement de Dewart* depèn totalment del postulat fonamental: l'home és autoconeixement transcendent.

En aquesta mateixa línia *conèixer és trobar-me a mi mateix* com a distint dels altres.

Dewart accentua al màxim aquest vessant del conèixer: tot coneixement és *autoconeixement* i *autodiferenciació* dels altres i del món. I, a través d'això, objectivització dels altres, del món,

⁴⁶ Ibid., pp. 112 i ss.

⁴⁷ LESLIE DEWART, op. cit. Introducció a l'edició castellana, p. 18.

d'un mateix. Dit d'una manera vulgar: conèixer és prendre consciència de mi mateix davant la realitat.

Crec certa la remarca de Lonergan: la teoria del coneixement no és, en Dewart, com un pont aixecat per a sortir de l'aïllament original en què es troba l'home. Al contrari, el coneixement és per a Dewart autodiferenciació i autoconeixement.

Crec certa aquesta remarca en el ben entès, però, que, segons Dewart, l'home no apareix aïllat de bell antuvi, sinó que *es troba present i formant part del conjunt del ser*, i és a partir d'aquesta presència que l'insereix i el fa ex-sistir en el conjunt dels éssers que l'home — pel *coneixement* — comença a autodiferenciar-se i a conèixer-se. Comença a saber-se transcendent ⁴⁸.

b) *El paper dels conceptes*. Els conceptes verifiquen l'abast d'aquesta autodiferenciació. Són el mecanisme cultural — socio-històric — pel qual l'home és conscient (= a nivell humà) d'aquesta autodiferenciació.

Atenció! Per a Dewart els conceptes no són representatius de les coses en el sentit que siguin petites imatges de la realitat. Els conceptes ni són imatges de les coses, dirà Dewart, ni tenen, per tant, com a funció fer presents les coses dins la consciència. La seva funció és d'ajudar a situar-me a mi mateix davant les coses i davant els altres ⁴⁹.

«Els conceptes no són l'expressió *subjectiva* de la realitat *objectiva*», segueix dient, sinó, a la vegada, l'autoexpressió del coneixement propi i per això mateix el mitjà d'objectivar — com a diferent de mi — el món, els altres, àdhuc Déu. Però això no vol dir que els conceptes siguin imatges del món, dels altres i de Déu, ni que, per mitjà dels conceptes, es realitzi l'*assimilació* de les coses pel meu enteniment i, per tant, la unió del meu enteniment amb les coses.

«És precisament el contrari de l'expressió clàssica segons la qual la veritat és l'*adequatio mentis ad rem*», apuntarà Lonergan

⁴⁸ És important això perquè la remarca de Lonergan sembla invalidar d'entrada tota la construcció dewartiana. Creiem, en canvi, vàlid aquest subratllar en l'acte de conèixer el vessant d'autodiferenciació transcendent mentre no arribi a negar l'altre vessant: el relacional de l'home amb els altres, el vessant pel qual *intellectus est quodammodo omnia*. ¿Nega en absolut aquest altre vessant Dewart?

⁴⁹ LESLIE DEWART, op. cit., pp. 65-68.

gan⁶⁰. I és veritat, perquè el mateix Dewart corregirà aquesta dita evocant una altra famosa expressió, la dels *Carnets íntims* de Blondel: «*Veritas est adaequatio mentis ad vitae*».

És aquest el punt de la màxima originalitat del llibre de Dewart i la font d'on deriven les seves múltiples crítiques a l'epistemologia hellènica.

5. *Les negacions de Dewart a l'hellenisme.*

a) *Negacions relatives al coneixement en general.*

Han quedat ja estudiades les dues primeres:

1.^a Els conceptes no són imatges de les coses.

2.^a Els conceptes no són mediacions mitjançant les quals les coses entrin en la nostra consciència segons la clàssica assimilació i unitat intencional entre l'enteniment i el seu objecte, que el pensament grec i escolàstic consideraven fonamental. (Dewart anomena *intususcepció* l'esmentada assimilació.)

Aquestes dues negacions s'inclouen en l'afirmació fonamental de Dewart: conèixer és abans que tot autoconeixement i auto-diferenciació de l'home, que comprèn així la seva situació — distància i relació — respecte a les coses, dels altres, de Déu.

3.^a Negació de la identitat establerta per Parmènides entre l'ésser i la intelligibilitat (pp. 214-216).

Reduir tot el nostre coneixement de l'ésser i, viceversa, afirmar que solament allò que és ésser és cognoscible comporta, segons Dewart, un gran perill per a la teologia. Si Déu, per més que sigui *realitat*, no és un *ésser* (= no pertany al conjunt de l'ésser), ¿com serà conegut per l'home? I, viceversa, ¿quin frau intel·lectual no farem quan intentarem traduir la realitat-de-Déu-que-no-és-un-ésser en termes d'ésser?

Vet ací per quina raó, d'arrel teo-lògica, és negat el postulat de Parmènides.

4.^a Negació de l'analogia. Cap al final de la seva obra (p. 219 i en una densa nota), Dewart deixa de banda la doctrina de l'analogia perquè la considera basada en la ja exposada teoria del coneixement; «és una *intususcepció* intencional mitjançant els conceptes».

En realitat, aquest ràpid rebuig de l'analogia fet en nota — molt

⁶⁰ Ibid., p. 337.

suggestent, d'altra banda —, ¿vol ser una veritable eliminació del problema i de la doctrina de l'analogia? ¿Si també en la hipòtesi d'uns conceptes no representatius de les coses (= que no siguin imatges d'elles) es torna a presentar el problema de l'analogia *entis* com a inscrit en la realitat dels éssers encara més que en la formació dels conceptes!⁶¹.

Conseqüentment, amb la teoria dewartiana del coneixement, no es pot fonamentar l'analogia en els conceptes com a imatges adequades de les coses i mitjans en els quals captem la realitat (= en els quals es realitza la unió enteniment-objecte). Tampoc no es pot basar l'analogia en l'ús dels conceptes en tant que són referències orientadores envers les coses, perquè s'ha de reconèixer que en aquesta concepció, la de Schillebeeckx, per ex., els conceptes tenen encara un cert valor representatiu — encara que no adequat — respecte a les coses.

En canvi, creiem que, àdhuc en la concepció de Dewart, hi hauria lloc per a l'analogia si l'autor treia totes les conseqüències de la distanciació, afirmada enèrgicament, que existeix en primer lloc entre el conjunt dels éssers del món i la consciència personal; i que existeix en segon lloc entre el conjunt dels éssers i Déu. No és l'analogia molt més dissimilitud que semblança?

b) *Negacions relatives al coneixement de Déu.*

5.^a Negació rotunda que Déu sigui un ésser. No pertany al conjunt dels éssers! El conjunt compacte és intramundà i Déu s'ha de concebre com a totalment altre. És afirmat, per tant, com a realitat no sols extramundana, sinó fora de l'ésser!

En aquest sentit, Dewart critica fortament, com a vacil·lacions del pensament i del llenguatge, les cèlebres expressions: *Déu és el fonament de l'ésser*; fins i tot: *Ipsum Esse*, com afirma Paul Tillich, en una formidable «recuperació dels termes» de l'Escolàstica⁶².

6.^a Déu tampoc no pertany a la categoria de les causes. Fa la impressió com si Dewart volgués evitar a ultrança que la «Causa Primera» aparegui en la pràctica com la «primera de les causes

⁶¹ Serà Gaetà el que pensarà que *l'analogia entis* és una propietat dels conceptes en tant que *representatius de les coses*. Sant Tomàs i Duns Scot pensarien més aviat que és una propietat *relativa a l'ús dels conceptes: ús que ve exigít per la realitat mateixa* (vegeu BOUILLARD, *La connaissance de Dieu*, París, 1967).

⁶² LESLIE DEWART, op. cit., pp. 65-68.

segones» i hi entri en competència i rivalitat. (No oblidem que Dewart té com a interlocutor vàlid — en última instància — el sector del marxisme humanista representat per Garaudy!)

6. *La realitat «Déu» segons Dewart.*

No obstant la cura que té Dewart de no anomenar Déu «ésser», «existent» o «causa», és ben cert que no li nega la realitat. Dewart convençudament i rotundament afirma que Déu és realitat més enllà de les categories intramundanes: més enllà de l'ésser.

Dir que Déu és una realitat equival a dir, en la seva significació antropològica: que hi ha quelcom de real i de no empíric que, de més enllà de tots els condicionaments intramundans, em fa ser més jo-mateix.

En aquest sentit, la realitat de Déu és experimentable. Si jo, en circumstàncies diverses (de silenci, de pregària, de comunicació, d'amistat, de persecució⁶³), em puc experimentar més «jo-mateix» (= més unificat, més concentrat, més ple d'un amor que no és fruit de les circumstàncies⁶⁴), sense que això pugui ser atribuït a causes empíriques intramundanes, és que d'alguna manera experimento en mi la realitat de Déu.

¿Qui pot negar, al marge de la valoració crítica que mereix l'epistemologia dewartiana, que hi ha ací — dit amb un llenguatge nou procedent de Gabriel Marcel — una intuïció molt tradicional en la història de l'espiritualitat cristiana? La intuïció que Déu no és tan sols *silenci*, sinó *presència*. Gratuïta presència.

Podria establir-se també un parentiu entre aquesta formulació o la de Paul Tillich segons la qual, en el meu «jo-mateix», emergeix, com una relació nova, el Tu-incondicionat, alliberador de la meva última profunditat personal.

També ací, com en Schillebeeckx, experiència o coneixement de Déu són també revelació de mi mateix com a ésser conscient i lliure (= personal).

7. *Posició de filosofia i teologia en el pensament de Dewart.*

Nosaltres, després d'aquesta exposició, que vol ser objectiva, del pensament dewartià, no volem entrar en el terreny d'una va-

⁶³ Els exemples — solament els exemples — són meus. J. R.

⁶⁴ Els exemples tornen a ser de l'autor d'aquest treball.

loració crítica del seu contingut⁵⁵. El que ací i ara ens interessa és analitzar quin tipus de relació filosofia-teologia hi ha en aquest pensament.

a) Dewart vol ser un deshellenitzador. Però no pas un anti-filòsof. «Ell estableix una metafísica de la presència . . . , ell desitja una filosofia referent a la presència i a la realitat de Déu: un Déu que no és precisament el Déu de la metafísica grega . . . , ell lloa la metafísica de la presència per més que blasmi la de l'hellenisme», reconeix Lonergan en la seva crítica⁵⁶.

Hem vist com el filosofar de Dewart partia de la presència sobre-existent de la consciència de l'home i de la presència, que transcendeix tot l'ésser, de la realitat de Déu.

b) L'aportació de Dewart al nostre problema concret de la relació entre filosofia i teologia és avui — en la conjuntura actual de la teologia — veritablement estimulante. Crec, en efecte, que la lliçó que es pot treure dels plantejaments de Dewart és la següent:

La comprensió intel·lectual del dogma (o sia, no la pura *fe*, sinó la *teologia*) porta una qüestió crítica inserida, la qual pertany al camp del filosofar.

El que Dewart ha plantejat és això: Per a resoldre el problema teològic de l'evolució o desenvolupament del dogma — tema avui candent⁵⁷ — s'ha de tenir present que aquesta qüestió teològica suposa el *problema crític* del coneixement i de la conceptualització.

— Si els nostres conceptes són de tal forma representatius de la realitat que arriben a ser imatges perfectes de la mateixa realitat divina i escatològica, llavors aquests conceptes són immutables.

— Si els conceptes són, en canvi, una manera de conèixer-nos

⁵⁵ No creiem, d'altra banda, que la crítica de Lonergan hagi dit la darrera paraula sobre l'assumpte, perquè abans d'afirmar que Dewart no pot salvar el contingut real dels dogmes cristians, crec que s'imposava una pregunta oberta en aquest sentit. ¿Fóra possible — coherentment amb l'epistemologia dewartiana — salvar realment la validesa dels dogmes cristians? Possiblement l'últim llibre de Dewart, que no he pogut estudiar, intenti la resposta a aquesta qüestió: *The foundations of the belief*.

⁵⁶ LESLIE DEWART, *El futuro de la fe*, p. 342.

⁵⁷ Vegeu, per ex., WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz, 1965); AVERY DULLES, *Dogma, as a Ecumenical Problem*, a «Theological Studies» 29 (1968) 397 ss., i, naturalment, la mateixa obra de Dewart centrada tota ella sobre aquest problema.

a nosaltres mateixos en relació amb aquesta realitat escatològica; si són, en realitat, l'expressió de la nostra autodiferenciació i, per tant, de la nostra situació davant la realitat (= respectiva: de la realitat de la fe), llavors sempre serà possible i necessària la tasca de re-conceptualitzar, per a poder trobar-se un mateix davant la realitat de la fe.

— Si els conceptes són — a més d'una manera d'autoconèixer-se i de conèixer la pròpia situació davant la realitat — *referències veritablement significatives, encara que no adequades respecte a aquesta realitat*, la tasca de reconceptualització vindrà exigida no sols per la necessitat de trobar-se un mateix davant la realitat de la fe, sinó per la necessitat d'expressar, en forma *cada cop més aproximativa i adequada*, aquesta realitat de la fe.

El problema serà per a tots — cert que, sobretot, per una teoria del coneixement del tipus de la de Dewart — tenir seriosament en compte l'advertència següent de Lonergan, que estimem com a més positiva i com a digna reflexió de la seva aportació crítica:

La fe, en quant és cristiana, és una fe conceptualitzada sota una o altra forma cultural de la Tradició cristiana. Aquesta *continuitat* en la veritat és requerida per la continuïtat de l'autocomunicació de Déu a l'home i per la continuïtat de la correlativa experiència religiosa de l'home que respon a la iniciativa de Déu⁵⁸.

Aquesta continuïtat progressiva fa que la *nostra* fe sigui homogènia amb la fe *dels Apòstols*: ni es poden introduir elements estranys, ni es pot deixar d'apuntar, amb formulacions homogènies amb les dels Apòstols, envers la mateixa realitat escatològica de la fe: el Crist fill Déu, vivent i vivificador pel seu Esperit, esperança de la glòria!

c) Tan veritat és, doncs, que la qüestió teològica del desenvolupament dogmàtic implica una qüestió filosòfica i crítica, que un teòleg o bé tractarà explícitament aquest problema epistemològic, com ho ha fet Dewart, o bé es definirà de tal manera a nivell teològic que això mateix suposarà una presa de posició implícita en el problema crític del coneixement i del valor dels conceptes. És el que ha fet A. Dulles en el seu esmentat i valuós treball a «Theological Studies».

⁵⁸ LESLIE DEWART, op. cit., p. 341.

Schillebeeckx ha pres també posició explícita tot afirmant que els conceptes, sense ser imatges o representacions adequades de la veritat expressada en els dogmes, sí que tenen ells mateixos un valor referencial o direccional (= d'orientació certa) envers aquesta mateixa realitat escatològica i, per això mateix, senyalitzen també la nostra pròpia posició d'homes viadors respecte a aquesta mateixa realitat de la fe ⁵⁹.

Aquesta era també la nostra interpretació del pensament de sant Tomàs, quan afirma que els conceptes sobre Déu són en gran manera inadequats.

No tenim pas allèrgia a la formulació dogmàtica. Però, en el nivell tel·lògic, voldríem saber amb la més gran exactitud possible quina és la relació, no tant entre els dogmes i la nostra ment, sinó entre les formulacions dogmàtiques i la realitat escatològica de la fe, amb el problema consegüent: quines són les mediacions o expressions conceptuals que poden servir *més adequadament* per a significar la realitat de la fe.

Tota conceptualització representa una aproximació a la realitat, però — en la seva abstracció — una certa distanciació o «retirada», com reconeix el mateix Lonergan ⁶⁰. Tinguem compte en teologia — subratllem el seu advertiment — *que aquesta distanciació és onerosa i que el mot «acadèmic» esdevé pejoratiu* quan es tracta de qualificar unes formulacions de les quals ha fugit la significació concreta, la capacitat de suggerir intuïcions, la precisió tant com la sensibilitat!

d) Finalment: hem vist que per a Dewart el filosofar és crítica. Crítica dels conceptes, crítica de l'analogia, crítica de la concepció escolàstica de Déu.

Aquesta crítica té validesa en quant es pugui convertir en crítica de les formulacions menys adequades de la fe.

I aquest seria, àmpliament, el paper del filosofar en teologia: despullar críticament la fe d'aquelles conceptualitzacions o formulacions de la mateixa fe que, inadequades ja en elles mateixes, ho esdevenen encara més per relació a uns homes acostumats a conceptualitzar o a formular l'experiència de la seva vida quoti-

⁵⁹ Vegeu, per a aquesta qüestió, *Revelation et Theologie* (Bruxelles, 1965), pàgina .

⁶⁰ LESLIE DEWART, op. cit., p. 342.

diana amb tota una altra forma i estil: per ex. en la fase actual científica i «secularitzada».

Notem bé, però, que en Dewart el paper crític del filosofar recolza en quelcom de positiu. Una nova teoria del coneixement: a) més sensible a la crítica kantiana (els conceptes no representen la realitat, però situen l'home davant d'ella); b) més sensible al descobriment de la subjectivitat de la consciència (els conceptes ens permeten de reconèixer-nos a nosaltres mateixos per referència a la realitat distinta de nosaltres); c) més sensible al descobriment de la temporalitat de l'home (el coneixement és també un *devenir* progressiu i fluent sotmès a la temporalitat).

¿Serà aquesta funció crítica del filosofar en la teologia una inesperada i paradoxal recuperació de la figura de la filosofia com a ancilla? Esperem que també ací es compleixi la dita de Blondel: «Non adjutrix nisi libera; non libera nisi adjutrix Philosophia»⁶¹.

E) CONCLUSIONS GENERALS

1. De la nosta anàlisi del pensament del P. Garrigou-Lagrange traiem la següent conseqüència: la relació filosofia-teologia no prové necessàriament de la necessitat que la filosofia *fonamenti* la fe.

La relació, segons apareixia en l'anàlisi de Balthasar, té la seva arrel en així: que el contingut real de la fe s'ha d'expressar necessàriament en termes *d'ésser* (o de realitat, corregiria Dewart). És a dir: la presència de la realitat de la fe en la nostra consciència — la realitat del Crist que viu per la fe en els nostres cors, Ef 3, 17 — solament es pot expressar amb conceptes que, per la seva referència a l'ésser, fan referència a l'objecte de la filosofia.

2. En arribar a aquest punt sentim la necessitat lògica d'ordenar — ni que sigui amb totes les limitacions d'un esquema — els nivells o àmbits de coneixement que relacionen fe, teologia i filosofia.

I és precisament aquesta ordenació analítica el que volem do-

⁶¹ MAURICE BLONDEL, *L'Action* (París, 1893), p. 393.

nar com a conclusió nostra, resultant de les precedents anàlisis:

1.^{er} En un nivell òntic, de realitat suprema, se situa la realitat objectiva de la fe. Aquesta realitat és escatològica. Per als cristians té un nom: són les relacions trinitàries. El *Pare*, origen i a la vegada terme de tota realitat. El *Fill*, la relació del qual amb el *Pare* ha estat a) revelada; b) regalada gratuïtament als homes per tal que la facin seva per l'*Esperit* del *Pare* i del *Logos*.

2.^{on}. En un nivell onto-lògic, vet ací que aquesta relació de Crist-Fill amb el *Pare* ha arrelat en la nostra consciència personal: Crist viu per la fe en els nostres cors; perquè es creu amb el «cor», és a dir, amb el centre conscient i lliure de la persona (= consciència creient). En aquest nivell la fe és un ex-sistir nou: en Crist. Vol dir que la relació de Crist al *Pare* s'ha fet nostra. Vol dir que tenim amb el *Pare* la mateixa relació que té el seu Fill Jesús, l'Estimat.

3.^{er} Aquesta realitat té una repercussió en la nostra intel·ligència: és el nivell de la professió de fe. Si «corde creditur ad iustitiam», s'ha d'afirmar, correlativament, que «confessio fit ad salutem». Els Apòstols feien aquesta professió de fe amb conceptes i paraules (= kèrigma) que expressaven la realitat de fe que vivien: «Jesús ha ressuscitat»; «de la dreta del *Pare* estant ha enviat l'*Esperit*». Vegi's a Fets 2, 32, l'exemple més clar d'aquest tipus de professió de fe.

D'alguna manera aquest nivell de la professió de la fe és ja un nivell de coneixement. És un nivell epistemològic. Encara que sigui un nivell de coneixement molt *sui generis* i específic perquè es refereix a realitats transcendents: és el coneixement de la fe.

S'ha de posar també una qüestió: ¿És una limitació que la fe s'hagi d'expressar amb paraules? Sí. Ella sempre és més gran que el nostre cor (vegi's Joan 3, 20) i, per tant, molt més encara que les nostres paraules.

Més encara: una altra limitació. Avui la professió de fe se serveix de les formulacions dogmàtiques: la realitat de la fe se serveix, doncs, de canals més contingents, de croses més imperfectes per tal, però, que la figura de la fe no quedi evaporada o estafeta.

4.^{rt} Balthasar feia notar que, com a redundància gratuïta de la fe en la intel·ligència, es donava encara a nivell de gràcia la

gnosi de la fe: nivell de coneixement gratuït, vingut de dalt, en gran part inefable, que, quan s'aconsegueix articular i expressar, produeix aquest meravellós gènere literari sapiencial⁶² en el qual el creient — segons una saviesa que no és d'aquest món, sinó que és una saviesa amagada de Déu (1 Cor 2, 6) *sap de Déu*, és a dir, sap de la realitat escatològica de la fe sense que aquest tipus de coneixement sigui reduïble als altres tipus de coneixements mundans: filosofia, ciència, experiència mundana (llegeixi's a aquesta llum tot el fragment de 1 Cor 1, 17-2, 16, on hi ha la millor resposta conclusiva a aquest nostre pobre treball).

5.ª Com a resum i ampliació dels punts 3.ª i 4.ª, i al nivell apostòlic, tenim tota la formulació bíblica de la fe. Atenció! No és encara aquest el nivell de la «teologia bíblica». És simplement l'Esclatúra com a expressió de la fe apostòlica, de la gnosi apostòlica; de la història viscuda de Crist i de la seva continuació: l'Església apostòlica.

Aquesta formulació té un valor arquetípic, no pas per ser una filosofia, sinó perquè és l'expressió de la fe arquetípica (= la dels Apòstols). I perquè és una expressió «inspirada», és a dir, fruit del Logos i de l'Esperit en la comunitat naixent i en els homes dotats d'aquest carisma⁶³.

És a partir d'aquí que comença la teologia pròpiament dita, encara que es pugui considerar, si es vol, prototeologia la formulació bíblica de la fe, donat que sempre el pur contingut de la fe és expressat en la paraula i en el concepte humà.

6.ª Nivell de teologia autoritativa. És la formulació dogmàtica de la fe. Segueix la mateixa estructura que la formulació bíblica respecte al contingut real i escatològic de la fe, però se'n diferencia: a) en no ésser necessàriament fruit de la inspiració; b) en no ésser d'igual manera arquetípica; i c) en no ésser necessàriament gnosi gratuïta, com en general és el N. T., sinó que pot ser formulació realitzada en la polèmica i en el compromís humà, però dotada d'un altre carisme: és autoritativa perquè de per ella mateixa no induirà a error, ja que té una relació positiva, és a dir,

⁶² El pròleg dels Efeisians i, en general, tota la Carta, igual que la seva bessona als Colossencs, així com l'Evangeli i la Carta de sant Joan, peces fonamentals d'aquesta super-teologia que és la Gnosi. ¿Però, per ventura no és tot el N. T. la plasmació d'una saviesa que ve de dalt i a més a més «inspirada»?

⁶³ Llibre XIII, Encíclica «Providentissimus Deus».

referencial i significativa a més de situadora de l'home, respecte al contingut real i escatològic de la fe.

Vegi's per què hem dit que avui — després dels Apòstols — la professió de la fe se servia, per a no errar, àdhuc de les formulacions dogmàtiques.

7.^e - Nivell de teologia no-autoritativa. Ací trobem el nivell d'aquells «barons que en l'Església van cultivar i de nou cultiven "científicament" la ciència de la fe» ⁶⁴.

No estem en el nivell de la pura professió de fe. No és tampoc necessàriament — tant de bo que ho fos! — gnosi, ja que aquesta teologia no ve de dalt a baix, sinó de la paraula i del concepte humà, o sia, d'un nivell de coneixement humà que vol «entendre» humanament el contingut de la fe, és a dir: el vol relacionar amb el nivell dels coneixements humans.

8.^e a) Hem anomenat indistintament aquest 7.^e nivell: teologia filosòfica, filosofia de la religió, etc.

b) Balthasar i Rahner han fornit elements per tal de diferenciar la filosofia que té com a àmbit l'ésser i com a objecte formal (o *lumen sub quo* si es vol ser fidel a la terminologia escolàstica) la pura raó natural, i la possible filosofia de la religió o teologia filosòfica que ampliava el seu *camp* i el seu *lumen* amb la Revelació.

c) Creiem que, fetes aquestes observacions, responem al perill apuntat amb temor per Dumery: «d'una filosofia que vol ser al mateix temps teologia, ni que sigui teologia fonamental, i d'una teologia que vol ser al mateix temps filosofia» ⁶⁵.

d) D'altra banda, la filosofia purament racional té el seu àmbit propi i lliure i el teòleg no li ha de dir si s'ha de detenir o si pot entrar en el santuari de les preguntes i àdhuc en el *sancta sanctorum* de les respostes sobre Déu. Perquè si el filòsof ha obert la seva raó a la llum de Déu que se li manifesta en la Creació, el teòleg «què hi té a dir?» (cfr. Jo 21, 21!) i menys a controlar?

9.^e Ara hem de fer marxa enrera. O, més ben dit, ens hem de situar idealment en un altre angle de l'esquema. Hem d'abarc ar el punt 5.^e (formulació bíblica), el punt 6.^e (formulació dog-

⁶⁴ ANSELM STOLZ, *Teologia de la Mística* (Madrid, 1951).

⁶⁵ HENRI DUMERY, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'Action* (París, 1963), pp. 497 i ss.

màtica) i el punt 7.^è (teologia filosòfica) des d'un punt ideal que anomenarem teologia positiva.

Quan aquest vèrtex opera sobre les formulacions bíbliques, tindrem la teologia bíblica; quan treballa sobre les formulacions dogmàtiques, tindrem la Història dels Dogmes o la Teologia del Magisteri; quan opera sobre els materials de la teologia filosòfica, donarà lloc a la Història de la Teologia o a tantes monografies de teologia històrica que, encara avui, s'han de considerar útils si no necessàries. Pensem, p. ex., en els recents treballs de J. Ratzinger sobre sant Agustí o sant Bonaventura, a propòsit de l'ecclesologia ⁶⁶.

10.^è Aquí podem situar tots els coneixements humans — immanents — com a tals. Des de la ciència experimental, empírica, verificable, transformadora del món per la tècnica fins a les anomenades «Ciències de l'Esperit». La finalitat de cada una d'elles és furnir coneixements comprensius d'alguna zona de les que formen el conjunt immanent dels éssers del món.

3. Ens resta treure algunes de les conseqüències de la diferenciació que acabem de fer entre coneixement dimanant de la fe i coneixement de les ciències purament humanes.

a) En primer lloc: La consistència de la fe respecte a la consistència autònoma del «coneixement de la fe») s'autodiferencia dels altres coneixements humans. I això de tal manera que, acceptar aquesta especificitat del coneixement de la fe és *eo ipso* acceptar també l'especificitat a distint nivell dels altres coneixements humans.

És acceptar la consistència autònoma de la filosofia com a saber humà i la consistència de les Ciències.

En efecte: La fe és acceptació de la paraula de Déu; obediència a Déu; recepció d'un amor més gran que la nostra consciència.

Vet ací el realisme de la fe expressat pel seu terme escatològic: Paraula; Déu que s'autocomunica; Amor.

Vet ací el realisme de la fe expressat pel seu acte personal: acceptació; obediència; recepció.

Així el coneixement relacional de la fe més que un saber humà (vegi's sempre 1 Cor 1, 18. 20 a-b. 21-25, etc.) és una «ha-

⁶⁶ JOSEPH RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, (München, 1970), pp. 24-40 i 59 ss

viesa de Déu» (1 Cor 1, 24) i és una existència en Crist Jesús, el qual ha esdevingut la nostra saviesa (1 Cor 1, 30). És un ex-sistir nou, tensional i esperançat, envers una transcendència que per als cristians té un nom concret: El Pare de nostre Senyor Jesucrist.

Aquesta distinció entre fe (i el seu coneixement correlatiu) i «sabers humans» queda reflectida en l'evocació que fa Dewart d'una antiga frase medieval: «L'acte de fe de l'intel·lecte difereix de l'acte de coneixement de l'intel·lecte»⁶⁷.

b) És sobre l'existència relacional nova de la fe que parla la teologia. En termes humans, i com pot... La teologia, en un esforç per recuperar l'aigüalida locució de Harnack, hauria d'ésser l'explicitació conceptual de la relació filial amb Déu que posseïx Jesucrist i que ens dóna a participar a nosaltres.

La teologia especulativa, conceptual, filosòfica, en quant és ciència-de-la-fe, és aquesta ciència difícil que intenta, en el fons, una traducció en conceptes i categories humanes d'una realitat escatològica, per tal de poder comparar els nostres coneixements i les nostres situacions humanes amb aquesta realitat transcendent i així, d'alguna manera, «entendre-la humanament» per poder *donar-ne raó* (= és un aspecte de la comunicabilitat).

c) ¿Com ho farà la teologia — tant si és autoritativa (Magisteri) com personal — per a mantenir-se sòbria?, és a dir:

1.^{er} per no pretendre ser una explicitació *adequada* del contingut de la fe.

2.^{on} per a no rivalitzar amb els coneixements humans; per a no entrar, a tall de «fer la competència», en la seva esfera immanent, en el seu objecte propi, en els seus mètodes de coneixement;

3.^{er} per a mantenir-se, per tant, en el seu propi i difícil terreny de ciència... de la fe?⁶⁸

Sugerirem dues qualitats que creiem ha de tenir la teologia si vol ser respectuosa amb els dos nivells de coneixement, cosa que no vol dir «les dues veritats»: el nivell de la relació existencial de la fe amb la seva *específica densitat de «coneixement» de fe*, i amb la seva *densitat sui generis de coneixement teològic inade-*

⁶⁷ LESLIE DEWART, op. cit., p. 118.

⁶⁸ «Ciència»: relacionada amb els altres coneixements humans; «de-la-fe»: d'allò que és transcendent — escatològic — respecte a tots els objectes de coneixement.

quat⁶⁹ i el nivell del saber humà amb l'específica densitat que tenen els coneixements científics, siguin de les ciències fisico-naturals, siguin de les ciències de l'esperit.

1.º *Qualitat*: La Teologia no pot deixar de ser «apofàtica» (= negativa en el sentit oriental de la paraula).

Si el coneixement de fe no és al mateix nivell, ni té la mateixa densitat específica dels sabers humans, científics o filosòfics; si, d'altra banda, la relació de la fe és pensable i conceptualitzable (teologia especulativa o filosofia de la religió), per a ser d'alguna manera entesa i comparada amb la saviesa d'aquests temps, resulta llavors que la teologia, *del punt de vista del pur conèixer humà* ha de saber dir «no ho sé» a multitud de qüestions relatives al seu objecte escatològic i a la relació que té aquest objecte amb les realitats terrenes.

En efecte: «coneixem i no coneixem». La mateixa fe és un coneixement encara analògic que malda, en la tensió d'aquest temps, per depassar l'analogia sense aconseguir-ho. Molt més analògic és el pensament teològic sobre la fe!

La mateixa fe és més una esperança certa que no pas un «saber». «Jo sé que ressuscitaré» vol dir: tinc fe en la resurrecció: conec-en-la-fe la resurrecció = espero certament ressuscitar. Però això no vol dir que jo sàpiga amb ciència humana el *què* i el *com* de la resurrecció. I aquest *què* i aquest *com* és el que funda el coneixement humà! I no obstant el teologitzar sobre la resurrecció és legítim almenys per a comparar aquesta realitat de la fe amb les coses humanes que jo sé: sé el que és viure jo avui; sé el que és la mort dels homes!

Això vol dir que la teologia — serventa tota ella del coneixement de la fe — ha de contenir fortes i sàvies dosis d'apofatisme. Ha d'ésser no pas agnòstica, però sí dialècticament «negativa»: «Sé i el meu saber és, en realitat, un no saber». Això, que és ben conegut respecte al coneixement de Déu, s'ha d'afirmar respecte a tota classe de coneixement de la fe i derivat de la fe (teologia) perquè Déu és tot el coneixement de la fe i de la teologia.

Així, p. ex., a «Gaudium et Spes» trobem una mostra, oferta

⁶⁹ Aquesta específica densitat «sui generis» del coneixement teològic és, diguem-ho una vegada més, el coneixement inadequat conceptual de la mateixa relació de la fe i del seu objecte escatològic i diví.

per la teologia autoritzada del magisteri, d'aquesta sàvia dialèctica entre saber positiu de fe i de teologia negativa:

No sabem el temps en què es farà la consumació de la Terra i de la Humanitat. *Tampoc no sabem* de quina manera es transformarà l'Univers...⁷⁰

Aquesta senzilla confessió no té res d'agnosticisme. Però col·loca en el nivell del coneixement derivat de la fe l'afirmació que la Humanitat ve de Déu i a Ell retorna. I col·loca la teologia, igualment, en el nivell de l'esperança. L'esperança de posseir — sense saber el *com* — la presència de Déu Salvador.

Aquest coneixement derivat de la fe — basat en la relació de l'home amb el Vivent — no té per què entrar en rivalitat amb els sabers humans de tipus filosòfic o científic.

2.^a *Qualitat*: La teologia filosòfica ha d'ésser crítica (entenent la funció crítica en dos sentits).

1.^{er} Crítica de les formulacions teològiques. Aquest és ja un aspecte conegut. La nostra fe és una fe necessàriament interpretada. El Nou Testament és ja la interpretació primera i paradigmàtica de la fe. És una interpretació internament normativa per a tota expressió de fe en l'Església. El Magisteri és també una interpretació autèntica i autoritativa en el sentit ja indicat i que necessita sempre ser ella mateixa interpretada. La teologia filosòfica apareix com una interpretació privada feta en l'Església i amb l'Església.

Moltes vegades les expressions culturals necessàries, però «inadequades», de les quals tota interpretació ha d'usar, apareixen com si fossin la mateixa essència de la fe, sent així que són una interpretació cultural. Així, les realitats del Cel, de l'Infern, de l'Ascensió del Senyor *enteses cosmològicament ja són una interpretació*, mentre que *una altra* de més actual pot *interpretar* aquestes *realitats*, com «una dimensió de la natura humana», o com la nova dimensió de la nova humanitat fundada en Crist⁷¹.

*La mateixa realitat de la fe critica aquestes formulacions*⁷²

⁷⁰ *Gaudium et Spes*, n.º 39.

⁷¹ JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (München, 1968), pàgines 249 i 258.

⁷² MAURICE BELLET, *Essai d'une critique de la foi: la fonction critique dans la certitude religieuse* (Paris, 1968).

sense que hàgim d'esperar una crítica feta des de fora ⁷³. La mateixa realitat de la fe malda per reeixir sempre salvadora en i a través de les successives formulacions culturals de què se serveix *hic et nunc* com a mediacions humanes.

Amb això no propugnem un ideal utòpic d'un coneixement teològic — ni tan sols en el nivell teològic de les professions de la fe — esterilitzat de vestimenta *mítica*. Ideal impossible, aquest. I hem mostrat precisament que és impossible en les nostres afirmacions sobre la *realitat* de la fe objectiva i sobre la *necessitat* d'una vestimenta cultural expressiva homogènia amb l'expressió de la fe apostòlica.

Més aviat veiem el camí obert en les afirmacions de P. Ricoeur, quan desitja que la fe «s'atreveixi a expressar-se en nous conceptes, nous símbols i mites» que guardin, però, la significació existencial i intel·lectual que la Paraula decisiva de Déu ha tingut i té per als homes ⁷⁴.

2.^{on} Hi ha una altra funció crítica que ha de fer la fe expressada en l'Església cara al món. En efecte, la fe és salvació i judici per al món. No judici per a condemnar, sinó judici profètic per a assenyalar al futur: allà on és possible viure pel Pare: pels altres. La fe és crítica dels coneixements humans i de les actituds humanes en tant que aquests voldrien tancar-se i absolutitzar-se idolàtricament. De front a totes les idolatries intel·lectuals i pràctiques, la fe és encara una funció lliure i crítica.

I creiem que quant més l'expressió teològica de la fe guardi aquestes dues qualitats, apofàtica i crítica, millor guardarà l'autonomia del saber humà col·locat en el nivell de la immanència; millor es col·locarà ella mateixa en el nivell gratuït de l'esperança.

4. Conclusió final relativa al treball del filòsof.

Hem vist el que creiem dues qualitats de la teologia «per a mantenir-se sòbria». Per a mantenir-se sòbria també davant el pur filosofar.

⁷³ WERNER POST, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München, 1969).

⁷⁴ Es fa urgent la reinterpretació amb nous conceptes, imatges i símbols carregats de dinamisme salvador, d'aquelles realitats avui «velades més que no pas revelades» per les paraules *cèl, infern, pecat, culpa original, culpa, redempció, salvació, llei, gràcia, revelació*... És més que un vocabulari bíblic el que es necessita! Vegeu el bon intent de RATZINGER en l'esmentat *Einführung*, obra model·lica en aquest sentit.

En efecte: hem vist la conveniència que el teòleg fos un bon filòsof i que el filòsof fos un bon amic de la Revelació. Hem vist àdhuc — en Balthasar — com l'objecte formal de la teologia emergeix del més pregon de l'objecte formal de la filosofia: del fons de l'ésser (o del fons de la darrera realitat, per tal que l'afirmació pugui ser més compartida per Dewart...). És a dir: els autors en els quals la relació entre filosofia i teologia es concep segons un esquema més unitari (= més «monofisita») tendeixen a doblar el teòleg de filòsof i el filòsof de teòleg i a superposar els objectes formals.

Però, per més que un autor es pugui decantar envers aquesta direcció «monofisita», sempre haurà de tenir compte d'una altra cosa: que ni el filosofar es fa al dictat de la teologia, ni la reflexió sobre la fe pot quedar encaixonada en el llit de Procuste d'una filosofia no flexible a la gravitació i als accents de la paraula de Déu, que tendeix sempre a desbordar dels conceptes, els quals no poden escapar de la llei de l'analogia. Cal rellegir les ponderades reflexions de Schmaus sobre la tensió a què es veuen sotmesos els conceptes anàlegs i sobre la flexibilitat o docilitat amb què s'han de comportar respecte a la càrrega revelada (= *analogia fidei*)⁷⁵.

Per això el pensament teològic i el filosòfic han de dialogar — i tant de bo que ho facin en l'única persona de l'home espiritual — i no pas escriure al dictat l'un de l'altre:

Hom voldria que la filosofia tingués el seu domini propi i independent de la teologia, encara que hom la voldria amb ella i per a ella. Una i altra exigeixen una separació de les competències; resten distintes l'una de l'altra, però distintes en vista d'una col·laboració efectiva: *non adiutrix nisi libera; non libera nisi adiutrix philosophia*⁷⁶.

Sí: Poden restar distintes i autònomes teologia i filosofia. Pot haver-hi estatut lliure i autònom per a la filosofia:

— en quant és pensament crític o recerca metafísica d'un filòsof que treballa sense entrar expressament en l'esfera i les dades de la Revelació positiva. És el que anomenem correntment «Crí-

⁷⁵ MICHAEL SCHMAUS, *Teología Dogmática*, vol. I (Madrid, 1960), pp. 22, 248-250 i 304.

⁷⁶ MAURICE BLONDEL, *L'Action* (París, 1893), p. 393.

tica», «Epistemologia», «Lògica», «Metafísica» (amb la seva frontera sempre oberta com una ferida a allò que ve de dalt!).

— en quant cerca les preguntes i àdhuc — si ella ho creu — cerca i dona les respostes sobre el coneixement de l'Ésser absolut, infinit i transcendent en el qual ella troba Déu. És el coronament de la Metafísica. És el que des de Leibniz se sol anomenar teologia natural o teodicea. Ací es donarà un diàleg, que pot ser fecund, entre el teòleg que, partint de la revelació, verifica l'abast racional de la fe i el filòsof que, partint de la realitat interpretada correctament, descobreix el món significatiu d'una presència transcendent que pren la iniciativa de donar-se a conèixer...

Finalment, quan la filosofia s'ha obert a les dades de la Revelació positiva i les assumeix com a enriquiment transcendent del pensament humà per edificar el saber «analògic» sobre la fe, es confon amb la teologia especulativa i pot anomenar-se amb encert — així ho fa Rahner — teologia filosòfica.

I per què no sapiencial? Perquè aquest terme el reservàrem *stricto sensu* per la *gnosi*. I la *gnosi* és precisament aquella tensió i desbordament que ve de dalt i que l'home — amb el seu esforç artesà a partir dels conceptes anàlegs — no pot pas pretendre assolir amb el seu honest ofici teològic. Tant de bo que, gratuïtament, li fos donada!

JOSEP MARIA ROVIRA BELLOSO

Barcelona, desembre 1969.

Regensburg, febrer-març 1970.