

# TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Cásale Rolle, Carlos Ignacio

La filosofía como mediación necesaria para la misión de la Iglesia: Una intuición básica de la teología  
de Wolfhart Pannenberg

Teología y Vida, vol. XLVIII, núm. 4, 2007, pp. 337-369

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214687002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Carlos Ignacio Casale Rolle**

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

## La filosofía como mediación necesaria para la misión de la Iglesia. Una intuición básica de la teología de Wolfhart Pannenberg (1)

En el siguiente artículo queremos analizar de qué manera la filosofía, el quehacer filosófico, tiene para Pannenberg un carácter mediador que, aunque provisorio e incompleto, se hace necesario para la *misión* de la Iglesia, tal cual esta es entendida desde sus orígenes por los Padres de la Iglesia: anunciar al Dios de Jesucristo y del Espíritu, como el Creador de todas las cosas, como quien “*todo* lo determina”.

En un primer momento [1], veremos de qué manera Pannenberg supera el rechazo protestante –cuyas figuras señeras son Barth y Bultmann– a la “teología natural”, no para presentar a esta como sustituto a la revelación, sino como “ámbito de inserción” (2) necesario para la racionabilidad de la fe. Por eso, en un siguiente paso [2], analizaremos el talante filosófico de la teología de Pannenberg. En este paso desarrollaremos una intuición básica de este autor: no puede haber teología sin filosofía, ya que esta es necesaria para el anuncio del evangelio que lleva a cabo la Iglesia. Sin embargo, es tarea del teólogo mostrar los “límites” de la filosofía frente al objeto “Dios”, su objeto primario, para liberar al filosofar de una tarea imposible: Dios solo puede ser conocido desde su *autorrevelación*. Aquí presentaremos una problemática clave de todo el andamiaje pannenbergiano: es la representación que Dios hace de sí mismo en su revelación la que ha de “asumir y superar” la idea o las ideas que los hombres se hacen de la realidad divina. En un último momento [3], nos abocaremos al rol de la filosofía en la *estructura formal* de la teología pannenbergiana. Aquí señalaremos que más allá de un aparente racionalismo, de lo que se trata es de afirmar la necesidad de un punto de partida filosófico en la *actualidad* para la teología, donde se trata de mostrar que la construcción de una idea de Dios (*idea mínima*) constituye una actividad inevitable y suprema del espíritu humano. Esta provisорiedad se ve claramente cuando se analiza la temática de las religiones

(1) Este artículo es resultado de un proyecto de investigación postdoctoral sobre la teología de W. Pannenberg llevado a cabo en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübingen durante los años 2002-2004 bajo la tutoría del Prof. Dr. Peter Hünermann. Este proyecto pudo ser llevado a cabo gracias a una beca del ICALA-Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano.

(2) Cf. J. Ladrière, *Le christianisme et le devenir de la raison*, en: *Christianisme et modernité*, Paris 1990, 211-232.

históricas como el lugar en el que el ser humano toma contacto con la realidad de Dios y que, en el caso de la revelación cristológico-trinitaria, se presenta como la realidad que determina positivamente lo creado a su consumación, aunque la experiencia solo se pueda hacer a modo de “anticipación”.

Finalmente, en una conclusión crítico-prospectiva que mostrará nuestra sintonía básica con el planteo pannenbergiano, queremos, en forma de diálogo y preguntas, exponer una crítica a su andamiaje filosófico, con lo cual, pensamos, se abre un rico diálogo con la teología de nuestro autor.

## 1. UN QUEHACER TEOLÓGICO MÁS ALLÁ DEL “¡NO!” A LA TEOLOGÍA NATURAL: PUNTO DE PARTIDA PARA LA AFIRMACIÓN DE LA NECESIDAD DE UNA MEDIACIÓN FILOSÓFICA EN LA TEOLOGÍA

Wolfhart Pannenberg (3) dictó su última lección regular (*Vorlesung*) en la Facultad de Teología Evangélica de Universidad de Munich, que él mismo había ayudado a fundar después de la Segunda Guerra, el 22 de febrero del semestre de invierno de 1993-1994 (4). Su tema era: “Teología y filosofía hoy”. Era la cúspide de un curso semestral impartido durante varios años sobre la relación entre la teología y la filosofía a la luz de su *historia común*. El libro que dio a conocer aquel curso, publicado dos años después se titula *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía* (5). El éxito e interés de este libro no es una sorpresa. Pannenberg ya era muy conocido, más allá del mundo de habla germana, en otros ámbitos teológicos (sobre todo inglés). Su ensayo programático y epocal de 1962 sobre *La revelación como historia* (6) le había manifestado como pensador de fuste que prometía una alternativa a K. Barth y a R. Bultmann, figuras emblemáticas de la teología protestante alemana de aquellos años (7). Estos, cada uno a su modo, supusieron la reedición más o menos consecuente del “¡no!” que la tradición luterana había pronunciado contra la filosofía, por ver en ella la expresión elaborada del orgullo –*prometeico*– de la razón que trata de *justificarse a sí misma* frente a Dios (8). Como bien resume la intuición fundamental del teólogo de Basilea el fenomenólogo español Miguel García-Baró: “Barth quiso renunciar metódicamente a hacer descansar la doctrina teológica sobre presupuestos ajenos a ella misma, en la con-

(3) Las obras de Pannenberg se citan omitiendo el nombre del autor. En lo posible se usarán las traducciones, haciendo alusión a su original. Nos hemos permitido a veces modificar algunas traducciones por fidelidad al texto alemán.

(4) Cf. G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003, 270ss.

(5) Salamanca 2001 (*Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996). Mucho le debo a las conversaciones que sobre este libro tuve con mi colega J. Noemí, como resultado de un Seminario para Licencia que impartió recientemente en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

(6) *La revelación como historia*, Salamanca 1977 (*Offenbarung als Geschichte*, Kerygma und Dogma Beiheft 1, 1982).

(7) Cf. G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie*, 9-18.

(8) Cf. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997.

vicción de que este procedimiento extremo no hacía sino reproducir y tomar enteramente en serio el movimiento que verdaderamente relaciona a Dios y al mundo, si Dios existe. Así, pues, todo saber sobre Dios ha de proceder, por su noción misma, de que Dios se manifieste a quien lo conoce. Un saber sobre Dios que se *roba* a este, un saber sobre Dios al que se accede incluso contra la voluntad de Dios, o, cuando menos, sin que Dios se percate y participe él mismo en la aventura de ese descubrimiento, deshace ya desde el principio la realidad auténtica de Dios, atenta contra la esencia de Dios. En este sentido, la teología dialéctica se ha negado en redondo a fundar la dogmática cristiana sobre las concepciones del hombre que han surgido precisamente del abandono de ella. La ambigüedad de la antropología y las exigencias internas del método teológico parecen, así, obrar en contra del proyecto de poner de alguna manera en conexión las ciencias humanas y la teología y la evitación de la doble verdad parece, por lo mismo, desembocar en este asunto en una crítica irreductible de una instancia desde la otra, sin posibilidad de desenlace en favor de ninguna de las dos” (9).

Por la relevancia que tiene para entender la teología de Pannenberg su reacción contra estos teólogos, se hace necesaria una mínima referencia a sus planteos.

### 1.1. El “no” a la teología natural de Barth y Bultmann (10)

La “teología dialéctica” de Karl Barth va a poner el acento en la contraposición entre naturaleza y fe o gracia (11). Son solo la fe o la gracia, y no la “naturaleza”, las que posibilitan el encuentro cognoscitivo con la divinidad: “Únicamente en cuanto Dios se hace objeto [del conocimiento del hombre] se hace el hombre conocedor de Dios” (12). La denominada “naturaleza” del hombre es en sí y por sí misma incapaz de cualquier relación cognoscitiva con la divinidad, dado que es esta y no aquella la que crea el encuentro con el hombre. La posible “analogía” entre el hombre y la divinidad es ante todo una *analogia fidei* (analogía de la fe) y no una *analogia entis* (analogía del ser) (13). No se puede admitir en este sentido, según

(9) *Wolfhart Pannenberg y las implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, en: J. de Sahagún Lucas (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca 1994, 290-291.

(10) Cf. la problemática tal como la presenta Pannenberg en *Religion und Metaphysik*, en: *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. 1, *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 45-57; *Heilsgeschehen und Geschichte*, en: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1979, 22-78; *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VII. Systematisch-theologisch*, en: H. R. Balz (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XII, Berlin-Nueva York 1984, 658-674, sobre todo 664. Para una panorámica, ver J. Werbick, *Der Streit um die “natürliche Theologie” - Prüfstein für eine ökumenische Theologie?*, Catholica 37 (1983), 119-131; M. Fraijó, W. Pannenberg: *fe y razón*, en: id., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid 2004, 271-305; M. Kappes, “*Natürliche Theologie“ als interprotestantische und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen E. Jüngel y W. Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag*”, Catholica 49 (1995), 276-309.

(11) Una interesante reflexión actual sobre los límites de esta postura y su posible superación la ofrece J. Noemí, *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago 2005.

(12) *Die kirchliche Dogmatik*, vol. II/1, *Die Lehre von Gott*, Zollikon 1958, 22.

(13) Cf. G. L. Brena, *La teología di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Casale 1993, 22ss, donde se realiza también un contrapunto con la posición de Pannenberg respecto a la analogía.

Barth, una “precomprensión” de la divinidad por parte del hombre: “A nuestro encuentro con Dios [...] no puede precederle una tal precomprensión. El encuentro es realizado pura y simplemente por Dios mismo y es lo primero, a lo que seguirá nuestro conocimiento, que por tanto no le precede” (14). Está claro en este sentido que con ello cualquier pretensión de acceso meramente humano, natural o racional, a la divinidad será proscrita por Barth. De hecho va a ser bien explícito a este respecto en polémica –el famoso *Nein!*– con su colega, de la misma confesión, E. Brunner. La “teología natural” –replicará a este Barth– “ha de ser rechazada *a limine*: ya desde el comienzo. Ella [la teología natural] solo puede ser provechosa para la teología y la iglesia del anticristo” (15). Ni “precomprensión”, pues, de la divinidad, ni “punto de conexión” o de contacto con la misma por medio de cualquier tipo de “teología natural” son admisibles. Pese a determinadas matizaciones o supuestas concesiones del Barth posterior, lo cierto es que este seguirá, en definitiva, fiel a sí mismo en su total rechazo de la “teología natural” (16).

No son, sin embargo, meras razones teológicas –como la salvaguarda de la soberanía y primacía de la gracia divina en el proceso de la creencia sobrenatural cristiana– las que están en el fondo de la radical postura barthiana. H. Chavannes, discípulo de Barth, ha sabido poner bien de relieve, por ejemplo, la peculiar visión que tiene este de la filosofía, de modo especial en lo que se refiere al modo de su supuesto acceso a la divinidad. En efecto, Chavannes indica que Barth impugna de hecho una determinada manera, subjetivística o idealista, de conocimiento de la divinidad, que tuviera la pretensión de “apoderarse” de su “objeto”, es decir, de la divinidad. Conocimiento natural de la divinidad o “teología natural” no son para Barth sino esa pretensión subjetivística. En este supuesto, lo que, según Chavannes, intenta Barth es: “mantener el primado y la independencia de Dios frente a la pretensión idealista del sujeto de dominar al objeto. Para el teólogo de Basilea, una vez admitida la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, se admite por lo mismo un poder del sujeto sobre el objeto, lo que es imposible cuando el objeto conocido es Dios mismo” (17). De este modo Barth viene a identificar gratuitamente todo conocimiento o la filosofía en general con esa particular manera de sobrevaloración del sujeto, con lo que de hecho “hace su explicación solidaria de un concepción filosófica particular” (18).

En un determinado paralelismo con la postura de Barth está la de R. Bultmann, quien en el contexto de la oposición mantenida por él mismo entre “religión” y “fe cristiana” rechazará toda “conexión” entre esta última y “las representaciones o sentimientos religiosos” (19). Entre la fe cristiana y estos últimos “*no existe* –subraya Bultmann– *conexión alguna, sino únicamente la contradicción*” (20). De aquí que

(14) *Die kirchliche Dogmatik*, vol. II/1, 260; ver también *ibid.*, 70s.202s.239s.252.

(15) *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, 63.

(16) Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. II, Darmstadt 1972, 8-11.

(17) *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969, 304.

(18) *Ibid.*, 243.

(19) Cf. el interesante estudio P. Boschin, *Kerygma e storia. La critica di W. Pannenberg a Rudolf Bultmann*, Filosofia e teología 3 (1989), 575-595.

(20) *Glauben und Verstehen*, vol. II, Tübingen 1952, 119.

Bultmann niegue seguidamente la existencia del por él denominado “órgano religioso” en relación con la fe. Si Barth hablaba de la “teología del anticristo” en relación con la admisión de la “teología natural”, Bultmann parece moverse en las mismas coordenadas al insistir en que “todo lenguaje humano sobre Dios fuera de la fe no habla de Dios, sino del demonio” (21). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Bultmann al mismo tiempo intentará atenuar tal expresión diciendo que de todos modos el hombre natural, fuera del ámbito del cristianismo, en su deseo de hablar sobre Dios no deja de ser capaz de concebir el pensamiento sobre la divinidad: “También el hombre natural es capaz de hablar sobre Dios, porque en su existencia sabe sobre Dios” (22). Se trata de un “saber” sobre Dios que está implícito en la pregunta sobre el mismo, pregunta que a su vez se revela en las cuestiones más profundas que el hombre se hace sobre sí mismo: “*El hombre puede muy bien saber quién es Dios, a saber, en la pregunta sobre él.* Si su existencia (de manera consciente o inconsciente) no estuviera movida por la cuestión de Dios en el sentido del dicho agustiniano “Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te” [nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansen en Ti], entonces no reconocería tampoco en revelación ninguna a Dios en cuanto Dios. En la existencia humana se da un viviente saber existencial sobre Dios en cuanto pregunta sobre la “felicidad”, sobre la “salvación”, sobre el sentido del mundo y de la historia, en cuanto pregunta sobre la autenticidad del propio ser personal” (23).

De este modo se asoma ya Bultmann –pese a la insistencia de la teología evangélica en la primordialidad de la revelación y de la fe– a una problemática, que la teología de Pannenberg ha tratado con especial atención, y ello no simplemente por un presunto interés meramente extrínseco o altruístico por la filosofía o el pensamiento humano en general, sino por razones o intereses internos de la misma teología en cuanto expresión y lenguaje de la revelación divina o sobrenatural (24). Tales razones consisten, por ejemplo, en que una revelación sobrenatural que de ninguna manera entroncara con el ser o la estructura interna “natural” del hombre no sería en modo alguno comunicable al hombre, al no ser inteligible o captable por este, y al mismo tiempo el hombre no se podría comportar tampoco de manera libre y responsable respecto de la misma. Con lo cual, en definitiva y de manera en cierto modo *paradójica*, la misma revelación sobrenatural dejaría de ser “sobrenatural” al no poder distinguirse ya realmente de la “naturaleza” humana a la que se dirige (25).

Lo recién señalado se expresa claramente, por ejemplo, en el profundo análisis de la temática de la “fe”, que Pannenberg realiza en el tercer volumen de su *Teología Sistemática* (26).

(21) *Glauben und Verstehen*, vol. I, Tübingen 21954, 303.

(22) *Ibid.*, 304.

(23) *Glauben und Verstehen*, vol. II, 232; ver también *Glauben und Verstehen*, vol. I, 297.

(24) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, Madrid 1992, 71ss.107-112 (*Systematische Theologie*, vol. I, Göttingen 1988); ver también la *Introducción a Una historia de la filosofía*, 13-22 y su importante artículo de sus primeros años *Tipos de ateísmo*, en: *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, 151-166 (*Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung*, en: *Grundfragen*, 347-360)

(25) Cf. *Una historia de la filosofía*, 29ss.

(26) Cf. además el artículo *Glaube IV. Im protestantischen Glaubensverständnis*, en: J. Höffer/K. Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Friburgo 21960, 925-928,

### 1.2. *La fe comprende la verdad del Dios de la historia: la reacción de Pannenberg a los planteos barthianos y bultmannianos*

La tesis fundamental para Pannenberg es que la fe comprende la verdad del Dios de la historia: “La fe es un modo de comportamiento ante la verdad, semejante al conocer y al saber” (27). Así comienza Pannenberg su capítulo dedicado a la fe. El interés de este teólogo luterano es parecido al de Rahner: “despositivizar” la fe cristiana para acercarla al hombre moderno (28). Pannenberg ha querido presentar una alternativa a las llamadas “teologías de la palabra” que proponían, en el mundo protestante, una comprensión de la fe como decisión-respuesta del creyente ante el mensaje del kerygma sin más fundamentación cognoscitiva que el propio acto de fe entendido como confianza absoluta en la Palabra de Dios (29). Como bien lo expresa nuestro autor: “Con el palidecer tanto de la experiencia ética de la ley moral como de nuestro fracaso ante ella –experiencia y fracaso que constituyen los supuestos básicos de la piedad del despertar (*Erweckungsfrömmigkeit*)–, la experiencia terminó finalmente por ceder su lugar al concepto de *decisión*. Este último paso fue dado por Sören Kierkegaard. Unir a una realidad histórica como la representada por Cristo una felicidad eterna solo es posible en el “salto” de la fe, salto que se corresponde con “la categoría de la decisión” (*die Kategorie der Entscheidung*). Esta idea va a dejar sentir todo su efecto en la teología durante los años posteriores al fin de la Primera Guerra Mundial. Así, según Karl Heim, “la cuestión de la decisión” entre la fe y el escándalo ante Jesucristo constituye “el último o lo uno o lo otro” (*das letzte Entweder-Oder*) a que se ve confrontado el hombre. Parecida es la posición de Rudolf Bultmann cuando afirma que el “kerygma llama a decidirse y que la fe es decisión”, es decir, un decidirse a abandonar la interpretación por la que entendemos “naturalmente” nuestra existencia como algo de lo que podemos disponer libremente: una idea que la filosofía puede concebir como libertad, pero para la que la teología reserva el nombre de ateísmo” (30). Pannenberg niega que se pueda invocar a Lutero para legitimar esta concepción subjetivista de la fe, pues el Reformador, que ciertamente habría redescubierto la confianza en la promesa de Dios como un elemento fundamental de la fe, presuponía siempre el conocimiento de “la historia” de las obras de Dios como base objetiva e imprescindible de la fe (31). No obstante, en la situación actual, si no es aceptable el positivismo del kerygma y de la decisión, tampoco lo es el positivismo de una “historia de salvación” presupuesta sin más como obra de Dios y/o garantizada por determinadas mediaciones autoritativas. La solución que Pannenberg propone es y se reconoce deudora de Rahner (32), pero su originalidad no admite duda.

(27) *Systematische Theologie*, vol. 3, Göttingen 1993, 156.

(28) Cf. *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, en: *Beiträge*, vol. 1, 140ss.

(29) Cf. *Una historia de la filosofía*, 36-8; K. Vechtel, *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg*, Frankfurt 2001, 9-14.

(30) *Una historia de la filosofía*, 36-37.

(31) Cf. *Systematische Theologie*, vol. 3, 164; *Teología Sistemática*, vol. 1, 114ss; ver también A. Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig?*, vol. 1, Frankfurt 1999, 337.

(32) Cf. *Systematische Theologie*, vol. 3, 171, nota 159; *Teología Sistemática*, vol. 1, 98ss.122ss; ver la interesante tesis de H. Springhorn, *Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Hamburg 2001.

Pannenberg insiste en que “frente a ambas formas (la barthiana y la bultmanniana) de la moderna tendencia a reducir el objeto de la fe al acto de fe o a fundamentar aquél en este, la teología cristiana debe mantener que la fe cristiana tiene su fundamento y presupuesto en la revelación histórica de Dios” (33). No es legítimo contraponer la fe al conocimiento. Al contrario, “la fe incluye en principio el conocimiento como un momento de ella misma, puesto que presupone un tomar nota de los hechos de Dios” (34). Creer no es confiar ciegamente: en la Sagrada Escritura la fe se nos muestra como “un estado intermedio entre un conocimiento inicial y otro más profundo, incluso definitivo y pleno” (35). Pannenberg se refiere, por un lado, a los acontecimientos históricos en los que se basa la promesa de Dios, ante todo el acontecimiento de Cristo, y, por otro, a la visión de Dios que dará un día cumplimiento pleno a dicha promesa.

El conocimiento de la fe no es conocimiento pleno, es más, por estar referido a la historia es, por un lado, problemático y provisional, pero, por otro, capaz de otorgar la certeza de que en esa historia se encuentra la Verdad salvífica que sostiene el cosmos y la vida humana. “El acontecimiento de la realidad histórica propia de Jesús, permite fundamentar el paso al acto de fe que se dirige al Padre por medio de Jesús, a pesar de la relatividad de nuestro conocimiento humano, de la que no nos hacemos conscientes con toda claridad más que ante aquel futuro escatológico de la salvación que supera todo lo presente” (36). ¿Cómo se entiende que en el conocimiento propio de la fe convivan la relatividad y la certeza en unión indisoluble?

La idea fundamental en la que Pannenberg apoya estas afirmaciones es muy semejante a la idea rahneriana de la correspondencia entre experiencia trascendental y conocimiento histórico: “La fe, en cuanto acto personal de confianza remite, en último término, solo a Dios. Pero esa relación personal de la fe a Dios viene mediada por la autorrevelación histórica de Dios y, por el conocimiento de ella” (37). Por una parte, la fe hunde sus raíces en la relación personal de todo hombre con Dios; por otra, esa relación no se da nunca sin algún tipo de referencia a la historia. Entre ambas realidades hay una correspondencia que es la que hace posible la certeza de la fe. Examinemos brevemente esas realidades y su correspondencia.

Pannenberg habla también de una “fe implícita” en Jesucristo: la de todos aquellos que antes de su venida o fuera de su círculo histórico de influencia han tenido una “verdadera fe en Dios” (38). Esta fe es posible porque todo hombre, aun antes de poder hablar de “Dios” o de los “dioses”, se encuentra remitido a la reali-

(33) *Systematische Theologie*, vol. 3, 171; cf. *Offenbarung und “Offenbarungen” im Zeugnis der Geschichte*, en: *Beiträge*, vol. 1, 212-237. Ver el interesante libro –no sin una sólida postura crítica con respecto a Pannenberg– de M. Pedrazzoli, *Intellectus quarens fidem. Fede-ragione in W. Pannenberg*, Roma 1981.

(34) *Wahrheit, Gewißheit und Glaube*, en: *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, Göttingen 1980, 233.

(35) *Ibid.*, 234.

(36) *Systematische Theologie*, vol. 3, 93.183; cf. *Die Aufgabe christlicher Eschatologie*, en: *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. 2, *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen 2000, 271-282.

(37) *Systematische Theologie*, vol. 3, 174; ver además *Ein philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, en: *Beiträge*, vol. 1, 204ss.

(38) *Systematische Theologie*, vol. 3, 174.

dad de Dios en su propia experiencia humana. ¿Dónde? En el “sentimiento” (*Gefühl*) (39). Pannenberg no habla sentimentalmente del sentimiento, sino de aquella forma de percepción del yo y del mundo en la que el ser humano es hecho partícipe del sentido último de ambos. El sentimiento es el órgano atemático de la “totalidad de sentido” que el ser humano percibe en la conciencia ya de modo reflejo, aunque más o menos impreciso. La tematización precisa de las relaciones entre yo, el mundo y Dios serán luego objeto de la reflexión propia de la razón. Ahora bien, la razón razonable no pretenderá nunca comprender del todo lo que le viene dado a ella desde la fe precisamente como inabarcable. Este fue el error de la pretensión de Hegel (40). Ninguna interpretación refleja es capaz de agotar el sentido infinito que se le abre al ser humano en el sentimiento y en la fe. Ni siquiera las interpretaciones de la conciencia (“Dios es mayor que nuestra conciencia”), menos aún las de los sistemas filosóficos.

La fe en el Dios de Jesucristo, es decir, en el Dios trino, que es el amor creador, no es imaginable sin el conocimiento de la historia de Jesús de Nazaret. De hecho, es a partir de esa historia, en un largo proceso de interpretación de ella (*Glaubensgedanken*), como se ha llegado a perfilar completamente la figura (*Vollgestalt*) del fundamento de la fe (*Glaubensgrund*) (41): “Pero la fe, remitiéndose a la persona de Jesús, confiando en ella, va más allá de los conocimientos que posee en cada momento acerca de la historia de Jesús, siempre provisionales, y comprende el objeto mismo de la fe y se cerciora de la credibilidad de la predicación cristiana. El conocimiento mismo, cuanto más consciente se hace de la peculiaridad de su objeto, conduce, más allá de la mera actitud cognoscitiva, a la adoración” (42). ¿Cómo se explica esto?

Pannenberg piensa que la constitución de la certeza de la fe no es, en principio, diversa de la constitución de cualquier otra certeza en el contexto de la experiencia siempre inacabada del mundo. Cree que, por ahora, es H. Newman quien mejor ha examinado este asunto en su *Gramática del asentimiento*. La certeza no es simplemente un punto de partida, sino fruto de un proceso capaz de integrar numerosos problemas y perspectivas particulares en contextos cada vez más abarcantes. Es decir, la certeza hace referencia a la historia, único lugar de manifestación de la verdad. En la historia, en concreto en las religiones históricas, es donde adquiere realidad la idea de Dios (43). Solo en la historia se mostrará, por tanto, en su realidad, la única realidad que merece una confianza absoluta, que sobrepasa todo lo provisional y relativo: la realidad divina. Pues bien, el contenido propio de esa realidad, al que corresponde la certeza plena de la fe, es, tal y como se ha mostrado a sí misma en Jesucristo, la anticipación del futuro absoluto de Dios y de su salva-

(39) Cf. *ibid.*, 192ss; para la influencia de Schleiermacher en este punto en Pannenberg ver *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, sobre todo 133ss; *El problema de lo absoluto*, en: *Metáfísica e idea de Dios*, Madrid 1999, 26ss (*Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988).

(40) Cf. *Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie*, en: *Beiträge*, vol. 1, sobre todo 244ss.

(41) Cf. *Systematische Theologie*, vol. 3, 175.182.

(42) *Ibid.*, 182-183.

(43) Cf. *Teología Sistemática* vol. 1, 113; *Die Religionen als Thema der Theologie*, en: *Beiträge*, vol. 1, 160-172.

(44) Cf. *Religion und Religionen*, en: *Beiträge*, vol. 1, especialmente 150.

ción en el anuncio de la presencia del Reino y en la resurrección de Jesús de entre los muertos (44).

El conocimiento de la obra de Dios en Jesucristo, siendo histórico, es capaz de suscitar y fundamentar la certeza de la fe porque corresponde tanto a la fe implícita del ser humano en su relación personal a Dios, como también a la estructura de la razón que es siempre anticipatoria e histórica. En esta correspondencia Pannenberg, a diferencia de Rahner, subraya lo histórico hasta el punto de afirmar que solo en las religiones históricas se encuentra propiamente el ser humano con la realidad de Dios. De este modo peligra la realidad misma de la correspondencia establecida, ya que la relación personal de cada hombre con Dios no sería propiamente más que una relación con la idea de Dios, más que con su realidad. Pero, de todos modos, si tenemos en cuenta que aquella es para Pannenberg una idea insuperable e inexpugnable del espíritu humano (45), la base de la correspondencia sigue teniendo una solidez suficiente.

A partir de esta descripción del *análisis de la fe* que realiza Pannenberg, se ve cómo él se niega así a aceptar la postura barthiana (46), tan influyente en la teología evangélica alemana a partir de la segunda mitad del siglo pasado, con una argumentación impresionante que se sirve, a modo de “mediación” provisional pero necesaria, de la filosofía –ya anticipada por nosotros en este punto–, que culmina en su trilogía titulada *Teología Sistemática* (47). ¿Cuáles son sus razones? ¿Cómo las argumenta (según este autor la argumentación es el “alma” de la teología (48))? En los siguientes pasos intentaremos acercarnos a su pensamiento sobre este tema.

## 2. FUNDAMENTOS: EL TALANTE FILOSÓFICO DE LA TEOLOGÍA

### 2.1. *¿Puede haber teología sin filosofía?*

Para Pannenberg no es posible hacer buena teología sin filosofía (49). Y no solo en el sentido de que todo el que lee la Sagrada Escritura con inteligencia se convierte en intérprete y todo intérprete es buscador y, en cierto modo, artesano de sentido. Nadie niega que la exégesis pura, la teología bíblica, o incluso la interpretación de los dogmas, contribuyan de por sí a aguzar el entendimiento y a orientar a quienes las ejercitan a una cierta existencia filosófica. Pero para el trabajo teológico no basta ese solo punto de partida *intrateológico*. Porque hay más mundo y, en

(45) Cf. *Teología Sistemática* vol. 1, 97ss.

(46) Cf. *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, 8-9.

(47) Cf. la reciente reedición de su obra sobre la analogía de 1955 *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2006.

(48) J. Neuhaus, *Profile of a Theologian*, en: W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom God*, Philadelphia 1969, 19.

(49) Cf. M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg 2006, 67-75; un muy buen análisis de esta temática lo ofrece J. Martínez Camino, *La filosofía en la teología según W. Pannenberg*, en: J. E. Borges de Pinho (ed.), *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Colecção Fundamenta 20 (2000), 53-82.

concreto, más mundo religioso que el bíblico y el cristiano. La necesaria relación *interna* de la teología con la filosofía brota, pues, del carácter sectorial de la teología, de la que el teólogo es tanto más consciente cuanto más lúcida sea su percepción de la vocación y de la pretensión universal de la fe cristiana. Esta necesidad interna de la filosofía para la teología se puede articular, siguiendo a Pannenberg, en tres niveles: el material, el metodológico y el pastoral.

La teología necesita de la filosofía, ante todo, por una única razón fontal: porque su *objeto* es Dios. Es verdad que el teólogo no habla sin más de Dios, sino del Dios revelado en Jesucristo. Pero el Dios de Jesucristo no es otro que el Dios de todos los pueblos, el creador del mundo y el salvador de todos los hombres: una pretensión de universalidad de la fe cristiana, llevada a la práctica desde el principio por la Iglesia naciente al seguir el mandato de Jesús de evangelizar a todos los pueblos (50). Como señala Pannenberg al respecto: “El motivo principal de que la teología cristiana abordara las cuestiones filosóficas fue, pues, tanto en su origen como hoy día, la doctrina cristiana de que el Dios de Jesús de Nazaret es el Dios de todos los hombres. Con todo, es preciso tener bien claro que la palabra ‘Dios’ no solo sirve como designación de un tema específico. La crítica filosófica a la fe popular politeísta de la antigua religión griega tuvo siempre por base de su argumentación la interrelación existente entre la comprensión de Dios y la comprensión del mundo. Hablar de Dios significaba hablar del origen creador de todo lo real. Por este motivo, no hay verdadera reflexión sobre ‘Dios’ que no sea a la vez una reflexión sobre el origen en ese Dios de todo lo real –es decir, de hombre y cosmos–. Allí donde el pensamiento no se detiene en la correlación y mutua implicación entre Dios y la totalidad de lo real, la expresión ‘hablar de Dios’ no es más que una palabra hueca o una representación que carece de fundamento objetivo y está expuesta a toda clase de críticas, entre ellas, por ejemplo, aquella que la interpreta antropomórficamente, es decir, como el producto de una proyección religiosa. Si uno sabe lo que dice cuando habla de ‘Dios’, sabe también que no es posible seguir pensando la realidad de hombre y mundo sin pensar a Dios como su origen, y a la inversa, que no es posible pensar a Dios más que como quien ha engendrado la totalidad de todo lo real. Por ello, desde los presocráticos en adelante la filosofía ha reconocido su tarea en pensar la totalidad de lo real, es decir, la unidad del cosmos, correlato a la pregunta filosófica por Dios. Hasta el pasado más reciente –es decir, hasta Nietzsche–, dicha correlación entre la idea de Dios y el concepto de mundo ha definido la cuestión global de la filosofía” (51).

Pues bien, el anuncio del Evangelio se topa de entrada con otro lenguaje sobre Dios dotado de una pretensión de universalidad semejante a la suya: el lenguaje de la filosofía. La empresa filosófica de los griegos había dejado ya claro muchos años antes que hablar de Dios significa hablar del origen creador de todo lo real (52). La pregunta por el origen, ligada, por cierto, como veremos enseguida, a planteamien-

(50) Cf. *El fin de la metafísica y la idea de Dios*, en: *Metafísica e idea, 17ss; Una historia de la filosofía*, 18ss.

(51) *Una historia de la filosofía*, 18; cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 60ss.

(52) Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1026a 18-20; ver *Ein philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, 206ss; *Una historia de la filosofía*, 14ss.

tos religiosos, es la pregunta de la que ha surgido el pensamiento filosófico. De ahí que el anuncio del Dios de Jesucristo a todos los pueblos encontrara en la filosofía un valiosísimo aliado potencial (o en lenguaje de Ladrière, un necesario “ámbito de inserción” de la fe).

Los Padres de la Iglesia, en efecto, recurrieron al lenguaje de los filósofos sobre Dios con el fin de mostrar a los gentiles que el Dios de Jesucristo no era solo el Dios de un grupo de judíos, sino también su Dios, el mismo del que hablaban los más sabios de los suyos desde hacía siglos: la única causa no causada del mundo, el Dios todopoderoso y eterno (53). De este modo, el monoteísmo filosófico vino en ayuda del monoteísmo bíblico y cristiano al dejar en evidencia, frente al pluralismo religioso de aquella época helenística, que había una religión, la de Cristo, en la que el Dios único se había manifestado ahora de un modo nuevo y supremo (54).

Claro que el aliado filosófico, por su parte, tuvo que experimentar la presencia de esta religión monoteísta como una especie de invasión de su propio campo. Los Padres, a su vez, fueron siempre muy conscientes de las diferencias del mensaje evangélico respecto de las enseñanzas de los filósofos. De modo que la alianza entre el Evangelio y la filosofía fue ya desde el principio tan estrecha como tensa y problemática, tan interesada como crítica. De lo que no cabe duda, y Pannenberg lo ha subrayado con insistencia (55), es de que la filosofía había encontrado en el monoteísmo cristiano un interlocutor muy distinto que sus anteriores interlocutores religiosos politeístas, y de que el cristianismo, si quería aprovechar el enorme potencial del pensamiento filosófico sobre Dios, tenía que disponerse a argumentar también en su mismo nivel, como “verdadera filosofía”.

Tenemos, pues, que hablar de Dios es, de hecho, una posibilidad humana no reductible en absoluto al lenguaje cristiano, lo cual, lejos de mostrarse como inconveniente para el cristianismo, ha sido para él un formidable vehículo de universalización. Pero esta ventaja tiene una contrapartida ineludible: el lenguaje cristiano sobre Dios no puede ignorar el lenguaje filosófico, sino que ha de ser capaz de integrarlo críticamente.

Llegamos así al segundo momento o nivel en el que se manifiesta la necesidad de la filosofía en la teología, nivel que hemos llamado metodológico. Se trata en realidad de otras implicaciones de la cuestión de Dios. Si se habla de un Dios, parece que hay que hablar también de un “mundo”. Pannenberg insiste en que no se sabe bien lo que se dice cuando se habla de Dios si no se le piensa como el origen poderoso de todo lo real (56). Luego “el todo de lo real”, el cosmos o el mundo es una implicación o –como Pannenberg dice– un “correlato” de la idea misma de Dios

(53) Cf. *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en: *Cuestiones fundamentales*, 93-150 (*Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en: *Grundfragen*, 296-346).

(54) Cf. *Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik*, en: *Beiträge*, vol. 1, 27ss; *Religion und Metaphysik*, 48ss; *Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln*, en: *Beiträge*, vol. 1, 268; *Judentum und Christentum: Das Besondere des Christentums*, en: *Beiträge*, vol. 1, 278-286.

(55) Cf. *Una historia de la filosofía*, 23-148.

(56) Cf. *Die Bedeutung der Kategorien “Teil” und “Ganzes” für die Wissenschaftstheorie der Theologie*, en: *Beiträge*, vol. 1, 85-100; *Ein philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, 206.

(57). Pues bien, el tema último de la filosofía ha sido en realidad este: el de la mutua relación entre el mundo y Dios y entre Dios y el mundo. La teología, si quiere pensar su propio asunto en todas sus implicaciones, no puede olvidar que al hablar de Dios está haciendo una referencia al todo de la realidad (58) y que si quiere hacerlo con sentido ha de hacerlo en diálogo constitutivo con los saberes y lenguajes que buscan una orientación global sobre el conjunto de la realidad. Como bien sintetiza esta idea Pannenberg: “La necesidad que el intento filosófico por cerciorarse de la unidad de la vida consciente tiene de un concepto de mundo reviste especial importancia para la teología a causa de la interrelación existente entre el concepto de mundo y la idea de Dios. Esto es así por dos razones. La primera, porque el Dios uno debe concebirse como el origen y el creador del mundo. La segunda, porque a la vista de la multiplicidad de sus manifestaciones la unidad de este último no puede comprenderse sino a partir de un fundamento de dicha unidad. He aquí por qué la comprensión del mundo lleva al concepto de Dios, así como a la inversa. Si concebimos el mundo como un orden que una vez dispuesto no ha experimentado cambio alguno en su evolución, el Dios que concibamos como creador de este mundo ofrecerá un aspecto muy distinto de Dios creador de un mundo inmerso en un proceso histórico encaminado hacia un futuro todavía abierto. Si, por el contrario, Dios es pensado como el origen libre del mundo, como un creador que ha engendrado el mundo libremente y no siguiendo una necesidad de su naturaleza, entonces nuestra comprensión del mundo destacará la idea de la contingencia de su ser tanto como un todo como en sus más minúsculos detalles [...] Teología y filosofía coinciden en el esfuerzo por procurar al hombre una orientación sobre su propia realidad y sobre la realidad del mundo como un todo... la teología no hará justicia a sus verdaderos objetos, Dios y la revelación, si no es ocupándose del creador del mundo y del hombre, y relacionando su discurso sobre Dios con un intento de comprensión global de la realidad de uno y otro. La teología necesita ahí de la filosofía, de sus reflexiones críticas y orientadoras, pero la filosofía necesita también de la teología, pues sin tener en cuenta la religión o la significación de las distintas religiones tienen para la naturaleza del hombre y para la construcción de una totalidad que englobe hombre y mundo –verdadero objeto de la religión–, nunca podrá elevarse a una comprensión verdaderamente global del ser humano y de su lugar en el mundo. La filosofía no tiene ahí que reemplazar a la religión, ni ofrecer en su lugar una teología puramente filosófica. Pero incluso si eso no sucede, filosofía y teología seguirán viendo caracterizadas sus relaciones por grandes tensiones, porque la teología está obligada a pensar la totalidad del hombre y del mundo a partir de Dios y de la revelación, mientras que la filosofía retrocede a un fundamento absoluto a partir de su experiencia del hombre y del mundo” (59).

(57) Cf. *Die Bedeutung der Kategorien*, 93. “Las presentes circunstancias son especialmente desfavorables para la teología, pues esta no solo tiene que hablar de Dios, sino también de la creación de Dios, es decir, del mundo, y además como correlato a su discurso sobre Dios” (*Una historia de la filosofía*, 21).

(58) Cf. este planteo, subyacente a la obra de J. Noemí, *Esperanza en busca de inteligencia*, sobre todo 73ss.

(59) *Una historia de la filosofía*, 409. 411-412; cf. *Offenbarung als Kategorie*, 238-245; *Eine philosophisch-historische*, 201-211.

Ahora bien, en referencia a lo dicho anteriormente, que la teología no puede soslayar el hecho que al remitir a Dios está haciendo una referencia al todo de la realidad (60) y que si quiere hacerlo con sentido ha de hacerlo en diálogo con las disciplinas que buscan una orientación global sobre el conjunto de la realidad, se debe constatar que hasta hace poco este era el papel indiscutido de la metafísica o de la filosofía primera. Desde que se da por supuesto el “fin de la metafísica” (Nietzsche), no se sabe bien quién asume o puede asumir esa función. Pannenberg piensa que, en todo caso, se trata de una función indispensable, al menos en virtud de las exigencias del método científico en general y de la lógica del discurso teológico en particular (61). ¿Por qué?

El llamado “fin de la metafísica” ha venido acompañado de la pretensión de las ciencias empíricas de ser el único acceso legítimo a la realidad. Incluso las ciencias sociales y las ciencias humanas han tratado de legitimar su discurso intentando hacer propios los principios y los métodos de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, según observa Pannenberg con toda razón, las ciencias empíricas son incapaces de resolver por sí mismas cuestiones fundamentales como estas: ¿cuáles son las condiciones del conocimiento en general?, ¿qué es la verdad?, ¿cuál es el sentido del mundo y del ser humano en él? Los sociólogos o los científicos no pueden, con los medios de sus propias ciencias, responder a cuestiones fundamentales de este tipo. Pannenberg pone el ejemplo de Habermas (*Conocimiento e interés*) y de Hawking (62). Así por ejemplo dirá del notable científico inglés: “La idea, presente ya en su mismo título [*A Brief History of Time*], de que el tiempo podría tener un comienzo –e incluso la *idea* de una historia del tiempo– reviste con todo un carácter paradójico, porque este tipo de afirmaciones presuponen siempre un tiempo: una historia solo puede tener lugar en el tiempo. En la medida en que constituye un círculo lógico, la afirmación de que el tiempo nació en un determinado momento conforma, pues, un problema filosófico” (63).

Esas son cuestiones propias de la filosofía primera. Los científicos que no conozcan los planteamientos que la filosofía ha ido haciendo a lo largo de la historia y no estén familiarizados con la situación actual de la discusión filosófica no deberían entrar en cuestiones de ese tipo, so pena de arriesgarse a hacer inconscientemente mala filosofía. Son ciertamente cuestiones ineludibles, pero solo abordables filosóficamente.

Algunos teólogos han abandonado el diálogo filosófico seducidos también por el anuncio del “fin de la metafísica” (64). Entonces se han vuelto a la sociología y a las ciencias humanas con la esperanza de encontrar en ellas el interlocutor imprescindible del discurso teológico de nuestros días. Pero este giro no es posible. Es verdad que las ciencias naturales y las ciencias del hombre merecen hoy una atención mucho mayor por parte de la teología de la que se les había dispensa-

(60) Para la influencia de Hegel en Pannenberg en relación a esta temática cf. M. Rimoldi, *Categorie Hegeliane nella teologia di Wolfhart Pannenberg*, Milano 1995.

(61) Para lo que viene cf. *Ein theologischer Rückblick*, 27-44.

(62) *Una historia de la filosofía*, 20-21.

(63) *Ibid.*, 21.

(64) Cf. *ibid.*, 18ss.

do hasta ahora. Ellas no solo han experimentado un desarrollo impresionante, que se ha convertido en una de las características fundamentales de la cultura occidental moderna; además, marcan la cualidad o el sesgo de esta cultura como cosmovisión centrada en el ser humano: antrópica e incluso antropocéntrica. Con todo, la teología no podrá hacer fructíferos los resultados de estas disciplinas para su propio discurso más que a través de la reflexión filosófica sobre ellos. La filosofía es la *mediación* indispensable en el amplio diálogo interdisciplinario que la teología habría de sostener necesariamente para dar consistencia a su lenguaje sobre Dios y el mundo en sus relaciones mutuas (65). Ella tiene los medios apropiados para ligar internamente el lenguaje sobre Dios y el lenguaje sobre el mundo en su multiplicidad (interdisciplinario), de tal manera que esta multiplicidad no derive en una tal fragmentación inconexa que resulte ya imposible la intelección de la relación Dios-mundo. Pannenberg piensa que el cierto caos de lenguajes prácticamente incomunicados que ofrece hoy el mundo de las ciencias se debe al abandono del tema central de la filosofía: la cuestión de la *coherencia* del mundo en su relación con la idea y la realidad de Dios (66).

Explicitando un poco más las razones teológicas del necesario diálogo interdisciplinario, nos encontramos con lo que hemos llamado el nivel pastoral de la necesidad de la filosofía en la teología.

Una de las funciones principales de la teología es, según Pannenberg, la preparación para el ministerio de la Palabra. Pues bien, Pannenberg no es demasiado optimista respecto a la situación de esta función eclesial en nuestro tiempo. Los estudiantes de nuestras facultades no reciben los instrumentos teológicos que les capaciten adecuadamente para la predicación. La triste situación de la media de la predicación en nuestro tiempo –escribe Pannenberg– se debe, no en último lugar, a la insuficiencia del esfuerzo por hacer una teología verdaderamente sistemática (67). ¿Qué quiere decir con ello? Fundamentalmente dos cosas.

Primero, que la teología es más, bastante más, que mera teología bíblica. Según Pannenberg se engañan quienes opinan que se puede pasar directamente de la exégesis a la predicación (68). Aquí se plantea todo el problema del diálogo interdisciplinario en el interior de la teología. ¿Qué exégesis? ¿Qué historia de la Iglesia o del dogma? Estas áreas teológicas, junto con todas sus disciplinas auxiliares solo tienen sentido teológico en virtud de su integración metódica en el objeto de la teología: es decir, en la cuestión de Dios: “la dogmática, en cuanto exposición de la doctrina cristiana, tiene que ser teología sistemática, es decir, doctrina sistemática sobre Dios y nada más” (69). Y esta es competencia de la filosofía en el sentido que

- 
- (65) Cf. P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt 1988, 58- 79.
- (66) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 22ss.
- (67) Cf. *Una historia de la filosofía*, 14.
- (68) Cf. *ibid.*, 13-14; ver además dos interesantes artículos contenidos en *Cuestiones fundamentales. La crisis del principio de Escritura* (15-26) y *¿Qué es una afirmación dogmática?* (27-52).
- (69) *Teología Sistemática*, vol. I, 61; cf. *ibid.*, 5ss; *El fin de la metafísica y la idea de Dios*, 17ss. J. Martínez Camino al pronunciar una *laudatio* a Pannenberg subraya: “La teología del profesor Pannenberg es una “teología teológica”, porque tiene como centro bien determinado y único a Dios; lo cual no quiere decir que el mundo y el hombre queden desplazados o ignorados, pues es

ya hemos anunciado y que hemos de precisar todavía algo más. A eso se refiere Pannenberg cuando habla del “esfuerzo sistemático”. Porque la teología no tiene más que un tema: *Dios*. Todo lo demás ha de encontrar ahí su lugar (70). El estudiante que sepa mucho de géneros literarios, latín, técnicas de estudio, de budismo y de desarrollo sostenido, pero no haya sido entrenado en la relación de todo ello con la cuestión de Dios, se verá en dificultades cuando tenga que ejercer el ministerio de la Palabra.

Esto siempre ha sido así. Ahí está el ejemplo de los Padres, al que nos referíamos hace un momento. Pero hoy lo es de modo especial. He aquí la segunda razón de la necesidad pastoral de la filosofía en la teología, que va unida a la anterior. Hoy la cultura pública occidental moderna es una cultura “sin Dios”. La cultura helenística era una cultura llena de dioses. De ahí que la filosofía fuera necesaria para la misión cristiana que, providencialmente, se encontró con una filosofía como la neoplatónica de la que echar mano (71). Hoy, nuestra cultura “sin Dios” exige en mayor medida de la teología un esfuerzo filosófico. El teólogo tiene que ser capaz de recorrer por sí mismo el camino que ha conducido a esta situación de ateísmo. Para ello no hay otro medio que el de la filosofía. Solo así podrá hablar de Dios de un modo tan seguro como libre de fundamentalismos. El pastor, el teólogo, el agente pastoral, el formador, el catequista, etc., que no haya sido familiarizado con los sistemas de pensamiento dominantes, se verá arrastrado a echar mano de las últimas modas culturales o se verá críticamente inserto en una visión del mundo tal vez incompatible con la fe cristiana. Estas situaciones, que producen insatisfacción en los individuos y en las comunidades, desembocan con cierta frecuencia en reacciones extremistas que pretenden hallar la solución de la crisis y del malestar en la mera repetición de fórmulas descontextualizadas y no bien comprendidas.

En definitiva: la misión pastoral de la Iglesia, que puede llamarse también el proceso diario de inculcación de la fe, no puede llevarse a cabo adecuadamente sin la mediación filosófica. La inculcación es necesaria, pero tiene también sus límites. Son los límites de la cuestión de Dios y de su verdad. No es posible sustituir el diálogo universal sobre Dios y su verdad por la mera acomodación a las circunstancias de un espacio o de un tiempo cultural. Lo impide la vocación filosófica del ser humano, *socráticamente* hablando, buscador sin límites de la verdad.

---

imposible hablar del Dios vivo, del Dios trino revelado en Jesucristo, sin hablar de su creación y, en concreto, de esa maravillosa creatura capaz de corresponder al amor infinito del Creador con una amor semejante, es decir, del ser humano” (*Laudatio académica* del doctor W. Pannenberg en la Universidad Pontificia Comillas, en: *Sesión de investidura de doctor honoris causa a W Pannenberg*, Madrid 1999, 27-39).

(70) “Der Stoff der Dogmatik wird in allen seinen Teilen als Entfaltung des christlichen Gottesgedankens vorgetragen worden” (*Teología Sistemática*, vol. 1, 7).

(71) Cf. *Die Rationalität der Theologie*, en: M. Kessler/W. Pannenberg/H. J. Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1992, 533-544; *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*, en: *Beiträge*, vol. 1, 177ss; *Una historia de la filosofía*, 45-80.

## 2.2. Los límites de la filosofía para la teología

Es difícil encontrar entre los teólogos protestantes del siglo pasado –quizá con la excepción de Tillich (72)– un abogado de la filosofía tan entusiasta como Pannenberg. Su deseo primordial es que la teología, hecha en íntimo diálogo con el pensamiento filosófico, permita a los creyentes comprender hasta qué punto la fe cristiana es verdaderamente razonable. En su opinión no era otra la postura del mismo Martín Lutero, quien, a pesar de algunas expresiones hiperbólicas sobre la incapacidad de la razón para las cuestiones de la fe, nunca trató de construir una teología al margen de la filosofía, sino, en la línea agustiniana, más bien una teología que fuera verdadera filosofía. Es cierto que la insistencia de Lutero en el carácter “práctico” de la teología y su concentración en el “hombre pecador” como objeto de la misma podrían inducir a ver en el Reformador un antecesor del reduccionismo existencial o incluso de la postura más radical barthiana (73). Pero Pannenberg recuerda que tanto Lutero como la antigua teología protestante (74) reconocen la existencia de un saber acerca de Dios también fuera de Cristo (75). Además, el criterio establecido en el *Gran Catecismo* para juzgar la verdad del Dios cristiano: solo él ha podido *crear cielos y tierra* (76), no permitiría tomar de manera aislada la temática luterana de la justificación como clave de la teología; ella sola no puede actuar como instancia crítica inapelable respecto de todo “conocimiento natural” de Dios (77).

Pero el entusiasmo de Pannenberg por la razón no le convierte, como algunos críticos han pretendido, en un racionalista (78). La razón y la filosofía no son para él ni el principio ni el fin de la labor del teólogo. Un buen teólogo sabe tanto de la necesidad como de la insuficiencia de la filosofía para su trabajo; insuficiencia que aparece allí mismo donde se mostraba la necesidad: en el nivel material, en el metodológico y en el pastoral.

Hasta hace relativamente poco tiempo, piensa Pannenberg, la filosofía no fue en realidad consciente de que ya antes de que ella llegara a ocuparse de su tema frontal y final, es decir, de la cuestión de Dios y del mundo en relación con él, esa temática era objeto de otra actividad del espíritu humano y de otras instituciones distintas de la Academia. Fue necesario el despertar de la conciencia histórica en los últimos siglos para que este asunto viniera plenamente a la luz. En efecto, no solo desde Hegel, pero desde entonces de modo especial, se ha prestado una ma-

(72) Como se desprende de lo afirmado en *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, en: *Beiträge*, vol. 1, 101ss. 110ss.

(73) Cf. “Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater”, en: G. Rein (ed.), *Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für ein neues Verständnis*, Berlin 1967, 11.

(74) Cf. *Religion und Metaphysik*, 45ss.

(75) Cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 76ss. 114ss.

(76) Cf. *ibid.*, 119ss.170ss; *Die Frage nach der Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie*, en: *Beiträge*, vol. 2, 84ss.

(77) Cf. *Ética y eclesiología*, Sígueme 1985, 54 (*Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977).

(78) Cf. por ejemplo E. Jüngel, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive Möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989), 204-235; O. González de Cardenal, *Elementos de Cristología*, vol. II, Madrid 200, 537. Un buen análisis y una justa ponderación de esta temática la realiza Fraijó, quien afirma que intentar dar razón de la fe no es igual que racionalizar la fe (cf. W. Pannenberg: *fe y razón*, 281-282).

yor atención filosófica a la religión, en cuanto fenómeno histórico e institucional, como el lugar originario de la cuestión de Dios (79). Werner Jaeger ha mostrado que si los orígenes de la filosofía se confunden con la pregunta por la verdadera naturaleza de la divinidad, esta pregunta tiene como punto de referencia el lenguaje de “los poetas” o, según Platón, de los “teólogos”, es decir, de aquellos que ya hablaban de la divinidad de acuerdo con las narraciones míticas de las tradiciones religiosas (80).

Pannenberg saca mucho partido a este descubrimiento de la conciencia histórica moderna y llegará a decir, basándose en buena medida en él, que la idea de Dios no tiene realidad más que en las religiones positivas (81). Quien esto afirma –de forma un tanto excesiva– no puede pensar en modo alguno que la filosofía o la razón puedan ser el horizonte supremo del humano hablar y sentir sobre Dios. De hecho, Pannenberg se niega expresamente a aceptar la solución de Hegel (82). A este le objeta que no se ha despegado suficientemente de la mentalidad ilustrada que pretendía construir una doctrina filosófica sobre Dios con absoluta independencia de la religión cristiana o incluso frente a ella. La filosofía hegeliana de la subjetividad, con su pretensión de “asumir y superar” (*aufheben*) las representaciones religiosas en el concepto filosófico se pone en contradicción con su propio descubrimiento de la historicidad radical de la razón. Pannenberg lamenta esta contradicción, que conduce de hecho a Hegel a reducir la fe a la razón y a convertir la teología en filosofía. De este modo la reacción hegeliana frente a la sumisión medieval de la filosofía por parte de la teología ha ido más allá del punto justo posibilitado por sus propias intuiciones. Pannenberg tratará de recuperar ese punto justo precisamente invirtiendo la *Aufhebung* (“asumir y superar”) (83) de Hegel (84), el filósofo que, a pesar de todo, en su opinión, sigue siendo el que más ha hecho por la recuperación del cristianismo en el ámbito filosófico de la modernidad (85).

La inversión de la *Aufhebung* es posible para Pannenberg porque él toma absolutamente en serio el concepto de *revelación* como categoría básica de la metodología teológica (86). La filosofía no puede ser el horizonte último de la teología, porque, como acabamos de ver, el ser humano, antes que filósofo, o al menos a la

(79) Cf. *Una historia de Dios*, 38ss.

(80) Cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 80ss; *Religion und Metaphysik*, 49ss; *Offenbarung als Kategorie*, 238-245; *Una historia de la filosofía*, 14ss.

(81) Cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 113.127-280; cf. el interesante estudio de R. Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Bilbao 2000, 118-124.

(82) Cf. *Una historia de la filosofía*, 38-41.

(83) Cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 137ss.

(84) Cf. *Una historia de la filosofía*, 38ss.

(85) Cf. *ibid.*

(86) Cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 137ss. 203-280; *Wie wird Gott uns offenbar?*, en: *Glaube und Wirklichkeit*, 71-91; *Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre*, en: M. Welker/M. Volf (eds.), *Der lebendige Gott als Trinität – Jürgen Moltmann zum 80. Geburstag*, Gütersloh 2006, 13-22; un buen resumen lo ofrece G. Accordini, *La Rivelazione di Dio come storia e come atto*, Milano 2002. Para la comprensión de la idea de *Aufhebung* en el ensamblaje de la teología de Pannenberg es muy profundo el estudio crítico de J. A. Martínez Camino, *Aufhebung. Zur Architektur des ersten Bandes der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenbergs*, Kerygma und Dogma 45 (1999), 91-101.

vez que filósofo, es un ser religioso inserto en una religión histórica. Pero además, la insuficiencia de la filosofía en el campo teológico viene dada porque en este la prioridad le corresponde a la revelación (87). No son las capacidades cognoscitivas del ser humano, no es la razón en cuanto tal la que abre el acceso a la realidad de Dios. Si Dios es la *realidad determinante de todas las cosas* (88), habrá de ser él quien en definitiva determine también el conocimiento que el ser humano pueda adquirir sobre Dios (89). En cambio, el conocimiento de la insuficiencia de la filosofía para el acceso a Dios sí que es una posibilidad filosófica. Sería contradictorio con la idea misma de Dios que Dios pudiera ser conocido en su realidad íntima sin su propio concurso divino, algo así como si él fuera un mero objeto pasivo frente a la inteligencia humana.

Pues bien, la religión cristiana ha elaborado el concepto general de revelación hasta precisarlo, en sintonía con Barth, como “autorrevelación” (Pannenberg utiliza las expresiones *Selbstbekundungen Gottes*, *geschichtlicher Selbsterweis Gottes* o *Selbstoffenbarung Gottes* (90)) de Dios a través de su actuación en la historia. Con ello, de modo similar a lo que había sucedido con la cuestión del monoteísmo, el cristianismo responde por sí mismo a una exigencia mínima del pensamiento filosófico y, al mismo tiempo, lo supera, pues hace concreto, efectivo e histórico lo que dicho pensamiento solo puede postular. Este es el motivo por el que Pannenberg piensa que es necesario invertir la *Aufhebung* hegeliana: no es el concepto el que ha de asumir y superar las representaciones religiosas, sino, a la inversa, es la representación que Dios hace de sí mismo en su revelación la que ha de asumir y superar la idea o las ideas que los hombres se hacen de la realidad divina (91). Veremos enseguida a grandes trazos lo que esta idea fundamental de la epistemología teológica pannenbergiana significa en concreto en la obra teológica del mismo Pannenberg. De este modo, la teología, lejos de ser reducida a filosofía, adquiere ella misma el carácter de una “verdadera filosofía”.

Y, por fin, la filosofía resulta insuficiente para la teología también en la dimensión *pastoral* de esta. La Academia no puede nunca sustituir a la Iglesia como matriz o suelo nutriente de la fe. La importancia que Pannenberg atribuye a la mediación eclesial de la fe y, en general, del conocimiento de Dios, queda bien de relieve en su insistencia en que sin ecumenismo no será posible hablar de Dios al mundo de hoy de un modo convincente o pastoralmente eficaz (92). En la génesis del ateísmo moderno no está tanto una deficiente teología sistemática cuanto el debilitamiento de la función mediadora de la Iglesia a causa del desgarramiento que esta sufre tras

(87) Cf. *Offenbarung als Kategorie*, 238-245.

(88) Cf. *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981, 310 (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987 [<sup>1</sup>1973]).

(89) Cf. G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie*, 30ss.

(90) *Offenbarung und "Offenbarungen"*, 218.222. 232.

(91) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 171-184; *Una historia de la filosofía*, 38-41; *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, en: *Grundfragen*, 282ss; *Religion und Metaphysik*, 739; ver el buen análisis de K. Vechtel, *Trinität und Zukunft*, 28-31 (“*Aufhebung der Philosophie in Offenbarungstheologie*”).

(92) Cf. los estudios contenidos en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. 3, *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, sobre todo *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden*, 11-22.

la Reforma del siglo XVI (93). De ahí que la recomposición de la unidad visible de la Iglesia sea un imperativo teológico de primer orden (94).

La teología depende de la *confesión* de fe, que es, en último término, una posibilidad y un acto de la Iglesia. Dicha confesión y no la especulación filosófico-teológica es la que alimenta la vida de los creyentes, objetivo pastoral de la teología; ella sostiene la praxis religiosa como una auténtica novedad permanente en medio de las diversas culturas. Esta praxis, la praxis suscitada por el Dios que se ha revelado en Jesucristo como el Dios trino, el Amor creador, otorga a los creyentes una seguridad anticipada del objeto de su fe (95). La certeza de la fe no es incompatible con el carácter fragmentario de su modo de conocer, sino al contrario: siendo incluso más fragmentario y provisional que el conocimiento meramente filosófico, es, al mismo tiempo, más seguro, porque se basa en la automanifestación del mismo Dios, en la verdad de Dios.

La especificidad escatológica de la fe cristiana debería alentar una praxis eclesial confesante, pero no dogmatista (96), confiada en la verdad, pero no intolerante. Todo ello va más allá de las posibilidades del mero discurso teológico-filosófico, que es inevitable y solamente reflexión o cercioramiento sobre las tesis de la fe.

Una vez expuestos los principios generales de la relación entre filosofía y teología podemos preguntarnos, todavía en el ámbito de estos principios, si lo que Pannenberg tiene a la vista es una reedición de la “teología natural” o no (97).

Lo que hemos dicho hasta aquí sin duda ha permitido ya intuir que Pannenberg no espera de la filosofía un servicio de algún modo previo al trabajo teológico, cuyos resultados hubieran de ser incorporados luego por la teología al modo de una especie de premisa. En este sentido no sería ya posible una “teología natural” que, con independencia del conocimiento de fe, ofreciera una doctrina conclusa sobre Dios, sobre su existencia y atributos, que la teología completaría luego con algunos rasgos específicos del Dios revelado en Cristo. Este tipo de tratamiento filosófico de la cuestión de Dios resulta hoy inviable, según Pannenberg, porque la cuestión de Dios no pertenece al dominio de la reflexión en exclusiva, sino que tiene su lugar

(93) Cf. las lúcidas reflexiones de J. A. Martínez Camino, *De las guerras de religión al ateísmo moderno. Una tesis de W. Pannenberg*, Miscelánea Comillas 47 (1989), 157-179; *id.*, *Las guerras de la religión y la cultura secular moderna*, en: *id.*, *evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid 2002, 40-55.

(94) La eclesiología de Pannenberg está fuertemente configurada por esta idea, cf. ante todo *Systematische Theologie*, vol. 3, capítulos 12-14. Para esta temática y otras relacionadas con la eclesiología de Pannenberg resultan muy iluminadores los estudios de S. Madrigal, *La Iglesia en la Teología Sistemática de W. Pannenberg (I). Signo del reinado de Dios y congregatio fidelium*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000), 177-233 y *La Iglesia en la Teología Sistemática de W. Pannenberg (y II). El ministerio eclesial y el pueblo de Dios*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000), 369-419.

(95) Para una primera aproximación al concepto de “anticipación” cf. *Concepto y anticipación*, en: *Metáfisica e idea*, 79-94; ver además K. Vechtel, *Trinität und Zukunft*, 31-43; L. Kugelmann, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1986.

(96) Cf. *Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube*, 170-171; *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*, 176ss.

(97) Para esto resulta muy iluminador M. Kappes, “*Natürliche Theologie*”, 276-309; últimamente G. Boss ha presentado una excelente monografía al respecto, *Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Innsbruck 2006.

originario en las religiones históricas (98). Algunos de los motivos de esta posición los hemos apuntado ya.

¿Cuál es entonces, en suma, la función de la filosofía en el discurso teológico? La de un punto de partida y la de un criterio permanente. La filosofía ha de quedar integrada en el discurso teológico, que, de este modo, adquiere todo él una dimensión filosófica. En este sentido sí es posible y necesaria una teología filosófica al modo de la que Pannenberg mismo hace profusa y profundamente, según esbozamos a continuación.

### 3. EL ROL DE LA FILOSOFÍA EN LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA TEOLOGÍA PANNENBERGIANA

#### 3.1. *Más allá del racionalismo: la necesidad de un punto de partida filosófico en la actualidad*

No es infrecuente encontrarse, tanto en el campo protestante como en el católico, con quienes tachan de racionalista la teología de Pannenberg. Ya lo hemos indicado. Sin embargo, en contra de esta apreciación hablan no solo los principios generales que acabamos de referir, sino también el modo concreto en el que nuestro autor desarrolla su sistema teológico. Es cierto que el punto de partida o, si se quiere, los fundamentos de este sistema son filosóficos. Pero a no ser que se pretendiera calificar ya de racionalismo al mismo uso riguroso y constitutivo de la filosofía en la teología, habrá que fijarse con precisión en la modalidad que adopta dicho uso del discurso filosófico para poder juzgar adecuadamente sobre su mejor o peor integración en la teología. Pues bien, la filosofía tiene en la teología pannenbergiana, en primer lugar, una función de punto de arranque o de partida que calificamos de “actual”.

En efecto, basta una mirada al primer volumen de la *Teología Sistemática* para caer en la cuenta de que su punto de arranque está en lo que podríamos llamar una teología filosófica en dos tiempos. En un primer momento (capítulo II) se trata de despejar filosóficamente *la idea de Dios* y, en un segundo momento (capítulo III, que se puede catalogar de “transición”), de poner en claro con los medios del análisis filosófico el carácter “teológico” del fenómeno de las religiones. De modo que se puede decir que esta teología parte “de abajo”, si con esta expresión queremos señalar el campo de la experiencia humana en cuanto contradistinto del “arriba” de la autodonación de Dios y de la fe (99). Pero este punto de partida no es reivindicado por Pannenberg como absoluto, sino tan solo como necesario en las circunstancias culturales en las que se tiene que mover hoy la teología. El teólogo no puede, en efecto, ignorar que sus interlocutores están inmersos en una cultura pública definida por el ateísmo o el agnosticismo y, al mismo tiempo, por un creciente pluralismo religioso mediado por el secularismo. Es esta situación cultural de hoy la que

---

(98) Cf. G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie*, 544-563.

(99) Cf. *Intervista a Pannenberg* en: G. L. Brena, *La teología*, 231-214.

hace imprescindible el arranque del discurso teológico “desde abajo”. Lo cual no quiere decir que quede excluido por principio un punto de partida diverso, en la revelación misma, la cual es el fundamento objetivo del discurso teológico. Pero esto sería menos adecuado en nuestra época.

El primer momento de teología filosófica exigido por nuestro tiempo a la teología sistemática consiste, como acabamos de decir, en despejar la idea de Dios. Se trata de mostrar la legitimidad antropológica de esta idea poniendo al descubierto la incoherencia de las tesis que la hacen pasar por una construcción o proyección del espíritu humano. Esta compleja tarea filosófica es resuelta por Pannenberg mediante un amplio y matizado diálogo crítico con las diversas ramas de la antropología contemporánea, recogido en la monumental obra que lleva por título *Antropología en perspectiva teológica* (1983). No es este el lugar de intentar un resumen de tal trabajo (100). Nos limitamos a poner de relieve la idea fundamental que lo inspira y dirige, tal y como resulta sintetizado sobre todo en el capítulo segundo de la *Teología Sistemática*.

Se trata de mostrar que la construcción de una idea de Dios constituye una actividad inevitable y suprema del espíritu humano. Hablamos aquí de una *idea mínima* (101) de Dios que puede articularse con diversos medios conceptuales filosóficos, como, por ejemplo: “la realidad determinante de todas las cosas”, “lo verdaderamente infinito” o “la unidad unificadora de lo uno”. Ideas como estas proceden de una determinada teología filosófica o “natural” que puede ser más o menos convincente. Hemos de notar aquí la determinante influencia de Descartes.

Pannenberg (102) se encuentra, como él mismo lo expresa, en sintonía con una nueva interpretación de Descartes (por ejemplo J. L. Marion, de quien nuestro autor se siente deudor), han supuesto un relectura crítica de la recepción cartesiana en la filosofía y teología contemporáneas, sobre todo a partir de la lectura de la *Tercera Meditación*, lo que tiene como meta alcanzar al “auténtico Descartes” (*der echte Descartes*) y no a un “monigote” (*Popanz*) (103).

Nosotros creemos que el tipo de interpretación que realiza el teólogo –más allá de la necesaria crítica– de Descartes marcará en gran parte el carácter mediador y positivo que tenga la filosofía.

Así por ejemplo, contra un cierto modo superficial de entender la sistemática de Descartes como anclada en la subjetividad de su “yo pienso” (104), se ha de poner de relieve, por el contrario, como lo subraya con vehemencia Pannenberg, que la afirmada prioridad del infinito sobre lo finito conduce precisamente a Descartes a la afirmación de la subordinación del sujeto pensante a la realidad de la divinidad,

(100) Cf. una buena síntesis en M. García-Baró, *Wolfhart Pannenberg*, 289-303; G. Wenz, *Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie*, 38ss.128ss.141ss.244ss; K. Vechtel, *Trinität und Zukunft*, 54-69.

(101) Cf. *Teología sistemática*, vol. 1, 113ss.

(102) Para una primera aproximación a la recepción pannenbergiana de Descartes cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 92ss.121; *El problema de lo absoluto*, 25-40; *Una historia de la filosofía*, 165-177; *Ein theologischer Rückblick*, especialmente 30-31; *Fichte und die Metaphysik des Unendlichen*, en: *Beiträge*, vol. 1, 40ss; *Religion und Metaphysik*, 53ss.

(103) *Ein theologischer Rückblick*, 30.

(104) Como por ejemplo hace Jüngel en su libro *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 143-294, quien habla de una voluntad de autoafirmación como lo más propio del legado cartesiano.

que trasciende en cuanto infinita toda subjetividad. De aquí su afirmación de que “es anterior en cierto modo en mí la percepción del infinito a la de lo finito, es decir, la [percepción] de Dios a la de mí mismo” (105). La razón de ello está en la anterior afirmación de Descartes de que toda limitación es negación de una previa perfección o positividad, aunque tal afirmación adquiera ahora una dimensión directamente cognoscitiva o gnoseológica, en la que tanto la “duda” cartesiana como el deseo de superación de la propia subjetividad aparecen claramente posibilitados en sí mismos por la experiencia o “idea” presente en el hombre de la absoluta perfección o infinitud. Descartes fundamenta, en efecto, la prioridad de la percepción de la infinitud o divinidad respecto de la propia subjetividad de la siguiente manera: “¿Debido a qué razón entendería yo que dudo, que deseo, es decir, que carezco de algo y que no soy totalmente perfecto, si no existiese en mí la idea de un ser más perfecto, en comparación con el cual conozco mis deficiencias?” (106) La conciencia de la propia limitación, que se pone de manifiesto en la duda, etc., se revela así justamente, y de manera paradójica, como señal infalible de que la ilimitación, la infinitud (o divinidad) no está ausente, sino, por el contrario, íntimamente presente a la finita subjetividad humana.

No tiene dificultad, por lo demás, Descartes en conceder, en el contexto de estas ideas, que el mencionado conocimiento de la propia imperfección “por la perfección de Dios” –objetivamente “anterior”– no tiene por qué ser siempre un conocimiento “explícito” respecto de tal prioridad, sino que puede ser solo “implícito”, dado que es la propia imperfección la que inicialmente y de manera explícita se hace presente a la mente. Tal circunstancia no invalida, sin embargo, la afirmada subordinación objetiva de la percepción de la imperfección a la de la perfección o infinitud. Hay que tener en cuenta, además, que Descartes no pretende apoderarse, por así decirlo, cognoscitivamente del infinito, sino que se mantiene siempre consciente de su “incomprendibilidad” por parte del hombre. El infinito puede ser “entendido”, en cuanto necesario presupuesto cognoscitivo (en el sentido indicado), pero no puede en modo alguno ser “comprendido”. Al fin y al cabo, también para Descartes, el infinito es siempre el que es, es decir, el que está siempre más allá –pese a su presencia en la subjetividad que lo “entiende”– de su “idea” humana. Se comprende así la cautela y modestia de Descartes respecto de una temática como la de la infinitud, tan central por otra parte en su pensamiento (107).

A la vista de todo lo dicho no parece exagerado juzgar al menos como parcial e inadecuada la visión de Descartes como centrado en la “subjetividad”. Pannenberg se lamenta con razón de que con posterioridad al siglo XVII los historiadores de la filosofía hayan tendido a interpretar a Descartes erróneamente como subjetivista. Haciendo referencia a un decisivo texto cartesiano, más arriba mencionado (108), indica Pannenberg que, cuando se dirige unilateralmente la atención hacia el *cogito* cartesiano, ocurre lo siguiente: “Se pasa fácilmente por alto que Descartes, basándose en el contenido de la idea del infinito, muestra que esta idea es constitutiva tanto para el

(105) *Medit.* III, 24 (AT VII, 45).

(106) *Medit.* III, 24 (AT VII, 45-46).

(107) Cf. *Principia Philosophiae* I, XXVI (AT VIII, 14).

(108) *Medit.* III, 24 (AT VII, 45).

concepto del mismo yo como para todas las otras realidades finitas. De este modo se cambia radicalmente la dirección argumentativa procedente del *cogito* como base de certeza: también el yo del *cogito* se muestra en este pasaje [Medit. III, 24] como constituido por el infinito” (109). Recientemente nuestro autor ha resumido así la relación de Descartes con la idea de “infinito”: “Descartes desarrolla un nuevo acceso a la infinitud divina y a la doctrina filosófica de Dios, en tanto comprende la intuición (“idea”) de lo infinito como condición de posibilidad de toda aprehensión de cosas finitas en nuestro espíritu. Pese a la descripción negativa como no-finito, la idea de lo infinito antecede a todos los otros contenidos de la conciencia, incluso a la conciencia de mí mismo, y debido a que la idea de la sustancia infinita contiene un plus de realidad (“plus realitatis”) en comparación con todo lo finito, lo infinito es a la vez perfecto en la más alta medida. Así, Descartes no fundamenta ya en el pensamiento de Dios la afirmación de su infinitud, sino, a la inversa, a partir de la idea de lo infinito fundamenta el concepto y la existencia de Dios. Para la prueba de la existencia de Dios en Descartes y su posteridad la idea de lo perfecto supremo (prueba ontológica de Dios) se torna central, pero a la base de esta idea se encuentra ya en el mismo Descartes la idea de lo infinito como condición de toda aprehensión de contenidos finitos, y este punto de partida no está sujeto, a diferencia del de la idea de lo perfecto, a la crítica del argumento ontológico” (110).

### 3.2. *Las religiones históricas como el lugar en el que el ser humano toma contacto con la realidad de Dios*

Lo importante es que las ideas del apartado anterior son elaboraciones reflejas de determinados datos antropológicos fundamentales que colocan necesariamente al ser humano ante “algo así como Dios”. Entre dichos datos se encuentran, en particular, la *experiencia del sentido* o el fenómeno de la *confianza fundamental* (*Grundvertrauen* [*basic trust*]) (111). En ellos se da siempre, según Pannenberg, una experiencia religiosa, más bien implícita, que constituye el material básico a partir del cual elabora la reflexión filosófica sus ideas de Dios míнимas o, como nuestro autor las llama también, “abstractas”. Abstractas porque todavía no cuentan expresamente con el conocimiento de Dios propio de las religiones. Solo la implicación con el Dios o los *dioses* de las religiones es capaz de modelar hombres explícitamente religiosos. Pero el ser humano es ya religioso por *naturaleza*, como lo muestra la construcción de una idea abstracta de Dios en el campo meramente filosófico (112). Esta idea, aun siendo todavía “abstracta”, es ciertamente coherente con la naturaleza humana (113). Los hombres no son víctimas de ninguna ilusión cuando se hacen una

(109) Fichte, 358.

(110) Art. *Unendlichkeit*, en: J. Ritter et al. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, Basel 2001, 141-142. Ahora bien, la recepción cartesiana de Pannenberg reconoce los límites del este gran pensador para la teología (cf. *El problema de lo absoluto*, 28-30).

(111) Cf. *Religion und Menschliche Natur*, en: *Beiträge*, vol. 2, 260-270, sobre todo 269.

(112) Cf. *Religion und menschliche Natur*, 260-270; *Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien*, en: *id.*, (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, 87-105; *Teología Sistemática*, vol. 1, 168ss.

(113) Cf. J. A. Martínez Camino, *Aufhebung*, 96.

idea de Dios (114). Esta no es simplemente una construcción indebida o una proyección explicable por determinados motivos antropológicos, socioeconómicos o psicológicos más o menos inconfesables, como pretendieron Feuerbach, Marx o Freud, cada uno a su manera. Las explicaciones aducidas por la crítica atea de la religión no bastan para desterrar del espíritu humano la idea de Dios como si se tratara de una ilusión superflua e incluso nociva (115). Es más bien propio de la naturaleza del hombre en cuanto tal hacerse una idea de “algo así como Dios” (116), también del llamado hombre “adulto” de la modernidad. Hasta tal punto que, si la idea de Dios desapareciera, habríamos perdido también al ser humano.

La idea de Dios es, pues, una idea necesaria y coherente con la humanidad del hombre. Pero, en efecto, una idea y solo una idea, que será “abstracta”, en tanto el ser humano no entre en contacto con la “realidad” de Dios en el mundo de las religiones.

Luego de haber presentado el primer momento de teología filosófica exigido por nuestro tiempo a la teología sistemática, que consiste en *despejar la idea de Dios* (117), hay que referirse al segundo momento de la teología filosófica con la que arranca la teología pannenbergiana, que tiene como objeto el mundo de la religión y de las religiones. Las religiones históricas son, en efecto, el lugar en el que el ser humano toma contacto con la realidad de Dios. Son ellas las que han dado diversos nombres al poder que gobierna el mundo y la historia. La moderna ciencia de la religión, bajo el influjo de la crítica negativa de la religión, tiende casi siempre a considerar a las religiones como puros productos de la actividad humana (118). De este modo se reduce la realidad de las religiones a su innegable dimensión antropológica. No cabe duda de que los hombres se muestran activos en la configuración histórica de las diversas religiones. Pero estas se entienden a sí mismas ante todo como ámbito específico de aparición de un poder santo, que no solo es en último término incontrolable para los hombres, sino que determina la vida de los individuos y de los pueblos. Si se toma en serio esta autocomprensión de las religiones, entonces sus diversas y concurrentes pretensiones de verdad pueden ser entendidas como una lucha por la verdad de Dios librada en su campo específico, que es la historia de las religiones.

Es en este contexto de la historia universal de las religiones donde se ha de encuadrar teológica y filosóficamente la categoría de “revelación” a la que hemos hecho referencia más arriba como central para el discurso teológico. En efecto, se trata de un concepto que no es exclusivo de la religión bíblica. Lo propio y, al parecer, específico de esta es el descubrimiento de la revelación como “autorrevela-

(114) Cf. *Ein theologischer Rückblick*, 30-31; *Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen?*, en: *Beiträge*, vol. 2, 254-259; *Religion und menschliche Natur*, 260-270, sobre todo 269-270.

(115) Cf. M. García-Baró, *Wolfhart Pannenberg*, 290ss.

(116) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 65-126, especialmente interesante resulta, como el mismo Pannenberg lo indica, el rechazo de Jüngel a esta idea de “algo así como...” (cf. 112ss).

(117) Cf. *supra* 3.1 y 3.2.

(118) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 152ss; L. Quintero Fiuza, *La dimensión religiosa de la identidad personal en Wolfhart Pannenberg*, en: *Coram Deo. Memorial J. L. Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, 155-192.

ción” de Dios, que será de fundamental importancia para la clarificación de lo que significa la misma idea general de “Dios”.

### 3.3. “Revelación como historia” y el giro metodológico pannenbergiano: asunción y superación del discurso filosófico en el acontecimiento de la revelación

Los capítulos quinto y sexto de la *Teología Sistemática* siguen un método diverso del empleado en los capítulos segundo y tercero. Se trata en ellos de reconstruir la imagen de Dios que se desprende de su propia autorrevelación en Jesucristo. Por tanto, ya no se sigue un método especulativo o de análisis de las implicaciones de la experiencia y, en concreto, de la experiencia religiosa, como se había hecho en los primeros capítulos que hemos calificado de “filosóficos”. El procedimiento que se emplea ahora es más bien histórico o teológico dogmático, pues el objetivo perseguido es comprender una determinada configuración histórica de la religión: la que toma forma en Jesús de Nazaret. Pannenberg no deja de subrayar que este giro metódico no es un salto caprichoso o una curva violenta introducida a la fuerza en el discurso, al menos por dos tipos de razones (119).

En primer lugar, por lo que toca a la idea misma de revelación, porque ha sido introducida ya en los capítulos filosóficos de tal modo que, si bien es verdad que la configuración precisa de la idea de revelación como *autorrevelación* de Dios en la historia puede ser considerada como una novedad de la religión bíblica, con ello no se habla de algo en absoluto extraño ni para la razón en cuanto tal ni para las religiones en particular.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el giro metódico que supone ahora el partir de la revelación de Dios en Jesucristo no implica el abandono del método especulativo, sino que, por el contrario, deberá seguir presente en esta nueva fase del discurso teológico. Porque la realidad de Dios que se manifiesta en la revelación cristiana ha de ser presentada como asunción y superación (*Aufhebung*) de la idea de Dios filosófica o religiosa, mostrándose justamente de este modo como en coherencia (no en simple identidad) con la experiencia humana general y, por tanto, como verdadera. Esta dimensión especulativa o, si se quiere, “fundamental” de todo el discurso teológico, también del dogmático, es siempre necesaria, pero hoy resulta particularmente conveniente, dado el contexto cultural arreligioso al que hemos aludido.

Veamos, pues, brevemente algunos de los elementos filosóficos presentes en los capítulos más propiamente dogmáticos del volumen primero de la *Teología Sistemática* y el sentido de esa presencia.

En el capítulo dedicado a la revelación, el capítulo cuarto, se desarrolla la justificación histórico-teológica del giro metodológico exigido por la teología al que nos acabamos de referir. Es decir, aunque se trata de ver desde las fuentes bíblicas el sentido en el que el cristianismo ocupa un lugar muy especial en el mundo de las religiones como religión de la *autorrevelación histórica* de Dios, nunca se pierde de vista que con esto se está haciendo al mismo tiempo una determinada filosofía de la

(119) Cf. la intuición fundamental del trabajo de G. L. Brena, *La teología*.

revelación que trata de justificar ante la experiencia de la razón humana la necesidad de la revelación y de la fe para el conocimiento completo de Dios (120).

El capítulo cinco comienza, de pronto, con la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios, del Padre (121). Pero este nuevo arranque en “el abajo” de una historia humana, la del Mesías sufriente y exaltado, es el comienzo de un camino que termina en la afirmación de que el desarrollo de la doctrina eclesiástica, hecho a partir de aquella misma historia y que concluye en la comprensión trinitaria de Dios, es un desarrollo correcto (122). Desde el punto de vista de la argumentación teológica, el concepto central es aquí el de la “autodistinción mutua” (*Wechselseitige Selbstunterscheidung*) en Dios, al que se llega a partir de la observación de la relación histórica de Jesús con el Padre (123). Como bien resume esta idea Martínez Camino en un lúcido artículo analítico y crítico: “La “mutua autodistinción” es, por tanto, la “forma concreta de las relaciones trinitarias”... partiendo de la autodistinción del Hijo ante el Padre, nuestro autor define a cada una de las personas trinitarias en su autodistinción respecto de las otras, de tal manera que la divinidad de cada una de ellas queda determinada por las otras, resultando de este modo “dependiente” de las otras. Es así como Pannenberg lleva a cabo la “ampliación de la doctrina de las atribuciones” (124). En base a las relaciones, es decir, a las autodistinciones que se pueden observar en la actuación económica de Dios en Jesucristo, las personas divinas son definidas como eternamente dependientes, en lo que toca a su divinidad, de las otras personas con las que se relacionan” (125). Con este concepto Pannenberg pretende retomar y profundizar el axioma rahneriano de que Trinidad económica y Trinidad inmanente son idénticas (mas no tautológicas) (126). La profundización le parece necesaria para dejar más claro hasta qué punto Dios mismo se halla implicado en la historia en virtud de la reciprocidad de la distinción que las personas trinitarias establecen entre ellas. En la cruz de Cristo, lo que se manifiesta, a la vez que “está en juego” (127), no es solo el carácter personal de Jesucristo y las

(120) Además del capítulo cuarto del primer volumen de la *Teología Sistemática*, cf. *Religion und Religionen*, 145-159; *Die Religionen als Thema der Theologie*, 160-172; *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*, 173-184.

(121) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 281-303.

(122) Cf. *ibid.*, 303ss.

(123) Cf. *ibid.*, 334-345; ver el interesante artículo de A. Mingo, *El valor de las diferencias en la unidad. Una aproximación a la comprensión de la trinidad en Wolfhart Pannenberg*, en: C. Schickendantz (ed.), *Cultura, religiones e iglesias. Desafíos de la teología contemporánea*, Córdoba 2004, 105-130, especialmente 114ss.

(124) Cf. *El Dios de la historia. El Dios trinitario y la verdad de la historia*, Salamanicensis 24 (1977), 259-277 (*Der Gott der Geschichte*, en: *Grundfragen*, vol. 2, 112-128).

(125) *Sobre la teología trinitaria de W. Pannenberg*, Revista Catalana de Teología 25 (2000), 289-304, aquí 293. Para una posición crítica cf. M. Murmann-Kahl, *Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1997, 164-165. 172-173. 192-183).

(126) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 354ss; ver además el excelente artículo de M. Böhnke, *Die Wahrheit der ökonomischen Trinität. Versuch über das Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität in ökumenischer Absicht*, Theologie und Glaube 96 (2006), 262-289, sobre todo 266-280.

(127) Para una recepción valorativa y crítica de esta idea, cf. A. González, *La historia como revelación de Dios según Pannenberg. Reflexión crítica*, Revista Latinoamericana de Teología 25 (1992), 78-79.

demás personas trinitarias, sino su misma divinidad, su carácter de personas divinas, también en el caso del Padre y del Espíritu. De este modo la historia aparece en la argumentación pannenbergiana tanto como el lugar de la revelación como el de la *problematicidad (Strittigkeit)* de Dios en el mundo (128). Es en la historia donde Dios se muestra en su realidad trinitaria: ella es el lugar de la revelación de la Trinidad. Pero en la historia la unidad de Dios sigue todavía oculta, en cuestión: es el lugar en que Dios no ha pronunciado aún su última palabra como el único verdadero poder sobre todo lo real. Como bien indica al respecto Martínez Camino: “Con esto llegamos ya a la segunda función desempeñada por el concepto de la ‘mutua autodistinción’. Como hemos dicho, la utilización de este concepto habría de ayudar también a clarificar mejor la relación de Dios con el mundo. Porque con él se podría evitar una determinada y negativa abstracción que ha amenazado una y otra vez la idea de Dios tanto en sistemas no trinitarios como en las concepciones trinitarias clásicas... ¿Qué significa el mundo para Dios? Cuando Dios quiere y crea un mundo, ¿quedó él mismo afectado de algún modo por este mundo? Si es que llegó a plantearse, esta pregunta fue casi siempre respondida de un modo categóricamente negativo. La divinidad de Dios era así pensada haciendo abstracción metódica de su relación con el mundo. El ‘monoteísmo concreto’ está llamado a superar esta deficiencia incluyendo también la relación de Dios con el mundo en el concepto mismo de la divinidad. Esto es lo que habría de hacer posible el concepto de la ‘mutua autodistinción’” (129).

Las preocupaciones filosóficas de este planteamiento son bastante claras. Pannenberg hace arrancar su tratado de Dios desde el particular “abajo” de una historia, la de Jesús de Nazaret. Pero el método histórico aquí empleado no se cierra en sí mismo con ningún tipo de positivismo bíblico, sino que se abre a la cuestión universal de la verdad, justo por ser un método puesto explícitamente al servicio de la revelación de Dios, cuestión esta de principio, tratada ya en el capítulo anterior, pero que se va suscitando y perfilando también desde la propia temática cristológica, abordada en este capítulo como arranque del tratado sobre Dios.

El horizonte filosófico aparece con mayor claridad aún en el último capítulo del primer volumen de la *Sistemática*, dedicado a la cuestión de la unidad de la esencia divina (130). En efecto, la realidad de Dios revelada en Jesucristo como Trinidad es presentada aquí como “clarificación fundamental” de la idea de Dios en absoluto. La unidad y unicidad de la realidad de Dios era ya un postulado de la teología filosófica desarrollada en los capítulos primero y segundo. Ahora bien, la unidad concreta de la trinidad de Dios es la que muestra cómo es realmente posible la unidad divina y no precisamente por el camino de la pura lógica de lo infinito ni tampoco por el camino del mero principio de causalidad, sino ante todo gracias a la captación de la acción de Dios mismo, quien, en Jesucristo, “repite” en el mundo su divinidad eterna (131).

(128) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 182ss.

(129) *Sobre la teología*, 296-297.

(130) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 365-485.

(131) Cf. *ibid.*, 423 (“Insofern ist das Welthandeln Gottes Wiederholung seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt”).

La unidad divina aparece así como la unidad del Eterno, Omnipresente y Omnipotente. Estos atributos de la divinidad son diversas expresiones del *verdadero Infinito* (132) que se realizan plenamente en la unidad trinitaria (133). El Dios trino es eterno, pero no solo negativamente, sin tiempo o más allá de él, sino, en el Hijo y por el Espíritu, también en el tiempo; es omnipresente, pero no solo como no espacial, sino también como presente en el mundo de sus criaturas en el Hijo y por su Espíritu; es todopoderoso, pero no con un poder de mero sometimiento del mundo, sino con el poder de crearlo, reconciliarlo y consumarlo por obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (134).

Queda así apuntado el modo en el que la unidad abstracta de lo *verdaderamente Infinito* resulta asumida y superada en la unidad viva del Dios trino, de tal suerte que lo Infinito de la conciencia filosófica y religiosa experimenta no solo una “clarificación fundamental”, sino también un enriquecimiento y una profundización. Porque el espíritu infinito de Dios, sin dejar de ser aquel que llega a pensar la filosofía y a vivir la religión, se revela como el Amor: el Amor creador que se acerca a sus

- 
- (132) Para Hegel la implicación entre finitud e infinitud y con ello la ausencia de las estrictas fronteras kantianas entre ambas se identifica con el hecho mismo de la imposibilidad de pensar la infinitud como una dimensión apartada o desligada de la finitud, convirtiéndose así en “fronteriza”, por así decirlo, con ella. Para Hegel, el “verdadero infinito” ha de envolver así, si “verdaderamente” es tal, toda finitud. De lo contrario, dejaría el infinito de ser infinito al tener su “frontera allí donde comienza lo finito” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Hamburg 1991, § 94 y § 95). Este, por su parte, en su supuesta desvinculación del infinito, se convertiría contradictoriamente en algo absoluto, autónomo y, así, infinito, negando su propia realidad (cf. *ibid.*, § 95). De este modo, lo finito no está fuera o al margen de la infinitud, sino que pertenece de alguna manera a esta misma. Con ello la infinitud resulta ser así también en cierto modo “finita”. Las fronteras kantianas entre finitud e infinitud –como se ve– han desaparecido, pero no en cambio la mutua y esencial diferencia entre ambas. Relación tan extraña y única que será calificada por Hegel en este sentido, de manera paradójica, como “identidad en diferencia” (cf. las *Lecciones sobre filosofía de la religión*). Desde estos presupuestos no es difícil comprender la crítica hegeliana a la epistemología kantiana, celosa defensora esta de las fronteras de la finitud cognoscitiva humana. Hegel pondrá, en efecto, de relieve frente a Kant que es justamente la dialéctica inherente a lo finito –procedente de no estar este “apartado” del “verdadero infinito” y de no ser este último para lo finito verdadera “frontera” delimitante– la que se muestra en el conocimiento humano, de manera especial en lo que se refiere al conocimiento de la infinitud, de la divinidad. De aquí la crítica hegeliana a la común o popular concepción (procedente de la filosofía kantiana) de la divinidad como frontera insuperable contra la que se estrella el intento cognoscitivo del hombre: “El entendimiento de la época reciente –constata y critica Hegel– ha convertido a Dios en una abstracción, en un más allá de la autoconciencia humana, en una muralla plana, de hierro, contra la que el hombre no hace sino romperse la cabeza. Pero la razón tiene ideas completamente distintas de las abstracciones del entendimiento” (*Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, 126). Y es así como Hegel se enfrentara contra la interna contradicción del sistema kantiano, que al considerar el conocimiento “fenoménico” como “el límite *natural*, absoluto, del saber humano no cae en la cuenta de la dimensión absoluta, no-fenoménica”, en que tal consideración subrepticiamente se apoya (cf. *Enzyklopädie*, § 60). De este modo Hegel reactualiza en su sistema la anterior reflexión cartesiana de que la conciencia de la limitación o frontera cognoscitivas es ya en sí la superación de las mismas. Con ello la condición “fronteriza” del conocimiento humano es para Hegel un extraño acontecimiento que da testimonio tanto de la dimensión finita como de la infinita en las que está inmerso.
- (133) Recientemente Pannenberg ha escrito una interesante contribución con respecto a este tema *Der eine Gott als das wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre*, en: I. U. Dalfert et al (ed.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre (Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburstag)*, Tübingen 2004, 417-426.
- (134) Cf. *Teología Sistemática*, vol. 1, 446-458, especialmente 457-458.

criaturas con bondad, fidelidad, justicia, paciencia, etc., atributos todos ellos que van más allá de la mera lógica de lo Infinito y del poder de lo real. De todos modos, la unidad de espíritu y amor sigue siendo para la razón algo en cierta manera oculto. Por eso la teología no puede ni debe sustituir a la fe, aunque sí ayudarla a saberse en alianza con la razón verdadera (135). Dada la tragicidad de la historia de nuestro mundo, que el Dios único y todopoderoso sea en verdad el Amor resultará siempre cuestionable. Es Dios mismo quien tiene aquí todavía última, palabra que decir.

## CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVA CRÍTICA

¿Por qué, pues, la filosofía? Porque la razón puede y debe ser una buena aliada de la fe y viceversa. Porque hoy es particularmente necesario mostrar la legitimidad antropológica (en *perspectiva teológica*) de la idea de Dios y de su revelación. Porque la fe de Jesucristo la necesita para comprender y comprenderse con seguridad lúcida y sin dogmatismos ni intolerancias. Porque la fe no puede conformarse con un mundo fragmentado y sin coherencia última, al arbitrio del escepticismo, del relativismo o del culturalismo y, por tanto, a la postre, en manos del poder bruto y ciego. Los puntos de contacto del pensamiento de Pannenberg con la enseñanza de Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (1998) son evidentes y gratificantes. La debilidad de la razón, como lo señaló el año 2006 el Papa Benedicto XVI en Ratisbona, no es ninguna buena noticia ni para la fe ni para la libertad.

A continuación realizaremos un breve balance personal y luego una referencia a un aspecto del planteo de Pannenberg que, a nuestro juicio, debe ser reflexionado críticamente.

A modo de balance, nosotros pensamos que la manera como Pannenberg interpreta el papel *mediador* de la filosofía en la teología es, en su intuición básica, acertado y muy rico para la reflexión actual. Hoy en día una de las canteras más fecundas para una teología responsable frente a la misión de la Iglesia, consiste en reflexionar por la manera como la filosofía se relaciona con la teología –que tiene por objeto a Dios, quien “determina toda la realidad”– al interior de una estructura de “identidad y diferencia”.

En lo que hemos presentado, me gustaría escoger lo que es un instrumento conceptual clave de la empresa de este teólogo: la “asunción y superación” (*Aufhebung*) de la filosofía en la teología. Las necesarias reflexiones filosóficas fundamentales que se hallan en la base del planteo pannenbergiano tienen como fin el desarrollo de un “concepto marco” de la divinidad que permita un discurso reflejo y crítico sobre Dios. Con ello se ubica nuestro autor de forma decidida y correcta contra toda tentación de corte barthiana de fideísmo y positivismo bíblico, cuyas nefastas consecuencias no solo radican en la imposibilidad que las preguntas metafísicas decisivas puedan servir de mediación para que la Iglesia pueda llevar su misión a cabo, como lo es señalar, en cada época, y en nuestro caso la modernidad, cómo las interrogantes por el sentido, por la búsqueda de la unidad de la realidad, de su verdad, de la

(135) Cf. *ibid.*, 479; ver el interesante balance de Martínez Camino en *La filosofía*, 74-75.

fundamentación del “yo” humano, etc., son tomadas en cuenta y asumidas por la teología. Otra consecuencia de aquella “tentación” estriba en que se opera una despositividad de lo creado de cara a la fe y al diálogo con el mundo. La tentación de la *glosolalia*, de *asilarse en la ignorancia*, de fallar en el rol *misional* de la teología, por ocupar expresiones del mismo Pannenberg, son cuestiones que hoy deben de ser pensadas. Brevemente: si la teología no es capaz de asegurar el momento de la “identidad” entre su “asunto”, Dios, con los “asuntos” que suscitan las interpretaciones filosófico-ontológicas que requieren el mundo, lo creado, la historia, a través de su andamiaje filosófico, corre el riesgo, no menor, de fallar en su esencial carácter misionero, que Pannenberg ha señalado en sus artículos epochales sobre la formación de la teología en los primeros siglos: dar razón del Dios cristiano en cada época al pensamiento que lo lo pida desde el interior mismo de este, descubriendo la positividad de todo preguntar humano.

Ahora bien, estas reflexiones filosóficas –sobre todo las típicas de la reflexión moderna como la pregunta por el “verdadero” infinito, la búsqueda por la unidad de la realidad, la reflexión sobre la verdad, la relación entre la búsqueda del bien y la conformación del yo, la cuestión de la autonomía, etc.– juegan, pues, un papel de fundamento que, sin embargo, no puede ser calificado de fundamental en todos los sentidos sino que necesita de la “diferencia”. Porque, y aquí nuestro autor se manifiesta seguidor de Barth, materialmente hablando en la teología solo es fundamental Dios mismo o su autorrevelación en Jesucristo. De ahí que la manifestación de Dios como Trinidad asuma y supera el “concepto marco” o pre-concepto de la divinidad, que, aunque como vimos, necesario, permanece todavía abstracto. Con este punto de partida concordamos con una teología que no pretende *racionalizar* la fe sino que hacerla *razonable* (v gr. argumentable), por un requerimiento de la misma revelación, ya que el Creador y el Padre de Jesucristo son el mismo sujeto (como incluso el mismo Lutero ha señalado y que Pannenberg se ha preocupado de recordar, a veces a contracorriente de la línea que separa creación y redención en la teología evangélica). De ahí también que el tratado dogmático sobre Dios arranca de los datos elementales de la revelación histórica de Dios en Jesucristo, es decir, de su predicación del Padre, etc. y no de la cuestión clásica *De Deo Uno*. Eso no es caer en el positivismo bíblico que se quería evitar, pues enseguida se ve que este no es el caso, cuando, en el momento de abordar la cuestión de los atributos divinos se trata en primer lugar de aquellos que pertenecen al concepto elemental de Dios como espíritu y solo después, si como corrección suprema de los anteriores, aquellos que corresponden a la revelación bíblica de Dios.

Este procedimiento de ida y vuelta, tan rico filosófica y teológicamente, es decir, de abordar la cosas alternativamente desde la diversas caras que una realidad compleja ofrece a la mirada del ser humano, muestra la preocupación constante de Pannenberg por alcanzar una relación tan profunda como matizada de lo filosófico y lo teológico, de la razón y de la fe (donde se ve la dependencia de Anselmo de parte de Pannenberg). Con este fin, nuestro autor recurre a la inversión de la *Aufhebung* (lo cual es especialmente claro cuando se contempla su *Teología Sistemática* de forma arquitectónica) hegeliana movido por la convicción de los Padres de la Iglesia ante la razón y la filosofía: la fe es perfectamente congruente con la razón, más aún,

es su mejor aliada; y, a la inversa, la razón es la mejor aliada de la fe; pero ninguna de las dos puede ser absorbida por la otra.

Desde un punto de vista crítico, hay que referirse a la relación que nuestro autor establece entre idea y realidad: ¿es posible contar con una idea de Dios carente de toda realidad? (136) Como ya hemos visto más arriba, en la base estructural de la *Teología Sistemática* de Pannenberg se encuentra la “idea de Dios” en cuanto dato antropológico tan abstracto como inevitable. Es verdad que la idea de Dios se halla siempre en contacto con una determinada religión y, por consiguiente, su carácter abstracto es en realidad solo relativo, pues la religión y la vida religiosa le aportaría siempre una cierta realidad; todo ello, de acuerdo con el presupuesto que juzgamos fundamental en el método teológico de nuestro autor, en cuanto la idea de Dios no tiene realidad más que en las religiones positivas. Pero el teólogo de München insiste en que la necesidad en la que se encuentra la razón de elevarse hasta la idea de lo infinito y absoluto más allá de la finitud, nada tiene que ver propiamente hablando con una prueba de la existencia de Dios a la manera clásica, ya que sobre esta base no se puede excluir que justo la predisposición religiosa haya engañado a la humanidad en una ilusión natural. Con esta argumentación, Pannenberg consigue, por un parte, asentar la necesidad de la idea de Dios como punto de arranque provisorio de la teología y, por otra, respetar la absoluta libertad de Dios en su revelación así como la libertad humana del acto de fe. La idea de *Aufhebung* funciona como instrumento conceptual de “mediación” entre aquella necesidad y esta libertad.

Esta estructura formal pannenbergiana lleva consigo el rechazo, tempranamente manifestado, de la doctrina clásica de la analogía, ya que, según su juicio, la analogía implicaría siempre que en toda observación de relaciones análogas hay un núcleo de coincidencia unívoca que la hace inadecuada para pensar a Dios como Dios en su libertad divina. Sin embargo, esto no querrá decir que el ser humano no estuviera en absoluto desde sí mismo en ningún tipo de correspondencia con Dios. En realidad tiene que hacerse una idea de Dios. Pero este humano ser en analogía con Dios no conduce a Dios mismo, sino solo a la idea de Dios. Podríamos decir que Dios, siendo necesariamente pensado, no es accesible para el pensamiento.

Pues bien, no deja de llamar la atención que la idea general de Dios, a pesar de su abstracción y de su provisionalidad, funcione en Pannenberg no simplemente como punto de arranque metodológico del discurso teológico, sino como un “concepto marco” que debería servir para enjuiciar de algún modo a las religiones e incluso a la revelación escatológica de Dios. Así, la idea abstracta de lo “verdaderamente infinito” parece resultar a veces más segura que la realidad del Dios de la revelación, que es el Amor. Esta objeción se nos hace inevitable cuando leemos que la teología no puede mostrar, como expresa nuestro autor, que este Dios que es el amor sea de hecho el origen y el consumador eterno, omnipresente y omnipoitente del mundo, el Infinito que gobierna y que abarca todas las cosas. ¿No resulta aquí más firme y plena la idea provisional y abstracta de lo infinito que la realidad del Dios que es Amor? ¿Cómo es posible que lo abstracto juzgue a lo concreto? La frase

(136) Para nuestro punto de vista han sido especialmente enriquecedoras las ideas de M. Seckler, *Theologie als Glaubenwissenschaft*, en: W. Kern et al. (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Friburgo 1988, 179-241, especialmente 179ss.

que da para reflexionar aquí críticamente es que la idea de Dios no tiene realidad más que en las religiones positivas. Es esta una afirmación problemática sobre la que merece detenerse. El presupuesto sobre el que se sostiene es que en el mundo de las ideas y la realidad del mundo es siempre posible una separación de principio. Solo así se entiende que la idea de Dios no le correspondiera nada afuera de ella (de nosotros), por más que sea una idea necesaria e inexpurgable del espíritu humano.

Así, una separación entre idea y realidad como la que parece suponerse en estas afirmaciones no es posible, sobre todo cuando se trata de Dios. En el mismo Pannenberg se encuentran afirmaciones en el sentido de nuestra posición: “En el paso al horizonte universalísimo que abarca todos los singulares que son posibles objetos de percepción, el hombre se comporta exocéntricamente respecto a una *realidad* que le está ya dada de antemano, y es por esto por lo que en ese paso está afirmada implícitamente la realidad divina, aun sin estar captada ni temáticamente ya como tal, ni siquiera en alguna configuración especial” (137), y en otro lugar afirma que si bien las consideraciones sobre la *basic trust* no bastan por sí solas para justificar la afirmación de la realidad de Dios, tampoco se mueven, sin embargo, “en una esfera de meras posibilidades ideales (*bloss gedankliche Möglichkeiten*) en la medida en que tienen que ver con las implicaciones de un fenómeno fundamental en la conducta del hombre” (138).

Se debe, a nuestro juicio, profundizar la reflexión en esta dirección. Cuando se trata de fenómenos fundamentales del ser humano, no está permitido suponer una separación radical entre el mundo de las ideas y la realidad. Lo que no son meras fantasías, sino algo tan hondamente anclado en el ser humano y tan constitutivo de su realidad específica como es la idea de Dios, difícilmente puede ser considerado como una mera idea a la que podría no corresponder nada fuera de nosotros (139).

Con estas observaciones no estamos sugiriendo que sea necesario volver a un modelo de articulación de filosofía y teología como el de los antiguos tratados *De Deo Uno* ni mucho menos del estilo de una teología racionalista que primero pretende haber demostrado la existencia de Dios con absoluta evidencia para posteriormente sobreañadir como desde fuera la doctrina de la Trinidad a la que se califica como *mysterium stricte dictu* solo con el fin de justificar el mero sobreañadido. No, el camino emprendido por Pannenberg no debería ser abandonado por ningún motivo. No faltan objetores, desde una perspectiva distinta a la que nosotros defendemos como teólogos sistemáticos, que hablan de que la pretensión pannenbergiana de haber logrado un discurso teológico suficientemente fundado en el discurso racional filosófico adolece del vicio de una “subrepcción” (*Erschleichung*), es decir, de un paso ilegítimo –por infundado racionalmente– de la teología filosófica a la teología de la revelación que amenaza con echar abajo toda la arquitectura de Pannenberg.

(137) *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 85-86 (*Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983).

(138) *Ibid.*, 290-291.

(139) Mucho le debemos en este punto a la magistral obra de M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999.

(140) Cf. por ejemplo las objeciones a Pannenberg del destacado teólogo evangélico F. Wagner, *Vünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunft und Theologie*, Kerygma und Dogma 24 (1978), 262-284.

(140). Pienso que estos autores no han reflexionado lo suficiente en que la *Aufhebung* pannenberiana no permite en absoluto ningún paso ilegítimo de ese tipo: si ni siquiera permite el paso de la idea a la realidad, menos aún del mundo de las fantasías al de los hechos. No peligra por ahí precisamente la propuesta de Pannenberg. Nosotros creemos más bien que, sin encontrarse en peligro en sus líneas fundamentales, sería necesario profundizar en alguno de sus puntos que aparecen algo débiles. En concreto nos preguntamos si no resulta demasiado dependiente de algunos presupuestos kantianos cuando la realidad de Dios resulta tan alejada del fenómeno humano. Sería deseable pensar con mayor hondura y precisión la relación existente entre la predestinación religiosa del ser humano y la religión o las religiones como fenómeno histórico de la humanidad.

## RESUMEN

En este artículo analizamos de qué forma la filosofía, según el planteo de Pannenberg, tiene para la teología un carácter mediador que, aunque provisorio e incompleto, se hace necesario para la *misión* de la Iglesia: anunciar al Dios de Jesucristo y del Espíritu, como el Creador de todas las cosas, como quien “*todo* lo determina”. Así, si la filosofía se pregunta por el sentido del todo, será una aliada de la teología que pretende interpretar el mundo, el cosmos, la historia y el hombre como dimensiones determinadas por Dios. Es eso si una tarea provisoria, pues recién según este autor con la autorrevelación de Dios se produce una “superación” de las estructuras filosóficas en vistas a su sentido pleno y último.

**Palabras clave:** Pannenberg, filosofía, mediación, autorrevelación, superación.

## ABSTRACT

In this article, we analyze in what way philosophy, according to Pannenberg's proposition, has a mediating character for theology which, albeit provisional and incomplete, becomes necessary for the *mission* of the Church: to announce the God of Jesus Christ and of the Spirit, as the Creator of all things, as one who "determines *everything*". Thusly, if philosophy wonders about the sense of it all, it will be an ally of theology, which claims to interpret the world, the cosmos, history and humanity as dimensions determined by God. It is, to be sure, a provisional task, because only upon God's self-revelation, according to this author, does an "erradication" of philosophical structures take place, with a view towards its full and ultimate meaning.

**Key words:** Pannenberg, philosophy, mediation, self-revelation, eradication.

