

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana

Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XIX, 1 — 1969

Director:

ALBERTO ARENAS, S.J.

Subdirector:

VICENTE ALCALA, S.J.

Consejo de Redacción:

JUAN A. EGUREN, S.J.

PEDRO ORTIZ, S.J.

ROBERTO CARO, S.J.

JOSE M. GALLEGU, S.J.

SUMARIO:

FILOSOFIA Y TEOLOGIA SEGUN EL VATICANO II

Gustavo González, S. J.

PALABRA DE DIOS Y UNIDAD

José Camps.

EN TORNO A LA ENCICLICA HUMANAЕ VITAE

Juan Antonio Eguren, S. J.

EN EL SESQUICENTENARIO DE NUESTRAS BATALLAS LIBERTADORAS

Eduardo Cárdenas, S. J.

Ἐπιτομή EN EL NUEVO TESTAMENTO (II)

Pedro Ortiz, S. J.

REVISTA DE LIBROS.

Al aumentar a dos volúmenes en el año la publicación de nuestra revista,

la suscripción anual es de: \$ 60.00. Para el exterior: U.S. \$ 6.00

Bogotá, 2 D. E., Colombia

Carrera 10ª N° 65-48

FILOSOFIA Y TEOLOGIA SEGUN EL VATICANO II

Discurso inaugural del año académico
1969 en las Facultades de Filosofía y
Teología de la Universidad Javeriana.

Por **GUSTAVO GONZALEZ, S. J.**

El Concilio Vaticano II no trata expreso de las relaciones entre filosofía y teología, como lo hiciera el Vaticano I al exponer, en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, el papel que desempeña la razón en la “mysteriorum intelligentia”.

La finalidad pastoral del Vaticano II le impedía abordar este tema desde un punto de vista puramente doctrinal. Para “discutir uno u otro artículo de la doctrina de la Iglesia... —decía Juan XXIII en el discurso inaugural— no era necesario un Concilio”. “Sin embargo —añadía el Papa— el espíritu cristiano de todos, espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa...”.

El Concilio afrontó la cuestión de la relación entre filosofía y teología según las directivas dadas por Juan XXIII: “ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral”. En el Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, dedica el cap. V, desde el n. 13 al 19, a la “revisión de los estudios eclesiásticos”. El número 14 toca concisamente nuestro asunto:

“Lo primero a que hay que atender en la revisión de los estudios eclesiásticos es a que el conjunto de las disciplinas filosóficas y teológicas se articule mejor y a que todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más las inteligencias de los alumnos al mis-

terio de Cristo, que afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobretudo por obra del ministerio sacerdotal”.

Al final del número 15 añade: “Los alumnos han de ser ayudados a percibir el nexo que existe entre los argumentos (o temas) filosóficos y los misterios de la salvación, que la teología considera a la luz superior de la fe” (OT. 15).

La enseñanza explícita del Concilio sobre el tema que nos ocupa es, como vemos, supremamente sobria. En cambio su enseñanza implícita cual la podemos conocer en la práctica misma del Concilio, en su “teologizar” a lo largo de los 16 documentos, pero especialmente en las Constituciones sobre la Revelación y sobre la Iglesia en el mundo actual, es de una riqueza y de una novedad insospechadas. En las Constituciones, Decretos y Declaraciones del Concilio que forman una unidad doctrinal y pastoral, se trasluce un pensamiento teológico y filosófico de fondo mucho más rico e inspirador que el que hubiera podido quedar consignado en un capítulo doctrinal o en un canon.

Intentaré mostrarlo, ciñéndome al problema de la Revelación, problema fundamental para la teología e íntimamente relacionado con el conocimiento humano y, por lo mismo, con la filosofía.

*
* *

Se ha querido superficialmente establecer una oposición entre el Vaticano I y el Vaticano II. Aquel como el Concilio de los términos precisos y definiciones dogmáticas, y también de las condenaciones tajantes, y éste, el Concilio del diálogo con el mundo, de la libertad religiosa y del ecumenismo. Nada más miope. Entre los dos no hay oposición, sino progreso. Basta estudiar desapasionadamente las dos Constituciones dogmáticas sobre la Revelación, la *Dei Filius* del Vaticano I y la *Dei Verbum* del Vaticano II, para ver cómo “la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad” (D.V. 8), aunque haya diferencias enormes entre la manera de explicitar y de expresar el contenido de los dogmas. El “teologizar” del Vaticano II, de carácter personalista e histórico, como vamos a verlo, es muy diferente del teologizar “formalista” del Vaticano I. Pero es el mismo vino de la tradición apostólica que se va aumentando y se va vaciando en diferentes odres.

Donde la diferencia sí se trueca en divergencia, y donde se puede ver una ruptura, es en la manera escolar de enseñar filosofía y teo-

logía a partir del Vaticano I, comparada con la filosofía y teología que están naciendo del Vaticano II. Por algo este Concilio manda revisar los "estudios eclesiásticos"; no manda revisar al Vaticano I ni a Pío XII.

*
* *

Las Actas del Vaticano I nos enseñan que este Concilio se proponía expresamente precisar la función especulativa de la teología. "Las circunstancias obligaban entonces a la Iglesia a definir de manera positiva y con todos los matices, el papel de la razón en teología dogmática; por una parte la Iglesia tenía que hacer frente al semirracionalismo alemán de Günther, y también de Hermes y de Frohschammer, que exageraba enormemente el papel de la razón en la "intelligentia fidei" y llegaba aun a racionalizar la fe; y por otra parte al fideísmo francés (Bautain, Bonald, Lamennais) que, por el contrario, subestimaba el papel de la razón" (1).

El Vaticano I dedica todo un capítulo de la Constitución *Dei Filius* a definir las relaciones entre la fe y la razón y establece la mutua ayuda que se pueden prestar: "como quiera que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e iluminada por la luz de ésta, cultiva la ciencia de las cosas divinas" (Denz. 1799).

En este párrafo encontramos el germen de la teología que siguió a aquel Concilio:

- 1º La recta razón (la filosofía) *demuestra* los fundamentos de la fe (teología fundamental);
- 2º La razón ilustrada por la fe cultiva la ciencia de las cosas sagradas (teología dogmática).

Los rumbos señalados por el Vaticano I, junto con el espíritu cientista de la época para la cual escribían los teólogos de fines del siglo pasado y primeras décadas del presente, y los instrumentos mentales de que estos teólogos disponían, dieron lugar a un determinado tipo de teología y de filosofía que la Iglesia ordena hoy que se revise. Esta caducidad de la misma teología nos hace ver que "la actividad teológica, por su misma naturaleza, está llena de riesgos, porque el teólogo se coloca en el corazón de la realidad revelada con las técnicas del pensamiento humano" (2). Y este pensamiento, aun el más refinado y científico lleva la huella de la contingencia, limitación, transitoriedad y opacidad de lo humano.

(1) E. SCHILLEBEECKX, **Revelación y Teología**, trad. cast. Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, p. 117.

(2) E. SCHILLEBEECKX, *Op. cit.*, p. 373.

Indudablemente el concepto aristotélico de “demostración” (las Actas del Vaticano I nos dicen que los Padres escogieron adrede esta palabra) y el concepto cartesiano de “ciencia” como proceso conceptual deductivo, contribuyeron a moldear un determinado estilo de teología.

Permítanme Uds. que les hable de mi experiencia personal: de las “disciplinas teológicas” que aprendí y de las que hoy esto procurando aprender. Al fin y al cabo la “revisión de los estudios eclesiásticos” exige que empecemos por revisar y remodelar nuestra propia cabeza, de profesores y de alumnos.

Hace 25 años exactamente empecé mis estudios de teología en esta misma Universidad. Todavía conservo y por cierto con gran cariño los Apuntes “*in Tractatum de Revelatione Christiana*” que nos daba el P. Juan María Restrepo Jaramillo, profesor y amigo incomparable. El P. Restrepo había sido profesor de la materia en la Gregoriana y en la Universidad Católica de Chile. Sus “Adnotaciones” y su enseñanza reflejaban exactamente la mentalidad teológica de entonces. Ellas, lo mismo que su clase, eran un modelo de claridad y orden. El tratado “de Revelatione” me pareció apasionante, debido en parte a las dotes didácticas del Profesor, y en parte porque ví en él el puente entre la filosofía que yo había aprendido con interés y la teología viva que esperaba.

Empieza el tratado del P. Restrepo, reflejo vivo del pensamiento teológico reinante, por establecer la relación entre Teología Fundamental y *fé católica*. Para esto —dice— hay que saber qué es esa fe. “Hoc autem —añade a renglón seguido— sine ullo negotio assequi possumus, cum authenticam definitionem fidei possideamus ab Ecclesia catholica in oecumenico Concilio Vaticano (I) prolata”. Así que dimos comienzo al tratado de Revelatione y a toda la Teología no por una toma de conciencia de la fe, ni por una descripción fenomenológica del acto de creer, ni por un estudio histórico de las religiones, sino por una definición técnica de la fe. Recuerdo todavía que experimenté cierta sensación de vacío cuando se me explicó la fe católica —mi entrañable fe católica— acudiendo a una definición propuesta por la Iglesia, por perfecta que fuera. ¿No era esto algo así como fundamentar la fe en la fe misma? Sea lo que fuere, reflexionando me convencí de que la definición del Vaticano I correspondía en realidad a mis vivencias religiosas —como corresponde todavía— y seguí adelante en mi teología.

En la magistral definición de fe dada por el Vaticano I entra la noción de Revelación: “ab Eo *revelata* vera esse credimus”. Con estas palabras se alude al objeto material o materia de la fe. Nuestro profesor y los

autores que los alumnos consultábamos nos decían que el objeto material de la fe son aquellas verdades que Dios manifiesta por medio de la Revelación “*seu locutione attestante*”.

Me formé el siguiente esquema escolástico y geométrico de la materia: La revelación es doble, natural y sobrenatural. La Revelación sobrenatural es *locutio Dei attestantis*. A la revelación sobrenatural debe corresponder, de parte del hombre, la fe. El P. Restrepo y otros grandes autores de entonces (Gardeil, Dieckmann, Bainvel) coincidían en definir la locución revelatriz como una “acción por la cual una persona manifiesta a otra un concepto directa e inmediatamente”.

No recuerdo que nos hayamos detenido mucho en explicar el *cómo*, la historia, de las *acciones* reveladoras de Dios; nos detuvimos sí en probar que el concepto de locución o de “hablar” se predica análogamente de Dios, con lo cual se evita el antropomorfismo cuando se dice que “Dios habla”. Nunca recuerdo haber leído ni oído por aquellos años la expresión “historia de la salvación”. Todo lo contrario, aun grandes teólogos anteriores a 1940, desviaban nuestra atención de la Revelación-historia, de la Revelación-acontecimiento, y la orientaban hacia la Revelación-conocimiento, hacia una Revelación de tipo proposicional. El P. Christian Pesch por ejemplo, escribe así en sus *Praelectiones dogmaticae*: “Quaevis revelatio definiri potest: veritatis per divinam testificationem manifestatio. Revelatio *naturalis* fit *per facta*, revelatio *supernaturalis per verba*” (3).

Parece mentira que teólogos de la talla de Pesch hayan podido contraponer una Revelación sobrenatural puramente “verbal” a una revelación natural o cósmica, esta sí histórica —“per facta”— como si aquella no hubiera podido realizarse a través de acontecimientos salvadores.

El hecho es que en los manuales y aun en grandes tratados de teología anteriores a 1940 se acentuó el carácter verbal y proposicional, y por lo mismo nocional, de la Revelación sobrenatural. Algunos autores llegaron a concebir la Revelación como una especie de “metafísica” (de metafísica de conceptos, se entiende) cuyas “tesis” nos propone Dios por boca de la Iglesia, pero reservándose El la prueba. Y esta metafísica ultraceleste debía, en el pensamiento de algunos de esos autores, por ejemplo del P. Garrigou-Lagrange, ser transmitida por la Iglesia “infallibiliter... sine ulla significationis mutatione, usque ad finem mundi” (palabras textuales). Esos mismos teólogos le enseñaban a la Iglesia las nociones que debía emplear para transmitir los dogmas. Deberían ser, según el mismo autor, “notiones com-

(3) CHR. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. I, Herder, 6ª ed., n. 151.

munes (quae)... possunt exprimere *rem obiectivam* et verbis exprimi. Huiusmodi sunt notiones entis, unitatis, veritatis, bonitatis, intelligentiae, voluntatis, iustitiae, misericordiae, etiam notiones naturae et personae. Et de facto his notionibus dogmata exprimuntur". Y concluye triunfalmente Garrigou: "Sic habetur catholica notio revelationis" (4).

Sin ser partidarios del tomismo abstracto del P. Garrigou-Lagrange, nos quedamos (o me quedé al menos yo) con la idea de que la Revelación divina consiste exclusivamente en la comunicación de verdades, de que las verdades reveladas se expresan en juicios y proposiciones, y de que la Iglesia actualmente existente es la depositaria y el guardián de estas verdades que contiene *toda* la Revelación. Por eso la fuente de mi teología no fue la Sagrada Escritura sino el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger.

Según estos esquemas la teología fundamental consistía en *demonstrar* los fundamentos de la fe: 1º La existencia de Dios, la creación y la necesidad de una religión natural; 2º El hecho de la Revelación sobrenatural realizado en Cristo (*demonstratio christiana*); 3º El hecho de que la Iglesia católica fue fundada por Cristo y es la depositaria de la doctrina verdadera (*demonstratio catholica*). El papel de la razón en esta teología era eminentemente apologético, demostrativo; la tarea de la filosofía consistía en gran parte en equipar la mente para esta labor racionante.

A estas ideas de Revelación respondían perfectamente la eclesiología, que nos describía a la Iglesia más como ciudad amurallada de la verdad que como pueblo de los bautizados, y la teología dogmática, más preocupada por la *objetividad* formal de los dogmas que por el contenido profundo y vital de éstos y por el hombre al que la Revelación se dirige. "Una teología *hecha*, donde cada cosa era definida de manera que no quedara ningún aspecto por precisar. Cada realidad era objeto de un número de "tesis" o afirmaciones que formaban el "tratado" y que acuñadas en fórmulas standard se colocaban, a manera de objetos o cosas, delante de la mente. La "scientia rerum divinarum" aparecía así como una construcción sistemática que los especialistas iban agrandando a medida que le añadían "conclusiones teológicamente ciertas" (5).

A la par con esta teología "especulativa" se enseñaba una filosofía también excesivamente nocional y esencialista, cuyo punto de partida se colocaba en ciertos conceptos preelaborados por los clásicos de cada escuela repetidos

(4) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Romae, 1925, pp. 58ss.

(5) IVES M. J. CONGAR, *Situation et taches présentes de la Théologie*. Ed. Du Cerf, París, 1967, p. 42.

memorísticamente. De ahí, siguiendo el método preconizado por Descartes y Wolff, se deducía todo el sistema. De esta manera se interpretaba y empobrecía a la vez la "filosofía perenne" concebida siempre como "ciencia de las cosas según sus últimas causas elaborada a la luz de la razón natural".

Al contemplar ahora la filosofía y la teología contenidas en libros de texto que por desgracia todavía no han podido ser reemplazados, me viene a la memoria la crítica mordaz dirigida por Kierkegaard a los filósofos de su tiempo: "Tales pensadores levantan una construcción inmensa, un sistema universal que abarca toda la existencia y la historia del mundo, etc. . . . pero si se mira su vida privada se descubre con sorpresa algo que hace reír: ellos no habitan en ese inmenso palacio, sino en una granja aleña, en una cabaña, o a lo sumo, en el cuarto del portero".

Las características generales de aquellos volúmenes son, como lo hemos visto, el conceptualismo exagerado, el objetivismo cosista, en donde todo, aun la gracia divina, se reduce a la categoría de cosa o de objeto y donde por lo tanto se pierde lo específico del hombre, su subjetividad; y el extrinsecismo, en donde fe y razón, naturaleza y gracia, Iglesia y mundo, filosofía y teología, moral y dogma son "cosas" aparte, realidades cerradas, relacionadas entre sí solamente por vínculos extrínsecos.

Ahora bien, estas tres características no son tres defectos de la filosofía y teología preconciabiles; son más bien tres manifestaciones de un mismo y definido estilo de pensar legado por los griegos a la filosofía occidental, estilo adoptado por la Escolástica, exceptuados San Agustín y Santo Tomás, y enormemente aumentado por el racionalismo cartesiano. Los griegos poseían un genio *óptico*, tendían a contemplarlo todo y reducían el conocer a un "mirar". El verbo "zeóreo" significaba igualmente asistir como espectador a los juegos o al teatro y contemplar con el espíritu, estudiar. Ahora bien, a la persona humana, propiamente hablando, no se la puede contemplar: no es "objeto" de visión. "Al *nosotros mismos* que somos no se le puede conocer desde afuera como objeto, al igual que un hombre no puede asomarse a la ventana de su casa para verse pasar por la calle" (Naville). A la filosofía y teología anteriores a 1940 se les ocultaba el alcance de esta irrefutable verdad.

Para ser justos hemos de reconocer que a fines del siglo XIX y principios del XX hubo en la Iglesia otras formas de apologética y de dogmática y de filosofía. Pensemos en la obra de Newmann y de Blondel, en la de los PP. Rousselot, Lebreton y Grandmaison; en la Dogmática de Scheeben; y en las más cercanas al Vaticano II de Karl Adam. Sertillanges, Teilhard de Chardin, Romano Guardini. Estos y otros más son los precursores descono-

cidos del Vaticano II. En filosofía las obras del mismo Blondel y de Marechal señalaron un cambio de rumbo fundamental. Además no todo en las aulas era aridez escolástica. Los estudiantes, valiéndonos de las obras de los autores citados y de otras menos conocidas como la del P. Lippert sobre "El misterio de la Iglesia", y con la ayuda de los profesores, hacíamos nuestra síntesis teológica y nos preparábamos a servir como sacerdotes a "nuestra Madre Iglesia Ierarchica". Entre tanto los molinos de Dios que muelen lentamente *intra et extra muros Ecclesiae*, iban preparando el maravilloso acontecimiento salvador del Vaticano II.

*
* *

El texto que cité al principio (*Optatam totius*, n. 14), afirma la necesidad de una mejor coordinación entre filosofía y teología, que será lograda mediante la convergencia de las dos disciplinas hacia un mismo centro de perspectiva: el "misterio de Cristo" o "misterio de salvación".

No aparece en ese texto la idea de una filosofía subordinada a la teología, *ancilla theologiae*, sino de dos disciplinas unidas por una misma inspiración: *concordi ratione*.

Continúa el Decreto indicando la finalidad próxima de los estudios eclesiásticos: dar a los alumnos una *visión* de la historia, de la Iglesia y de la existencia sacerdotal a la luz del misterio de Cristo.

La palabra "visión" indica la intención del Concilio que quiere evitar hablar de "sistemas". Al tratar en el número siguiente de los estudios filosóficos, exige un conocimiento "sólido y coherente" del hombre, del mundo y de Dios, pero expresamente renuncia a la discutida fórmula "filosofía perenne"; ésta queda reemplazada por la de "patrimonio filosófico de perenne validez". Este patrimonio —según lo dicen las Respuestas de la Comisión preparatoria del Decreto— incluye los principios filosóficos de Santo Tomás, pero también las "investigaciones filosóficas de la edad moderna". De ahí que al tratar de la enseñanza de la Historia de la Filosofía el Decreto ordena que se enseñe a los estudiantes a "retener cuanto hay de probadamente verdadero en los diversos sistemas", en un espíritu de diálogo con el mundo moderno.

Aun contra el parecer de muchos Padres, el Concilio renunció a hablar de Santo Tomás como autor de los principios de una "filosofía perenne" que los estudiantes debieran aprender. Se adujeron dos motivos para esta actitud discreta:

- 1º La naturaleza de la investigación filosófica que procede no por vía de autoridad, sino mediante el estudio de la realidad;
- 2º La diversidad de las situaciones culturales en la que los estudiantes eclesiásticos establecen contacto con el mundo.

En el párrafo siguiente dedicado al método, el Decreto da estas orientaciones: los estudios filosóficos han de suscitar en los alumnos el amor a la verdad; una exigencia de rigor en la investigación, en el servicio y en la demostración de la misma; como también la honradez que reconoce los límites del conocimiento humano. Finalmente, la filosofía debe estar en contacto con los verdaderos problemas de la vida y los interrogantes que preocupan a los alumnos.

En suma: el Concilio concibe la filosofía como una visión, y no como un sistema; como una visión abierta a las investigaciones filosóficas de todas las épocas, en particular de la actual; y como una visión vuelta hacia los verdaderos problemas de la vida y a los interrogantes que inquietan a los alumnos.

Si quisiéramos resumir la diferencia que media, por lo que respecta a nuestro asunto, entre el Vaticano I y el desarrollo de su pensamiento por un lado, y el Vaticano II y su pensamiento de fondo por otro, propongo esta fórmula: para el Vaticano I el papel de la filosofía es *demostrar*; para el Vaticano II, *abrir las inteligencias al misterio de salvación*. La teología posterior racionalizó demasiado la "intelligentia mysteriorum" de que hablara el Vaticano I; parece que la teología contemporánea se dispone a emprender por otros caminos la "intelligentia revelationis" de que habla el Vaticano II.

*

* *

Para formarnos una idea de lo que es la filosofía implícita del Concilio Vaticano II, recordemos brevemente cuáles fueron las corrientes de pensamiento que influyeron más activamente en los 25 años anteriores al mismo y dejaron en él su modalidad de pensamiento y de expresión. Esas corrientes deben su origen al método fenomenológico y a la filosofía de la existencia: aquel iniciado por Husserl, y ésta por Kierkegaard. Ambos tienden a centrar la reflexión (no ya la especulación) sobre el hombre; pero sobre el hombre no conocido objetivamente, ópticamente, sino experiencialmente, mediante *reflexión subjetiva* para decirlo con palabras de Kierkegaard. "Mi idea principal —escribe este autor— consiste en que en nuestra época el desarrollo del saber ha hecho olvidar la *existencia* y la *interioridad*, y que es por aquí por donde se puede explicar el desacuerdo entre especulación y

cristianismo. Decidí entonces retroceder lo más lejos posible. Si se había olvidado lo que quiere decir "existencia religiosa", también se había echado en olvido lo que significa la existencia humana. Y era esto, precisamente, lo que trataba de encontrar". Kierkegaard se propuso volver a enseñar a los hombres lo que es ser hombre y existir, a fin de que lleguen a hacerse cristianos. Si los prejuicios y lagunas de su formación religiosa le estorbaron conseguir su objetivo, no por eso se puede decir que éste respondiera menos a una necesidad.

Tres grandes perspectivas se abrieron a la reflexión antropológica y por lo tanto a la filosofía y a la teología a partir de la fenomenología existencial:

1º Ante todo la especificidad u originalidad de la persona humana y de todo lo que atañe a ella, a la que ya no se puede mirar como simple objeto o *cosa*. Desde este punto de vista —dice Congar— no solamente la consideración de ciertas realidades —como el cuerpo humano, los sacramentos, las realidades del amor conyugal, las realidades escatológicas— se adelanta al resplandor de una luz nueva, sino que cierto cosismo o fisicismo (o empirismo) de la teología clásica se demuestra insuficiente (6).

2ª Con Husserl quien en 1929 hablaba ya en sus conferencias parisienses de la originalidad irreductible encerrada en la experiencia del otro-yo, empieza a desarrollarse toda una ontología de la intersujektividad u ontología interpersonal, mucho más apta para explicar las relaciones interpersonales de Dios, de Dios con el hombre y de los hombres entre sí, que la ontología de tipo cosmológico que nos legaron los griegos.

3ª La historicidad de la condición humana: el hombre a la vez es un ser-en-el-mundo, un ser-con-los-otros y un ser que se autoproyecta hacia el futuro; una libertad encarnada y por lo mismo un quehacer existencial. En este sentido un ser evolutivo.

Todos estos acordes de la filosofía contemporánea resuenan en los Documentos conciliares. Por eso pudo decir la Constitución *Gaudium et Spes*: "Somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia" (GS. 55). "Es el hombre, y por cierto el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir" (GS. 3).

Por primera vez la Iglesia hace entrar a la historia en los Documen-

(6) CONGAR, op. cit., p. 18.

tos solemnes de su magisterio. "El mismo Dios es Salvador y Creador, y el mismo es también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación" (GS. 41). Todo el contexto de los Documentos conciliares nos autoriza para pensar que la perspectiva filosófica que los domina es antropológica y no onto-lógica, como fuera la de los Concilios anteriores. El Vaticano II ha obrado una "des-helenización del dogma" libertando a la teología de las muchas limitaciones del helenismo, según frase de Lonergan (7). "En realidad de verdad —podemos decir con Rahner— la transición de la filosofía empírica, centrada en el cosmos, de los griegos, a la filosofía antropocéntrica y trascendental de hoy es fundamentalmente cristiana y arranca de Tomás de Aquino" (8).

*

*

Volvamos ahora al Documento eje del Concilio, la Constitución dogmática *Dei Verbum*, bajo cuyas palabras encontramos el pensamiento del Vaticano II sobre el hombre, su antropología. El Concilio no da una definición de Revelación; describe más bien el *modo*, los *hechos*; dice que "la Revelación con la que Dios quiso revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (es decir la Revelación sobrenatural), en la cual Dios invisible movido de amor habla a los hombres como amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía, se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas, de tal manera que las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (DV. 2).

No establece el Concilio ningún antagonismo entre la revelación-conocimiento y la revelación-acontecimiento. Proclama la indivisible unidad de la Palabra de Dios que es eficaz, es decir, obradora de realidades, y de realidades salvadoras para el hombre. Podemos decir que la revelación-verdad y la revelación-historia quedan unificadas en la revelación-Persona. Afirma con esto inequívocamente dos ideas capitales para entender las relaciones entre filosofía y teología.

1^a La Revelación, a la que el hombre responde con la "obediencia de la fe", es una relación interpersonal: una invitación de Dios y una

(7) B. LONERGAN, *The Dehellenization of Dogma*, en *Theological Studies*, 1967, p. 351.

(8) K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, Kairos, 1962, apud *Theology Digest*, 12, 1964, p. 121.

respuesta libre del hombre, en la que Dios no le revela a éste la noción metafísica de persona, sino que tratándolo como persona, como amigo, le revela la condición metafísica de su existencia y el sentido de la libertad. “En la misma revelación del misterio del Padre y de su amor (dice la *Gaudium et Spes*), manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS. 22).

“El objeto primario de mi fe no consiste en una lista de “verdades”, inteligibles o no: dicho objeto se encuentra en la más íntima relación con mi ser; es para mí fuente de luz sobre mi destino divino; si este objeto es para mí, en el sentido etimológico de la palabra “incompreensible” —y ¿cómo podría yo querer que no lo fuera?—; si yo no lo puedo abarcar como pudiera abarcar una creación de mi mente, es porque él me abraza a mí en lugar de yo poderlo abrazar, y este abrazo que me estrecha es el de una Persona viviente” (9).

2ª Si la Revelación es una relación interpersonal, intersubjetiva, y por consiguiente una intervención de Dios en la historia y en *mi* historia, mi respuesta a esa Revelación (o sea mi fe), no puede ser solamente un asentimiento racional, sino ante todo un acto existencial. El misterio de Cristo no es algo que se puede contemplar objetiva y fríamente como quien contempla un drama sin actuar en él. Es algo que, aunque iniciativa divina y gracia, me penetra y envuelve inmanentemente desde su absoluta trascendencia. Por eso la fe es autoiluminación y autointelección, si yo acepto “existir” en ella, en el sentido que da Kierkegaard a esta palabra, para quien lo esencial para el hombre no es conocer especulativamente la verdad, sino estar en la verdad, “vivir dentro” de ella.

Con esto tocamos el núcleo del tema que me propuse esbozar. El hombre —como ha dicho Heidegger— es el lugar de la epifanía del ser. El cristiano, y sobre todo el sacerdote, es el lugar de la revelación del misterio de Cristo.

¿Cuál será entonces la contribución de la teología y de la filosofía a la intelección de este misterio? ¿Cuáles deberán ser las características y el método adecuados para que filosofía y teología abran las inteligencias al misterio?

Por lo que toca a la teología dejo la respuesta a los profesores y peñitos en esta materia. Pero a fuer de filósofo y basándome en una concep-

(9) H. de LUBAC, *Commentaire du chapitre I sur la Révélation*, apud *Vatican II — La Révélation divine*, Collection “Unam Sanctam”, vol. 70 a, Ed. Du Cerf, París, pp. 292ss.

ción personalista, y no abstraccionista, de la verdad, me atrevo a afirmar que ni el cristiano ni el teólogo pueden probar que la verdad del Evangelio sea verdad mientras no se encarne en su existencia. La Revelación no es revelación ni mensaje si no empieza por ser auto-revelación; y no será auto-revelación si no se convierte en *historia*.

La teología —el estudio teológico— será entonces la reflexión explícita y técnica sobre la Revelación, es decir, sobre la propia historia de salvación. Solo con esta condición los estudios teológicos tendrán valor y alcance pastoral.

*

* *

La filosofía a su vez tiene que cambiar de perspectiva y de método. Será una "reflexión sobre la persona humana, sus experiencias y su mundo: una más profunda intelección de sí mismo".

Ahora bien, en esta profunda lucha por entenderse a sí mismo, el filósofo (es decir todo hombre que piensa aunque no sea filósofo de profesión), tropezará con los ininteligibles datos de su existir: el pecado, el dolor, el mal, la muerte, su finitud de creatura, su temporalidad, y a la vez su nostalgia de unidad y apetito de absoluto.

En otras palabras, la intelección de sí mismo lleva al hombre a confesar que, a pesar de que "todo ente es inteligible" objetivamente considerado, él, el hombre, considerado en su subjetividad, es un ser ininteligible, quizá un absurdo, o a lo sumo un "animal asintótico", una curva ascendente que tiende a la recta superior sin nunca poder llegar a ella.

En esta profundidad de su existencia concreta —de su angustia— es donde Dios viene al encuentro del hombre para "salvarlo": "*ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos*" (DV. 4). La realidad de lo que es la salvación sólo se entiende desde lo profundo de las experiencias de muerte y de pecado de la vida del hombre.

La filosofía no podrá mostrar que al hombre se le debe la participación en la vida de Dios; pero sí puede llegar a mostrar que el hombre es una *exigencia de salvación*. La Revelación que, como dice el Concilio, "actúa sobre todo por medio del ministerio sacerdotal", le dirá dónde y cómo, o mejor, *Quién* es esa salvación.

"Así pues, mientras la filosofía con su método propio (fenomenológico-existencial y metafísico) busca conocer la profundidad del hombre, de

hecho está escrudriñando aquella fundamental estructura del hombre en la cual se inserta la Economía de la Encarnación y de la gracia" (10).

Vemos así que en el ejercicio mismo de la teología, y de una teología auténticamente postconciliar, está implicada una determinada filosofía, cuyo problema fundamental es el hombre mismo en su apertura trascendental, es decir, en aquella íntima dimensión que constituye su capacidad radical para la palabra y la gracia de Dios.

Y viceversa el ejercicio de la filosofía entendida como reflexión personal y sentidodante (realizadora de sentido) sobre el hombre y el mundo, llevará hasta la afirmación libre —si el hombre quiere dar un sentido a su vida— de un Trascendente Personal y esencialmente misterioso. Por lo mismo desconcertante en su esencia, en su vida, y en su automonifestación. De esta manera la filosofía abre las mentes al Misterio de Cristo como única solución al misterio del hombre.

La filosofía existencial puede indicar el camino a la teología para que pueda ser una teología viva. Le enseñará que toda "realidad" es siempre vivida de manera inmediata y prerreflexiva antes de serlo de manera explícita y consciente y de ser expresada en conceptos; pero también le enseñará que la experiencia vivida no se hace plenamente consciente si no se tematiza en conceptos.

*
* *

Termino augurando a los estudiantes de teología muchos progresos para este año en la "intelligentia revelationis", y a los de filosofía, mis compañeros de búsqueda, un mayor conocimiento del hombre para un más profundo conocimiento de Dios.

(10) **Normae Generales de Studiis**, Lineamenta novae Rationis Studiorum Societatis Iesu, Romae, 1968, n. 52.