

LAS CONDICIONES FILOSÓFICAS PARA UNA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA

MONS. ANDRÉ LÉONARD

1. El título mismo que he dado a mi conferencia: «Las condiciones filosóficas para una renovación de la teología» sugiere que la teología actual necesita una renovación profunda, porque la crisis del sentido que estamos atravesando es radical. Vivimos en un período de desilusión: después de la caída de las grandes ideologías políticas, después del crepúsculo de la teología de la liberación, domina ahora el relativismo según el cual la verdad es inaccesible. Habría en materia filosófica y religiosa solo puntos de vista particulares, acercamientos parciales de los cuales ninguno puede reivindicar una verdad absoluta o definitiva. La tolerancia ha llegado a ser la virtud intelectual más importante, y el método más eficaz para conseguir la comunión del pensamiento se reduce al consensualismo de tipo democrático, lo que es aceptable dentro de ciertos límites —determinados por los derechos humanos fundamentales— en el campo de la política. Pero este planteamiento resulta insuficiente en los terrenos de la ética y de la religión, al menos como las entiende la fe de la Iglesia.

Aun sin caer en ese relativismo extremo, la teología actual se fracciona demasiado en enfoques particulares, manifestando así, como lo mostraban algunos ponentes de nuestro simposio, falta de unidad interna y de capacidad sistemática. Esta carencia se traduce en una frecuente inclinación ideológica o gnóstica: la teología se encierra dentro de los límites de la razón hermenéutica, ética, política, psicoanalítica, etc.

2. En el título de mi conferencia se habla también de *condiciones filosóficas* para una renovación de la teología. Efectivamente, la renovación de la teología tiene condiciones filosóficas, puesto que la teología, por la naturaleza misma de la fe de la que es la elaboración noética, presupone unas condiciones filosóficas. Esto exige algunas aclaraciones para una compren-

sión correcta, aunque lo más importante ya lo ha expresado el profesor Lorda con mucha fuerza especulativa.

Por el término *razón*, se entiende el poder que poseemos al formular principios, gracias a los cuales medimos las cosas y las juzgamos. Está claro, por lo tanto, que las afirmaciones de la fe superan lo que nosotros podemos medir y circunscribir por nuestra razón, incluso en su más amplio ejercicio. Así, por ejemplo, las afirmaciones de que Dios es Trinidad o que la Resurrección de Jesús contiene la salvación del mundo, no trascienden solamente el poder de la razón científica, como es evidente, sino incluso el campo de la razón filosófica. Es preciso conceder, pues, que la fe, al superar la razón, es, digámoslo así, «transracional». Más bien hay que alegrarse de ello. En efecto, glosando el célebre dicho de Pascal, «el hombre supera infinitamente al hombre», diría que sólo lo que nos supera es capaz de satisfacernos: solamente lo que supera nuestra medida es verdaderamente medida nuestra. La «transracionalidad» de la fe es así una condición indispensable para que la fe pueda llevar al hombre hacia una auténtica plenitud.

Sin embargo, no basta con que una realidad se presente como transracional para ser digna del hombre y tener la pretensión de llevarlo a su total realización. Si no se tuviera esto en cuenta, se correría el peligro de confundir lo transracional con lo irracional. La transracionalidad es condición necesaria, pero no suficiente, de esta auténtica desmesura que resulta ser la única medida del hombre. Por este motivo, tenemos que afirmar que, aun siendo transracional, la fe ha de ser también razonable —es decir, digna de la razón—, para ser auténticamente humana. Si no, la fe dejaría de ser apertura y superación saludables de nuestra excesivamente simple razón, para confundirse abusivamente con la negación de la razón como tal. No significaría ya la ampliación de la razón, sino la supresión de la misma.

3. Siendo un acto de la persona, y un acto digno de la persona humana, la fe tiene una racionalidad intrínseca. Se refiere a la luz interior de la razón humana y a la luz trascendente del intelecto divino en su autorrevelación. En este sentido me siento de acuerdo con la tesis del Profesor Colombo, según la cual la fe tiene su propia inteligibilidad, lejos de estar sujeta a determinadas filosofías como a fuentes extrínsecas de sentido. Sin embargo, en la medida en que la razón tiene su consistencia propia, independientemente de la revelación, la teología —elaboración reflexiva del saber de la fe— tiene que recurrir a ese ejercicio crítico y racional que es la filosofía, sometién dose así a las exigencias legítimas de la razón filosófica.

4. Todo esto exige algunas precisiones terminológicas. Puesto que la *gracia* consiste en la libre comunicación al hombre de la vida íntima de Dios en cuanto esa comunicación trasciende la capacidad y la exigencia naturales del hombre, la *revelación* se define como el aspecto *noético* o intelectual de la gracia, en la medida en que por medio de ella, Dios concede gratuitamente al hombre el conocimiento de la *verdad* de su vida íntima, así como la *verdad* sobrenatural de su proyecto de amor sobre el hombre y sobre el mundo.

Dentro de la respuesta global del hombre al don de la gracia, la *fe* consiste en la adhesión al mismo tiempo libre, cierta y oscura del *intelecto* humano a la verdad de la revelación divina.

En el sentido más amplio de la palabra, la *razón* —ya lo hemos dicho—, es el poder que tenemos de formar principios, gracias a los cuales medimos las cosas y las juzgamos. Según la diversidad de los campos del saber, la razón desarrolla una *racionalidad* matemática, física, biológica, ética etc. Dentro del ejercicio múltiple de la razón humana, lo propio de la *filosofía* es el interés de la razón por el sentido *global* del hombre, de la realidad en que está insertado. La filosofía se define así como un esfuerzo de reflexión crítica y sistemática sobre el sentido global de la existencia humana y del mundo que la rodea. Por esa preocupación de globalidad, la filosofía difiere de los saberes particulares y tiende así a la *sabiduría*. La razón filosófica es, más precisamente, *metafísica* cuando, en la elucidación misma del sentido del hombre y del mundo, permanece abierta al misterio central del *ser* como fundamento y fuente de toda esencia y de toda existencia, y camino hacia Dios.

En la medida en que la gracia no solo supera la naturaleza, sino que también la presupone, la fe en la revelación trasciende las capacidades naturales de la razón. Pero al mismo tiempo, la fe respeta la razón y es conforme a su deseo profundo de *inteligibilidad*: la fe dilata la razón pero no la niega. Hay así una verdadera *racionalidad* intrínseca de la fe y un auténtico *saber* de la fe.

La *teología* o, en otras palabras, la ciencia de la fe, consiste en la elaboración reflexiva y crítica del saber de la fe. Para expresarse y justificarse, la *racionabilidad teológica* puede y debe recurrir a todas las formas de racionalidad humana, pero, puesto que tiene que ver con la verdad última proporcionada por la revelación a propósito de Dios, del hombre y del mundo, la teología recurre a una *racionalidad* de tipo *filosófico* y, todavía más decididamente, de tipo *metafísico*.

Si, pues, para ser digna de la sabiduría divina y de la razón humana, basta a la fe ser *razonable* sin deber recurrir a una forma elaborada de filosofía, es, en cambio, necesario para la *teología*, en cuanto ciencia de la fe, ejercer una *racionalidad filosófica* desarrollada, y esto en los principales campos en los que debe hacerse patente y explícita la racionalidad de la fe, a saber: 1) los preámbulos de la fe; 2) la explicación analógica de las verdades reveladas; 3) el diálogo con la cultura profana.

En la medida en que la racionalidad filosófica tiene su consistencia propia fuera de su asunción dentro de la racionalidad teológica, la filosofía es *autónoma*. Pero resulta patente que la razón filosófica manifiesta en máximo grado su sabiduría cuando se abre a la trascendencia del ser y de Dios. En la medida en que se integra a la racionalidad teológica, la filosofía es *ancilla theologiae*, sierva de la teología, aunque la filosofía, también en su papel subordinado tiene que ser respetada en su preocupación constitutiva por la racionalidad global. La filosofía desarrollada dentro de la fe o en sus huellas y según la verdad de la revelación puede ser llamada *cristiana*, aunque como filosofía, deba también y sobre todo poder justificarse ante la simple razón, prescindiendo de la revelación.

5. Esta estima positiva de la filosofía como tal, impone, sin embargo, a la Iglesia un discernimiento vigilante respecto a las filosofías concretas producidas por la razón humana. De hecho, las cosas no son tan sencillas como cuando se trata de la relación entre esencias abstractas.

La fe vivida nunca es totalmente pura: está siempre sometida a desviaciones o a malas interpretaciones. Es verdad que, en una comunidad como la Iglesia católica, la presencia vigilante de un magisterio autorizado permite preservar en su pureza lo esencial del dato revelado, pero la fe vivida y la teología que intenta reflexionar sobre ella no están libres de malentendidos e incluso de ciertas perversiones. Bajo este punto de vista, tendrán que recibir alguna luz, entre otras, de la filosofía. Si es cierto que la reflexión humana tiene una consistencia real, entonces es normal que la filosofía pueda contribuir a acelerar, e incluso a corregir, nuestra manera de acoger la revelación o nuestra forma de expresarla. Este papel a la vez crítico y liberador de la filosofía con respecto a la fe vivida y a la teología que la refleja será una de las tareas de la filosofía de la religión.

Pero la misma observación vale para la filosofía. Esta es en principio una compañera admisible de la revelación, ya que el hombre está dotado de un poder autónomo de reflexión. No hay que deducir de esto que todas las filosofías elaboradas por el espíritu humano estén a la altura de esta tarea. Hay que reconocer que, por definición, la filosofía corre siempre el

riesgo, no obstante su valor indispensable e inalienable, de quedarse muy corta frente a la libertad soberana de Dios que se revela y cuyo misterio insondable trastocará siempre todo lo que podamos decir de él.

Hay que tener también en cuenta el hecho de que nuestra naturaleza humana está herida por el pecado. Sin duda alguna, ella conserva su consistencia, y el catolicismo afirma con fuerza que la naturaleza humana está solamente herida por el pecado original y no totalmente corrompida, como quería el protestantismo radical. Si bien es verdad que nuestra inteligencia está oscurecida por nuestro orgullo nativo y que, en consecuencia, la filosofía, con las mejores intenciones del mundo, puede a veces extrañarse dentro de construcciones especulativas que dañan la revelación al mismo tiempo que la comprensión del hombre por sí mismo.

Por esto, la palabra de Dios, continuada por la fe de la Iglesia y aclarada por la teología estará llamada con frecuencia a representar un papel crítico y liberador con respecto a la filosofía y, más exactamente, con respecto a ciertas filosofías situadas históricamente.

Un ejemplo significativo es el del mal. El mal es un misterio ante el cual el hombre permanecerá siempre boquiabierto, entregado a una perpetua pregunta: ¿por qué? La filosofía no puede conocer peor tentación que la de querer *resolver* el problema del mal. Sin embargo, regularmente y de diferentes maneras, cae en ella. Ya declarando que el mal es un absurdo puro y simple y por lo tanto irrecuperable: es la solución llamada «existencialista»; ya haciendo depender el mal de una equivocación de la libertad humana: es la solución «ética» o «moral»; ya haciendo del mal un momento inevitable de una ley necesaria ordenada armoniosamente a un bien mayor: es la solución «racionalista» o «estética».

La fe cristiana impide que la filosofía pierda su potencia interrogativa y que se detenga en alguna de esas tres «soluciones». El cristiano descifra indefinidamente el misterio del mal a partir de la cruz. Ahora bien, la Cruz propone un sentido que excluye cualquier ley estéticamente calculable y lo hace con una amplitud cósmica que trasciende el juego de la única libertad moral del hombre. La Resurrección, que es su fruto, supone ciertamente una promesa de integración. Pero ¿quién dispone de la potencia pascal del Resucitado? Frente a la Cruz, nos descubrimos pecadores, pero el drama que ahí tiene lugar sobrepasa nuestra simple responsabilidad ética y deja entrever un misterio de iniquidad en el que también trabaja el príncipe de este mundo.

Y ante la Cruz gloriosa, podemos exclamar: «Feliz culpa que mereció tal Redentor». Sin embargo, la armonía así entrevista, lejos de entenderse

como una ley dialéctica del ser, aparece como el final imprevisible del encuentro entre dos abismos: la locura del pecado del hombre y la locura, mayor aún, del Amor misericordioso. Ante el enigma del mal, la fe cristiana no abdica, pero rechaza las falsas «soluciones» filosóficas del problema: ella vive de una experiencia de la que no dispone conceptualmente, pero cuya prueba le es ya ofrecida en el misterio pascual de Jesús.

Así pues, la fe y la teología tienen verdaderamente una misión crítica y profética frente a la filosofía. La palabra de Dios hace tambalearse a menudo las construcciones demasiado sistemáticas de los filósofos. Esta Palabra debe resonar y la teología que la expresa no debe avergonzarse de ella. Sin embargo, hay que tomar en serio y respetar en su propia dignidad al compañero que se critica, tanto más cuanto que, desde el punto de vista católico —lo hemos visto—, el acto filosófico está reclamado por el acto de fe y es, por lo mismo, intrínseco al acto teológico, aunque conservando su consistencia propia.

Hay que ser muy severo con los teólogos que juegan frívolamente con los sistemas filosóficos. El cristiano no está autorizado en nombre de la Palabra trascendente de Dios a hacer pasar rápidamente las filosofías por el tribunal de la teología. Como hombre, el cristiano continúa siendo determinado por el acto filosófico y no puede dispensarse de la metafísica. Antes de juzgar las filosofías, debe, para respetarlas en su consistencia propia, repensarlas desde dentro y esforzarse por pensar él mismo de una manera auténticamente filosófica.

Sólo con esta condición podrá y deberá conducir las filosofías a formular interrogantes todavía más profundos. Aquí aparece la verdadera misión crítica y liberadora de la teología para con las filosofías. No consiste en que la teología tenga «respuestas» prefabricadas a las «preguntas» no resueltas por los filósofos. Su función consiste más bien en realizar el acto del pensamiento, en asumirlo desde dentro y en volver a lanzar eventualmente la interrogación filosófica, preguntándose si a la luz de la revelación cristiana del Dios siempre más grande no se manifiesta que el filósofo ha puesto fin prematuramente a su sistema o a vuelta a cerrar apresuradamente el horizonte de su interrogación.

6. Esta actitud confiada frente a las filosofías estará especialmente preocupada por evitar el doble escollo del *racionalismo*, que descuida o menosprecia la dimensión transracional de la fe, y del *fideísmo* que, al contrario, olvida o descuida su carácter razonable. La preocupación central será la de no sujetarse a ningún sistema filosófico, y retener con discernimiento lo que es adaptable a la racionalidad de la fe en cada filosofía y, mejor aún,

de generar a partir de las exigencias de la fe una filosofía cristiana, que sea, sin embargo, una verdadera filosofía, capaz de sostener las exigencias críticas de la razón.

7. La exigencia de un discernimiento filosófico serio es particularmente urgente en el contexto de la cultura contemporánea, la cual está amenazada por la desarticulación del sentido de la existencia y de la verdad del ser. Esta crisis contemporánea de la verdad se traduce en la amenaza de una «reducción cosmo-histórica» o de una «reducción antropológica» de la sabiduría metafísica, en el peligro de una reducción del sentido del ser, ya sea de la inteligibilidad de los seres, ya sea del papel del sujeto o de la libertad como revelación del ser. Esta amenaza afecta también a la sabiduría teológica, que debe explorar la «vía del cosmos y de la historia» y también la «vía del sujeto», sin encerrarse dentro de ellas.

El pensamiento cósmico e histórico en teología tiene sus credenciales y su fecundidad es incontestable. Pero tiene también sus limitaciones y no podríamos privilegiarlo sin peligro. Corre continuamente el riesgo de reducir a Cristo a su función cósmica o histórica, como si su ser se agotase en ella. Ahora bien, Cristo no es en primer lugar el motor de la evolución universal o el principio dinámico del progreso social. Es ante todo el Hijo eterno de Dios, el Hijo amado del Padre que merece ser reconocido y amado *por Sí mismo*.

No negamos que, desde el punto de vista de la fe cristiana, Cristo ejerce efectivamente este cometido de revelador y motor con relación al devenir cósmico e histórico, pero afirmamos que cualquier tendencia a restringir el sentido de Dios y de Cristo a esta función constituiría una «reducción cosmológica» del cristianismo. Porque, repitémoslo, Cristo es algo más que una pieza, aunque fuera capital, del rumbo evolutivo del universo o de la socialización humana. Es primordialmente Alguien: el Hijo personal de un Padre también personal él mismo; y, como toda persona, tiene ante todo una explicación por sí mismo y no por su cometido o su función.

Del mismo modo, el mérito mayor de la vía antropológica es que presenta un cristianismo en sintonía con el corazón del hombre, ese «corazón inquieto» del que habla Agustín. En ella, más que en ninguna otra parte, encontramos la preocupación por demostrar que la fe cristiana es capaz de entusiasmar la libertad humana, puesto que, en un mismo impulso, la colma desde lo más íntimo y la atrae con un ideal exigente. Evidentemente, esta solicitud es indispensable, sobre todo en nuestro tiempo. La tarea de la evangelización quedaría comprometida si no se tuviera en cuenta este

hecho. Pues ¿cómo evangelizar sin tener en cuenta las aptitudes y las esperanzas presentes en los destinatarios de la Buena Noticia? Bajo este aspecto, la vía antropológica forma parte de cualquier catequesis auténtica.

Es el problema de un justo equilibrio, problema omnipresente en todas las formas de enseñanza y de pastoral: tomar en serio la situación subjetiva de los destinatarios de la evangelización sin hacer de esta situación existencial la medida, y menos aún la fuente, del contenido de la evangelización. En resumen: la condición antropológica del sujeto define el lugar de la catequesis, su punto de inserción, pero de ningún modo su objeto o su norma.

Si se pierde esto de vista, la vía antropológica se transforma de inmediato en «reducción antropológica». La libertad humana no es ya solamente el lugar de eclosión de la vida cristiana y la sede de una cierta precomprensión de la revelación. Desde ese momento quedaría erigida como medida de la Palabra de Dios, que sería también «reducida» a lo que el sujeto pueda percibir y recibir de ella, a partir de su espontaneidad.

Incluso cuando es practicada correctamente y con medida, la vía antropológica lleva siempre consigo una estrechez inevitable. Ciertamente, la vía antropológica se esfuerza por demostrar que Cristo es digno de fe porque responde a las esperanzas de la libertad humana y suministra un ideal de vida —este es su mérito—. Sin embargo, aunque es verdad que Jesús puede colmar el corazón del hombre y que sólo él nos atrae en lo más íntimo de nosotros mismos, se trata de un cometido que Cristo tiene para con nosotros, sin que podamos definirle por esta función. El Señor es más que el instrumento de nuestra plenitud, es el Hijo eterno del Padre, sumamente digno de ser amado por sí mismo y no, en primer lugar, porque colme nuestros deseos más allá de lo que nosotros podemos imaginar. Igualmente la Revelación, si se la recibe tal como ella se ofrece, siempre será más que un «tapaagujeros», por muy sublime que sea, del deseo del hombre y de la búsqueda humana del sentido; es, con prioridad, la libre manifestación de la gloria de Dios.

8. A pesar de su condición precaria en la cultura actual, la vía metafísica en filosofía resulta indispensable. Lo propio de la vía metafísica en filosofía radica en que no es sensible principalmente ni, en primer lugar, a la objetividad del mundo natural e histórico que la rodea, ni a la intimidad subjetiva del espíritu humano, sino más bien al carácter absoluto y trascendente del ser, es decir, de todo aquello cuyo sentido viene de más allá del cosmos, de la historia o de la libertad, como lo bello, lo verdadero, lo bue-

no, y en definitiva Dios. Un ejemplo notable de enfoque metafísico en la historia de la filosofía es el descubrimiento tomista del acto de ser.

Solo un esfuerzo personal de meditación metafísica permite comprender concretamente, siguiendo a Tomás de Aquino, que en la menor brizna de hierba, lo mismo que en un animal o en el hombre, la primera y última maravilla es que «existan», es su acto de existir. El ser tomista es pues la primera energía que habita en el corazón de cualquier realidad existente y que le permite desarrollarse; se puede comparar con la luz que penetra en un paisaje y le permite manifestar la riqueza de sus múltiples formas: el ser es la actualidad última de cada cosa, su primera aparición, su triunfo sobre la nada, su luz interior. Santo Tomás lo llama la forma de todas las formas, el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones.

El hombre es el único ente del mundo que puede interesarse por el ser, percibir su riqueza y comprender su diferencia ontológica con los entes. Los animales se contentan con encontrarse con los entes y con situarse respecto a ellos, mientras que el hombre tiene esta capacidad única de no girar solamente en torno a los entes. Esto es lo que hace que el hombre sea, en cierto sentido, un abismo infinito.

Esta apertura ilimitada del alma humana es como el reflejo espiritual de la infinitud del acto de ser. Esto indica que el ser no es reductible al orden de las esencias, que su riqueza no puede asemejarse a la suma de los entes. Lo mismo que la luz es infinitamente más que la suma de los objetos iluminados, lo mismo que podía iluminar mil objetos distintos de aquellos a los que efectivamente presta vida y color, así la riqueza del ser es, en cierto sentido, indiferente a cualquier participación: no agotaremos nunca la plenitud del ser adicionando los entes o coleccionando las esencias.

Por eso, en el mundo, hay siempre sitio para una novedad imprevisible, para un futuro al que nada ni nadie podrá jamás poner fin: el futuro del ser en su diferencia infranqueable con los entes. De esta manera, todo ente, incluso el más humilde, en cuanto que existe, en cuanto que encierra en sí la plenitud indivisible del acto de ser, alberga un misterio insondable. Santo Tomás ha llegado a escribir que ningún filósofo podrá jamás conocer a fondo la realidad última, ni siquiera la de un insecto. ¿Qué decir entonces del hombre en el que la riqueza del ser aflora a la conciencia, en quien la plenitud sobreesencial del ser se hace presente a sí misma, como apertura ilimitada del espíritu?

El pensamiento metafísico nos invita así a discernir en el abismo del ser un misterio de riqueza y de pobreza. Un misterio de riqueza porque el ser es, efectivamente, como acto primero de lo real, la plenitud más pro-

fundamente escondida en medio del mundo y que da a cada ente, incluso al más humilde, un valor infinito.

Pero se trata de un misterio de pobreza y de humildad, porque el ser, en el sentido propio del término, «no es»: todo subsiste por él, pero él mismo no subsiste en cuanto tal. Todo es gracias a él, pero él no es un ente. La humildad de su no-subsistencia concede a la riqueza del ser la gracia de la pobreza. La actualidad del ser es tan casta como la luz. La luz, en efecto, es perfectamente humilde, no se alumbra a sí misma, no se pone en evidencia, no goza de sí misma. Jamás la sorprendemos fuera de los objetos a los que ilumina, precisamente porque no se alumbra a sí misma; y ella sólo tiene conciencia de sí como luz, sólo es percibida como tal en el ojo humano que se llena de ella gracias a ese total olvido de sí misma. Tomada en sí misma, en el estado puro, no se la distinguiría de la obscuridad.

Es, además, perfectamente invisible en el vacío integral. Así pues, la luz que alumbra todas las cosas no da testimonio de sí misma; en primer lugar, remite a aquellos que colma por su misma discreción: el ojo humano y los objetos iluminados. A continuación, remite a su origen, al sol, como a la fuente original de la luz y cuya gloria, resplandeciente y generosa, consiste en ser para el mundo el centro subsistente de toda luminosidad y resplandor.

De esta manera, en cuanto mediación pura, el acto no subsistente del ser es una fluidez completamente referencial: en primer lugar envía a los entes a través de cuyas esencias accede a la subsistencia y al hombre en quien vuelve sobre sí como espíritu; finalmente envía al Ser subsistente de Dios, del que es la producción primordial, la primera semejanza creada. Este misterio desconcertante del ser como riqueza infinita y como pobreza ejemplar hace decir a Tomás de Aquino que el «ser es una semejanza de la bondad divina». Por su humildad, llena de olvido de sí, por su disponibilidad sin reserva, es un testimonio metafísico de la pobreza creadora de Aquel que, por ser totalmente riqueza, puede no aferrarse celosamente a su eterna suficiencia y hacer existir generosamente fuera de él criaturas queridas por sí mismas y no como instrumentos de un «querer ser más» de su autor.

Si el filósofo abre su especulación a la palabra de la Revelación, el misterio del Ser se le manifestará entonces como la profecía, en el plano metafísico, de un misterio análogo inscrito en la intimidad de la vida divina. Pues el misterio trinitario es también, en el corazón mismo del Ser subsistente de Dios, un misterio de riqueza y de pobreza. Es el misterio

de un Dios que sólo subsiste como infinita riqueza en la humildad de las relaciones recíprocas que le constituyen en tres personas totalmente relativas unas a otras, de suerte que en el centro más escondido de la Gloria brilla la indigencia de una insondable dependencia.

Y al encarnarse, el Verbo del Padre traduce históricamente, en el lenguaje de la existencia humana, esta lógica paradójica del Amor eterno como identidad de la gloria y de la humildad: «él, que siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8, 9), «él, que siendo de condición divina, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos y así, actuando como un hombre cualquiera, se abajó hasta someterse incluso a la muerte, y muerte de cruz» (Fil 2, 6-8)

Esta maravillosa identidad de la riqueza y la pobreza en el seno de la vida trinitaria, esta admirable unión de la gloria de la cruz en el centro de la Revelación ¿no la descifra el metafísico, como en filigrana, en la paradoja central del misterio ontológico, a saber: que el ser que emana de Dios como su efecto propio no se hace ser él mismo sino que únicamente manifiesta su gloria en la humilde fecundidad por la que hace que todo sea?

9. En el plano teológico, la vía metafísica permitirá el desarrollo de una vía *teologal* decididamente centrada en el misterio de Dios en su auto-revelación.

En el plano teológico, la vía cosmológica consistía en fundamentar la credibilidad de la revelación cristiana en el poder que posee la figura de Cristo, para aclarar el sentido del devenir natural e histórico. En cuanto a la vía antropológica, intentaba demostrar que Jesús es digno de fe porque responde a las esperanzas y a las exigencias del corazón humano en búsqueda de libertad y superación de sí. El punto de vista metafísico tenderá a encontrar el contenido mismo de la revelación en la figura de Dios que se revela en Cristo, el criterio interno de su credibilidad: Dios y Cristo son, en sí mismos y por sí mismos, dignos de fe en su revelación de sí y no primeramente en razón de su poder iluminador para descifrar el sentido del mundo y de la libertad humana. Proponemos que se llame *teologal* a este camino teológico que tiene su centro de gravedad en la soberana manifestación de la gloria de Dios.

El mérito esencial de la vía cosmológica en teología era demostrar que Cristo es *verdadero* en el sentido de que *ilustra* nuestra *inteligencia* revelándole el destino último del mundo y de la historia. En cambio, la virtud propia de la *vía antropológica* era subrayar que Cristo es *bueno* en la medida en que *estimula* nuestra *voluntad*.

La originalidad de la *vía teologal* consistirá esencialmente en poner en evidencia que Cristo es bello, es decir, que *seduce* nuestro corazón al resplandecer en él la gloria eterna de Dios como Amor. En calidad de Hijo único del Padre, el Verbo es, en efecto, «el resplandor de su gloria y la expresión de su ser» (Heb 1, 3). Y «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria: gloria propia del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn. 1, 14)

Si, con los escolásticos, llamamos «trascendentales» a los grandes atributos del ser, a saber, la verdad, la bondad y la belleza, podremos decir que la originalidad de la *vía teologal* reside en la exploración teológica del tercer trascendental, el de la belleza. Efectivamente, lo propio de la *vía teologal* es afirmar que la revelación de Dios en Jesucristo posee en sí misma una evidencia objetiva que es el fundamento último de su credibilidad intrínseca.

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando declaramos que una realidad es bella sino precisamente que vale en sí y por sí? Una cosa en cuanto que es bella se sustrae a la prosa utilitaria de la vida cotidiana. Lo útil es, por definición, no esencial, puesto que sirve a otra cosa más importante. Lo esencial, en cambio, es siempre inútil, desde el momento en que vale por sí y que es un fin en sí mismo. Por eso lo bello pide a quien se le abre una actitud de disponibilidad gratuita y desinteresada.

Aún podemos entender mejor que el misterio de Cristo posee una dignidad y una suficiencia que no puede agotar ningún estudio inspirado unilateralmente en el deseo de encontrar en él una explicación del mundo o un catalizador de nuestras libertades. Es cierto que el Señor de la Gloria ilumina el devenir cósmico e histórico de nuestro universo; es verdad que polariza las llamadas y los impulsos de nuestro corazón. Pero hay mucho más en él: él es, en una grandiosa y radiante gratuidad, el icono carnal del Amor eterno. En esta perspectiva, la Revelación de Dios en Cristo ya no puede entenderse primeramente como un medio ordenado a un fin extraño; es primordialmente el testimonio que da el Amor trinitario de su propia belleza.

10. Es tarea de los filósofos y especialmente de los filósofos cristianos, resumir en esta perspectiva lo mejor de la tradición metafísica de la filosofía y desarrollarlo en el contexto de la cultura contemporánea. Y es la tarea de los especialistas de la teología dogmática mantener vivo el deseo de encontrar así una maravilla tan grande. Su principal preocupación será proclamar, con todos los recursos la razón humana, la Palabra de Dios y su solo tormento será: adorar al Señor crucificado. En el centro de una tal

teología metafísica o teologal, estará siempre el fervor, la contemplación, el celo por el anuncio del Evangelio, la pasión de la predicación. En esta teología no faltarán las consideraciones técnicas ni las perspectivas cósmicas, históricas y antropológicas, pero el conjunto del discurso se hará humilde profecía de un misterio que trasciende toda palabra humana, el misterio de la Palabra de Dios hecha carne.

11. Si no puede apoyarse en este sentido metafísico, el pensamiento teológico está expuesto a varios peligros, entre los cuales se encuentran los siguientes:

a) la inflación del enfoque hermenéutico, que reduce la teología a un sin fin de interpretaciones.

b) el abuso de la catequesis existencial, la cual se preocupa acertadamente de hacer resonar la verdad de la fe en la vida del sujeto, pero se equivoca cuando considera la experiencia vivida como objeto principal de la catequesis y desprestigia así una enseñanza sistemática de los contenidos de la fe.

c) un exégesis reductora de la Palabra de Dios.

d) una cristología unilateral «desde abajo».

e) una concepción meramente funcional de la Iglesia, como institución que es analizada según principios simplemente sociológicos o antropológicos.

f) una concepción positivista o libertaria de la moral.

Positivamente, las exigencias imprescindibles de la fe (e indirectamente de la teología) en el campo de la filosofía son:

a) que haya en la Iglesia una filosofía adaptada a la inteligencia de la Revelación y capaz de asumir los múltiples aspectos de la cultura profana y capaz por tanto de asegurar la mediación entre lo universal concreto de la Palabra de Dios y la diversidad de los saberes humanos particulares; esta filosofía podrá ser generada dentro de la Iglesia o podría también ser asumida a partir de una filosofía preexistente, con la condición de que se ejercite un auténtico discernimiento filosófico cristiano respecto a ella.

b) que en este discernimiento se tenga en cuenta con atenta vigilancia la capacidad de afirmar la verdad en su dimensión ontológica.

c) que sea reconocida y justificada la posibilidad de expresar la verdad en un lenguaje de auténtico conocimiento.

Al insistir en la importancia de una filosofía y de una teología marcadas por la perspectiva metafísica, la Iglesia no quiere canonizar una teolo-

gía determinada y mucho menos una filosofía particular, aunque quiera subrayar en este campo los grandes méritos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, a pesar de sus inevitables límites.

Al subrayar el valor de un marco metafísico para la teología cristiana auténtica, la Iglesia sólo quiere que la fe más íntima de los creyentes abra los ojos, en una misma y única mirada, hacia el Jesús de la historia y contemple en él, en su vida, su muerte y su resurrección, al Verbo hecho carne, al Hijo Único hecho hombre, en el cual el Dios trinitario da testimonio de la gloria imperecedera de su ser en su total alteridad.

Mons. André Léonard
Obispo de Namur