

Gustavo Baena

Fenomenología de la Revelación

Teología de la Biblia y hermenéutica

verbo divino

Contenido

Agradecimientos	17
Introducción general	19

I

UNA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA

Prólogo	35
Introducción. La posibilidad de la revelación como problema	37
I. Comprensión del problema	37
II. Determinación del horizonte de solución de la posibilidad de la revelación como problema	39
I. El método antropológico trascendental	51
I. El contexto histórico del método antropológico trascendental	51
II. Algunas precisiones de Rahner al traducir el lenguaje de los filósofos modernos al lenguaje de su sistema	55
1. Precisión del término «trascendental»	55
2. El influjo de Heidegger	57
3. El método trascendental	58
4. Algunos planteamientos que determinan el específico método trascendental de Rahner	60
A. El texto de Rahner sobre Heidegger	60
B. Un breve texto de Rahner sobre el método antropológico trascendental	65
III. El método como procedimiento	66
1. El horizonte consciente donde opera el método	66
2. El dinamismo interno del método	70
IV. Algunos alcances del método	74
1. Antropología trascendental y antropologías	74

2. Trascendencia e historia	78
3. La revelación categorial histórica, ¿norma absoluta? ...	82
II. La metafísica de Rahner	85
I. Rahner teólogo	85
II. El fundamento tomista del realismo metafísico de Karl Rahner	94
1. Posición del problema: <i>conversio ad phantasma</i>	94
2. La cuestión 84, artículo 7: exégesis	99
III. La específica metafísica de Rahner	108
III. Fundamentos metafísicos de la posibilidad de la revelación de Dios	119
I. ¿Cómo es posible que Dios se revele a un ser finito?	120
1. La metafísica como pregunta por el ser del ente en cuanto tal	120
2. El ente absoluto puede ser logos y traducirse en un hablar verdadero	124
II. ¿Por qué el hombre puede ser sujeto de una revelación de Dios?	130
1. Análisis metafísico del conocimiento: Hacia una antropología metafísica	130
2. La sensibilidad	132
3. La abstracción	136
A. El concepto universal	138
B. El conocimiento judicativo	140
4. Abstracción y anticipación del ser absoluto	142
III. ¿Por qué el hombre es espíritu y apertura al ser absoluto?	151
1. Primera etapa: la anticipación sensible	151
2. Segunda etapa: la anticipación de la forma universal	153
3. Tercera etapa: la anticipación del ser absoluto	155
IV. El modo de la posibilidad de la revelación	161
I. ¿Cómo revela Dios su propia intimidad?	161
1. La especificidad de la revelación	161
2. La estructura de la existencia del hombre	163
3. Análisis de la específica estructura de la existencia del hombre	165
A. El fundamento de la estructura de la existencia humana, como «posición» (<i>Setzung</i>) absoluta, es voluntad	165
B. La voluntad es acción	167
C. La posición (<i>Setzung</i>) del ser absoluto como voluntad ajena	167

D. La voluntad de Dios como poder creador	169
E. El poder creador de Dios como poder personal	170
II. El modo como el hombre puede ser sujeto de una posible revelación de Dios	172
1. Planteamiento del modo de la posibilidad de la revelación	172
2. La comprensión del factor voluntativo del conocimiento	174
A. Conocimiento-Voluntad y la luminosidad del ser ...	174
B. La cognoscibilidad de la acción libre del ser absoluto en la posición de la existencia del ser contingente	178
C. La relación del Conocimiento y la Voluntad en la existencia humana	180
D. La repercusión de la intimidad de Dios dada en la posición, en el comportamiento de la existencia cotidiana del hombre	182
3. El modo concreto de la decisión libre del hombre al acoger la posición de su existencia	185
V. El lugar de una posible revelación de Dios	195
I. El propósito de este capítulo	195
II. El hombre como ser material	198
III. El hombre como espíritu histórico	201
IV. El fenómeno como manifestación histórica de la trascendencia del hombre	206
V. El fenómeno como palabra de Dios revelante	212
VI. El lugar histórico donde el hombre debe aguardar la revelación de Dios	216
VII. Límites de la posibilidad de una revelación histórica	225
VI. De la revelación trascendental a la revelación categorial	231
I. La revelación primigenia o esencial	231
II. La revelación esencial recibida en la historia de la tradición histórica y en la historia de las religiones	234
III. El principio de autotranscendencia como criterio interno de la revelación categorial	238
IV. La recepción de la revelación esencial en los textos de la Biblia	240
V. Significación común y comunidad	249
1. Fenomenología de la trascendencia histórica o autotranscendencia del ser finito	249
2. Fenomenología de la comunidad	254

3. La comunidad como base de la significación común ..	256
4. Un resumen final	261
Bibliografía	265

II

LA REVELACIÓN DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

I. La primitiva comunidad de Israel	269
I. Posición del problema	269
II. Significación común y tradición cultural	271
III. La recepción de la tradición del éxodo y de la posesión de la tierra en la época de la monarquía	274
IV. Unificación y valoración de las tradiciones premonárquicas y el pueblo de Yahveh	285
II. La primitiva tradición de la tierra y del derecho exclusivo de Yahveh	295
I. El credo histórico como ampliación narrativa de la primitiva confesión de fe de la Tierra	295
II. El primitivo derecho de Yahveh, su recepción y sus ampliaciones	301
1. El primitivo derecho cultural exclusivo de Yahveh (Ex 34,10-26)	301
2. Las palabras de alianza y la primitiva tradición del Sinaí	308
3. Las palabras de alianza y el pacto con los gabaonitas (Jos 9)	312
4. Las palabras de alianza y Jueces 2,1-5	316
5. Las Palabras de alianza y el Libro de la alianza (Ex 20,22-23,19)	322
A. Primera ampliación	327
B. Segunda ampliación	330
C. La función de Ex 23,20-33 en el Libro de la alianza	338
III. El derecho-privilegio de Yahveh en el Deuteronomio	343
I. La intencionalidad de la narración 2 Re 22-23	343
II. Contenido del «documento de alianza» encontrado en el templo	346
1. A partir de las coyunturas externas al documento	346
2. A partir del análisis interno del Deuteronomio	348
A. Indicios	348

B. El Cuerpo de leyes sobre los funcionarios del Estado: Dt 16,18–18,22	350
C. Cuerpo de leyes: Dt 19–25	351
D. Dt 12,1 y 26,16 como marco del cuerpo de leyes del Deuteronomio primitivo	352
III. Sistematización del derecho privilegio Yahveh (12,1–16,17 y 26,1-16)	354
1. El «Documento de alianza» de Josías, las «Palabras de alianza» y el «Libro de la alianza»	354
2. La fórmula de la centralización del culto	356
3. La estructura interna de la ley de Josías	359
A. El estatuto de pobres	362
B. El estatuto de huérfanos, viudas, forasteros y levitas	365
IV. La redacción final del Deuteronomio	374
1. Justificación de su estructura actual	374
2. Deuteronomio 4,1-40	377
A. El prólogo (Dt 4,1-4)	378
B. El núcleo fundamental (Dt 4,5-8)	381
C. El epílogo (Dt 4,32-40)	393
IV. El movimiento de las tradiciones fundamentales de Israel	401
I. Una constatación general	401
II. Constataciones particulares	403
1. La tradición de la tierra	405
A. La primitiva fórmula de la tradición de la tierra ...	405
B. El pequeño credo histórico (Dt 26,5b-9)	406
2. La tradición del derecho	409
A. El antiguo derecho-privilegio de Yahveh (Ex 34,10-26)	409
B. El pacto de Israel con los gabaonitas: Josué	410
C. Jueces 2,1-5	411
D. El Libro de la alianza (Ex 20,22–23,33)	411
E. El Deuteronomio primitivo como Documento de alianza	414
F. La redacción final del Deuteronomio	415
V. Crítica de las tradiciones fundamentales de Israel	419
I. Posición del problema	419
II. La función de la tradición de Israel en la historia de la exégesis crítica	424
1. Julius Wellhausen	425
2. Hermann Gunkel	427
3. Gerhard von Rad	428
4. Martin Noth	435

5. Rolf Rendtorff	441
6. Erhard Blum	450
A. El método	450
B. El movimiento de la tradición en la historia de los patriarcas	451
a) La tradición de Jacob	451
b) La tradición de Abrahán	453
C. El movimiento de la tradición en Ex-Nm	455
7. Una conclusión crítica	460
III. La tradición como revelación de Dios	469
IV. La tradición preexílica como revelación de Dios	481
V. Una conclusión sobre la crítica de tradición como revelación de Dios	495
VI. Historia de los orígenes y la teología de la alianza	499
1. Primer indicio: Gn 2-4	500
2. Segundo indicio: Gn 3,15	502
3. Tercer indicio: Gn 3,15 y 12,1-4a	507
Bibliografía	515

III

LA REVELACIÓN DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO (¿Cómo sucede la revelación de Dios en el Nuevo Testamento?)

1.^a SECCIÓN

LA EXPERIENCIA PASCUAL

I. El grupo de la experiencia pascual	525
I. Identificación del grupo de la experiencia pascual	525
II. El encuentro del resucitado con sus discípulos en Galilea	543
II. La experiencia pascual	549
I. La tradición de la experiencia pascual	549
1. Pablo como punto de referencia	549
2. Después de Pablo	551
3. Antes de Pablo	554
II. Pablo y la experiencia pascual	558
1. Posición del problema	558
2. El cambio de Pablo de fariseo a apóstol de los gentiles ..	559
3. La tradición prelucana de la conversión de Pablo	563

4. Interpretación de los acontecimientos de Damasco en Hechos	568
5. Interpretación de la tradición de la conversión de Pablo por él mismo	572
A. Posición del problema	572
B. La interpretación del mismo Pablo por medio de esquemas convencionales tradicionales	574
C. La interpretación específica del mismo Pablo por sus lenguajes propios	585
a) La interpretación de Hechos y de 1 Cor 15,1-8 ..	586
1) Hechos	586
2) 1 Cor 15,1-8	589
b) Gal 1,11-2,21: La revelación como modo de percepción de la experiencia pascual	595
III. La experiencia pascual como revelación	605
I. La revelación como modo de percepción del Evangelio ..	605
II. El alcance específico del término <i>revelación</i> en Gálatas 1,12.16	609
1. Gálatas 1,16	609
2. Gálatas 1,12	612
IV. El Evangelio de Pablo	615
I. El Evangelio en la primera carta a los Tesalonicenses	615
II. El Evangelio en la carta a los Gálatas y en la correspondencia corintia	626
1. En Gálatas	626
2. El evangelio en la correspondencia corintia	647
III. El Evangelio en la carta a los Filipenses 3	659
1. Filipenses 3 como carta autónoma	659
2. La tesis fundamental de la carta	661
3. El conocimiento de Cristo como experiencia del Evangelio	670
4. El conocimiento de Cristo y la fe	676
5. El Evangelio como mensaje de la cruz y Mc 14,27-28	680
V. El Evangelio y el Espíritu	689
I. El Espíritu de Yahveh en el judaísmo tardío	690
II. El Espíritu Santo y la comunidad de Antioquía	691
III. La experiencia de Antioquía, fe y bautismo	696
IV. Estructura del pensamiento de Pablo	708
1. Estructura reflejada en las estructuras de sus cartas	708
A. Estructura de 1 Tesalonicenses	708

B. Estructura de la carta a los Gálatas	709
C. Estructura de la carta a los Filipenses B	710
2. Algunos enunciados fundamentales de la teología de Pablo	713
A. 2 Cor 5,18.19	713
B. 2 Cor 5,19 como fondo de la articulación del Espíritu Santo en la estructura del pensamiento paulino	716
C. 1 Cor 12,4-6	718
D. 2 Cor 13,13	720
E. El Espíritu Santo como unidad trinitaria en el acto creador-salvador continuo en la comunidad	725
F. La personalidad de Dios	729
V. El «modo» de la revelación del Hijo de Dios y del Evangelio a Pablo	731
Bibliografía	743

2.^a SECCIÓN

HISTORIA DE LA TRADICIÓN DE LA EXPERIENCIA PASCUAL

I. De la significación común al culto	751
II. Las fórmulas primitivas de la tradición pascual	757
I. Tradición e historia de las formas	757
II. La fórmula judía y su recepción formal en Pablo	760
III. La antigua <i>beraká</i> pascual	762
IV. La fórmula teológica narrativa	767
1. Rom 10,9	767
2. 1 Tes 1,19b-10	769
V. La fórmula cristológica simple	775
1. Situación de 1 Tes 4,13-18 en la carta	775
2. Análisis de 1 Tes 4,13-18	778
3. El sentido original de la tradición apocalíptica	780
4. La interpretación paulina	783
VI. Las fórmulas de la muerte de Jesús	786
1. El esquema tradicional del justo sufriente y exaltado ..	786
2. Las «fórmulas ὕπέρ»	794
A. Las fórmulas de «entrega»	794
B. Las fórmulas de la «muerte de Cristo»	798
VII. La fórmula de expiación: Rom 3,25-26a	799

1. Posición del problema	799
2. Análisis, delimitación y sentido de la fórmula original	803
3. Interpretación paulina de la fórmula original	812
VIII. La fórmula soteriológica: Rom 4,25	822
III. La fórmula sumario de fe: 1 Cor 15,3b-5	827
I. Estructura original de la fórmula	827
II. Historia de la formación de la fórmula original	831
1. Primer miembro: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado» (1 Cor 15,3b-4a)	831
A. La fórmula de muerte	831
B. «Según las Escrituras»	832
C. «Y que fue sepultado»	834
2. Segundo miembro: «Y ha sido resucitado al tercer día según las Escrituras y se apareció a Cefas y a los doce» (1 Cor 15,4b-5)	835
A. La fórmula de resurrección	835
B. «Al tercer día»	837
C. «Según las Escrituras»	839
D. «Y se apareció a Cefas y a los doce»	841
III. El sentido original de la fórmula 1 Cor 15,3b-5	845
1. Primer miembro: «Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado» (1 Cor 15,3b-4a)	846
2. Segundo miembro: «Y que ha sido resucitado al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Cefas y a los doce» (1 Cor 15,4b-5)	846
3. 1 Cor 15,3b-5 como sentencia artística de paralelismo de miembros	847
IV. Recepción del sumario de fe en la reflexión teológica de Pablo	853
1. La fórmula sumario de fe en el contexto teológico de 1 Cor 15	854
2. La reflexión teológica de Pablo en 1 Cor 15	856
3. El sumario de fe en el contexto de la teología paulina de la cruz	867
A. Del sumario de fe a la teología de la cruz	867
B. 1 Cor 1,17-2,5 como clave de la teología de la cruz	870
C. 2 Cor 5,18-20	872
D. La cruz como sabiduría de Dios: 1 Cor 1,24-30 ...	876
E. «Justificación» y «reconciliación» en Rom 5,1-11 ...	879
Bibliografía	887

3.^a SECCIÓN

HISTORIA DE LA TRADICIÓN DE LA PASIÓN

I. La historia de la pasión	895
I. Los relatos de la pasión	895
II. Motivaciones teológicas de la tradición de la pasión	905
1. El trasfondo de la <i>beraká</i> pascual	905
2. El trasfondo del esquema «padecimientos-gloria» en la comunidad primitiva	909
3. El trasfondo de las «fórmulas ὑπέρ»	912
III. 1 Cor 15,3b-5 como punto de referencia del sentido soteriológico de la tradición de la pasión	913
1. El movimiento de la tradición pascual antes de 1 Cor 15,3b-5	913
2. La recepción de la tradición pascual, de la pasión y de la muerte expiatoria	916
3. La nueva comprensión de la tradición pascual y de la pasión dentro del horizonte del sentido original del sumario	919
4. Una posible historia de la pasión anterior a 1 Cor 15,3b-5	921
II. La teología de la historia de la pasión premarcana	925
I. La tradición de la pasión: El sufrimiento como testimonio de la obediencia a la voluntad de Dios	925
II. El sentido soteriológico de la historia de la pasión	939
III. La teología de la cruz en el evangelio de Marcos	943
I. Posición del problema: el paulinismo del evangelio de Marcos	944
II. Historia de la redacción del evangelio de Marcos	947
1. Punto de partida: la historia de la pasión	947
2. Historia de la redacción: la teología de Marcos	951
A. Historia de la redacción de Marcos según W. Marxsen	951
B. Historia de la redacción de Marcos según J. Schreiber	958
C. La perspectiva teológica de la redacción de Marcos según L. Schenke	966
IV. El evangelio de Pablo y el evangelio de Marcos	977
I. La recepción de la tradición de la pasión en el evangelio de Marcos	977
II. El evangelio como teología de la cruz en Pablo	982

III. El evangelio como teología de la cruz en Marcos	985
IV. Una conclusión	1002
V. Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios	1009
I. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Comienzo del Evangelio de Jesucristo) (Mc 1,1)	1010
II. Ὑιὸς θεοῦ (Hijo de Dios)	1011
1. El título «Hijo de Dios» en la tradición premarcana ..	1012
A. Rom 1,3-4	1012
B. Jesús mismo interpreta su existencia en una relación filial con Dios su Padre	1021
2. La concepción del «Hijo de Dios» del evangelista Marcos	1028
A. El sentido de «Hijo de Dios» en el material de tradición recibido por Marcos	1028
B. El sentido de «Hijo de Dios» en los textos redaccionales de Marcos	1039
3. Filiación divina y creación	1046
Bibliografía	1065

IV

HERMENÉUTICA DE LA REVELACIÓN

1.^a SECCIÓN

LA HERMENÉUTICA DE BULTMANN

I. El problema hermenéutico	1073
I. La hermenéutica cristiana clásica	1073
II. La teoría hermenéutica filosófica como disciplina autónoma: Schleiermacher	1076
II. La hermenéutica bultmanniana	1081
I. Bultmann-Heidegger	1081
II. Heidegger-Bultmann	1088
1. La teología como ciencia según Heidegger	1088
2. La positividad de la teología	1091
3. La cientificidad de la teología	1093
4. Relación entre la teología como ciencia óptica y la filosofía como ciencia ontológica	1095
III. Fundamentos de la hermenéutica bultmanniana	1098
1. Dios como acto creador y fe	1098
2. Aparato conceptual de Heidegger acogido por Bultmann	1103

3. Los conceptos «historicidad» e «historia»	1110
4. Fe y revelación	1116
IV. La hermenéutica como teoría filosófica en Bultmann	1127
V. Interpretación bultmanniana de los textos de la Biblia	1137
VI. El procedimiento hermenéutico de la desmitologización	1151
Bibliografía	1163

2.^a SECCIÓN

LA METAFÍSICA DE KARL RAHNER

COMO HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE LA REVELACIÓN DE DIOS

I. De Maréchal a Rahner	1167
I. El problema crítico del conocimiento desde la metafísica de santo Tomás. Algunos planteamientos básicos	1168
II. Los términos del juicio: unidad inteligible del concepto universal	1174
1. Del fantasma a la unidad inmaterial trascendente	1174
2. De la unidad inmaterial a la unidad numérica	1176
II. Identidad de la hermenéutica de la revelación de Karl Rahner	1181
I. Posición del problema	1181
II. La hermenéutica del ser absoluto como «logos»	1184
III. El conocer y el actuar del hombre como interpretación del ser absoluto	1187
1. La esencia del hombre se determina por su actuar concreto	1187
2. Análisis trascendental del conocimiento y del actuar del hombre	1189
IV. ¿Cómo Dios puede libremente revelar su propia intimidad?	1202
V. ¿Cómo el hombre puede ser sujeto de la específica revelación de Dios?	1208
VI. La comunidad: el lugar histórico de una posible revelación de Dios	1224
VII. El fenómeno como manifestación de la trascendencia del hombre	1231
VIII. El fenómeno como palabra de Dios revelante	1237
IX. Una conclusión	1241
Bibliografía	1245

Introducción general

Una ya prolongada experiencia de investigación exegética y de docencia de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento, principalmente sobre el Pentateuco y el profetismo del siglo VIII, y luego sobre la revelación en el Nuevo Testamento, en especial las cartas auténticas de Pablo y el evangelio de Marcos, nos han llevado a algo que aparece con alguna claridad: tanto la exégesis bíblica como la teología aún tienen un problema no resuelto, cuya solución incide seriamente en la exégesis llamada científica y en la teología sistemática. En efecto, tanto los teólogos como los exégetas parten sin más de la revelación ya dada y testimoniada en el canon de las Escrituras aprobado por el magisterio de la Iglesia. El problema está en haber dejado como caso no problemático, como problema resuelto, simplemente como problema por resolver, la siguiente pregunta: ¿cómo puede suceder el hecho mismo de una revelación histórica de Dios al hombre? Los textos de la Biblia nos transmiten una revelación de Dios ya dada; pero no nos estamos preguntando cómo sucedió el hecho histórico de la revelación que atestiguan los dos Testamentos. O formulado de otra manera: ¿cómo es posible que Dios, como ser absoluto, pueda comunicar al hombre su propia intimidad, o sea, su voluntad sobre el hombre mismo, y al mismo tiempo cómo es posible que el hombre pueda, desde sus propias capacidades, percibir esa revelación de Dios y la pueda recibir con certeza, sin engañarse? ¿Cómo es posible que el ser absoluto, sin dejar de ser el ser absoluto, pueda autocomunicarse en el hombre como criatura y a su vez esta pueda apropiarse de tal autocomunicación de Dios y con qué criterios la puede percibir y distinguir?

Primera parte: Una antropología metafísica

Es evidente que no es legítimo, ni posible, plantear este problema a la revelación misma transmitida en la Biblia, ni su propósito es enseñarnos a dar solución a estos interrogantes. Tales problemas sobre la posibilidad del

ser absoluto de autorrevelarse al hombre y en el hombre, y la posibilidad de las capacidades de este para recibirla, si tal revelación se diera, pertenecen al ámbito de la conciencia humana; es esta la que se interroga sobre tales posibilidades. Todo esto indica que tal problema de la posibilidad de la revelación, pertenece estrictamente al campo de la filosofía, como ciencia que precisamente se ocupa de los datos de la conciencia humana. Más concretamente, tal problemática se encuentra dentro del alcance de una ontología general o de una metafísica trascendental.

Este problema ha sido tratado y conoce una solución científica en los escritos filosóficos de Karl Rahner: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (1936), *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (1937) y, de alguna manera, «Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger» (1940). En una dirección muy semejante ya se movía la hermenéutica filosófica de los textos de la Biblia, particularmente del Nuevo Testamento, de Rudolf Bultmann, valiéndose de la filosofía existencial de Heidegger.

La primera parte de este nuestro extenso estudio, a saber la parte estrictamente filosófica, se propone ofrecer un horizonte a la exégesis bíblica de los dos Testamentos, pero también a la hermenéutica filosófica de los textos de la Biblia como lo hiciera Bultmann y a la hermenéutica filosófica de la revelación esencial, hacia la cual se mueve la metafísica de Rahner. Además esta parte filosófica quiere mostrar una particular orientación de la existencia humana en una ontología metafísica trascendental hacia la cual deben encaminarse aún los métodos científicos de la exégesis bíblica. Porque en todo caso la revelación bíblica es una oferta gratuita de Dios al hombre para que este la acoja por la fe, e interprete de una manera nueva el rumbo que debe darle libremente a su propia existencia.

Nos hemos planteado el problema de la posibilidad de una revelación de Dios y su objetivo de una manera general. Ahora pretendemos precisar más ese planteamiento haciéndonos la siguiente pregunta: ¿en qué sentido la revelación de Dios, como autocomunicación de su íntima voluntad sobre el hombre puede suceder históricamente en este mundo? ¿Cómo puede darse tal autocomunicación de Dios en el hombre de tal manera que este pueda conocerla con certeza?

Es sabido que desde el plano de la filosofía, el entendimiento humano no puede acceder a un conocimiento de Dios como objeto. Solamente, y en una demostración que tiene sus deficiencias, puede llegar al conocimiento de la existencia de un ser absoluto aplicándole categorías predicamentales que son propias del ser en general. Dios como ser absoluto, no es objeto del conocimiento humano según la filosofía moderna, porque no entra como sensación en el conocimiento sensible, o como intuición empírica o fenómeno. Esta imposibilidad solo es superable desde una metafísica abierta al ser absoluto. Se-

gún esta metafísica el ser absoluto ya estaría implicado en el ser concreto del hombre y constituiría el fundamento de la estructura de la existencia humana.

La posibilidad de una metafísica abierta al ser absoluto fue ya demostrada por el análisis trascendental del conocimiento humano realizado por Joseph Maréchal partiendo, de una parte, del realismo metafísico de la filosofía de santo Tomás y, de otra, actualizando esta metafísica desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. El análisis de Maréchal comprueba que el ámbito del conocimiento humano se autotrasciende, cada vez más, hacia el infinito en la medida en que avanza, en sus distintos momentos, el conocimiento objetivo de las cosas del mundo; lo cual no puede suceder sino porque el ser absoluto está implícito en el hombre, como condición a priori de todo conocimiento objetivo.

Sobre este avance de actualización de la filosofía tomista llevada a cabo por el análisis trascendental de Maréchal, Karl Rahner construye, para su propio sistema teológico, una metafísica que descubre al ser absoluto y su acto creador continuo, que es su voluntad sobre el hombre, en el ejercicio concreto del conocer y del actuar del ser del hombre, o sea, la realización de la existencia humana, como acontecer fenoménico.

Desde la metafísica de Rahner, asentada, al igual que la de Maréchal, sobre la metafísica de santo Tomás, se logra demostrar que no solamente el ser absoluto pueda manifestarse como «logos» al ser concreto del hombre, sino que también es posible que ese mismo hombre pueda percibir tal revelación en su propia intimidad y conocerla categorialmente en el ejercicio de su existencia y pueda además expresarla en sus lenguajes propios.

La metafísica de Rahner, aunque se mantiene siempre dentro de la línea de la filosofía de santo Tomás, también como Maréchal, la relee no solo desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, particularmente desde la estética trascendental, sino que da un paso más, y la interpreta desde la ontología fundamental o fenomenología de M. Heidegger. De allí entonces que el punto de partida de la metafísica de Rahner sea el mismo que el de la filosofía de Heidegger, a saber, la pregunta por el ser del hombre. En esta pregunta por el ser del hombre es el mismo hombre el que pregunta por su propio ser; pero cuando se pregunta, él mismo por su propio ser, el hombre la responde siendo; es decir, existiendo en concreto responde la pregunta; al hacerse la pregunta por el ser «es», esto es, es «ser» siendo o existiendo en su ser.

Esto quiere decir que en el plano de la metafísica de Rahner, todo conocer y todo actuar del hombre se constituye en la manifestación fenoménica del «ser»; por eso todo lo pensado y actuado, ya es metafísica; esto es, la metafísica como algo ya sucedido en el hombre. Ahora dando un paso más, el hombre, al hacerse consciente de lo vivido, ya está poniendo la base de una metafísica como sistema calculado del pensar y del actuar del humano. La metafísica de Rahner como sistema ordenado es propiamente un análisis del conocer y del actuar concreto del hombre mientras

está poniendo en acto su existencia. En el fondo de este análisis, Rahner se encuentra con el ser absoluto, como única posibilidad ontológica de todos para conocer y actuar. A este resultado llegó también Maréchal, pero como deducción trascendental del análisis del conocimiento objetivo; mientras que para Rahner es el punto de partida: la pregunta por el ser en general, o sea el ser de absoluta posesión de su ser.

Así pues, en todo pensar y actuar humano se está manifestando como fenómeno, el ser absoluto. En otras palabras, es en el pensar y actuar fenoménicos donde se manifiesta la tendencia trascendental del hombre y en ella misma la intimidad del ser absoluto, como acto creador o como voluntad sobre el hombre mismo. O en términos más explícitos y directos, el conocer y actuar son el fenómeno que revela la palabra de Dios o sea su voluntad sobre el hombre mismo y el fenómeno como tal es, entonces, la palabra categorial de Dios revelante.

Avanzando un poco más dentro del análisis metafísico rahneriano del conocer y actuar, supuesto que el ser absoluto es condición de ese conocer y actuar, se sigue necesariamente que el ser absoluto es el fundamento de la esencia y de la existencia del hombre. O de otro modo, el ser absoluto, como acto creador no crea el ser humano como quien pone una cosa allá distinta de él mismo, sino que crea poniéndose él mismo personalmente en su criatura. Así pues, la estructura de la existencia humana es «posición» (*Setzung*) «absoluta» de Dios en la criatura, aunque limitada y contingente en ella misma. De donde se sigue que el hombre al existir, el mismo no crea la estructura de su existencia, sino que la tiene ya dada como posición absoluta de Dios.

Según el mismo Heidegger, el ser del hombre no solo tiene en sí la capacidad de ser, sino la capacidad de *pre-ser-se*, esto es, la posibilidad de *proyectar* su existencia, es decir el hombre tiene que existir, está obligado a poner en acto su existencia, así esa existencia esté marcada por la muerte o la nada. Tiene que asumir libremente su existencia.

En la metafísica de Rahner, también el hombre tiene que tomar en sus manos libremente una existencia que le es dada, o sea la posición absoluta de Dios en él. Asume esa existencia existiendo, por medio de sus operaciones típicas humanas, es decir, el conocer y el obrar intencionales. Pero como dijimos antes, estas operaciones no tienen posibilidad sin el ser absoluto. Esta existencia concreta es ella misma la manifestación fenoménica de la tendencia trascendental del hombre hacia el ser absoluto, esto es, el acto creador continuo que se deja experimentar testimonialmente en el comportamiento humano cotidiano. Se sigue pues, que el hombre al poner en acto su existencia, como posición absoluta, al mismo tiempo la está interpretando, es decir, está interpretando libremente el acto creador que es su voluntad. Por eso la posición de la estructura de la existencia, como posición absoluta es voluntad del ser absoluto, Dios; es esta la que seguiremos llamando: *reve-*

lación trascendental; mientras que su interpretación existencial, por medio de las operaciones libres intencionales es la *revelación categorial*.

Se podría objetar diciendo que en el comportamiento del ser del hombre suceden pensamientos y actuaciones que son a todas luces contrarios a la voluntad de Dios, no solo con respecto a un sentido común, sino plenamente opuestos a ella, como maquinar y llevar a cabo un asesinato o despojar al prójimo de su honra y sus bienes, etc. Esto ya indica que el hombre debe poseer un criterio por medio del cual puede discernir con certeza, de qué manera su pensar y actuar son en la realidad manifestaciones fenoménicas claras de su tendencia trascendental hacia el ser absoluto.

Es propio de Dios como ser absoluto establecer la estructura de la existencia humana, él mismo poniéndose en ella como posición (*Setzung*) absoluta, aunque limitada en el hombre; esto significa, entonces, que Dios crea esa existencia del hombre autocomunicándose y autotranscendiéndose en él. Es decir, que es propio de Dios crear, él mismo saliendo de sí mismo. Si tal es la posición de la estructura de la existencia humana como acto creador, el hombre al ponerla en acto existiendo, por medio de su pensar y obrar, debe orientar sus operaciones intencionales que la interpretan en la misma dirección del carácter de la personalidad de Dios. Ahora bien, como dijimos antes, el carácter propio de la personalidad de Dios es crear saliendo de sí mismo. Se sigue, en consecuencia, que las operaciones intencionales que ponen en acto la existencia, son auténticamente interpretativas de la posición del ser absoluto, si también están orientadas en esa misma dirección de la orientación trascendental hacia el ser absoluto. Es decir que son solamente auténticas, si el hombre en la ejecución de su existencia concreta, está saliendo de sí mismo de manera incondicional en función de sus hermanos de su mismo género los hombres, o en función del «otro».

El empleo de este criterio de autotranscendencia en el otro, permite distinguir aún en la revelación efectiva transmitida en la Biblia, una línea interpretativa de la voluntad de Dios sobre el hombre como su revelación, de manera progresiva, que solo llega a su plenitud en el caso de la revelación absoluta de Dios, manifestada en la vida terrena e histórica de Jesús de Nazaret, como revelación categorial.

Sin embargo al llegar a este punto de la revelación categorial interpretativa de la revelación absoluta, aún queda por especificar el espacio histórico, no solo donde esa revelación puede darse, sino más aún, el espacio social donde los hombres se hacen conscientes de una revelación concreta de Dios, si llegara a darse; ese espacio puede denominarse una *significación común*, es decir, una percepción no solo individual sino intersubjetiva, de una conducta humana testimoniante, que se constata, a su vez también intersubjetivamente y que dispone las personas a acoger por la fe ese comportamiento como una voluntad de Dios, que se experimenta también de manera inter-

subjetiva en un grupo humano comunitario. Esto significa que la revelación trascendental llega a ser perceptible en forma consciente en la realidad categorial de una significación común. En otras palabras, la consciencia de una revelación trascendental solo puede darse en el suelo de una comunidad.

Si desde este punto de llegada de la revelación trascendental interpretada por la revelación categorial histórica y conscientemente percibida en una significación común sobre la base de una comunidad, nos acercamos a la revelación ya dada y transmitida por la Biblia, entonces tenemos que deducir que los textos de la Biblia están situados en un nivel de revelación categorial, que necesariamente debe hacer continuidad con la revelación esencial que hemos tratado de describir con brevedad.

Es ya en el plano de los textos de la Biblia, como revelación categorial, donde desempeñan un papel necesario los métodos científicos de la exégesis bíblica, y en primer lugar los histórico-críticos, a saber, la historia crítica de las formas, que nos permiten seguir un camino que apunta, no solo a la formación de un texto, sino hacia el origen histórico de los diversos componentes del mismo texto, hasta llegar a un punto de partida que por regla general ha de ser una significación común originante. O en otros términos, la historia de las formas permite acercarnos al origen mismo de las tradiciones transmitidas en distintas formas literarias que se pueden distinguir, al descomponer los diversos elementos de un mismo texto, de tal manera que aparezca el movimiento de la tradición en sucesivas interpretaciones o relecturas, en el interior de un texto compuesto.

El estadio más laborioso, analítico y extenso de este estudio, practicado en los dos Testamentos, sigue, sobre todo el método de la historia de las formas y de las tradiciones. El interés de este estudio radica en el movimiento de las tradiciones en el tiempo, su lectura desde su estado original, hasta sus relecturas simples, sus ampliaciones y nuevas y extensas reinterpretaciones temáticas.

También es nuestro propósito mostrar la continuidad entre la revelación esencial que hemos descrito brevemente y la revelación ya dada y transmitida por los textos de la Biblia. Dijimos que la revelación esencial llega a hacerse consciente categorialmente en un espacio comunitario. Por su parte los métodos exegéticos histórico-críticos, practicados en los dos Testamentos, alcanzan a rastrear el origen de las tradiciones hasta su estado más primitivo, esto es, hasta su formulación concreta, que nace siempre en un espacio comunitario originante.

Para una mayor claridad podríamos expresar esta continuidad entre la reflexión filosófica que apunta a la posibilidad de la revelación esencial y su percepción consciente en una espacio comunitario, y la exégesis científica de la Biblia que sigue el curso de las tradiciones hasta su formulación más primitiva y siempre en un espacio comunitario originante, en el siguiente esquema:

1. El hombre que interpreta la revelación trascendental, la voluntad de Dios, poniendo en acto su existencia, en cuanto puesta por el ser absoluto, por medio de sus operaciones intencionales categoriales.

2. La percepción consciente de una voluntad de Dios, como revelación, en la comunidad de la significación común.

3. La comunidad expresa en el culto tribal esa voluntad de Dios, por medio de gestos y palabras (fórmulas).

4. Sucesivamente en el tiempo, la comunidad, ante nuevas experiencias trascendentales interpretativas, por el comportamiento intersubjetivo de las miembros de la comunidad y expresadas en el culto, o bien retoma las fórmulas significativas culturales anteriores, o bien las amplía para expresar las nuevas experiencias trascendentales, o bien crea otras nuevas formulaciones.

5. Finalmente en un momento de posibilidad literaria de escribir y dentro de una situación de una particular experiencia trascendental y de renovación de las tradiciones, todas sus fórmulas y ampliaciones o son tematizadas en extensos textos narrativos o didácticos, o son integradas en oráculos de los profetas o en salmos de proclamación cultural o bien en una numerosa y variada literatura sapiencial.

6. El poner por escrito las tradiciones, sus ampliaciones y sus tematizaciones tiene una triple finalidad: a) Transmitir en los textos los diversos y sucesivos momentos de toma de conciencia de una voluntad de Dios en la vida de la comunidad. En este caso, es tarea del método de historia de las formas el descubrir en esos textos el movimiento de la historia de la tradición como una realidad viva. b) La finalidad del texto para ser leído/escuchado es proclamar y promover una voluntad de Dios y por lo tanto la tradición aquí se entiende como revelación de Dios. c) El texto es no solamente una proclamación de la revelación para hoy, sino que le da permanencia en el tiempo a la tradición, que es fuerza viva que sigue teniendo continuidad en la vida de la comunidad. En pocas palabras: el texto transmite y proclama la palabra que es voluntad de Dios.

7. Todos estos pasos sucesivos son estadios del movimiento de la tradición viva, ya sea en forma oral o escrita y, a su vez, son diversos momentos de la revelación categorial.

El propósito de este estudio es mostrar en los dos Testamentos el movimiento de las tradiciones fundamentales como revelación categorial. No es nuestro propósito seguir el movimiento de las tradiciones en la totalidad de la Biblia; esto sería o desproporcionado o simplemente imposible. Solo trataremos algunos textos centrales, o agrupaciones de textos determinantes, de tal manera que puedan constituir verdaderas muestras donde se puede detectar el movimiento de las tradiciones como revelación de Dios.

Segunda parte: la revelación de Dios en el Antiguo Testamento

Nos parece que la muestra más significativa del movimiento de las tradiciones se encuentra, sin duda, según los métodos histórico-críticos, en la prolongada en el tiempo y extensa formación del Pentateuco. Aquí se mueven básicamente dos tradiciones: la tradición de la tierra y la tradición del derecho exclusivo de Yahveh.

1. La *tradición de la tierra* críticamente estudiada tiene su inicio en la breve fórmula de fe cultual: «Mi padre era un arameo sin tierra cultivable... Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tu, Yahveh, me has dado» (Dt 26,5bα.10). Esta formulación se puede datar en la época de los Jueces. Esta fórmula, probablemente en la época de Ezequías (c. 700 a.C.) adquiere una ampliación, que se suele llamar en la exégesis como el «pequeño credo histórico» (Dt 26bβ-9). Este pequeño credo constituye una formulación también cultual de la promesa de la tierra. Se puede afirmar con gran probabilidad que este sumario histórico configura una formulación breve de lo que será la transmisión de la tradición de esa promesa, en la historia de los patriarcas hasta la posesión definitiva y plena del territorio de Canaán (Génesis, éxodo, travesía del desierto y conquista de Canaán).

Tiene importancia anotar, que la posesión plena del territorio de Canaán (Palestina), por parte de los creyentes en Yahveh, solo se alcanzó con el «acontecimiento histórico de David»: su política militar y de estado, luego de la cual la tradición primitiva de la promesa de la tierra debió sufrir una relectura, es decir, la promesa de la tierra cubriría todo el territorio conquistado por David de manos de los filisteos. Más tarde la tradición de la promesa de la tierra adquiere una nueva interpretación en la época del exilio de Babilonia y del posexilio y pasa ser una posible situación de futuro, es decir, seguridad en la fidelidad de Yahveh, quien devolverá la posesión de la tierra con libre autonomía sobre ella, por parte del pueblo elegido, como la base sobre la cual se levante una nueva monarquía, la *esperanza mesiánica*.

2. La tradición del derecho exclusivo de Yahveh tendría su punto de partida en una celebración cultual, posiblemente en el antiguo santuario de Gilgal, ya en la tierra de Canaán. En dicha celebración se interpretaba probablemente una muy primitiva tradición de alianza del Sinaí. La fórmula de proclamación de la voluntad de Yahveh de tal acto cultual serían las *Palabras de alianza* o el así llamado «Decálogo cultual» (Ex 34,10-26), un código de leyes apodícticas, en donde la exigencia de Yahveh cubría un comportamiento cultual por parte de sus creyentes. Este culto tendría lugar en la época de los Jueces, pero en todo caso anterior a la época de la creación del estado davídico.

Una relectura de la voluntad cultual de Yahveh, como derecho exclusivo suyo, se haría en los grupos tribales de Efraín y Benjamín (Media Palestina)

y alrededor de sus santuarios tribales centrales (Gilgal, Bethel) y en una época que coincide con el reinado de Salomón en Jerusalén. Esta nueva relectura está constituida por el Libro de la alianza. Este código debió de producirse en tres momentos diferentes y en contextos probablemente distintos: El primer momento sería una relectura de las Palabras de alianza y por tanto de carácter estrictamente cultural. En una segunda etapa de su formación el código cultural se amplía con un conjunto de leyes apodícticas que se extienden como voluntad de Dios a un plano de ética social, a comportamientos entre personas de una misma tribu. Luego en una tercera etapa se amplía con un conjunto de leyes, pero ya de tipo casuístico, para ser cumplido al mismo tiempo por varios grupos tribales, o sea, una legislación común. Tal código ya supone que debe ser atendido por la autoridad de un juez en su tribunal.

La gran relectura del derecho exclusivo de Yahveh y que en gran manera se edificó sobre el Libro de la alianza y la amplió con un cuerpo nuevo de leyes es el *Libro de la ley* (ספר החרה) o el *Código deuteronomico*. Este ordenamiento jurídico propone en forma de alianza bilateral, la alianza del Sinaí, según la cual el mismo Yahveh se compromete a mantener la promesa de la tierra en libre posesión, como suelo firme sobre el cual se afirma de manera estable la monarquía de David; y por su parte el pueblo se compromete a ser fiel a la voluntad de Yahveh cumpliendo las cláusulas de esa alianza contenidas en el Deuteronomio como ley que configura la misma monarquía. Este código se construyó en un largo período entre los reinados de Ezequías y Josías.

Es constatado por no pocos exégetas, que la tradición de la promesa de la tierra, que probablemente se mantuvo siempre viva en Jerusalén, y la tradición del derecho exclusivo de Yahveh, que se formaría en los grupos de Media Palestina, Efraín y Benjamín, pasara a ser tradición viva también en Jerusalén, luego de la caída del reino del Norte, y en la época de Ezequías. Desde este momento las dos tradiciones debieron haberse unido y la tradición de la *promesa de la tierra* se fortaleció con la tradición del derecho de Yahveh.

Luego de la catástrofe del 587, Jerusalén es arrasada por Nabucodonosor y desaparece la monarquía, el templo y sus instituciones religiosas y culturales y sus líderes son deportados a Babilonia; ese pueblo cautivo se convierte en sujeto de una especial experiencia de Yahveh; sienten la cercanía de ese Dios, que a pesar de haberlos castigado por su infidelidad a la alianza bilateral, sin embargo, entienden que Yahveh procede con ellos de otra manera, no anticipada por ellos mismos. Ahora entienden que no es exclusivamente el templo el lugar donde se puede invocar su nombre, sino que comprenden que el pueblo cautivo en el exilio, es el lugar donde ahora lo invocan. Sienten a Yahveh cercano y presente, situado del lado de los castigados por él mismo. Ahora la causa por la cual los elige de nuevo es precisamente por ser esclavos en Babilonia.

En adelante toda la legislación deuteronomica y sacerdotal deja de ser compromiso o cláusula de cumplimiento fiel de una alianza bilateral y se

convierte más bien en una Torah o enseñanza divina, que representa una gratuidad y una sabiduría del mismo Yahveh con su pueblo. En este momento histórico cesa la alianza bilateral del Sinaí y recurren a una alianza más antigua, cuando Yahveh establece una alianza nueva y gratuita con Abrahán y su descendencia (Gn 17).

Es la sabiduría divina, la Torah, la que hace de Israel (la comunidad judía) el pueblo más inteligente entre todos los demás pueblos de la tierra, se convierte en la identidad propia de los elegidos por Yahveh, es decir, es aquí donde se ubica el carácter propio de la nueva elección (Dt 4,30). Así pues, el derecho exclusivo de Yahveh se convierte en una enseñanza privilegiada, con relación a los demás pueblos; enseñanza que su Dios no solo ofrece gratuitamente, sino que la pone en el corazón del hombre, no exigiéndola como un cláusula a la cual es necesario obedecer bajo la amenaza de punición, sino ofreciendo, con gratuidad, fuerza para cumplirla y vivirla.

Al término de este recorrido breve, pero ampliamente expuesto en nuestro estudio sobre la revelación en el Antiguo Testamento, en el cual hemos resaltado el movimiento de las dos grandes tradiciones a todo lo largo de la formación del Pentateuco, nos parece de muy particular importancia distinguir entre la tradición y los textos que la transmiten. El análisis exegético de los textos, en especial el de los métodos histórico-críticos, dan cuenta del movimiento diacrónico de las tradiciones y, al mismo tiempo, distinguen que esos textos transmiten la tradición como revelación de Dios, tanto trascendental como categorial.

La tradición en su concepción fundamental, en cuanto revelación, es propiamente el actuar de Dios creador en la comunidad y la comunidad la interpreta sucesivamente con su comportamiento existencial cultural y ético, y la expresa y promueve en el culto de manera sucesiva, en distintos momentos de patentes experiencias trascendentales del actuar de ese mismo Yahveh en la comunidad. Por eso, la tradición como revelación de Dios de por sí es una realidad viviente que se percibe en diversos momentos de la vida de la comunidad. Ya hemos afirmado que estos diversos momentos interpretativos de la tradición, están marcados por medio de formulaciones de fe culturales, que luego son releídas, ampliadas y extensamente tematizadas; finalmente se consignan por escrito para ofrecer continuidad de esa acción permanente de Yahveh en la comunidad.

Tales textos son acogidos por la comunidad misma, precisamente porque en ellos se siente interpretada y los proclama como palabra de Dios normativa y canónica de la existencia cotidiana de la comunidad. La lectura y escucha de los textos canónicos constituirá el momento más destacado del ritual de la sinagoga como asamblea (שיבה – בנסת), desde el principio, esto es, desde el cautiverio de Babilonia hasta el día hoy en el judaísmo.

Tercera parte: La revelación de Dios en el Nuevo Testamento

Este estudio es el más extenso de nuestro trabajo y constituye además el punto culminante de nuestra investigación, puesto que se refiere a la revelación esencial en su grado más definitivo y absoluto: la revelación de Dios en la persona de Jesucristo. Aquí el asunto en cuestión no es el estudio sobre la declaración canónica y sus fundamentos, por el magisterio de la Iglesia; esto se sobreentiende. De lo que se trata es del acontecer mismo constatado de esa revelación, desde la primera comunidad fundante del Nuevo Testamento (NT), a saber, la comunidad de la experiencia pascual de los discípulos cercanos de Jesús en su vida pública y testigos inmediatos de esa misma experiencia. Aquí el propósito es la revelación de Dios en Jesucristo, como acontecimiento histórico que sucedió en el encuentro transformador de Jesús con sus discípulos en Galilea después de su resurrección (Mc 14,28; 16,7).

No poseemos escritos de primera mano de ninguno de los integrantes del grupo de la experiencia pascual original (Cefas y los doce), que nos den alguna información sobre tal acontecimiento. Solo poseemos el testimonio de Pablo, quien equipara su experiencia del encuentro transformador con el resucitado en el camino de Damasco, con la experiencia de lo que ocurrió en Galilea, el encuentro del resucitado con los doce discípulos comandados por Pedro (1 Cor 15,3-8). Ahora bien lo que le ocurrió a Pablo junto a Damasco, según su testimonio, fue un cambio radical de su existencia y su destino: de lo que era «antes» a lo que «ahora» es (Gal 1,23), una transformación esencial de su vida: de perseguidor de la Iglesia de Dios, a apóstol del Evangelio (Gal 1,13-16; Flp 3,3-8). Cosa semejante fue lo ocurrido a Cefas y a los doce: el encuentro transformador con el resucitado, quien cambió radicalmente su existencia en Galilea.

Se deduce con facilidad que tal experiencia en Galilea debió suceder en una «significación común», cuya base era la comunidad liderada por Pedro; y lo percibido en tal experiencia, como obra típica de la acción del resucitado por su Espíritu, esto es, como efecto propio de su acción salvadora, fue precisamente la transformación de los discípulos: «antes» de la resurrección, se escandalizaron de él, lo abandonaron, desintegraron el grupo como seguidores de Jesús y huyeron posiblemente a su lugar de origen, Galilea (Mc 14,26-31.43-52). «Ahora», después de la resurrección, quien los reúne de nuevo es el resucitado vivo en ellos, se convierten en verdaderos seguidores, comportándose como el mismo Jesús en su trayectoria terrena y con capacidad de seguirlo hasta la persecución y el martirio.

A partir del acontecimiento pascual se originan en la comunidad cristiana dos tradiciones fundamentales, siempre unidas desde el principio y se mueven juntas en los primeros veinte años de la Iglesia primitiva, a sa-

ber, la tradición de la Pascua y la tradición de la pasión, entendida esta misma como una interpretación de la experiencia pascual.

Los primeros cristianos, todavía dentro del ámbito de la sinagoga empezaron a proclamar que aquel a quien habían visto morir crucificado estaba ahora vivo y su presencia en ellos había cambiado su existencia, se había integrado en su fe judía y por tanto debía estar preanunciado en las Escrituras. Por eso la figura veterotestamentaria que más se acercaba a un preanuncio de Jesús perseguido, despreciado, crucificado y resucitado, era la figura del justo paciente y exaltado que se encuentra especialmente en los salmos de súplica y en algunos textos de la literatura sapiencial judeohelenista.

El movimiento de esta doble tradición es constatable nuevamente por el método de historia de las formas, particularmente en M. Dibelius y R. Bultmann y en muchos otros exégetas.

La tradición pascual prepaulina y la tradición presinóptica y sinóptica se mueven en dos direcciones y con dos procedimientos diferentes. La tradición prepaulina pascual procede por medio de formulaciones breves de cristológicas que se producen y se proclaman en el culto sacramental y constituyen los enunciados primitivos y fundamentales del kerigma. Pero por otra parte los primeros cristianos recogieron, para dar fundamento al mismo kerigma o predicación del Evangelio, palabras y hechos de la vida de Jesús, formándose de esa manera una tradición primero presinóptica y luego sinóptica, según los intereses propios de cada evangelista.

Así, los primeros cristianos, por el poder del resucitado se fueron identificando con un seguimiento de Jesús hasta la cruz, es decir, fidelidad a la voluntad de un Dios que crea él mismo saliendo de sí. Por eso el absoluto obediente Jesús hace con los demás lo que experimentaba que su Dios hacía con él, es decir ponerse incondicionalmente al servicio de su prójimo, particularmente los que estaban en mayor riesgo frente al juicio final, los pecadores, los impuros según las normas legales de la religión judía, los dominados por cualquier poder maligno y los gentiles. Los seguidores de Jesús, por el poder del resucitado, resultaron, pues, obrando como Jesús, muchos de ellos lo habían conocido y hasta habían convivido con él, como es el caso de los discípulos cercanos.

El propósito de este estudio es mostrar en el movimiento de las tradiciones pascual y de la pasión el acontecer de la revelación de Dios en el NT en su fase fundamental de desarrollo vivo, desde las primeras formulaciones de fe cristológicas recogidas especialmente en las cartas de Pablo y de otro lado, desde las primeras colecciones de dichos y hechos de Jesús, hasta la redacción del evangelio de Marcos. Nos parece que este tratamiento de los orígenes del cristianismo es suficiente para demostrar cómo sucedió de hecho la revelación de Dios en el NT.

Ya desde el primitivo cristianismo la tradición pascual y la tradición de la pasión se entendieron como un solo acontecimiento salvador: la totali-

dad de la existencia de Jesús, su trayectoria terrena, su resurrección y su presencia en los creyentes.

Cerramos esta visión breve del estudio de la revelación en el NT, distinguiendo entre *tradicción* propiamente dicha y las *fórmulas* que la transmiten, entre los textos más extensos que recogen las fórmulas primitivas y las ampliaciones que las comentan, como las cartas de Pablo y los evangelios sinópticos. De aquí se sigue, entonces, que fundamentalmente la tradición, como revelación de Dios es la realidad misma del resucitado que vive y se experimenta en la comunidad. Así pues, las fórmulas de fe y el kerigma son transmisores de esa tradición y los escritos que las comentan y amplían en verdaderas configuraciones teológicas, también transmiten esa tradición, la promueven y la proclaman como anuncio de la Iglesia primitiva, anuncio que continúa en la predicación posterior de la Iglesia a todo lo largo de la existencia del cristianismo en la historia hasta nuestros días.

Hemos descrito en forma muy breve el objetivo de nuestro trabajo acerca del acontecer real y existencial de la revelación de Dios en el NT, centrado en el movimiento sucesivo de las dos tradiciones. Nos resta por mostrar el procedimiento sistemático que hemos seguido en la realización de este trabajo.

La visión sintética de lo que es nuestro estudio demuestra hasta este momento una continuidad entre la revelación esencial que se desprende de una antropología metafísica y la revelación efectiva transmitida en los textos de la Biblia. Más aún, la revelación efectiva es, a su vez, recepción de la revelación esencial y además nuestro estudio ha constatado cómo acontece esa revelación en los dos Testamentos; acontecer que se descubre en el movimiento de la tradición en el tiempo, ella misma entendida como revelación de Dios.

Cuarta parte: Hermenéutica de la revelación

Ahora nos resta introducir otra tarea emprendida en nuestro trabajo investigativo, a saber, la interpretación de esa revelación, o sea una hermenéutica filosófica, sobre los textos de la Biblia, los cuales como obra humana o acontecimiento histórico, transmiten una verdad que debe ser indagada y descubierta por medio de un procedimiento hermenéutico estrictamente filosófico. Tal es la obra de Rudolf Bultmann, en la cual nos detenemos cuidadosamente.

Pero nuestro estudio ha expuesto con suficiente amplitud que la metafísica de Rahner se propone no solamente demostrar la posibilidad de la revelación esencial de Dios, sino además cómo interpretarla. Tal revelación se manifiesta fenoménicamente como revelación categorial en el conocer y actuar intencionales, por medio de los cuales el hombre pone en acto la es-

estructura de la existencia que le es dada como posición absoluta de Dios en él. Esto significa que solo a través de un análisis trascendental y fenoménico de ese conocer y actuar es posible percibir la orientación trascendental del acto creador, o posición absoluta de la estructura de la existencia humana y por lo tanto la voluntad de Dios sobre el hombre. Nuestro estudio pretende, pues, demostrar que la metafísica de Rahner tiene como finalidad interpretar al mismo tiempo la revelación esencial y el lugar histórico donde puede suceder. De allí entonces que su metafísica sea una hermenéutica estrictamente filosófica de la revelación esencial de Dios. En el lenguaje del mismo Rahner sería la teología misma en su sentido primigenio:

La teología en su esencia primigenia no es, ni mucho menos una ciencia cuya constitución sea llevada a cabo por el hombre mismo. Originariamente la teología es audición –aunque iluminada– de la revelación que Dios hace de sí mismo, conforme a su libre designio, por medio de su palabra. La teología en el sentido primero y primigenio, no es un sistema de proposiciones valideras constituidas por un ser humano, sino la totalidad del hablar divino, dirigido por Dios mismo, si bien en lenguaje humano¹.

También nos detenemos ordenada y sistemáticamente en la interpretación hermenéutica rahneriana.

Quizás parezca extraño que solo al final de esta Introducción general procedamos a justificar el título que queremos dar a todo este estudio investigativo: posibilidad de la revelación esencial desde una antropología metafísica, cómo sucede la revelación efectiva en los dos Testamentos desde la exégesis científica, una hermenéutica filosófica de los textos de la Biblia y, finalmente, una hermenéutica también filosófica de la revelación esencial.

En la revelación esencial categorial la interpretación de la voluntad de Dios como revelación se manifiesta en el comportamiento existencial del hombre en cuanto fenómeno revelante del acto creador continuo. De igual manera, en la revelación transmitida por los textos de la Biblia, las fórmulas de la tradición, sus relecturas, sus ampliaciones y sus extensas tematizaciones eran propiamente una proclamación y una promoción de comportamientos humanos culturales y ético-sociales, como revelación categorial y fenoménica, interpretativos del actuar de Dios creador, en cuanto revelación de la voluntad de Dios en la comunidad de Israel y en la comunidad cristiana primitiva. De allí entonces que todo este trabajo investigativo sea en el fondo más bien denominado globalmente como *Fenomenología de la revelación de Dios*.

¹ K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, pp. 21s.

Prólogo

La parte que presentamos con el título de «Una antropología metafísica» es ante todo una exposición interpretativa de la obra filosófica de Rahner: *Espíritu en el mundo Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, obra terminada como tesis doctoral en Filosofía, en Friburgo de Brisgovia; *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, texto compuesto para las lecciones de la escuela superior, en Salzburgo, 1937; «Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger», publicado en 1940.

Se trata de una exposición en la que tratamos de entender e interpretar el pensamiento filosófico de Rahner, pero en una nueva disposición de su obra en función de nuestros propios objetivos, es decir, no solo sobre la posibilidad de la revelación y el lugar o espacio donde pueda darse si ocurriese, sino una aclaración más directa y precisa de la específica revelación esencial. Juzgamos que estas precisiones expositivas, aunque siguiendo a nuestro autor, nos conducen a entender una continuidad de la revelación esencial con la revelación efectiva transmitida por los textos de la Biblia y que luego nos conduzca a una hermenéutica no solo de la Biblia, sino de la revelación esencial.

Somos conscientes de la existencia de una abundante bibliografía sobre la obra de Rahner. Pero nuestra pretensión no ha sido hacer un estudio exhaustivo sobre dicho autor. Por ello hemos optado por realizar este trabajo disponiendo solamente de las obras del mismo Rahner y de algunos pocos estudios que se han preocupado por identificar y aclarar su pensamiento y su originalidad.

Dado que el lenguaje y el razonamiento de Rahner no es de fácil comprensión, necesita, por lo tanto una adecuada capacidad para leer la ilación de su pensamiento, tan marcadamente especulativo, por eso nos hemos permitido exponerlo, pero de una manera acomodada a la capacidad de comprensión de nuestro entorno, ampliando intencionalmente los procedimientos especulativos con explicaciones, en razón de mejor claridad, y

para dar espacio a su asimilación, pero en todo caso teniendo el cuidado de ser fieles al desarrollo racional de la argumentación del mismo Rahner.

Somos enteramente conscientes, aún con el riesgo de causar molestias a nuestros lectores con nuestra manera expositiva de proceder, de que nos estamos refiriendo a múltiples repeticiones a todo lo largo de la reflexión filosófica, pero sin desviarnos de la lógica de nuestro autor. Creemos justificadas tales repeticiones e inclusive las juzgamos necesarias para no perder el hilo argumentativo de la exposición; también repiten los razonamientos ya hechos para poner el fundamento a nuevos temas, pero siempre en función de una mayor claridad aunque se abuse de la paciencia del lector.

Es también intencionado el que con mucha frecuencia citemos textualmente a Rahner, pero con el propósito de fidelidad al autor, ya que, de lo contrario, múltiples afirmaciones que son centrales tendrían el peligro de ser falseadas o de exigir múltiples rodeos que harían más tediosa su lectura.

Introducción

La posibilidad de la revelación como problema

I. Comprensión del problema

Supuesto como ya ocurrido el hecho de la revelación efectiva de la identidad de Dios, como acontecimiento histórico, aunque dejado provisionalmente entre paréntesis, por razones metodológicas, pero en todo caso en cuanto percibido por el conocimiento humano, tenemos que presuponer necesariamente que tal percepción entra dentro del ámbito de las condiciones de posibilidad propias del conocimiento del hombre, pues de lo contrario no podríamos asegurar cómo tal percepción podría darse humanamente, esto es, en cuanto acto dependiente de su capacidad y de sus libres decisiones.

Sin embargo, esta afirmación aparentemente evidente no podría sostenerse sin haber abordado toda una serie de interrogantes y problemas allí implicados. Ahora bien, tales interrogantes y problemas, no podrían resolverse ya de entrada por la revelación misma dada ya de hecho, esto sería sencillamente, o un círculo vicioso por razones que aparecerán a lo largo de este estudio o, más aún, se aceptaría como una sumisión gratuita y acrítica a unas verdades que habría que suponer como datos a priori y fuera de los presupuestos del conocimiento humano, lo cual sería por lo menos irracional. Se sigue, pues, que tales interrogantes y problemas, necesariamente deberían ser abordados desde un análisis del conocimiento estrictamente filosófico.

Si por revelación entendemos una autocomunicación de Dios como espíritu al espíritu del hombre, ello presupone, a su vez, que ese acto revelador de Dios, lo realiza desde su absoluta libertad, lo cual ya implica que el hombre desde su situación finita, ni lo puede prever o calcular, ni tampoco lo puede exigir desde su esencia en cuanto ser finito.

Por otra parte, si empezamos por descartar como revelación una simple proposición doctrinal sobre la existencia de Dios y sus notas trascendentales en cuanto ser absoluto, por ser una adquisición de la mente hu-

mana; y si solamente sostenemos como revelación una autocomunicación de la propia intimidad de Dios, entonces podríamos configurar el problema con mayor claridad, a saber: o tal cosa ya se manifiesta como imposible, por ser desproporcionada en sus mismos términos, o bien la revelación entendida como percepción de la intimidad de Dios, por parte del hombre, tendría de alguna manera que situarse dentro del ámbito de las posibilidades del conocimiento humano, lo que a su vez debería presuponer que la estructura fundamental del hombre estaría capacitada a priori para la captación de tal revelación de Dios, en el caso de que ella se diera.

Además la revelación depende exclusivamente de la acción libre de Dios, y como dijimos antes, su contenido es precisamente la intimidad de Dios y el hombre no estaría en condiciones, ni de anticipar tal contenido ni de deducirlo de su propia estructura humana, ni tampoco de acercarse a la comprensión de Dios en su intimidad. En efecto, el conocimiento humano es esencialmente receptivo en cuanto que solo puede conocer objetos que hayan sido experimentados como tales en su singularidad e individualidad¹. Ahora bien, la intimidad de Dios, que es justamente el contenido de la revelación, no es un objeto y por lo tanto no es experimentable en su identidad singular por el hombre y en consecuencia, la estructura del conocimiento humano no tiene capacidad a priori para conocer tal mismidad de Dios en sí misma. Otra cosa será que el conocimiento metafísico llegue a percibir a Dios como fundamento absoluto de todos los entes.

Breve: el problema puede formularse en términos simples, de una parte, si la revelación histórica está situada dentro del ámbito del conocimiento humano, el hombre debería tener capacidad a priori para percibirla, y por otra parte, el contenido de la revelación es la libre manifestación de la intimidad de Dios y por lo tanto el hombre estaría en imposibilidad de anticiparse por sí mismo al conocimiento de tal contenido.

Este problema y sus interrogantes solo podrían tener un horizonte de solución, si se despejara una vía de comprensión de la estructura esencial del conocimiento humano y de la realidad accesible a tal conocimiento desde una metafísica del conocimiento o desde una ontología general que analizara cuál sería la posibilidad que el ser absoluto de Dios tendría de revelarse a sí mismo al hombre, si quisiera libremente hacerlo y en qué ámbito y modos accesibles al hombre, y además, si desde una antropología metafísica se analizara la capacidad de percepción que el hombre tiene de una revelación de Dios, que eventualmente ocurriese y cuáles serían las condiciones específicamente humanas en las cuales debería darse esa posible revelación.

¹ K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967, p. 79.

La urgencia de la solución a este problema y sus múltiples interrogantes es algo que se impone en nuestro mundo actual, particularmente en el plano del ámbito de lo religioso y en el de lo estrictamente teológico, en donde la revelación bíblica, según el parecer de muchos, entra en competencia con otras expresiones de fe escritas de diferentes religiones.

Para el pensamiento crítico moderno la revelación bíblica, aún supuesto el empleo estricto de los métodos exegéticos, que son necesarios para acercarse a su contenido auténtico, no deja de ser un conjunto de verdades que deben ser creídas y por lo tanto la tarea del creyente sería simplemente «aprender la fe». Una vez más se destaca la importancia de la solución racional al problema de la posibilidad de la revelación y en ese caso ya no se trataría de tener que «aprender la fe» sino de «comprender la fe» desde una crítica estrictamente filosófica e histórica.

II. Determinación del horizonte de solución de la posibilidad de la revelación como problema

No pretendemos en este momento mostrar una síntesis de la metafísica del conocimiento y su desarrollo analítico puntual debidamente realizado en función de una filosofía de la revelación. Tal demostración será más adelante lo principal de este trabajo. Ahora se trata de una perspectiva amplia que pueda indicarnos hacia qué ámbito nos encaminamos, de tal modo que nos pueda ofrecer una respuesta al problema que nos hemos planteado.

Si asumiéramos como punto de partida la revelación bíblica misma y por tanto la teología allí implicada, para deducir solamente desde allí una antropología, sin tener en cuenta su interna y necesaria relación con la metafísica, tal teología se desplazaría de su objeto propio y ella misma no sería más que una combinación especulativa de elementos de la revelación bíblica. Tal procedimiento no sería conducente. Al respecto afirma Rahner: «Quizá sea conveniente mostrar que una filosofía de la religión debidamente entendida no viola lo más mínimo la autonomía de la teología, sino que más bien por falta de tal filosofía de la religión se convierte la teología en una filosofía con ribetes teológicos y en el fondo falsa»².

No se ve desproporcionado que un conocimiento analítico del hombre sobre su propia realidad no resulte conducente y apropiado para mostrar la posibilidad que ese mismo hombre tiene de captar una revelación si el mismo Dios, que libremente quiere revelarse al hombre, hubiese creado un ser humano que en su propia estructura esencial careciera de capacidad para conocer esa posible revelación.

² *Ibíd.*, p. 43.

Esto nos permite entender el lugar necesario que ocupa una antropología metafísica en la tarea de la comprensión de las condiciones de posibilidad del ser humano para acceder a la revelación divina.

Pero también la filosofía ha de reconocer su limitación en lo que se refiere a la incapacidad del conocimiento humano frente al posible contenido de una libre automanifestación de Dios al hombre. Ciertamente la metafísica puede llegar a un conocimiento del ser absoluto y de su existencia, pero solo como fundamento del ser y del conocer humanos. Dice Rahner:

Para la clásica filosofía cristiana, el conocimiento de Dios... no es una ciencia que reposa en sí misma, sino un momento intrínseco de la ontología general... Su motivación se funda en último término en que «Dios» no es una realidad que el hombre con su experiencia pueda captar inmediatamente en su propia identidad; para el conocimiento metafísico designa más bien Dios el fundamento absoluto de los entes y del conocimiento del ser, fundamento que se hace presente al espíritu cada vez que el hombre pregunta por un ente en cuanto tal, pero que, con todo, no se conoce nunca sino como fundamento inobjetal de los entes³.

Sin embargo ese ser absoluto no es alcanzado por el conocimiento humano en su propia identidad, puesto que no puede ser un objeto de un saber temático ni puede ser representado en su propia mismidad⁴.

En efecto, el conocimiento humano, en cuanto esencialmente receptivo, no puede tener como objetos propios sino aquellos que hayan sido experimentados como singulares en su propia individualidad. Ahora bien, Dios, como hemos dicho antes, no es un objeto en su propia mismidad, puesto que no es experimentable en su singular identidad. Por eso la filosofía, aunque puede alcanzar por sí misma el conocimiento de la existencia de Dios, como ser absoluto, en cuanto fundamento de todos los entes y del conocimiento del ser, y aunque descubre por sí misma su propia trascendentalidad, no pretende, sin embargo, ser el fundamento de la decisión libre, en cuanto tal, de Dios de revelarse a sí mismo al hombre.

Pero lo que sí es competencia de la filosofía y está llamada a hacerlo, con carácter de necesario es poner el fundamento de posibilidad y las motivaciones de la capacidad humana a priori de percibir la revelación divina si ella llegase a suceder. «Aquí partimos del hombre que conoce naturalmente, no ya para llegar a su teología creyente en la esencia intrínseca de esta... pero sí a una analítica de posibilidad de percibir la revelación de Dios,

³ *Ibíd.*, p. 20.

⁴ K. RAHNER, *El Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963, pp. 186s.

considerada como la posibilidad ontológica que constituye fundamentalmente al hombre en el pleno desarrollo de su ser»⁵.

Rahner al referirse a las aporías que tiene la teología fundamental corriente en su momento, observa que en ella no se ve con suficiente claridad la estrecha y necesaria relación que debe existir entre el saber acerca de Dios y del hombre logrado por la metafísica y los posible contenidos de la revelación.

En la teología fundamental corriente se muestra solo en forma muy deficiente cómo el hombre, por una parte, en virtud de su naturaleza espiritual, pueda ser susceptible de una «ampliación» de su saber, cómo por tanto una zona de este posible saber en el hombre pueda formar parte del efectivo esencial del ser humano y cómo por otra parte este mismo saber no es ya por principio una realización necesaria de esta su constitución esencial⁶.

En esta manera de entender de la teología fundamental tradicional aparece muy opaca y hasta problemática la relación que debería existir entre una antropología metafísica y los contenidos de la fe. En efecto, la comunicación de Dios al hombre no es propiamente revelación porque se trate de un saber que está por encima de la estructura de su conocimiento, o un saber que se añade a sus posibles saberes humanos; es decir, una especie de segundo piso, que a pesar de estar en función del hombre, no tiene una relación de continuidad con el primer piso que es su propia naturaleza, como si el hombre tuviera que estar constituido por la unión de dos cosas y no fuera una unidad total.

Frente a la deficiencia de la teología fundamental corriente, en el tratamiento de la relación entre el conocimiento acerca de Dios logrado por la metafísica general y los contenidos de una revelación, Rahner hace notar que parecería que «los misterios revelados se agregan sencillamente al saber natural como un nuevo fragmento de saber»⁷, y esto disocia de alguna manera la relación entre la metafísica y la revelación, porque ese fragmento no podría ser sabido por el hombre. Esto significaría que la revelación implica, no solo un contenido inaccesible a la estructura del conocimiento humano, sino algo más problemático, que el hombre necesitaría de una nueva facultad y esta, por tanto, a su vez, divina y necesariamente añadida a la capacidad esencial del hombre.

Esta deficiencia se debe superar, no recurriendo a la añadidura de una facultad divina adecuada al conocimiento de la revelación, sino más bien, como lo dice Rahner, por medio de una «ampliación» (*Erweiterung*) de la

⁵ *Oyente*, pp. 24s.

⁶ *Ibíd.*, pp. 33s.

⁷ *Ibíd.*, p. 33.

capacidad del conocimiento humano por un saber que solo depende de la libertad de Dios mismo. Con el término «ampliación» del saber se quiere decir precisamente que no es un elemento añadido a la naturaleza humana, ni una nueva facultad, ni un fragmento del saber, sino una extensión de la capacidad de la naturaleza humana, o sea, el mismo conocimiento humano en cuanto susceptible de ser iluminado por Dios y, por eso, capacidad para ese saber de la libre autocomunicación de Dios. De ahí que en la revelación no se trata de un contenido de que se le impone a hombre y que viene por lo tanto de fuera, sino de una orientación u ordenamiento de la naturaleza humana abierta a priori a esa consumación de su saber (*Erfüllung seines Wissens*)⁸.

De esto se deduce ya el deber del hombre de acoger la revelación como algo hacia lo cual está ontológicamente ordenado por naturaleza. Sin embargo esta responsabilidad a priori podría correr el riesgo de ser entendida de otra manera menos correcta diciendo simplemente que el deber de acoger la revelación podría deducirse razonablemente del deber general que el hombre tiene con respecto a la aceptación de la voluntad de Dios manifestada en la revelación.

Sin embargo, en el orden ontológico que aquí pretendemos seguir, la condición real del hombre o sea su constitución esencial, precede a una revelación efectiva, y es precisamente de esta condición a priori desde donde se deduce el deber de escuchar la revelación. Esta prioridad ontológica, ya dada, frente al hecho de la revelación permite descubrir con claridad que la responsabilidad de escucharla no procede de ella misma sino de la esencia del hombre, lo cual ofrece una motivación de fondo que responsabiliza a la esencia del hombre a acoger la revelación.

A pesar de la apertura esencial del hombre a una posible revelación, a pesar de que la naturaleza humana esté esencialmente orientada a una ampliación y consumación de su saber por medio de la revelación y en fin a pesar de tener responsabilidad de escucharla, también por naturaleza, sin embargo, Dios sigue siendo para el filósofo un desconocido libre⁹.

Aunque la filosofía tiene por sí misma la función de fundamentar y motivar la apertura de la naturaleza humana para una posible revelación de Dios, parecería que, supuesta ya como dada una revelación efectiva, ce-

⁸ *Ibíd.*, p. 34.

⁹ «Por cuanto la metafísica concibe a Dios precisamente como el Desconocido libre, como el que no se define ya inequívocamente desde abajo mediante humana metafísica, no tiene la presunción de prejuzgar a priori cómo querrá eventualmente proceder con el hombre este Desconocido personal y libre, cómo y en qué forma quiere eventualmente –y puede– revelarse este Dios, cómo quiere establecer y fijar las relaciones entre Él y el hombre». *Ibíd.*, p. 28.

sara esa función de la filosofía y tuviese que ceder plenamente el puesto a la revelación. Sin embargo es aquí donde se debe valorar la significación de la metafísica frente a una revelación efectiva. En efecto, al afirmar que la metafísica antecede y luego cede el lugar para dejar el terreno a la revelación, lo que se quiere decir es justamente que ella es la única fundamentación y motivación básicas, «desde abajo» de la revelación; o en otras palabras, la metafísica es la condición de posibilidad por el ser humano para que la revelación pueda ocurrir de hecho.

La metafísica tampoco pretende ofrecer ni la última motivación ni la última razón de la existencia humana, siendo coherente con su horizonte y en el cual descubre la apertura a priori de la esencia del hombre para acoger una posible revelación. Con todo, las condiciones de posibilidad de recepción de la revelación, lo repetimos, pertenecen al área del conocimiento metafísico.

Ahora bien, tales condiciones de posibilidad del hombre para recibir la revelación no cesan con el hecho de que ocurra una revelación efectiva; y la razón es obvia, tales condiciones no son propiamente un espacio temporal que se da en la existencia humana antes del hecho posible de una revelación y que luego dejan de ser actuales, sino, por el contrario, la revelación acontece dentro de la existencia humana, como se verá más tarde y con amplitud en este estudio, y por lo tanto, las condiciones de posibilidad también tienen que estarse dando mientras acontece la revelación, es decir, tienen que ser vigentes en cuanto tales, como soporte existencial humano de la autocomunicación permanente de Dios en el hombre.

La función de la metafísica, en cuanto ontología abierta a la revelación, queda por tanto siempre actual y resguardada en la misma revelación efectiva. Más aún, es allí donde llega a su plena realización como potencialidad abierta y como posibilidad que llega a su efecto pleno cuando acontece aquello que ella misma motivaba como posible.

Se descubre, una vez más, y por su aspecto más fundamental, la relación interna y necesaria que existe entre una metafísica abierta a la revelación y la revelación misma, precisamente porque la metafísica no se sale de su propio terreno al no querer ocuparse de la revelación en cuanto acto que solo depende de la libertad de Dios, pero sí ocupándose de su posibilidad metafísica, es decir, de la apertura esencial del hombre a la misma y en consecuencia, reconociendo a Dios como el esencialmente desconocido libre, sin presumir cómo quería eventualmente proceder con el hombre ni anticipar el contenido de lo que le quiere revelar, a saber, su libre intimidad.

Por lo tanto la metafísica y la revelación se distinguen por sus objetos propios, pero se relacionan necesariamente en un fundamento común: la posibilidad de la esencia del hombre para ser sujeto de una revelación de Dios. Por eso la metafísica continúa siendo el soporte humano de la revela-

ción en cuanto conoce la esencia del hombre como ordenada por su capacidad natural a una ampliación y consumación de su saber por la revelación.

Otra de las deficiencias de la teología fundamental corriente, según Rahner, se encuentra en que «habla aún muy poco de que el hombre, por su naturaleza, está remitido a la historia»¹⁰. Esto tiene tanto más repercusiones agravantes cuando se considera que el lugar único y concreto de la revelación es la historia.

El hombre es espíritu y precisamente en cuanto espíritu es un ser histórico, de «modo que no solo en su existencia biológica, sino también en la motivación de su existencia espiritual está obligado a volverse a hacia su historia. De aquí se sigue que a priori, por su misma naturaleza primigenia, está orientado al hecho histórico de una revelación, caso que esta hubiera de producirse»¹¹. Y más adelante Rahner agrega: «Solo cuando en una antropología metafísica se haya mostrado que la motivación de la existencia espiritual del hombre mediante sucesos históricos y por tanto el preguntar por tales sucesos históricos, forma a priori parte de la naturaleza del hombre y consiguientemente figura entre sus deberes indeclinables, entonces, se habrá hallado el sujeto para la aceptación de la prueba de un determinado hecho histórico»¹².

Antes habíamos afirmado que el deber de escuchar la revelación, en cuanto que tal obligación, se desprendía a priori, de la estructura esencial del hombre y no simplemente de la revelación misma como mandato de Dios o como ley natural que el hombre debe obedecer en cuanto criatura.

Aunque nos podríamos encontrar con otra motivación que comprometería la responsabilidad del hombre frente a una posible revelación de Dios y que se desprende de su condición esencial como ser histórico. Una revelación de Dios sería su autocomunicación íntima a la intimidad del hombre y por eso un acontecer histórico y solo puede ser histórico si es al mismo tiempo acontecer del hombre como ser histórico. Que el hombre sea ser histórico no significa simplemente un ente que hace parte de la historia general del mundo, sino que el hombre es un ser histórico porque él mismo hace libremente su historia cada vez que responsablemente decide por sí mismo su propia existencia. Esto quiere decir, que si Dios se revela en ese mismo actuar histórico, necesariamente se encontrará con la comunicación de Dios en su intimidad esencial humana y de alguna manera, la coexperimentará en un encuentro consigo mismo.

Por otra parte, si el hombre es un ser esencialmente histórico, «por principio depende de su situación histórica, que es el sector en el cual úni-

¹⁰ *Ibíd.*, p. 35.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 29s.

¹² *Ibíd.*, p. 36.

camente puede realizar su verdadero ser»¹³, se sigue, pues, que una revelación de Dios al hombre tiene necesariamente que suceder en su propia historia y por lo tanto, debe ser un acontecimiento histórico, perceptible y al alcance de las facultades cognoscitivas del hombre, esto es, debe ser un acontecimiento, del mundo de los objetos experimentables por el hombre.

Pero aún se podría decir que la obligatoriedad de indagar la revelación como acontecimiento histórico estaría condicionada a que tal hecho histórico estuviera precisamente demostrado en cuanto tal; sin embargo, en el orden de prioridad ontológica, en el cual estamos reflexionando, la obligatoriedad de una revelación histórica no depende de la demostración de tales hechos en cuanto históricos, ni tampoco, como vemos más arriba, que tal obligación se imponga como un mandato de Dios que exija tal obediencia en virtud de la dependencia del ser creado con relación a su creador, esto es del todo legítimo y por eso no se niega; pero la obligación de acoger el acontecimiento revelado se desprende prioritariamente de la esencia del hombre como ser histórico, obligatoriedad que exige además la responsabilidad de averiguar tal hecho en cuanto verdad histórica en la cual Dios se revela.

Es oportuno tener presente en este estudio, que no todas las concepciones metafísicas de los filósofos ofrecen una posibilidad de apertura frente a una revelación de Dios, si se diera, y menos aún frente a una obligatoriedad responsable de la esencia del hombre orientada a oír e indagar en la historia esa posible revelación de Dios.

Quizás toda la fuerza de la relación que se da entre una antropología metafísica, tal como Rahner la concibe, y la revelación, radica en dos puntos fundamentales: En primer lugar, la esencia misma del hombre, quien como espíritu, es esencialmente un ser histórico y en segundo lugar, que la comunicación que Dios hace de sí mismo al hombre, es el modo fundamental de la revelación en sí misma¹⁴.

Ahora bien, esta comunicación de Dios al hombre no puede darse sino dentro del ámbito propio del ser del hombre, la historia. De allí que en la antropología metafísica, que es al mismo tiempo una metafísica fundada en una ontología general sea tan determinante la estructura trascendental a priori del conocimiento finito y la experiencia individual histórica frente a la posibilidad de una revelación de Dios como acontecimiento histórico.

Breve: Si recorremos el ordenamiento lógico que hemos bosquejado acerca del hombre en su constitución natural a priori frente a la revelación,

¹³ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁴ «Una comunicación de gracia es ya siempre de por sí el modo fundamental de la revelación, ya que la gracia en cuanto comunicación que Dios hace de sí, como espíritu, al espíritu y a la libertad del hombre, no puede tener nunca en el hombre una presencia meramente como de cosa, una presencia absolutamente preconsciente». *Ibíd.*, p. 38 n. 6.

podemos deducir fácilmente en qué concepción metafísica del ser humano nos estamos moviendo:

1. La metafísica desbordaría el terreno de su competencia si pretendiera como ciencia establecer las motivaciones y el fundamento de la revelación en cuanto libre manifestación de la intimidad de Dios al hombre, sin embargo, legítimamente pertenece a su terreno el conocer la capacidad de la naturaleza humana para percibir conscientemente la revelación.

2. La metafísica no solo conoce que el hombre está en condiciones para recibir esa revelación, sino que, como presupuesto de ello, el hombre está abierto a tal revelación a pesar de serle inaccesible «en sí misma»¹⁵.

3. La revelación de Dios no presupone simplemente que el ser humano no tiene capacidad para conocer lo que Dios le quiera revelar, en el sentido de que necesite una facultad nueva y por lo tanto divina y añadida por Dios ad hoc, sino que de lo que se trata es del contenido de la revelación como inaccesible por depender de la libre voluntad de Dios; por eso no tiene cabida una nueva facultad, sino, más bien, una ampliación del conocimiento humano con un nuevo saber¹⁶.

4. Si, pues, queda establecido que el hombre tiene a priori capacidad para percibir desde su conciencia intencional una revelación y por tanto está abierto a la misma; y si además, no tratándose de una facultad nueva, sino de una ampliación del conocimiento natural para un saber que Dios le ofrece, su propia intimidad, se sigue fácilmente que el hombre está ordenado a priori a esta consumación de su saber por medio de la revelación, y en consecuencia, a ser capaz de conocer este saber.

5. El hombre es un ser histórico y lo es precisamente en cuanto espíritu y por eso depende de su historia como lugar donde debe realizar su ser. La revelación en el caso de ser posible, tiene que ser también un acontecimiento histórico. De allí se sigue la responsabilidad no solo de aceptar un acontecimiento histórico revelante, sino que en su historia ha de estar a la mira de una posible revelación de Dios¹⁷; más aún, estaría también obligado a indagarla¹⁸.

Este ordenamiento ontológico dentro de una metafísica abierta a la disponibilidad de una revelación de Dios es lo que Rahner denomina *potentia oboedientialis*: «Si a la disposición para algo la llamamos *potentia*, y en ello tenemos presente que en nuestro caso no se trata de una disposición que pueda exigir su fin como derecho propio, sino que únicamente

¹⁵ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 47.

este fin, que se adjudica libremente, es el que la llama y la invita a la obediencia, entonces a esta pieza de la teología fundamental que nos ha de ocupar aquí podemos designarla también como ontología de la *potentia oboedientialis* para la libre revelación de Dios»¹⁹.

Pero esto no significa poner un límite reductivo a la metafísica, sino al contrario, es ampliar el ámbito de posibilidad de lo ya dado a priori. A propósito Rahner dice: «El hombre es el ser que en su historia presta oído a la palabra del Dios libre. Solo así es el hombre lo que ha de ser. Una antropología metafísica solo llega a su término cuando ella misma se entiende como la metafísica de una *potentia oboedientialis* para la revelación del Dios supramundano»²⁰.

Esta precisión de la metafísica en cuanto ontología de la potencia obediencial no pretende en forma alguna ser una graciosa concesión a la filosofía, para suavizar una supuesta función reductiva de ser esclava de la teología.

Si solo se tuviese una antropología a partir de una revelación efectiva, el problema no sería que esta fuese la única verdadera, sino sencillamente que tal antropología no podría tener consistencia real, puesto que la revelación, en cuanto tal, aunque depende de la libre voluntad de Dios, sin embargo, no solo presupone de antemano la realidad, sino también la capacidad de la estructura esencial del hombre para recibirla, aunque carezca de derecho para exigirla. Tal esfera es la propia de la antropología metafísica como filosofía.

Por otra parte, la revelación de Dios al hombre no puede darse sino en el plano de la historia, porque es allí donde, como lugar exclusivo, el hombre realiza su propio ser. Ahora bien, este hombre, sujeto y por lo mismo presupuesto esencial de la revelación, es el analista metafísico de su propia realidad y el que descubre en una comprensión consciente de sus facultades intencionales la estructura esencial ya dada a priori; y en esa misma estructura también conoce su estructura trascendente, y en consecuencia, su apertura natural a la revelación que lo obliga a acogerla e indagarla en su propia historia.

Es posible que todavía se piense, en algunos medios, que la función de la filosofía con relación a la revelación y por la misma razón, con relación a la teología sea la de ofrecer un aparato conceptual para vaciar en él los contenidos de la revelación; o lo que puede ser más grave, adaptar los presumibles contenidos de la revelación a los contenidos esencialistas que ya trae en sí misma una filosofía clásica. Sin embargo esta manera de entender reduce y además manipula arbitrariamente tanto la filosofía como la revelación y hace desaparecer una auténtica relación óntico-ontológica entre ambos campos del saber.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 37.

²⁰ *Ibíd.*, p. 214.

La función de la metafísica como ontología de la potencia obediencial, que no es otra cosa que una ontología general abierta a la revelación, no es un aparato conceptual esencialista, sino la concepción del hombre existiendo concretamente en su realidad histórica, en cuanto presupuesto esencial y necesario de la revelación y por lo tanto de la teología; es decir, la antropología metafísica tiene como función propia suya demostrar el presupuesto de la comprensión de la posibilidad de percepción de la revelación y de la teología. De allí, entonces la relación esencial e íntima que debe existir entre la antropología metafísica como potencia abierta a una ampliación y consumación de sí misma por la revelación y la revelación misma.

Parece oportuno dentro del horizonte de comprensión de la revelación de Dios como problema y su posible solución filosófica, tener en cuenta una reflexión, así sea transitoria, sobre el papel de una antropología metafísica, pero no ya para referirse a la posibilidad de la recepción de la revelación, inclusive efectiva, sino, supuesta tal revelación ya dada y en curso siempre, en la historia, la antropología metafísica continúa siendo el soporte fundamental de dicha revelación y de la teología.

Aunque la siguiente reflexión sobre la revelación ya dada parecería desviarse del horizonte filosófico, en el cual nos encontramos, sin embargo pretende resaltar el papel fundamental y presupuesto necesario de una antropología metafísica frente a la revelación y su teología.

Si se mira en conjunto como una sola unidad la revelación bíblica en los dos Testamentos y si en primer lugar se trata de descubrir, por medio de los diferentes y necesarios métodos críticos y exegéticos, cómo y en qué categorías históricas fue comprendida e interpretada vitalmente la voluntad de Dios, ya dada en la autocomunicación personal de Dios al hombre, como modo fundamental de revelarse, por la comunidad de Israel y la comunidad cristiana primitiva; si, en segundo lugar, se precisa aún más cómo tales comunidades expresaron esa voluntad de Dios en lenguajes y culturas tradicionales, en una ética cotidiana institucionalizada, en rituales de culto y en múltiples géneros literarios; y finalmente, en tercer lugar, si consideramos el punto culminante de toda la revelación bíblica como un todo, a saber la absoluta autocomunicación de Dios en la encarnación del Logos en Jesús, cuyo acontecimiento histórico definitivo y último es su victoria sobre la muerte y por lo tanto sobre la finitud, por el poder de Dios, que da la vida sin límite, entonces se comprenderá, que fundamentalmente la revelación de Dios no es en sí misma un cuerpo doctrinal expresado en fórmulas abstractas, sino la absoluta autocomunicación de Dios percibida y vital y categorialmente interpretada, también en forma absoluta en el caso de Jesús.

Con esto no se quiere deslegitimar ni poner en duda la responsabilidad de la Iglesia como comunidad cristiana de precisar en fórmulas dogmáticas,

a través del tiempo, esta misma revelación fundamental frente a nuevas y continuas experiencias de la autocomunicación de Dios en el mundo, en donde se hace históricamente manifiesta su voluntad sobre el hombre.

Pero si ahora nos detenemos en el punto absoluto de esta historia de la revelación, a saber, la encarnación, hecho que, a su vez, culmina en la victoria de Jesús sobre la muerte, como signo definitivamente indicativo del propósito de Dios con el hombre y el mundo, se desprende que Dios crea al hombre, quien como creado es finito y por lo tanto de por sí mortal; pero al mismo tiempo, Dios, al revelársele autocomunicándose en él, también le está manifestando que su modo de crearlo consiste en que él sale libremente de sí mismo para acontecer gratuitamente en el hombre, sin dejar de estar absolutamente en sí mismo como Dios. Este modo de Dios de revelarse, al hombre, creándolo tiene como propósito hacer trascender desde el hombre mismo su finitud, esto es, romper en el hombre el techo de su finitud.

En otras palabras, el ser humano en su constitución esencial no solo está abierto a este modo fundamental de la autocomunicación de Dios en él, gratuito, no debido, por medio del cual lo crea y se le revela, sino que por su propia trascendencia como ser espiritual está ordenado hacia la infinitud de Dios, trascendiendo así su debida finitud. En este contexto de la revelación ya efectiva y comprendida en su contenido fundamental, se entiende mejor cual sea la función de una antropología metafísica, como ontología general abierta a la revelación.

En efecto, si como ya vimos antes, era papel de la antropología metafísica mostrar desde su dominios la esencia del hombre, capaz de por sí de recibir conscientemente una posible revelación; pero supuesta ya la revelación dada, cuyo contenido fundamental es ante todo una antropología trascendental como voluntad libre de Dios creador, parecería que ante la presencia efectiva de esta, desaparecería el papel de una antropología estrictamente filosófica; sin embargo supuesta tal revelación, la antropología metafísica, como ciencia del ser del hombre que conoce desde su experiencia misma, su propia estructura fundamental, presupuesto esencial permanente de la autocomunicación de Dios creador y revelador, no puede cesar tampoco de ser siempre el fundamento continuo de la posibilidad de la revelación y por lo tanto, también de la teología.

De otra manera no sería inteligible que la constitución esencial del hombre, tal como la conoce la antropología metafísica, que también conoce a Dios por sí misma como ser absoluto y como fundamento del ser y del conocer del hombre, dicha constitución no resistiera de hecho la autocomunicación de Dios; como si el ser absoluto de la filosofía fuera distinto del Dios que crea y se revela al hombre en una autocomunicación gratuita aunque no exigida por el hombre.