

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA



La introducción a la filosofía es una tarea eminentemente práctica y determinada. Cualesquiera sean las informaciones necesarias para su realización, se tratará siempre de medios para lograr un fin concreto: llevar a alguien hasta las puertas de la filosofía. En el caso de la filosofía la tarea tiene características singulares. Ante todo, hay temas teóricos que como introducción no exigen sino una información más o menos profunda; incluso la filosofía admite hasta cierto punto una introducción de esa índole, sea en su conjunto como dimensión cultural e histórica, sea en alguno de sus autores. Con tal introducción cobramos noticia culturalista de lo que ha sido la filosofía, pero ~~no~~ propiamente no hemos entrado en la filosofía. Hay otros temas, aquellos en los que se necesita estar dentro para cultivarlos personalmente, para los que no es suficiente una información extrínseca: requieren unas técnicas propias sin las cuales su cultivo es imposible; también la filosofía está en tal caso, pero no es esta la razón para considerar peculiar la tarea de la introducción a la filosofía.

La peculiaridad de esa tarea viene apuntada en la frase de Kant: no es posible aprender filosofía, lo único que se puede aprender es a filosofar, que Z. ha completado diciendo que la única forma de aprender filosofía es la de ponerse a filosofar. Esto que puede parecer natural en aquellas tareas que son fundamentalmente prácticas, no deja de ser sorprendente en una disciplina como la filosofía que pretende ser la más teórica y especulativa de las ciencias. Si la filosofía ha adquirido ciertas verdades sobre la realidad, pudiera parecer que bastaría con conocerlas y entenderlas para ser filósofo, es decir, para estar efectivamente dentro de ella. Y sin embargo no es así. Conviene recalcar esto con toda violencia delante de gente que va a estudiar la filosofía predominantemente desde la escolástica entendida como un conjunto sistematizado de tesis, que están ahí como soluciones anteriormente a estar como ignorancias y problemas. El dominio de esas tesis supone ciertamente el ejercicio de algunas virtudes filosóficas, aunque no de las más radicalmente filosóficas. La filosofía no es algo hecho de una vez o de muchas veces por todas las restantes. O si se prefiere, lo hecho en filosofía no puede 'conocerse' sino en su hacerse, en su esforzado hacerse. "En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual... Se puede carecer en absoluto de 'originalidad', y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar... La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto"

La pregunta y el problema surgen inmediatamente. En nuestro caso concreto se presenta así: ¿es posible que cualquier hombre realice ese esfuerzo necesario? ¿Le es posible al cristiano en cuanto cristiano? ¿Le es posible a la generalidad



de los candidatos al sacerdocio? Si no lo es, ¿tiene todavía algún sentido útil dedicarse a la filosofía, cuando no es posible el esfuerzo necesario para poseerla realmente? La radicalidad ~~mix~~ del problema teóricamente estriba en la pregunta central: ¿puede el cristiano, sin dejar de serlo, dedicarse a la filosofía con toda la radicalidad que ésta exige? ¿puede el cristiano llegar a ser filósofo en toda la amplitud y radicalidad del término?

La respuesta no es fácil. En parte coincide con la cuestión muy debatida de si es posible una filosofía cristiana. Es una cuestión en la que no vamos a entrar de momento, porque lo que aquí y ahora nos importa es primordialmente una tarea práctica, y yo creo que esta tarea puede y debe realizarse en una medida aceptable, incluso si no es posible vivir como filósofo siendo cristiano. Dicho en otros términos: para la filosofía ciertamente se requiere un esfuerzo personal muy peculiar, y este esfuerzo se puede realizar de una manera al menos suficiente sin dejar de ser cristiano. Quien insista en que la filosofía es primaria y radicalmente una forma de vida, y en que la filosofía como ciencia sólo es tal si es el resultado de la filosofía como forma de vida, aun puede mantener la conciliación del filósofo y del cristiano, siempre que a aquella forma de vida que supone la filosofía no le atribuya el carácter de última e inapelable instancia. Del cristiano puede decirse, como del justo, que es el hombre que vive de la fe; del filósofo ha de decirse que es el hombre que vive de la razón. Sólo quien sostenga que la fe y la razón ^{no} puedan entrar en formal conflicto, o quien sostenga que en caso de conflicto, incluso desde el punto exclusivo de la verdad, más luz ofrece la fe que la razón, o quien sostenga que el dedicarse a la filosofía como forma de vida sin distinciones ni restricciones no es condición necesaria para la verdad y la autenticidad del propio pensamiento, sólo quien sostenga esas tres actitudes, podrá sustentar que el cristianismo no es obstáculo insuperable para llegar a ser filósofo. Quien, al contrario, sostenga que la filosofía exige como condición previa una absoluta neutralidad, a la cual ni siquiera se llega por una universal duda metódica, y que exige asimismo como el juez último del conocimiento de la realidad en el orden de las razones críticas y teóricas, no podrá admitir que el cristiano pueda dedicarse con corazón entero y con mente límpida a la filosofía.

Tal planteamiento vuelve a iluminar la peculiaridad de la tarea que representa una introducción a la filosofía. En efecto, respecto de las matemáticas o de la filología, de la biología, etc., no se puede hacer el mismo planteamiento, porque ninguna de esas ciencias exige temáticamente y explícitamente convertirse últimamente en instancia definitiva de la realidad. La conciliación en tal caso, fuera de la posible discusión en temas singulares o fuera de lo que puedan suponer ciertas actitudes subrepticias, es fácil de lograr porque ni se trata en conjunto de la posesión del mismo terreno, ni tampoco se trata de la misma actitud en el orden de radicalidad y ultimidad. Y hablo de actitud, porque lo que en este tema importa no es una presunta distinción de objetos formales, sino la instancia subjetiva desde la que se dedica uno a tareas existenciales, sobre



todo en el caso de la filosofía que implica no solo unos métodos singulares sino una determinada actitud personal.

La introducción a la filosofía tendría entonces que suscitar la actitud peculiar que posibilita la entrada en la filosofía. Tal actitud exige desde luego una previa aptitud. Antes de enfrentarnos con el problema de la actitud requerida para la filosofía, dos palabras sobre el problema de la aptitud para la filosofía. La pregunta estaba ya lanzada antes: ¿le es posible a cualquier hombre la filosofía? Tampoco aquí en nuestro nivel práctico necesitamos ir muy lejos. Si por filosofía se entiende cierta forma de reflexión filosófica, cualquier hombre llegado a cierto nivel cultural está dispuesto, tiene aptitud para iniciar una generalísimax reflexión filosófica sin tener que entrar en estrictos métodos filosóficos. Los filósofos han propendido a creerse los talentos supremos de la humanidad, las cumbres de la inteligencia teórica. Pero dejando de lado esta propensión más o menos justificada, y reconociendo que para dedicarse de lleno a la filosofía se requiere cierto estilo de inteligencia, puede asegurarse que no es siempre la inteligencia lo que falta a los hombres para dedicarse a la filosofía. De todos modos no es indispensable una inteligencia excepcional para cultivar de alguna manera útil la filosofía. Más bien el problema estriba en encontrar aquel tipo de filosofía que, en cuanto filosofar y en cuanto a sus temas propios, le suscite a cada uno su personal facultad de filosofar. Este es un problema predominantemente pedagógico, pero ante el que hay que contar con una idea correcta de lo que es el filosofar y de lo que es, más generalmente, el conocer. No se conocer todo lo que se cree entender, y en general lo que a uno le 'dice' poco, sobre todo si el tema en sí es de importancia, es síntoma de que no se lo ha conocido, es síntoma de que uno no se ha acercado a él por el camino que es el suyo. Desde luego, la iniciación de toda disciplina supone un equipamiento técnico y metódico que en cuanto tal nunca 'dice' mayor cosa, y que, sin embargo, son condición casi indispensable para poseer vitalmente de esa disciplina. Concediendo esto lo indispensable es enfrentarse con un auténtico filosofar.

La razón es clara. Lo que suele faltar no es tanto la aptitud teórica para la filosofía, sino por decirlo así la aptitud existencial. Algunas veces es la auténtica aptitud existencial que uno tiene para la filosofía, la que le cierra a uno la entrada en una presunta filosofía, ante la que uno se encuentra como desvalido porque ve en ella y en sus cultivadores muy poco de auténtico filosofar. Ciertamente, sobre todo entre quienes por obligación y no por vocación sentida, tienen quededicarse a una filosofía denerminada, pueden darse quienes por tendencias personales, por influjos ambientales, o por presiones de la época en que se vive, se encuentren con un repudio de lo especulativo en general y de la superespeculación que les parece la filosofía. Este es un caso claro en que lo que falta no es tanto la aptitud teórica, la capacidad intelectual sino lo que acabamos de llamar la aptitud existencial. Y sin esta aptitud la otra de poco serviría. Esta aptitud existencial no significa necesariamente gusto y facilidad por la filosofía. Este gusto ayuda mucho pero no es condición indispensable.



Por mucho que la filosofía deba ser subjetivada para que alcance su propio nivel, no puede ignorarse que es también una 'ciencia', una magnitud objetiva que está ahí y con la que hay que contar para subjetivarla. La dedicación a esa dimensión objetiva de la filosofía puede ser independiente de toda inclinación previa a ella. Dicho en otros términos, la filosofía tiene una materialidad que puede y debe ser trabajada tanto por el que tiene vocación formal de filósofo como por el que no la tiene, si es que tiene alguna razón para dedicarse a ella. Consecuentemente en buena parte es independiente del gusto filosófico con el que se acceda a ella.

La filosofía, en efecto, puede considerarse como el conjunto de la historia de la filosofía. En este sentido, tanto por lo que toca al dominio de cada uno de los autores cuanto al conjunto de los problemas tratados en todo su curso histórico, se requiere un aprendizaje efectivo. Este aprendizaje puede ser filosófico o culturalista. Sólomente el primero alcanza el valor pleno de los textos y de los autores. Pero esto no obsta para que el aprendizaje filosófico requiera un largo estudio por así decirlo de materialidades filosóficas, y para que incluso el aprendizaje culturalista, el que se atiene a la materialidad de los resultados de cada filosofía, tenga también su interés y su razón de ser.

La filosofía puede entenderse también como un sistema filosófico, sea este el kantiano, el hegeliano, el escolástico, u otro cualquiera. El conocimiento de un sistema no es garantía de que se es filósofo, ni siquiera de que se ha descubierto la peculiaridad y la totalidad de lo que es el filosofar, máxime si ese sistema se ha adquirido en una exposición y no en su propia gestación. Con todo, el conocimiento y el dominio de un sistema trae muchas ventajas parcialmente filosóficas, aun a costas a veces de lo más típico de la filosofía. Se logra con tal dominio una verdadera gimnasia mental de precisión, de distinción, de crítica, de orden y sistematización, de penetración, etc., que tienen su utilidad y que ocasionalmente pueden resultar necesarias. Además una respuesta seria a aquellas cuestiones capitales a las que van a parar y por las que están condicionadas muchas de las ideas y de los comportamientos, será siempre un valor digno de consideración. Todo ello no representa el valor plenamente filosófico, pero tiene la contrapartida de su utilidad manifiesta y de que no requiere aptitud singular para el filosofar. Supuesta, como antes decía, la aptitud teórica suficiente, lo que suele fallar es la aptitud volitiva. Ahora bien, esta puede excitarse considerando estas utilidades derivadas de la filosofía, que no exigen siquiera la que antes llamábamos la actitud típicamente filosófica.

La filosofía puede entenderse asimismo como la actitud radical del filosofar mismo. Indudablemente ésta no se da en su plenitud, si esa actitud no se extiende a la totalidad última de la existencia. Pero no porque al cristiano como cristiano le sea imposible, o porque a un hombre determinado le falte la posibilidad concreta de alcanzar esa actitud total del filosofar como forma de vida, se sigue que el cristiano o a ese hombre que no encuentra en sí la dicha posibilidad, es-



tén incapacitados para tener en alguna medida esa actitud del filosofar. No todos los temas de la filosofía están tan absolutamente ligados entre sí para que en alguno de ellos no pueda encontrarse el movimiento y el vértigo del filosofar sin que por ello ese movimiento y ese vértigo hayan de extenderse a la existencia entera, que sería a lo que, según la hipótesis apuntada, no podrían extenderse el cristiano o un hombre determinado.

Este breve recorrido por un posible triple sentido de lo que es la filosofía, nos ha servido para plantear la posible solución tanto del problema de la aptitud como del problema de la actitud. Respecto de la aptitud, decíamos que la dificultad no estribaba propiamente en falta de aptitud teórica. Esta ciertamente puede fallar, en cuyo caso poco podría lograrse. Pero en el común de los casos no es inasequible desarrollar una cierta aptitud para entrar en alguna medida en un auténtico filosofar. El filosofar no implica el alambicar, y puede desarrollarse a distintos niveles. Si el filosofar como actitud total y radical y como trabajo técnico de problematización, solución y sistematización, a la par que como dominio y utilización de la tradición filosófica, exige una capacidad y una dedicación más bien extraordinarias, no por eso un auténtico filosofar requiere cosas absolutamente extraordinarias. Aquí no vale el 'o todo o nada'. Lo que suele faltar es entonces la aptitud volitiva sea porque se llega a la filosofía obligadamente, sea porque no se acierta a presentarla de modo que sea auténtica filosofía y sea filosofía asequible e interesante. La introducción a la filosofía debiera lograr suscitar inicialmente ese deseo de la filosofía, sin la cual ésta resultaría prácticamente improcedente y aun perniciosa. Perniciosa, sobre todo, porque llevaría a un posible desprecio de la vida intelectual, que tanto para el humanismo como para el cristianismo podrían resultar a la larga fatales.

Tanto el problema de la aptitud volitiva como de la actitud típicamente filosófica no quedarían suficientemente concretizados, si no se atiende a esta doble cuestión: una teórica, ¿qué ha de entenderse propiamente por filosofía?; otra más práctica, ¿qué se pretende con la filosofía en la formación sacerdotal? La primera pregunta que es la más útil para profundizar en el problema de la actitud, sin la cual la filosofía como totalidad no es posible, es una de las preguntas más difícil de toda la filosofía, porque en su respuesta va complicada toda la filosofía. Efectivamente, cuenta con tantas respuestas como filosofías distintas existen, y la diferencia de las filosofías no pende de lo que inicialmente se haya entendido por filosofía, sino que lo que se acaba entendiendo por filosofía depende de la filosofía que se haya construido. A modo de ejemplo en ulteriores lecciones, elegiremos casos típicos de filosofías distintas. Lo cual a la par nos servirá para hacernos una idea viva de lo que es la filosofía y de lo que representa la actitud del filosofar. La segunda pregunta, que vamos a abordar inmediatamente, es por lo pronto indispensable para aclarar nuestra propia situación; es además eficaz para despertar lo que hemos llamado aptitud volitiva; es finalmente muy



útil para entender la dificultad que puede tener el cristiano para alcanzar una actitud total y radicalmente filosófica.

La situación del que aborda la filosofía desde el punto de vista de la formación sacerdotal, máxime cuando el modo de esta formación le ha sido impuesta, porque actualmente la filosofía pertenece a los 'studia proprie ecclesiastica' (Decr. Sobre la formación sacerdotal, n. 13), es una situación muy determinada. Aquí no la vamos a enfocar ni desde lo que tiene de forzada ni desde lo que tiene de congruente o incongruente con la mentalidad propia de la juventud actual. Vamos a analizar la situación aún sólo desde el sentido concreto que la atribuyen el decreto conciliar sobre la formación sacerdotal del Vaticano II, y el decreto de la última congregación general 'De scholasticorum institutione praesertim in studiis'.

La Congregación general empieza el párrafo dedicado a los estudios estableciendo el fin que se persigue con ellos:

Sicut totius formationis, ita etiam studiorum finis in Societate est apostolicus; per ea Scholastici illam doctrinae copiam atque excellentiam consequi debent, quae ad hunc finem requiritur. (Decr., n. 13).

El Concilio a su vez habla del fin que se ha de perseguir en la revisión de los estudios eclesiásticos:

In ecclesiasticis studiis recognoscendis eo imprimis spectandum est ut disciplinae philosophicae et theologicae aptius componatur et concordia ratione conspirent ad alumnorum mentibus magis magisque aperiendum Mysterium Christi quod totam generis humani historiam afficit, in Ecclesiam iugiter influit et ministerio sacerdotali praecipue operatur. (Decr., n. 14).

In hac studiorum initiatione Mysterium salutis ita proponatur ut alumni studiorum ecclesiasticorum sensum, ordinem eorumque finem pastoraalem conspiciant simulque ad propriam vitam universam fide fundandam et penetrandam iuventur atque in vocatione deditone personali et laeto animo amplectenda firmentur. (ib.).

Otro texto aún de la Congregación general:

Formatio vero generalis eam mentibus scholasticorum christianam visionem aperiat, quae futuri specialis studii et activitatis campum illuminet et aliis quoque lucem afferre valeat. (14).

La introducción al misterio de Cristo y a la historia de la salvación, repite la Congregación general (1) servirá para que los escolares 'omnium studiorum sensum, ordinem et finem apostolicum conspiciant, ac simul ad propriam vitam religiosam fide fundandam iuventur et in vocatione sua prosequenda firmentur' (Congr. Gen., Decr, n. 20).

De todos estos textos una conclusión es evidente: la Iglesia y la Compañía, al menos en la formación general de los sacerdotes, no pretenden que los alumnos de los estudios eclesiásticos se dediquen a la filosofía como un fin en sí.

(1) El texto del decreto de la Congregación general es oficialmente anterior (13 de Julio 1965) al del concilio (28 de Octubre 1965). Con todo, es evidente por la materialidad misma de los textos, que el redactor del decreto jesuítico ha tenido ante sí la letra del texto conciliar.



Sin entrar en disquisiciones generales sobre el problema de ^{si} la subordinación de fines implica necesariamente el que un fin subordinado se convierta en puro medio del fin subordinante, cabría en nuestro caso la hipótesis de que la mejor forma de cumplir la filosofía su contribución a la formación sacerdotal sería la de que se dedicasen a ella de modo pleno y total los candidatos al sacerdocio. La hipótesis depende en teoría de la posibilidad tantas veces aludida de una conjunción del filósofo y del cristiano, la posibilidad de que un candidato al sacerdocio en los dos o tres años que dedica a la filosofía pueda alcanzar esa dedicación plena. Esto en teoría, porque prácticamente tal dedicación es problemática por muchos motivos: la filosofía que se suele presentar muy condicionada por una cierta forma de entender el cristianismo; las disposiciones subjetivas de los que se dedican a su estudio; las condiciones materiales en las que pueden dedicarse a la filosofía, etc.

Por todo ello es metódicamente necesario dar por superflua esa hipótesis y procurar ver que razones válidas hay para dedicarse a una filosofía subordinada expresamente al Misterio de Cristo. Tampoco vamos a discutir el problema teórico de la subordinación de la filosofía a otra instancia superior y distinta. Vuelve a surgir aquí el problema del cristianismo y de la filosofía. Bástenos con asegurar que una filosofía subordinada a la teología, no es, en primer lugar, una filosofía subordinada a la revelación sin más; y, en segundo lugar, no es sino una limitación muy importante de lo que es la filosofía y de lo que son sus más típicas posibilidades. El Concilio así como subordina la filosofía -así como la teología- a lo que es el fin de la formación sacerdotal, no habla expresamente de una subordinación de la filosofía a la teología. Al contrario, habla expresamente de coordinación: "spectandum est ut disciplinae philosophicae et theologiae aptius componantur et concordant ratione conspirent ad alumnorum mentibus magis magisque aperiendum Mysterium Christi" (n. 14). Esta misma ordenación y concordancia está reclamada por la Congregación General, aunque en vez de la subordinación al Misterio de Cristo se reclama la conspiración "ad apostolicum studiorum nostrorum finem obtinendum; qui finis in Societate non obtinebitur nisi per studia ipsa praeparentur viri apostolici optime instructi" (n. 21). Esta coordinación no es afrontada teóricamente ni por el Concilio ni por la Congregación; ésta se reduce a señalar en la Instrucción que acompaña al decreto: "maior coordinatio inter curriculum philosophicum et theologicum statuitur, et programmatum recognitio, ut inutiles repetitiones vitentur, quae frequentes nunc dantur (v. g. inter theologiam naturalem et tractatum 'De Deo Uno', inter ethicam et theologiam moralem etc.)" (ARSI, XIV (1965) pp. 625-626).

En este punto las orientaciones nuevas aparecen, a pesar de su mayor religiosidad, más liberales que las antiguas. Tendremos ocasión de insistir en ello. Aquí baste con subrayar el valor que ha de concederse el que no sólo la filosofía en sí, sino incluso la filosofía utilizada en la formación sacerdotal no tiene por qué subordinarse a la teología sino, más bien, coordi-



narse con ella.

Tenemos, pues, que contar con una subordinación de la filosofía a la formación sacerdotal entendida desde el Misterio de Cristo. El que la filosofía se oriente a la formación del hombre y del sacerdote y no se cultive tan sólo como una disciplina puramente teórica, no supone limitación sino más bien engrandecimiento. Cuando antes recalcábamos la necesidad de una actitud filosófica y de un entendimiento de la filosofía como vida, estábamos insinuando la licitud y la necesidad de atender al valor personalizado y subjetivado de la filosofía, incluso en orden a su valor propiamente filosófico. El mayor valor de la filosofía no estriba tanto en las noticias que transmite y que pueden repetirse más o menos entendidas, sino en la potenciación de la propia subjetividad y en la iluminación de los caminos que pueden seguirse para ahondar y para profundizar en la realidad. Más tarde, veremos con el Concilio, algunas interesantes formas de esta subjetivación y apropiación de los valores vivos de la filosofía. Recojamos ahora brevemente las razones de la subordinación de la filosofía al Misterio de Cristo.

El Concilio no se ha extendido mucho sobre este punto. Naturalmente el Concilio puede dar por supuesto que todo en este mundo debe estar sometido al Misterio de Cristo; puede también por dar supuesto que toda la formación sacerdotal debe ir dirigida últimamente a la incorporación ~~ix~~ sacerdotal de ese Misterio. Pero el Concilio podría haber mostrado más extensamente el modo y las razones propias por las que la filosofía puede y debe subordinarse al Misterio de Cristo. Es un punto, cuyo más largo tratamiento en este curso lo dejaremos para su final. Aquí estamos tratando más bien del Misterio de Cristo como limitación y condicionamiento de la filosofía, dejando para el final el tema de la filosofía y su apertura ~~ax~~ dicho Misterio.

Con todo, no podemos dejar pasar aquí las breves alusiones hechas por el Concilio respecto de este punto: "Mysterium Christi quod totam generis humani historiam afficit, in Ecclesiam iugiter influat et ministerio sacerdotali praecipue operatur" (n. 14). Dos puntos fundamentales interesan a nuestro tema en estas líneas: el Misterio de Cristo afecta a toda la historia del género humano; ahora bien, es claro que la filosofía a lo largo de su historia es uno de los ingredientes importantes de esa historia de la humanidad; por tanto, cobra un interés dramático para el cristiano recorrer la filosofía para encontrar las huellas en ella de ese Cristo, del que se nos dice que es presente no de cualquier manera sino como misterio. La subordinación, entonces, de la filosofía a ese Misterio se justifica porque ella misma está abierta a él y lleva en sí sus huellas. Huellas unas veces palpables y reconocibles, sobre todo en la filosofía occidental, pero que quizá no sean las más interesantes por no ser las más 'misteriosas'. La otra razón, aludida en el párrafo del Concilio, es más indirecta: el misterio de Cristo obra primordialmente a través del ministerio de los sacerdotes; corresponde pues a estos el cobrar aquella forma en que ~~ix~~ dicho misterio se hace más presente en el mundo de la historia humana.



¿Será exagerado decir que, dada la importancia que tiene la filosofía en la historia de la humanidad, ese ministerio sacerdotal tiene que ser también en algún modo y en alguna parte de los sacerdotes típicamente filosófico? ¿Será exagerado ver en todo este planteamiento de la formación sacerdotal una justificación de la filosofía en la vida sacerdotal de la Iglesia?

Dejando por ahora de lado esta justificación que pudiéramos llamar intrínseca de la relación de la filosofía con el Misterio de Cristo, interesa fijar la atención en lo que el Concilio y la Congregación esperan de la filosofía en orden a la formación sacerdotal. En este punto el texto conciliar es más extenso que el de la congregación. Dice el Concilio:

Philosophicae disciplinae ita tradantur ut alumni imprimis ad solidam et cohaerentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam manuducantur, innixi patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis, praesertim earum quae in propria natione maiorem influxum exercent, nec non recentioris scientiarum progressus, ita ut alumni hodiernae aetatis indole recte percepta ad colloquium cum hominibus sui temporis opportune praeparantur.

Historia philosophiae ita tradatur ut alumni, dum variorum systematum principia ultima attingunt, ea quae ibi vera probantur teneant, errorum radices detegere eosque refellere valeant.

In ipsa docendi ratione excitetur in alumni amor veritatis rigorose quaerendae, observandae, demonstrandae simul cum honesta agnitione limitum cognitionis humanae. Sedulo attendatur ad necessitudinem inter philosophiam et vera problemata vitae necnon quaestiones quae alumnorum mentes movent; ipsi quoque adiuventur ad perspicendum nexus qui intercedunt inter argumenta philosophica et mysteria salutis quae in theologia superiore lumine fidei considerantur.

(Decr., n. 15).

La Congregación general sigue de cerca y resume el texto ~~del~~ anterior:

Omnes Scholastici saltem per biennium studio philosophiae incumbant, quo, introductione unius mysterii Christi praelucente, patrimonio philosophico perenniter valido innixi, ad personalem reflexionem vere philosophicam in existentiam humanam eamque christianam inducantur. Haec autem reflexio tum philosophiae tum scientiarum progressus rationem habeat et vitalibus hominum recentium problematibus, praesertim eis quae in propria regione maiorem influxum exercent, respondere intendant. Inde visionem universalem realitatis secundum eius rationes metaphysicas aperiat et ad cognitionem Dei perducatur ideoque viam ad ipsam theologiam parandam curet.

(Decr., n. 22).

La proximidad de los dos textos es manifiesta, y esto permite que su comentario pueda ir entrecruzado. Más amplio y detallado el conciliar, el de la Congregación no deja de añadir algunos matices distintos que deben tenerse en cuenta. Los puntos que merecen una singular consideración, algunos de los cuales pueden estimarse como verdaderamente revolucionarios son los siguientes:

- 1) La filosofía no se la entiende ya como un conjunto de tesis o una doctrina sistemática, que fundamentalmente válida en su conjunto no



debe sino transmitirse y aprenderse de generación en generación. Quien compare las anteriores urgencias de la enseñanza del tomismo y de la escolástica con esta sobria indicación 'innixi patrimonio philosophico perenniter valido'; quien contraste el furor de hace no muchos años por la urgencia de la enseñanza de las famosas veinticuatro tesis tomistas, con el silencio del texto conciliar dedicado a la filosofía -e igualmente del texto de la congregación- respecto de la escolástica y de *ix* Santo Tomás, no podrá menos de admirarse extraordinariamente, máxime sabiendo el empeño de algunos Padres conciliares porque la alusión al tomismo apareciera de modo taxativo y obligatorio. Se dirá que con este silencio no quedan anuladas otras indicaciones anteriores. Pero quien no sea capaz de medir lo que de cambio -compárese por ejemplo la encíclica 'Humani generis' con esta sobria declaración conciliar que es un auténtico decreto en el que se afrontan las líneas maestras de la formación sacerdotal- hay en esta actitud de la Iglesia, es que quiere cerrarse a la evidencia.

No quiere esto decir que se haga tabla rasa del tomismo y de la escolástica en general. No hay duda que el Concilio piensa que en el patrimonio filosófico perennemente válido ha de tenerse en cuenta la escolástica y el tomismo. Hablando de la formación teológica se le cita expresamente a Santo Tomás (n. 16). En la Declaración sobre la educación cristiana de la juventud propugna el Concilio asimismo que en la investigación científica se atienda a ver a ver más profundamente "quomodo fides et ratio in unum verum conspirent, Ecclesiae Doctorum, praesertim S. Thomae Aquinatis vestigia premendo" (n. 10). Congar comentando ciertas disparidades expresadas en el aula conciliar sobre la presencia de Santo Tomás en los trabajos del Concilio, escribe: "Si, par 'Saint Thomas', on entend un appareil d'abstractions et de solutions préfabriquées, alors, oui, qu'il y en ait moins! Mais ce n'est pas vraiment saint Thomas, qui a été et qui demeure l'ouverture même au réel, au dialogue, aux questions des hommes. Par contre si, par 'saint Thomas', on entend ce qu'il est vraiment, un maître de pensée qui nous aide à structurer notre esprit, un maître en loyauté, en rigueur, en respect de toute parcelle de vérité au prorata de ce qu'elle recèle de vrai, alors, oui, qu'on nous rende saint Thomas" (Congar, Y, Le Concile au jour le jour, troisième session, du Cerf, 1965, p. 110). Deza pretende ver algo más en la declaración conciliar. En primer lugar, distingue entre los dos sentidos en que puede entenderse la expresión 'filosofía de Santo Tomás': uno, el de aquella filosofía elaborada por los grandes maestros y doctores de la Iglesia y de modo particular por Santo Tomás, que en sus principios, desarrollos y conclusiones, armoniza bien con la revelación cristiana, por lo que se le llama también filosofía cristiana, aunque se le haya de distinguir esencialmente de la revelación y sea verdaderamente filosofía. En sus grandes principios es la expresión natural de la razón humana, y por ello tiene un valor universal y perenne; ahinca sus raíces en la filosofía antigua, se desarrolló en las grandes escuelas del medioevo, por



lo que se le ha llamado escolástica, y está abierta a todos los sanos progresos de la filosofía moderna. El otro sentido, en el que puede y debe entenderse el término 'filosofía de Santo Tomás', es el de aquel especial sistema filosófico que caracteriza y diferencia a la filosofía de Santo Tomás de la de los otros grandes maestros de la escolástica. A continuación añade Dezza que la filosofía que debe enseñarse en los seminarios es la del primer sentido; con lo que quiere insinuar que es obligatoria esa filosofía al menos, y que es más recomendable aún la filosofía de Santo Tomás en sentido estricto. Tal le parece a Dezza el pensamiento constante de la Iglesia, expresado en numerosos documentos de su magisterio, especialmente en el de los últimos Papas incluido Pablo VI. Tal es, según Dezza, el pensamiento del Concilio, aunque reconoce que la formulación no es muy clara. Y añade sorprendentemente: "ma la mente del Concilio appare manifesta comparando il numero 15 (e la citazione in nota), che indica nella filosofia scolastica, la base dell'insegnamento filosofico, con il numero 16, ove l'espressa menzione di san Tommaso indica la preferenza che gli riserva la Chiesa, senza esclusione degli altri grandi Dottori, come esplicitamente è detto nel luogo parallelo della Dichiarazione sull'educazione cristiana (n. 10)" (Dezza, P., Il Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, La Civ. Catt. 1 gennaio 1966, anno 117, quaderno 2773, pp. 13-28; la cita en la p. 22).

Decíamos al comenzar el párrafo anterior que en el patrimonio perennemente válido habría que entender una buena parte del filosofar escolástico, pero de ahí a las conclusiones de Dezza va un abismo. Para Dezza nada parece haber ocurrido de nuevo en lo que toca a la formación sacerdotal en el decreto conciliar. La técnica y la táctica de 'reducir' el Concilio a documentos anteriores al mismo, es eso una reducción y un empobrecimiento de la novedad propia del Concilio. Ahora bien, ¿cómo no sorprenderse, estando acostumbrados a los documentos anteriores, del silencio absoluto de los términos escolástica y filosofía de Santo Tomás en la parte dedicada a la filosofía de los seminarios? ¿Es que este silencio no ha sido pretendido muy expresamente, después de que se ha luchado vigorosamente porque apareciese en el texto conciliar? Dezza da por supuesto que la filosofía que debe enseñarse en los seminarios es la escolástica, bien que entendida ampliamente, y su discusión va más bien a mostrar que la mente de la Iglesia y del Concilio ~~xx~~ se inclina entre las varias formas de la escolástica por la del estricto tomismo. Cualquiera sea la mente de los documentos del magisterio sobre este último punto, es menester afirmar que en el documento conciliar no sólo no se muestra la preferencia del tomismo sobre ~~otras~~ ^{otras} formas de escolástica, tomadas ambas filosofías como doctrinas, pero ha eludido expresamente el proponer cualquier forma de escolástica como el ideal futuro de la formación filosófica incluso sacerdotal. En concreto, la afirmación transcrita al final del párrafo anterior en la que Dezza sostiene que en el número 15 del Decreto se indica la filosofía escolástica como la base de la enseñanza filosófica es totalmente gratuita, por decir lo menos. Ciertamente que la nota que afecta al término



'patrimonio philosophico perenniter valido', remite a la 'Humani generis'. Es más fácil ver en esta encíclica la referencia a la Escolástica. Con todo, incluso en ella se habla tan sólo de aquella sana filosofía, "quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae 'revelationis' trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia -rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis- ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem" (AAS 42 [1950], 571-572). Este texto tan sobrio no puede entenderse como exclusivamente válido para lo que se entiende técnicamente por filosofía escolástica, y puede considerarse como un excelente antecedente del texto conciliar.

Verdad es que la 'Humani generis' no se detiene aquí y habla expresamente de que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas "ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia", conforme al famoso texto del Derecho canónico (C.I.C., can. 1366, 2.). La encíclica alaba expresamente aquí el método y la forma del Aquinate así como su doctrina por su consonancia con la divina revelación. Más aún, la encíclica se extiende en defender la filosofía enseñada en nuestras escuelas, una filosofía que llama 'nuestra' (AAS 42, p. 573), no sólo como útil propedéutica teológica sino como acomodada a la cultura actual y a sus necesidades.

Todo esto es así. No puede negarse, antes es claro, que la filosofía escolástica en su conjunto, tomada en sus mejores representantes antiguos y actuales, tiene como valor filosófico un valor importantísimo del que nos ocuparemos expresamente en una lección especial. Pasar por encima de ese valor sería una puerilidad, incluso desde el punto de vista filosófico. Ahora bien, no hay duda que más de una vez, y en largas épocas del historia, la escolástica como docencia eclesiástica ha caído en los defectos que la 'Humani generis' trata de disculpar: estar anticuada en su forma y ser racionalista en su forma de pensar por no atender sino a una ~~faxxx~~ vertiente muy parcial de la inteligencia. Por ~~tax~~ otro lado, el mismo texto de la encíclica nos da pie para afirmar que siempre que una enseñanza caiga realmente en esos vicios, no puede considerarse como la enseñanza requerida por la Iglesia para la formación de sus sacerdotes, por más que se apellide a sí misma enseñanza de la escolástica.

Pero admitido todo esto, hay que reconocer todavía un avance del Concilio sobre lo dicho en la encíclica. Bien está atender a la nota, pero es urgente tomar en serio de que se trata de una nota y no del texto. ¿Por qué? ¿No le era al concilio factible hablar expresamente de filosofía escolástica o de filosofía de Santo Tomás? Si ésta era su intención primaria y aceptada por todos, ¿por qué esa expresión tan moderada de esa intención que se supone tan grave y tan probada? Creemos, en definitiva, que la posición de Congar



es en este punto mucho más sobria y conciliar que la de Dezza. Insistimos en que el progreso del Concilio, por lo que calla y por lo que dice, es manifiesto. Su apertura es también aquí mayor de lo que quiere atribuirle el comentario de Dezza. Veamos más concreto en qué consiste esta apertura, además de lo dicho hasta aquí.

2) Esta novedad aparece en la referencia hecha a la historia de la filosofía. El magisterio de la Iglesia permanentemente ha subrayado que se debe estar abierto a toda la verdad, y a todo lo que de verdad y verdadero progreso puedex encontrarse en movimientos ajenos a la escolástica; más aún, como una de las características de ésta -lo hemos visto en el mismo Dezza- es la de estar abierta a toda mejora auténtica, aunque no deba aceptarse 'festinanter ac leviter...sed summa sedulitate...' (N HG, AAS, l.c., 572). Pero esta expresa referencia a la historia de la filosofía, máxime cuando no se ha hablado expresamente de ninguna filosofía determinada, es muy significativa. Respecto de esta historia de la filosofía se dice que los alumnos deben lograr alcanzar los principios últimos de los distintos sistemas, de manera que se queden con lo que en esos sistemas se pruebe como verdadero, y puedan también detectar las raíces de sus errores y refutarlos. De estas alusiones se sigue que la historia de la filosofía no abarca aquí lo que se suele entender por filosofía escolástica, donde propiamente no se reconocerían errores importantes de los que habría que descubrir sus raíces. Naturalmente esto se ha de lograr 'innixi patrimonio philosophico perenniter valido'. Pero no porque se posea de antemano un sistema completo, conx el que haya de compararse cualquier idea nueva para decidir de la verdad o de la conciliabilidad de la nueva idea con un depósito entendido ya como absolutamente válido. Esto no es posible filosóficamente en la mayoría de los casos; aun proposiciones que como resultados pueden aparecer como contrarias, vistas desde las raíces que les prestan su peculiar inteligibilidad, no admiten ni siquiera comparación formal. La contrastación debe hacerse más bien desde una inteligencia filosófica apoyada y situada en un patrimonio filosófico determinado, pero po por eso anclada en unas fórmulas determinadas sino abierto a lo que de inteligibilidad y de verdad haya en cualquier movimiento filosófico. Las diferencias no suelen es ar muchas veces en lo que se afirma sino en lo que se excluye por esa afirmación, y cualesquiera sean las formulaciones, aun las aparentemente más opuestas, nunca falta en ellas un posible sentido no sólo verdadero sino profundamente próximo a la realidad, si es que se le quita su intención de absolutismo. Por ello no puede uno menos de alabar la penetración del texto conciliar, cuando en este punto habla de 'principia última systematum', cuando reclama que lo primero que se ha de buscar en los sistemas es lo que en ellos pueda haber de verdadero, y cuando, al referirse a los errores habla no de sus formulaciones sino de sus raíces. En los sistemas filosóficos hay ciertamente formulaciones que pretenden representar objetivamente lo que es la realidad, pero esta representación no es inteligible realmente sino como expresión de un estilo de pensar; y además tanto como



su valor de representación los sistemas y las ideas filosóficas tienen una dimensión de enfoque de la realidad. Algo así como ocurre con las hipótesis científicas que, aun siendo incorrectas, y en todo caso problemáticas, sirven para una mejor captación y sistematización de la realidad. Esta segunda dimensión de los sistemas no suele atenderse adecuadamente, siendo capital a los mismos y permitiendo un enriquecimiento muy notable de la capacidad filosófica. En realidad, ahí suele residir lo más verdadero de los principios y lo más auténtico de las raíces de una filosofía. Claro que es mucho más fácil quedarse en el valor meramente representativo de los sistemas filosóficos, para manejarlos como piezas bien cortadas y artificiales de un mecano intelectual.

3) Otra característica singular del texto conciliar es su empeño en exigir que se tenga muy en cuenta la actualidad filosófica: "ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis, praesertim earum quae in propria natione maiorem influxum exercent, necnon recentioris scientiarum progressus, ita ut alumni hodiernae aetatis indole recte percepta ad colloquium cum hominibus sui temporis opportune praeparantur". O como dice paralelamente el texto de la Congregación: "haec autem reflexio tum philosophiae tum scientiarum progressus rationem habeat et vitalibus hominum recentium problematibus, praesertim eis quae in propria regione maiorem influxum exercent, respondere intendant. Es sorprendente, si atendemos a las pocas líneas dedicadas por ambos documentos al problema de la formación filosófica, el número de referencias insistentes que se dedican a este punto de la actualización de la filosofía y de la reflexión filosófica, e incluso de su localización regional. Tal insistencia no se comprende, si, primero, no tuviera en sí una importancia singular a los ojos del concilio; y si, segundo, no fuera esta una laguna importante de las filosofías que se apellidan a sí mismas perennes. Esta sobreabundancia de indicaciones manifiesta que si no se tienen todos estos aspectos de modernidad, el patrimonio filosófico perennemente válido, es insuficiente, aunque necesario, para afrontar, incluso filosóficamente, a los hombres de nuestro tiempo. En este sentido, la corrección indirecta que representa el texto conciliar a la 'Humani generis' no puede ignorarse. Si en la breve indicación del patrimonio filosófico perennemente válido, se quiere ver una alusión a la escolástica y a la filosofía de Santo Tomás, no hay duda que en las cuatro líneas siguientes el concilio no se cansa de señalar cómo debe ser completada y como debe ser empleado el estudio de la filosofía tradicional.

4) Ciertamente el concilio ha señalado un fin anterior al estudio de la filosofía, anterior al diálogo con los hombres de nuestro tiempo, estudio que debe llevar "ad solidam et cohaerentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam". No hay dificultad en reconocer que el Concilio afirma implícitamente que tal tarea ha de lograrse apoyados en el patrimonio clásico. Con todo, la Congregación al fijarse en el fin próximo pretendido: "inde visionem



universalem realitatis secundum eius rationes metaphysicas aperiat et ad cognitionem Dei perducatur ideoque viam ad ipsam theologiam parandam curet", lo inicia con ese 'inde' que inmediatamente afecta a la atención al progreso de la filosofía y de las ciencias, aunque también más tejanamente a la reflexión personal que se apoya en el patrimonio filosófico perennemente válido. No queremos en este comentario negar ni por un momento la importancia que la filosofía tradicional puede y debe tener en la formación sacerdotal; únicamente pretendemos mostrar conforme al concilio y a la congregación que esa filosofía necesita ampliarse y alargarse a lo que es la filosofía actual y a lo que es la situación personal de los filósofos. Por ello, el Concilio, además de las líneas antes transcritas, dedicadas a la actualización y a la localización de la filosofía, vuelve a insistir en que "sedulo attendatur ad necessitudinem inter philosophiam et vera problemata vitae necnon quaestiones quae alumnorum mentes movent", o como dice la Congregación general debe atenderse "a los problemas vitales de los hombres de hoy". No tenemos por qué insistir en que hasta ahora más se intentaba el transmitir un conocimiento coherente y sólido del hombre, del mundo y de Dios, que el atender a los problemas vivos del tiempo y a las cuestiones que realmente preocupan a los alumnos. Hora es que esto cambie radicalmente no sólo por razones apostólicas sino porque sólo desde este talante de actualidad y vitalidad el conocimiento filosófico resultará verdaderamente tal.

5) Esta necesidad de subjetivizar y personalizar la enseñanza recibida es otra de las características de la nueva orientación. Por ejemplo, el concilio habla de ese conocimiento coherente, pero no dice que tal conocimiento se enseñe o se transmita, sino que los alumnos sean llevados de la mano a adquirirlo por sus propios pasos. O como dice mejor el texto de la Congregación general: los alumnos deben ser llevados a una reflexión personal verdaderamente filosófica sobre lo que es la existencia humana y sobre lo que es la existencia cristiana. Sólo por esa reflexión que sea personal y verdaderamente filosófica podrá de hecho llegar a una visión coherente y no sólo a un conjunto de fórmulas recibidas y repetidas. Algunas características de esta reflexión personal están apuntadas en el texto conciliar: amor de la verdad buscada con todo rigor, respetada allí donde se encuentre; reconocimiento honrado de los límites del conocimiento humano.

6) Finalmente está el punto de la orientación de la filosofía a la teología. Páginas arriba enfocábamos el tema desde el punto de vista de la coordinación que debe haber entre ambas disciplinas. El Concilio muy sobriamente toca el punto: los alumnos deben ser ayudados a penetrar las conexiones que se ofrecen entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación, los cuales misterios son tratados en la teología superior a la luz de la fe. Fijémonos en que no se pone ni siquiera en relación directa, cuanto menos en subordinación, la filosofía y la teología, sino los temas filosóficos y los misterios de la salvación. Hay en esta observación, primero una muy



sutil indicación de que los argumentos filosóficos pueden llegar a rozar los misterios de la salvación; es decir, de que la razón filosófica no tienen cerrado el acceso a lo estrictamente sobrenatural. Hay, segundo, un **re**conocimiento, como no podía ser menos, de que estos misterios para su cabal consideración necesitan de la luz de la fe, y que, por tanto, pertenecen propiamente a la teología. Pero hay, finalmente, una delicadeza extremada en no hablar de ninguna servidumbre o sumisión directa de la filosofía a la teología. Con lo cual, aun en este texto, que parecería el más apto para subrayar que la filosofía no se estudia en la formación ~~xx~~ sacerdotal más que por su carácter de ayuda a la teología o por razones metamente apologéticas, lo que se hace es algo muy distinto: se le reconoce a la filosofía su autonomía, se le reconoce su importancia como medio para adquirir una visión coherente de lo que es el hombre, de lo que es el mundo, y de lo que es Dios; se le reconoce su puesto ~~enxi~~ el diálogo con los hombres de nuestro tiempo; se le reconoce su validez para afrontar los problemas vitales de los mismos seminaristas; y no se subraya ninguna subordinación directa. La Congregación general ~~sex~~ muestra también muy moderada: pretende que la filosofía alcance una visión total de la realidad según sus razones metafísicas, pretende que lleve al conocimiento de Dios, "ideoque viam ad ipsam theologiam parandum curet". Es preferible la formulación del concilio tanto por su alusión a los misterios de la salvación, como porque indica a través de ellos su relación con la teología. En el caso de la Congregación general parece que el cuidado que debe tener la filosofía para preparar el camino de la teología debe cumplirse abriendo una visión de la realidad que lleve al conocimiento de Dios. La filosofía puede hacer más que esto en servicio de la fe cristiana directamente y de la teología indirectamente. Es lo que ~~xi~~ insinúa el Concilio y es lo que será el tema de la tercera parte de este curso. (1)

Con todo ello nos hemos aproximado a la función que la filosofía debe cumplir en la formación sacerdotal. La filosofía no se estudia en los seminarios pura o principalmente por la ayuda que puede prestar a la teología; la filosofía debe estudiarse por sí misma pues con ella se puede adquirir un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, una visión total de la realidad según sus razones metafísicas y un conocimiento de Dios; se puede uno acercar a los misterios mismos de la salvación, ver la conexión que hay entre una existencia verdaderamente humana y una existencia cristiana; se puede uno abrir desde dentro a la teología. Más aún, con ella se puede penetrar mejor en la índole de nuestro tiempo y capacitarse para el diálogo con los hombres de hoy; con ella se pueden afrontar los problemas personales que atormentan incluso al cristiano y al sacerdote.

(1) En defensa de la Congregación se puede emplear el texto que habla de incitar "ad personalem reflexionem vere philosophicam in existentiam humanam eamque christianam", como si a través de la pura reflexión filosófica se ~~á~~firmase que uno puede acercarse a lo que es históricamente en el hombre existencia cristiana.



Todo ello es suficiente para resolver el problema de la aptitud que llamábamos volitiva respecto de la filosofía. Si ésta se presenta en su curso vital y en su ser auténtico, no hay duda que ofrece suficientes alicientes para quedarse dedicar a ella como hombre, como cristiano y como sacerdote.

¿Resuelve también el problema de la actitud, sin la que no es posible un auténtico filosofar y una auténtica filosofía? Todavía no hemos visto ni teórica ni históricamente en qué consiste esta actitud, punto que reservamos para la segunda parte de nuestro curso. De lo expuesto sobre el Concilio y la Congregación general, se sigue que ambos pretenden un auténtico filosofar, y que precisamente sus indicaciones más nuevas y más urgentes van encaminadas a lograr una verdadera reflexión filosófica, que no se contente con repetir lo que se estima como definitivamente verdadero; a lograr un amor a la verdad cuya busca debe pretenderse con todo rigor. Ambos han reconocido una autonomía a la filosofía muy considerable, y es desde esta autonomía donde debe crecer lo que ha de ser una auténtica actitud filosófica. Por todo ello, bien puede asegurarse que si no de un modo pleno, el cristiano y el sacerdote están en alguna franquía para enfrentarse con la filosofía con un talante que puede llamarse auténticamente filosófico, aunque no plena y exclusivamente tal. Esto hace que si la filosofía le es posible en alguna medida al cristiano y al sacerdote, el cristiano y el sacerdote están en perpetuo e inmediato riesgo de no tomar en serio la filosofía, de no respetar su ser autónomo, y, ciertamente y sin remedio, de no vivir de ella y para ella. La filosofía es así un riesgo para el cristiano, que en su cultivo está abocado permanentemente a la tentación de dejar de ser cristiano o, opuestamente, a la tentación de renunciar a sus posibilidades de filósofo. Y, sin embargo, es un riesgo que debe correrse, porque el hombre debe mucho al filósofo y necesita de él; porque el cristiano puede profundizar vigorosamente su mensaje desde el ahondamiento y la radicalización de la filosofía. La filosofía que ha hecho mucho daño a la teología, cuando se ha pretendido que se convierta en su sierva, puede prestarle grandes servicios, cuando como ciencia respeta su propio ser autónomo, ahondando en los problemas de la realidad, ahondando en el ser del hombre, y enriqueciendo a ésta más que con nuevas ideas con nuevas formas y potencias de pensar.

Pero, por lo que toca a la actitud de la filosofía, será menester preguntar a los grandes filósofos por ella. Es lo que pretenderemos hacer en la segunda parte de nuestro curso.