

OBJETIVO Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL SEGÚN LA *FIDES ET RATIO**

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

Doctor en Teología

Objective and method of fundamental theology according to the *Fides et Ratio*

The mission of fundamental theology is to show, with only the natural light of reason, the credibility of the Christian faith by bringing to bear reasons that can be universally communicated. There can be as many different kinds of these communicable reasons as kinds of intellectual access to God that man is capable of. Besides beatific vision, in the intra-historical sphere, there exist: fundamental religious experience and theological faith, philosophical theodicy and the theology of faith, natural and infused supernatural mysticism. All these access routes to God take place in the context of religion (taken to mean the natural expression of man's search for God) and of revelation (as God's transcendental and free response to man's search).

Introducción

En el contexto de la temática del capítulo VI de la Encíclica ¹, titulado significativamente “Interacción entre teología y filosofía”, Juan Pablo II propone a la teología fundamental la misión de “mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar asentimiento en plena libertad. Así, *la fe sabrá mostrar plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podía llegar por sí misma*” (n. 67). “Por su carácter propio de la disciplina que tiene la misión de dar la razón de la fe (1 P 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la filosofía”.

* Por cuestiones de espacio, se han eliminado algunos textos de notas explicativas, dejando simplemente las referencias (*N. del E.*).

1. Citada aquí FR.

Por eso debe mostrar al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, “cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en virtud del cual encuentran su fin último. Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana” (ibíd.).

Dejando para otro escrito este último cometido de la teología fundamental –el estudio de la aptitud del lenguaje, en sus condicionamientos socioculturales y en su dimensión histórica, para un discurso teológico referido a verdades absolutas–, hacemos aquí algunas reflexiones sugeridas por ese pasaje, encuadrado en la lectura tan incitante de la Encíclica –en el contexto del rico magisterio de Juan Pablo II– en torno a la actual discusión entre los estudiosos de esta disciplina teológica, sobre su objetivo y metodología más adecuada para alcanzarla.

Religión y Revelación

“El punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre es que el cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: ‘A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, Él lo ha contado’ (1, 18). El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del universo y de su Reino mesiánico”².

La *Revelación* judeocristiana más que una *religión* “sin más” –expresión primera de la noticia originaria de Dios connatural al hombre que busca el sentido de su vida³– es la respuesta trascendente y gratuita –sobrenatural– de Dios al hombre naturalmente religioso que le busca con

2. Cfr. JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente*, 1994, n. 6.

3. FERRER ARELLANO, J., *Filosofía de la religión*, EUNSA, Pamplona 1999.

su inteligencia natural, al que revela su intimidad trinitaria, para hacerle partícipe de ella en la comunión salvífica de la gracia sobrenatural que se consume en la Bienaventuranza. Es autocomunicación de Dios a través de la historia de Dios al hombre –naturalmente religioso y sobrenaturalmente cristiano– que le busca como a tías por la religión. La Revelación es recibida en la *fe* (FR, n. 13). “La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y entrega al hombre que busca” (por su dimensión religiosa, fundada en su apertura religada o el respecto creatural a Dios que le llama –voz en la nada– por su propio nombre a la existencia), “el sentido último de su vida” (CEC, 26; cfr. FR, n. 7). La fe en la revelación sobrenatural purifica la religión natural humana y la transfigura en un plano que trasciende totalmente a cualquier dinamismo espiritual creado o creable.

La expresión de esa búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia originaria que de sí ha dejado en la obra de sus manos, es la religión. La revelación judeocristiana –por la que Dios sale al encuentro del hombre que le busca– es una respuesta trascendente y gratuita a esa apelación impotente de la naturaleza religiosa del hombre que busca el sentido último de su vida y anhela –ineficazmente– conocer a Dios en sí mismo, en el misterio de su vida íntima. Tal es el tema central del capítulo III de la Encíclica (“Intelligo ut credam”; nn. 24 a 35).

El objeto de la Revelación es hacernos conocer la libre decisión por la cual Dios, en su amor, ha venido al encuentro del hombre. Este abismo que separa lo creado de lo no creado y que el hombre no podía franquear, Dios lo ha franqueado viniendo a encontrar, para introducirlo en su propia vida, al hombre que le buscaba. Este gesto de Dios es, propiamente hablando, la salvación. En tanto que la palabra expresa la aspiración de hombre a compartir la vida de Dios, se sitúa fuera de la revelación bíblica, porque esta aspiración es natural al hombre. Pero –observa justamente J. Danielou– la afirmación bíblica no versa sobre la noción de salvación, sino sobre el hecho de que la salvación es dada. La especificidad de la revelación bíblica es, pues, menos del orden de las representaciones que el orden de los hechos.

Lo que el Verbo de Dios viene a salvar es lo que Él ha creado. Ésta es la gran afirmación que domina la teología desde San Ireneo. En este sentido, la dimensión religiosa del hombre no es ajena a la salvación. ¿Cómo lo sería cuando es lo más profundo que existe en el hombre? Pero este hombre religioso necesitaba también salvarse (en cuanto religioso). *La revelación no destruye sino que asume, purifica y transfigura al hombre naturalmente religioso. Y como este hombre religioso no es una abstracción, sino que se diversifica según el genio religioso de los pueblos, son estas diversidades las que la Revelación asumirá y se encontrarán, por tanto, en las diversidades de la catolicidad.*

Así la religión no salva, sino que forma parte de lo que es salvado. Sólo Jesucristo salva⁴. Todo hombre que será salvado, a cualquier religión que pertenezca, no lo será más que por Cristo. La cuestión que se plantea es la que se requiere para la salvación, donde no existe conocimiento de esta acción salvadora. San Pablo trata la cuestión de la Epístola a los Romanos cuando expone que el judío será juzgado según la Ley y el pagano según la conciencia. Es decir, que todo hombre será juzgado en función del conocimiento de Dios que le fue accesible.

*El objeto de la revelación es la intervención de Dios en la historia humana por la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu (las dos manos del Padre)*⁵, que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia, signo eficaz de su presencia salvífica en la historia. Versa principalmente sobre este acontecimiento. Es la realidad de este acontecimiento en su historicidad, a la vez humana y divina –como acción divina, pero inserta en la trama de la historia humana–, el objeto primero de esta Revelación. Es la buena nueva de que la salvación nos ha sido dada.

“Puesto que la Revelación se refiere a un acontecimiento, sólo puede ser conocida por testimonio” (FR, n. 9). Este testimonio es primero el de Cristo y el de los Apóstoles a continuación. Una vez conocida la autoridad divina del testimonio, éste es el objeto del acto de fe. Esto constituye asimismo *una diferencia radical con el mundo de la religión general. Para éste, lo esencial es la experiencia religiosa en cuanto realidad puramente humana. La fe, por el contrario, corresponde a un orden de cosas donde se trata del reconocimiento de un hecho histórico, que no es otro que la Revelación judeocristiana, inalcanzable por su trascendencia, sin la recepción del don sobrenatural infuso de la fe luz de la fe teologal.*

Establecida la diferencia trascendente entre el movimiento ascendente del hombre que busca a Dios propio de la religión *natural* –que radica en la noticia originaria de Dios como fundamento propio del *logos* humano, simbólico y conceptual a la vez⁶–, y la respuesta de fe *sobrenatural* en la Revelación que Dios hace de sí mismo, a la que aquélla dispone, pero que recibe como don gratuito trascendente a la naturaleza humana, me propongo en este estudio tratar de los *siete modos de ac-*

4. El documento de la CTI sobre “Cristianismo y religiones” de 1996 –uno de los temas más importantes de nuestra época (cfr. los estudios de MORALES, J., en *Scripta Theologica*, 1998)– muestra la insuficiencia del modelo teocéntrico que niega la única mediación de Cristo que asume –incluye– cuanto de bueno se encuentra en el hombre religioso y sus manifestaciones en las diversas religiones, siempre por la mediación de la Iglesia, sacramento universal y arca de salvación, cuya mediación salvífica alcanza a todos los hombres.

5. FERRER ARELLANO, J., “Las dos manos del Padre”, *Annales Theologicae* (1999), fasc. 1.

6. Trato de ello en mi *Filosofía de la religión*, op. cit.

*ceso cognoscitivo del hombre a Dios, –naturales y sobrenaturales–, aludidos todos ellos en la *Fides et Ratio, en su distinción y mutua relación*⁷.*

Descripción tipológica del acceso intelectual del hombre a Dios

A lo largo de la Encíclica, se alude a *siete tipos de saber humano acerca de Dios*⁸, que son –en la perspectiva de la gnoseología clásica enraizada en el evento sapiencial de Tomás de Aquino– epistemológicamente diversos –por ser distinta su perspectiva formal (objeto formal) relacionados entre sí en plexo unitario y armónico–. *Seis intramundanos* (tres naturales y tres sobrenaturales), y *un séptimo metamundano* escatológico (consumativo de los otros): *la visión beatífica* (7).

Breve descripción

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS				
6 INTRAMUNDANOS		ORIGINARIOS Precientíficos (A)	DERIVADOS	
			Científicos (B) (objetivación)	Metacientíficos (C) (interiorización)
	I NATURALES (El hombre busca a Dios)	(1) Experiencia religiosa (Revelación natural)	(2) Teodicea	(3) Mística natural
N E X O	N SIGNOS DE CREDIBILIDAD	Señales personales de la presencia salvífica de Dios	Estudio científico de los signos (Teología fundamental)	Conversión milagrosa instantánea (S. Pablo, p. ej.)
I	I SOBRENATURALES (Dios se autocomunica al hombre)	(4) Fe teologal (Revelación sobrenatural)	(5) Teología de la fe	(6) Mística de los dones del Espíritu Santo
	1 METAHISTÓRICO	<i>Visión beatífica</i> (7). En su consumación escatológica deificará plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruida, sino transfigurada.		

7. En otro lugar (*Filosofía de la religión*, op. cit.) he distinguido *las seis diversas formas de la negación de Dios* y el porqué de su encubrimiento en quienes se profesan agnósticos y ateos, *en sus causas y en su trágica conexión*.

8. Planteo aquí brevemente este tema, que he desarrollado en otros escritos. Lo he expuesto en varios estudios publicados respectivamente en la Actas (1997) del Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra y del Congreso de Barcelona de la SITA del mismo año.

De ellos, *dos son originarios y precientíficos: la experiencia religiosa fundamental* (1)⁹ –a nivel natural– y *la fe teologal* (4) –primer acceso sobrenatural y fundamento permanente de todo acceso noético al misterio de la intimidad Trinitaria y su plan salvífico de elevación del hombre a participar en ella–, *la fe supone y asume aquella experiencia natural del hombre religioso* (“que busca el sentido último de su vida” CEC, 26), sin la cual no hay fe sobrenatural, y en la cual encuentra, no posee, su permanente apoyo noético-natural que nunca abandona¹⁰.

Ambos saberes originarios tienden a una *doble derivación, científica* la primera, y *metacientífica* la segunda (“toda ciencia trascendiendo”, según el conocido y genial verso de San Juan de la Cruz). Resultan así dos saberes *en uno y otro plano, natural y sobrenatural*, tanto a nivel científico: *teodicea filosófica* (2), y *teología de la fe* (5) como *metacientífico: mística natural* (3) y *sobrenatural infusa* (6) suscitada por los dones contemplativos del Espíritu Santo¹¹.

La mística natural (3) es la iluminación que se busca como fruto de un esfuerzo de interiorización de la originaria experiencia religiosa con ayuda de diversas “técnicas” o métodos (tan saturada de vaguedades y contaminaciones panteístas o cerradamente agnósticas –pura teología negativa– ambigua entre el panteísmo y una trascendencia exagerada, de muda contemplación de un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana –en el próximo capítulo trataremos de ella–. Así, puede comprobarse en la experiencia religiosa de la sabiduría oriental, donde más ha florecido –admirable, por lo demás, en algunos aspectos y manifestaciones).

La teología mística sobrenatural (6) es un gratuito don de Dios, que perfecciona la vida de fe por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo –en especial los de la inteligencia y la sabiduría–. Es ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa, a manera de preludeo de la visión beatífica).

Lo decisivo en la *mística sobrenatural* –a diferencia de la *mística natural*¹²– no es fruto del esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización,

9. Cfr. FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad*, EUNSA, Pamplona 1998 y *Filosofía de la religión*, op. cit.

10. A ambos saberes originarios se refiere la Encíclica: el (1) en n. 4 y el (4) en n. 13.

11. A estos cuatro tipos de saber teológico hace referencia la Encíclica: el (2) en n. 19; el (2) en nn. 64 a 68; el (4) en n. 72; y el (6) en nn. 44 y 108.

12. DE LUBAC, H., *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979, cap. 3, sobre “misticismos no cristianos”, pp. 119-141. Observa que detrás del nirvana está presente en ocasiones un tremendo poder volitivo, pues “la nada” constituye un estado de superconciencia definida como un hallazgo de la unidad del sujeto y del objeto. MERTON, T., “Conocimiento e inocencia”, *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972. Cfr. también, ibíd., “El nirvana”, pp. 103-113.

sino la ascética cristiana de las virtudes de las que es su pleno despliegue por obra de los dones del Espíritu Santo; es decir, de la docilidad del cristiano a sus divinas operaciones e inspiraciones, mediante la cuales Dios a todos invita a la contemplación infusa (“toda ciencia trascendiendo”).

Tal es la genuina experiencia mística de Dios, connatural a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por la actuación de los dones contemplativos del Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la Cruz. El Espíritu nos atrae –en y por María (cfr. FR, n. 108), madre de la divina gracia– a su seguimiento e imitación, para hacernos conformes con la imagen del Unigénito del Padre en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia (identificándonos con Él, siendo *Ipse Christus*, por participación en su plenitud desbordante de mediación y de vida). Es, en efecto, el seno de la Iglesia, “el molde maternal” en el cual ejerce María, la Esposa del Paráclito, su Maternidad espiritual conquistada a título de corredentora –asociada por Cristo, nuevo Adán– como nueva Eva a la restauración de la vida sobrenatural perdida por el *pecado de los orígenes*.

(Pido disculpas por esa descripción tan densa y apretada, pero me parece indispensable la mención explícita de la *triple mediación cristológica, mariológica y eclesiológica*, garantía de la auténtica teología mística, sabiduría infusa del Espíritu Santo comunicada a las almas sencillas y dóciles a sus luces y mociones, no a los grandes “genios religiosos”).

Nada tiene que ver el “vacío” de la conciencia de todo saber categorial con la meditación trascendental –como ya señalamos (“toda ciencia trascendiendo”)– ni la quietud del espíritu del auténtico misticismo, con el *quietismo* condenado por la Iglesia, que deja al hombre pasivo e inerme al influjo del subconsciente y del “maligno”, al margen de todo empeño ascético por la conquista de las virtudes¹³. Por lo demás, ya hemos expuesto en el apartado anterior sus profundas diferencias, pese a sus indudables rasgos comunes de orden epistemológico.

La experiencia mística cristiana, propia de la contemplación infusa en los dones del Espíritu, del misterio de Dios trino autocomunicado en Cristo, no debe confundirse con la llamada “mística profética” o –en general– con *los dones carismáticos* que el Espíritu Santo distribuye entre los fieles de cualquier condición, “a cada uno según quiere”, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes

13. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., “Hacia la santidad”, en *Amigos de Dios*, Madrid (numerosas ediciones en todas las lenguas). Sobre el pensamiento de Molinos, cfr. P. MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel Molinos*, Madrid 1992. VV.AA., *Mística, pensamiento y cultura*, (en el tercer centenario de la muerte de Miguel Molinos, Ed. J. Lomba), Zaragoza 1996.

que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: “A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu Santo para común utilidad” (1 Co 12, 7). Estos carismas, tanto los extraordinarios, como los más comunes y ordinarios, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. El juicio de autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cfr. 1 Ts 5, 12), (cfr. LG, n. 12).

Los dones proféticos, por ejemplo, están dirigidos a despertar de forma siempre nueva la acogida del misterio de Cristo en la Iglesia según las necesidades de los tiempos. El Espíritu Santo –no sin un preciso designio del amor de Padre– pone, en cada época, de relieve, ilumina y opera un aspecto particular del inagotable misterio de Cristo. Aquel aspecto que, en la lógica del designio providencial que guía la historia, es respuesta sobreabundante a la pregunta de una determinada situación histórica: una pregunta que a fin de cuentas es suscitada por el mismo Espíritu, conduciendo a un buen fin los extravíos de los hombres.

Estos dones carismáticos no se ordenan directamente a la propia santificación o a la plenitud de unión con Dios de la que brota la experiencia mística, a todos ofrecida como posibilidad con la gracia de las virtudes y dones (“*gratia gratum faciens*”) que se infunden en los sacramentos de iniciación cristiana, sino a la santificación de los demás. Son las llamadas gracias “*gratis datae*”, inesenciales –si se trata de dones extraordinarios, aun cuando le son con frecuencia concomitantes– para conquistar la plenitud de la vida cristiana; aunque contribuyen, de hecho, a la santificación de quien las recibe si hace un buen uso de ellas. Los carismas son concreciones de la misión genérica propia de todo cristiano, al culto o glorificación de Dios y a contribuir a la dilatación de su reino, a la que capacitan y obligan los caracteres sacramentales indelebles que pueden quedar inactivos o ser mal ejercidos. (A diferencia de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo de los que, como escribe San Agustín “*recte vivitur et nemo male utitur*” [*De libero arbitrio*, II, 18 y 19]. Por eso no son “hábitos” buenos, sino “poderes” de mediación, otra especie de cualidad, que pueden ser deficientemente ejercitados y contribuir a la perdición de quien los recibe. Así lo mostró San Agustín en la controversia donatista)¹⁴.

El cuadro que aquí proponemos expone gráficamente los caracteres de los siete tipos de saber humano acerca de Dios –típicamente diver-

14. R. PELLITERO, R., *Unidad y diversidad de la Iglesia. Los carismas*. Ponencia al Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, 1998 (Actas de inmediata publicación).

sos—. Se añade a ellos, en el centro del cuadro esquemático, para significar el nexo entre los naturales y los sobrenaturales, las tres formas de acceso de la razón humana a los signos de credibilidad (FR, 13) de los saberes sobrenaturales, radicados en la fe en la Revelación, disponiéndola a recibirla como don (de ahí la clásica expresión “potencia obedencial” para designar la apertura de la naturaleza a la gracia).

Relaciones entre los diversos tipos de saber teológico

1. B y C son derivaciones distintas y complementarias: se *relacionan* y refuerzan mutuamente, como la doctrina y la piedad. Es el tema fundamental de la antropología sobrenatural en el tratado de la gracia

2. I y II *se relacionan* (el estudio de esa relación, es, según la FR, n. 67 el cometido básico de la Teología) según las leyes —que FR, n. 73 llama circularidad— del *nexo* entre lo natural (N) y lo sobrenatural (S), propio del hombre que busca el sentido último de su vida (cfr. FR, nn. 14, 73, 80).

a) El conocimiento natural de Dios (A) dispone a recibir la fe sobrenatural (B) como don gratuito a él trascendente.

b) Dios sale, en la revelación salvífica sobrenatural (4), al encuentro del hombre religioso (1) que le busca. El conocimiento natural de Dios se abre al don sobrenatural de la fe teologal que salva, el cual lo asume purificándolo, perfeccionándolo y elevándolo a la comunión salvífica con el Padre por Cristo en el Espíritu, que será consumada en visión beatífica (7).

3. El lugar de encuentro de ambos —su *nexo*— son los *signos de credibilidad* que indican el carácter sobrenatural —por su origen, por su contenido y por su fin— de la Revelación, en los que Dios se manifiesta al hombre en la historia de la salvación (Israel, Cristo Iglesia), para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria (cfr. FR, n. 67).

4. Tanto el conocimiento natural de Dios en sus tres niveles (I-A, B, C) *como aquellos signos extraordinarios (señales de la presencia salvífica de Dios)* —que pueden ser captados también en los mismos tres niveles (A, B, C)—, constituyen respecto a la fe sobrenatural y sus derivaciones (5-6) *preámbulos dispositivos e irrenunciables*, siempre presentes en su estructura —al menos al nivel (A)— mostrando la credibilidad a la razón —en su dinamismo natural— de la autocomunicación que Dios hace de sí mismo —por Cristo en el Espíritu— en la Revelación judeocristiana trascendente a toda inteligencia creada o creable.

De este problema de la relación entre razón y fe —entre el saber natural de Dios en sus diversas formas que tienen su origen en la experiencia religiosa, y aquellos otros que se fundan sobre la fe sobrenatural

en la Revelación judeocristiana— nos ocupamos en el siguiente epígrafe de esta comunicación. Creo que sólo en la perspectiva de esta distinción y nexo de los diversos tipos de saber acerca de Dios puede clarificarse la actual polémica —que evita la Encíclica— sobre el valor de la apologética de la fe; tan desarrollada en la noescolástica —en relación con el justo cambio de enfoque más personalista, que suele proponerse después de la *Gaudium et spes* y tanto favorece el magisterio de Juan Pablo II. Me parece percibir, en la ambigüedades y descalificaciones apresuradas de no pocos autores, una falta de rigor en el discernimiento de esa diversidad de —para decirlo con J. Maritain— grados de saber teológico en su típica distinción y mutua complementariedad en la vida de fe, en variadísimas vicisitudes de la existencia creyente: su origen, crecimiento, debilitamiento y posible pérdida y recuperación, que atestigua la experiencia.

Sobre la actual problemática acerca del objetivo y método de la teología fundamental

A la divina revelación sobrenatural judeo-cristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe.

“El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa, no puede haber con razón nadie que crea. Le fe no se puede legitimizar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien. *Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente, y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna.* Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saber. Por ejemplo: *la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez.* Es preciso que se la pueda conocer; saber que es *digno de la fe*”¹⁵.

Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible: no todos son filósofos expertos en teodicea, ni genios religiosos especial-

15. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1981, p. 327.

mente dotados para la mística, como ciertos gurús o determinados grandes santos del cristianismo), y concebirlo de modo tal que sea posible ese diálogo interpersonal en que consiste el acontecimiento sobrenatural de la Revelación.

*Necesito también poder saber y comprobar –para poder creer razonablemente–, la credibilidad –el carácter fidedigno– del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en Él, por la fuerza operativa del Espíritu. Los motivos de credibilidad son necesarios, para fundamentar el acto de fe, puerta de la vida sobrenatural que se consumará en la visión beatificante de la Jerusalén celestial*¹⁶.

Urge reivindicar la capacidad de la razón para discernir los signos de credibilidad de la Revelación histórica de Dios en Jesucristo presente en su Iglesia. La mayor parte no tienen la oportunidad o la capacidad de acceder a una exposición científica de argumentos históricos de los milagros y profecías que la hacen creíble (porque *prueban* racionalmente su origen divino, disponiendo a creer). También aquí nos encontramos –*originariamente*– con un tipo de *conocimiento no nocional*, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad.

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre será originariamente –y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente– también del tipo de conocimiento por connaturalidad (que estudiamos detenidamente en otro lugar): el descubrimiento de su presencia salvífica a través de unos signos extraordinarios –inexplicables por el juego de factores explicativos intramundanos propios de la experiencia ordinaria–, que responden, más allá de toda expectativa y aspiración, a los interrogantes de quien buscaba el sentido último de su vida; pero en continuidad con ellas. Los signos que vehiculan esa presencia se experimentan originariamente como dirigidos personalmente a cada uno de

16. El *motivo de creer* no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. *Creemos “a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos”.* Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido que los *auxilios interiores* del Espíritu Santo vayan acompañados de las *pruebas exteriores* de su revelación” (ibíd., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (cfr. Mc 16, 20; Hch 2, 4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad “son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos”, “motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu” (Concilio Vaticano I: DS 3008-3010).

los hombres según sus características irreductiblemente personales (lo que para unos es claramente signo trascendente a la experiencia ordinaria de Dios que le sale al encuentro invitándole a creer, podría ser irrelevante para otro)¹⁷. Aquellos signos son originariamente antes que demostraciones científicas, *señales de una presencia captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad* (cfr. FR, nn. 24 y 30) con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad (*voluntad de verdad*, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, *que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor*, de mayor alcance noético¹⁸ y fuerza de la convicción que el estudio científico de las argumentaciones de la teología fundamental pudiera lograr. Este último debiera ser su connatural derivación con vistas a reafirmar –hacer más firme– el fundamento racional que hace creíble en fe, justificándola así ante las posibles objeciones de la “ciencia de falso nombre” y disponiéndola al homenaje del entendimiento y la voluntad a la Revelación, en que ella consiste, de un modo más reflexivo.

En ocasiones, el encuentro con Dios en Jesucristo, acontece de modo extraordinario; por una irrupción señorial del Espíritu que provoca una conversión instantánea (piénsese en el encuentro de Damasco en el que Saulo pasó a ser en un segundo “Pablo”, preparándole a ser el apóstol de los gentiles, “vaso de elección en la presencia divina”, y “segregado para tal destinación ‘ab aeterno’ desde el seno de su madre” [Gál 1, 15] en el proceso histórico de su vocación divina). *En este caso los signos de credibilidad vehiculan una experiencia de orden místico sobrenatural, supraconsciente y metacientífica y –aunque captados como tales por la razón natural– participan de su inefabilidad*. La convicción de haber sido visitado por el Dios vivo, de orden sobrenatural, asume, perfeccionándola, la certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual –a su vez– justifica aquélla ante el cuestionamiento posible de la razón que pudiera sobrevenir más tarde, acerca de su origen

17. Las numerosas obras muy difundidas de Luigi GIUSANI, publicadas en español por Ediciones Encuentro, desarrollan vigorosamente esa idea de fondo, fundamental para la apología de la fe, y disponen al encuentro liberador con Cristo en la experiencia de comunión fraterna, signo de su presencia en la Iglesia.

18. “El amor es sapientísimo”, y hace posible un verdadero conocimiento “por modo de inclinación” de quien tiene “los ojos dilatados por el amor”, como solía repetir Monseñor Álvaro DEL PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ. Sobre el tema he escrito ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, op. cit. Cfr. también J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 329.

divino, apoyándose en el recuerdo de la experiencia –inexplicable por factores de explicación intramundanos– del “hecho extraordinario” (así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)¹⁹.

Sólo en ese sentido cabe entender la afirmación del Cardenal Ratzinger: “Soy de la opinión de que ha naufragado ese *racionalismo neoescolástico*, [y por ende y con mayor motivo aún, la escolástica] que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los *praeambula fidei*”²⁰.

Se refiere, sin duda, a la necesidad de poner el acento en la convicción originaria *precientífica* –o, de orden místico o *metacientífico*– de la credibilidad del testigo, que ordinariamente no adviene por el estudio de tratados *científicos* clásicos de teología fundamental, sino por connaturalidad con una actitud religiosa de inteligencia abierta con voluntad de verdad, receptiva a las activaciones de la gracia de Cristo que alcanzan, de una u otra forma, a todos los hombres.

Aquel saber racional científico no está al alcance de la mayoría. Exigirlo sería abusivo y denotaría una gnoseología “racionalista” poco acorde con los hechos. De ninguna manera deben interpretarse esas palabras, como si fuera inalcanzable o inútil la *pura certeza racional* de los *praeambula fidei* que vehicula el encuentro sobrenatural con Dios propio de la fe. *La gracia* –que a todos se ofrece, si es libremente acogida– *no suple el ver poco, sino que permite ver mejor a la inteligencia natural*, pues *la purifica y la potencia* en su propio dinamismo natural.

La función de la teología fundamental en su concesión clásica –tenía razón la neoescolástica en insistir tanto en este punto– *es, pues, reafirmar con razones comunicables universalmente –“científicamente”– válidas lo razonable de la decisión de creer.* Pero *ordinariamente* –habrá que puntualizar atendiendo las instancias del actual personalismo, que tanto favorece, acertadamente, la *Gaudium et spes* y el riquísimo magisterio de Juan Pablo II– *sus argumentaciones reafirman una previa convicción, de orden “precientífico”* (FR, nn. 24 y 30) –apoyadas racionalmente en señales percibidas como una llamada personal a creer– *o quizá “metacientífico”* –si se trata de una conversión instantánea vivida como gracia mística extraordinaria–. Pero, si estas últimas tienen la ventaja de lo vivencial, son ordinariamente incomunicables y tal vez escandalosas para quien no ha tenido una experiencia semejante.

19. Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., y FR, n. 83.

20. J. RATZINGER, “Situación actual de la fe y la teología”, conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de Iberoamérica, en *Observatore Romano*, ed., esp., I.XI.1996, que ha tenido una extraordinaria difusión y eco.

Por eso, de ninguna manera deben interpretarse esas palabras de Ratzinger –doy por supuesto que no es ésa su intención– como si fuera inalcanzable o inútil la *pura certeza racional* de los *preambula fidei*. ¿No equivaldría esto a afirmar que el conocimiento metafísico es imposible? ¿Y no es éste precisamente el postulado kantiano que el Cardenal Ratzinger ha criticado con tanto énfasis, en éste como en tantos otros escritos?

La Iglesia ha enseñado y defendido durante dos mil años la posibilidad de justificar racionalmente el acto de fe, comenzando por su divino Fundador, que apela a la razón (Jn 10, 37-38: “*Si no queréis creerme a Mí, creed a mis obras*”), siguiendo por los Apóstoles (cfr. 1 P 3,15; Rom 12, 1, etc.), los Apologistas, que defendieron la credibilidad del cristianismo con argumentos de pura razón, y los Padres de la Iglesia (San Agustín: *ratio antecedit fidem*, “la razón precede a la fe”), hasta llegar al Concilio Vaticano I (“la recta razón demuestra los fundamentos de la fe”, Denz., 1799) y Pío XII, quien en vísperas del Vaticano II, contra los que *negaban el carácter racional de la “credibilidad” de la fe cristiana (Humani generis, Denz., 2319)*, ratifica que “se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana con la sola la luz natural de la razón”. Todas estas citas aparecen a lo largo de la Encíclica *Fides et Ratio*. Está, pues, fuera de duda para un católico que la credibilidad de la Revelación se prueba con argumentos de pura razón. Es una verdad de fe que no puede menos de confirmar Juan Pablo II en este documento. “La razón es llamada por todas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedeútica a la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía” (FR, n. 67; cfr. Carta de Juan Pablo II a los participantes en el Congreso Internacional de Teología Fundamental a 125 años de la *Dei Filius*, 30.IX.1995).

En este conocimiento –previo a la fe– que discierne los signos del origen divino de aquella Revelación sobrenatural, se establece el nexo entre los dos triples accesos a Dios (los originarios y sus correlativas complementarias y connaturales derivaciones, de carácter respectivamente natural y sobrenatural). Es, en definitiva, el ejercicio de la razón, en virtud de su *óptica apertura a lo sobrenatural –potencia obediencial–* (así llamada por la tradición teológica), el que nos pone en el umbral del encuentro con Jesucristo en la fe. Es él el que *dispone a recibir el don salvífico de la Revelación en Jesucristo, aceptada en el don infuso de la fe* –aunque se den simultáneamente, no pocas veces, en el tiempo–, cuya consumación será –en el que perseverare hasta el fin en *una vida de fe* (llamada a un crecimiento incesante de piedad y doctrina, mediante *la contemplación mística* y el *estudio de la auténtica teología* que conducen a la progresiva identificación con Cristo)– la plenitud de la filiación divina en la Jeru-

salén celestial: que sigue a la *visión beatífica* y –de modo plenario– a la plena glorificación del cuerpo en un universo transfigurado, en el que “Dios será todo en todos”. A esa plenitud beatificante nos encamina la fe teologal “que obra por la caridad” (Gál 3, 14) como primicias del Espíritu que conduce a la plenitud del Reino consumado: “... *sin otra luz ni guía, que sólo la que en mi corazón ardía*”²¹.

21. SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2. La vida mística no es otra cosa que “el Reino dentro de mí” (Lc 17, 21); la vida eterna ya comenzada por los dones del Espíritu Santo, que –con la caridad– permanecerán en el cielo. Cfr. Jean Miguel GARRIGUES, prólogo a la reciente reedición de la trad. de Raïsa Maritain del clásico –y excelente– tratado de JUAN DE STO. TOMÁS, *Sobre los dones del Espíritu Santo*, París 1997; también J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, nn. 142 y 144, y J. FERRER ARELLANO, “La doble misión del Verbo y del Espíritu como *Incarnatio in fieri*”, en *Ephemerides Mariologicae* 48 (1998), pp. 405-478.

