

Introducción a la
TEOLOGÍA
FUNDAMENTAL

Rino Fisichella

Índice

Índice.....	2
Introducción	4
CAPITULO I: LA SALIDA DEL DESIERTO	5
1. La apologética de los manuales	6
2. La «recuperación» de la unidad	13
1. La recuperación de la persona de Jesucristo	13
2. La recuperación de la Iglesia «ministra» de la Palabra.....	14
3. La recuperación del destinatario de la revelación	15
4. la recuperación de la Escritura	16
CAPITULO II: EN CAMINO HACIA UNA NUEVA IDENTIDAD	17
1. El contexto	17
2. La ocasión perdida.....	22
3. ¿necesidad de la teología fundamental?.....	24
4. Un sendero que recorrer	27
CAPITULO III: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO « TEOLOGÍA».....	29
1. Carácter teológico de la fundamental	29
2. El problema del método	32
3. Método de integración	35
CAPITULO IV: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO «FUNDAMENTAL».....	37
1. La revelación, fundamento de la teología	37
1. Evolución del concepto de revelación	37
2. Teología de la revelación desde la revelación	46
1. La revelación es el fundamento del pensar teológico	46
2. La novedad es una característica constante de la revelación.....	47
3. La historicidad de Jesús de Nazaret es principio esencial y constitutivo para el saber de la fe	50
3. La fe como conocimiento y saber	51
1. La enseñanza de la Escritura	52
2. Consecuencias teológicas	55
CAPITULO V: LA PROVOCACIÓN SOBRE EL SENTIDO	58
1. Blaise pascal.....	59
2. John henry newman	67
3. Hans urs von balthasar	74
1. Principios epistemológicos.....	75

2. Indicación de las temáticas	78
3. Perspectivas	82
Conclusión	83
Bibliografía.....	86

«El amor no es un atributo, sino un acontecimiento; y ningún atributo encuentra sitio en él. “Dios Ama” no quiere decir que el amor esté en él como un atributo; amar no es la forma fundamental, estable, inmutable de su rostro; no es la máscara rígida que el modelador saca con yeso del rostro del muerto, sino *ese* juego fugaz e inagotable de la expresión del rostro, ese guiño luminoso, siempre joven, que recorre unos trazos eternos. El amor se niega a hacerse una imagen del amante, ya que la imagen haría que el rostro se endureciera y fuera tan rígido como un rostro muerto. 'Dios ama' es el puro presente: el amor mismo no sabe si amará alguna vez; más aún, ni siquiera sabe si ha amado alguna vez. Le basta con saber una cosa: que ama».

F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*

Siglas

- DTF** *Diccionario de Teología Fundamental* (ed. R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié- Ninot), Ed. Paulinas, Madrid 1992
- ETF** *Enciclopedia di Teologia Fondamentale* (ed. G. Ruggieri), Génova 1987
- EV** *Enchiridion Vaticanum*
- Greg** *Gregorianum*
- HFTb** *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I-IV, Friburgo 1985
- Fil Teol** *Filosofia e Teologia*
- RdT** *Rassegna di Teologia*
- RT** *Ricerche Teologiche*
- SeCatt** *La Scuola Cattolica*
- ThS** *Theological Studies*

Introducción

«Los pensamientos de los mortales son frágiles e inseguras nuestras reflexiones»"(Sab 9,14). Este texto es perfectamente adecuado para un escrito que desea introducir en la teología fundamental, disciplina que tiene la finalidad de estudiar el acontecimiento de la revelación cristiana y su credibilidad.

¿Quién sería capaz de afirmar con certeza algo del misterio de Dios, si éste no se hubiera adelantado a revelarse a sí mismo? (1 Cor 2,11). Lo que llevan a cabo las diversas ., teologías no son más que «tímidos razonamientos» y «reflexiones inseguras» que pretenden balbucir algo sobre la belleza del misterio; Sin embargo, estas reflexiones inseguras se realizan a la luz de una certeza, el hecho de que Dios mismo ha hablado y se ha comunicado a la humanidad. Esta certeza no es fruto primero del razonamiento, sino más bien de un saber que proviene de la fe, una fe que proviene a su vez del amor. Por consiguiente, serán razonamientos frágiles y tímidos, pero al mismo tiempo fuertes; inseguros, pero que tienen como base una certeza indestructible. Para superar esta aparente contradicción, es necesario asumir la paradoja de la fe cristiana, que hacía escribir al apóstol Pablo en su carta a la comunidad de Corinto: «Me presenté ante vosotros débil, asustado y temblando de miedo. Mi palabra y mi predicación no consistieron en sabios y persuasivos discursos; fue más bien una demostración del poder del Espíritu para que vuestra fe se fundara, no en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios». (1 Cor 2,3-5).

Así pues, la fe en Jesucristo impulsa a comunicar «lo que el ojo no vio ni el oído oyó ni al hombre se le ocurrió pensar» (Is 64,3 en 1 Cor 2,9), pero que se nos ha revelado y encomendado para que lo transmitamos.

Por una curiosa ironía de la suerte, la teología fundamental -que al terminar el Vaticano II se vio reducida en muchos centros de estudios teológicos a una simple y expeditiva «introducción»- ha conocido en los últimos años tal desarrollo que necesita ella misma una «Introducción». Termina de este modo aquella condición de *ancilla* que parecía tener respecto a la teología dogmática, para figurar con pleno derecho en la ciencia teológica como una disciplina con su propio método y su propia identidad.

No resulta fácil señalar los temas peculiares de una «introducción»; de todas formas, nunca son menos importantes que lo que constituye el contenido específico de la materia. Al contrario, sirven para fijar la atención en los puntos cruciales de una disciplina y para percibir sus objetivos.

Si esto es válido para cualquier disciplina, resulta urgente para la teología fundamental que, por su naturaleza, se encuentra siempre en el ojo del ciclón. Sometida constantemente a cambios, determinados además por el hecho de que posee un doble destinatario que, a su vez, está diferenciado por su cultura, su religión, su historia... , corre el riesgo de fragmentarse y de perder su fisonomía, o bien de resultar ya superada y, por consiguiente, salvaguardar su lugar específico en el interior de la teología. Además, intenta reexaminar la validez y la necesidad de una materia semejante.

Las condiciones actuales que vive la Iglesia están marcadas por movimientos antitéticos: el testimonio de fe que proviene de las Iglesias martirizadas hasta hace poco, tanto en los países del Este europeo como en oriente, hace todavía más trágica la condición de las Iglesias de Occidente, en

donde parece dominar la indiferencia y la tibieza. Nuestras comunidades, que cuentan aún entre sus fieles bautizados a una inmensa mayoría de católicos, registran luego unas medias muy bajas de participación en la celebración festiva, sobre todo en los grandes centros urbanos. La catequesis, entendida como estudio sistemático de la fe, es seguida por un porcentaje ridículo y de una forma poco orgánica. El precioso testimonio que dan muchas formas de creyentes en las diversas formas de voluntariado no va muchas veces acompañado de una claridad en los principios fundamentales de la fe y de la moral. Estos fenómenos no pueden dejar tranquilo al teólogo que desarrolla en medio de la comunidad el ministerio de la inteligencia crítica de la fe.

Si no fuese demasiado paradójico, deberíamos decir, invirtiendo la teoría rahneriana de los «cristianos anónimos», que entre los creyentes hay ahora muchos «ateos anónimos». La respuesta al «¿por qué creo?», si está presente, resulta cada vez más evasiva, ligada muchas veces a justificaciones emotivas, y deja asomar una falta muy seria de reflexión y de estudio sobre lo que debería constituir la esencia del vivir creyente. Al dejar sin resolver la pregunta sobre el porqué de la fe, se abre inevitablemente el espacio, o a formas de fideísmo o a diversas expresiones de ateísmo.

La teología fundamental tiende a crear mayor conciencia de esta necesidad y prepara a motivar la opción de fe. Parafraseando a Heidegger, podría decirse que la Fundamental viene a ser el «centinela» de la teología. Vigila sobre lo que sucede dentro de la dinámica teológica y, al mismo tiempo, está atenta a lo que se verifica en la historia. Aunque con «razonamientos frágiles» y con «inseguras reflexiones», esta *Introducción* intenta subrayar la importancia de la inteligencia de la fe para el vivir creyente y la imposibilidad de dejar para más tarde lo que urge realizar.

CAPITULO I: LA SALIDA DEL DESIERTO

En el libro de los Números se narra cómo Yahvé, antes de que el pueblo dejara el desierto, le pidió a Moisés que hiciera el censo de todo su pueblo. Sólo después de haber contado a los israelitas y de haberlos agrupado en tribus, éstos pudieron emprender el camino que los llevaba del desierto a la tierra de Canaán.

El camino que el pueblo estaba destinado a realizar no se hallaba exento de peligros y de emboscadas. Todo lo contrario. Se multiplican las revueltas contra Moisés, la insatisfacción de Israel aumenta con el correr de los meses. Se alternan el pecado y el arrepentimiento y, junto con ellos, se ponen de manifiesto la ira y el perdón de Yahvé. La falta de agua en Meribá suscita una nueva sublevación en el pueblo, y Moisés tendrá que sufrir sus consecuencias: no entrará en la tierra prometida (Nm 20,12).

Finalmente Canaán se divisa en el horizonte y la prudencia de Moisés le mueve a dar las primeras órdenes: habrá que enviar algunos exploradores a reconocer, observar, tomar pruebas, y que vuelvan luego al campamento para informar a los demás. Sólo así podrán estar seguros del camino que han de emprender.

La narración prosigue luego en el libro del Deuteronomio. Antes de entrar en la tierra que ha concedido Yahvé es necesario dar un triple paso: ante todo, valorar el período del desierto y las pruebas que se han sufrido en él; luego, tomar seriamente en consideración las advertencias que se dan ahora para que la posesión de la tierra pueda hacerlos felices; finalmente, guardar siempre el recuerdo de los tiempos pasados.

Este texto es muy adecuado para describir la parábola de la teología fundamental. Estamos saliendo del desierto y nos encaminamos hacia la tierra donde «mana leche y miel». Pero precisamente este momento, el más crítico y difícil, no está libre de peligros y asechanzas. En primer lugar, la de olvidarse del período del desierto y correr hacia la tierra prometida sin una adecuada preparación.

¡Que nadie se sienta ofendido si comparamos la teología fundamental que nos ha precedido con el período del desierto! En cierto sentido, fue aquél el tiempo de la reflexión necesaria para la purificación y la conversión. Y nadie puede pensar en la entrada en la tierra prometida sin recordar la historia que nos ha precedido. Querámoslo o no, todos estamos envueltos y comprometidos en ella.

Así pues, basándonos en la experiencia del pasado, es necesario que la teología fundamental prepare, ante todo, el «censo» de todo el instrumental que ahora posee. Habrá que pensar entonces en aquella serie de problemáticas que constituyen la peculiaridad de la disciplina, en su método específico y en los destinatarios a los que se dirige. Sólo entonces se hará posible proseguir el camino. Es fácil imaginar los peligros que nos acechan. Una disciplina como ésta, que se aventura por tierras extranjeras, tiene plena conciencia de su juventud y de los medios de que dispone. Casi como un agujijón, le acompañará constantemente la incertidumbre de su auto definición y la precariedad de su identidad. Pero se trata de riesgos que hay que correr, si se quiere crecer.

Algunos exploradores entraron en la tierra prometida. No para quedarse en ella, como es lógico, sino sólo para poder referir a todo el pueblo lo que le esperaba. En estos últimos veinte años se han hecho varios intentos y todos han sabido traer a casa algo que puede darnos testimonio de la riqueza que nos espera. Por tanto, es urgente que, a partir del informe de estos exploradores, comience para la teología fundamental la época de la entrada fructuosa en la conciencia plena de su misión.

El desierto debe habernos enseñado que el acento excesivo que se ponía en la argumentación racional hace perder el sentido del misterio que, primariamente, necesita expresarse por sí mismo. No habrá que olvidar tampoco a nuestros contemporáneos, que se caracterizan hoy por una búsqueda casi espasmódica del sentido auténtico de la existencia, unida contradictoriamente con una fuerte indiferencia. No habrá que olvidar, finalmente, que el terreno adonde vamos a entrar es patrimonio de todos y que nosotros no descubrimos nada por primera vez, como si fuese de nuestra propiedad privada. Aquella tierra prometida ha sido conquistada ya por nuestros predecesores, que nos permiten hoy poder divisarla nosotros. La memoria histórica de esta conquista es lo que nos permite saber que existe un patrimonio eclesial, histórico y cultural, que nos ha proporcionado toda la tradición teológica y su historia, que nos precede, nos acompaña y sin la cual no sabríamos realmente orientarnos.

También estas páginas son el fruto de una reflexión llevada a cabo en este sentido. Su objetivo es solamente introducir en las problemáticas que constituyen la teología fundamental en el momento en que se dispone a tomar posesión de su «tierra prometida». El esquematismo de la exposición, que presenta solamente los «signos» de que esa tierra existe de verdad, no debería impedirnos saborear en el futuro los frutos auténticos.

1. La apologética de los manuales

Para comprender y valorar la originalidad de un período o de una época, es necesario que las notas peculiares que se presentan en ella se coloquen en un horizonte histórico más amplio, en el que puedan destacar las diferencias y las continuidades con el período precedente.

El período histórico que constituye el contexto inmediato de la teología fundamental actual se identifica prácticamente con la teología escolástica, conocida también con el nombre de «teología de los manuales»¹

Los concilios Vaticano I y II pueden considerarse como los dos términos históricos dentro de los cuales se realiza la peripecia histórica de los «manuales». El momento dorado, que condicionará el desarrollo de la teología y conocerá la imposición de esta metodología, puede verse fácilmente en la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, el 4 de agosto de 1879². Una rápida mirada a este documento podrá ayudarnos a comprender la evolución de este género teológico.

La encíclica se presenta como uno de los primeros documentos del pontificado de León XIII. El contexto histórico en que se sitúa sigue siendo el que veía en la *Dei Filius* del Vaticano I su expresión más significativa: la condenación del racionalismo y del fideísmo.

«Si se pone atención en la malicia de los tiempos presentes que estamos viviendo -se lee en la encíclica- y si se valora globalmente el estado de las cosas tanto públicas como privadas, se descubre con pena la causa de estos males que nos acechan y amenazan: consiste en el hecho de que en las escuelas filosóficas se han ido insinuando progresivamente opiniones erróneas sobre las realidades divinas y humanas y que de allí se difunden por todas las capas de la sociedad, llegando a ser aceptadas por un gran número de persona.³

La fe y los misterios de la fe -sostiene el papa- se ven amenazados constantemente en su elemento sobrenatural, bien porque se excluye su posibilidad, bien porque se le sobrevalora. En una palabra, la relación entre la fe y la razón que había encontrado en el período medieval su síntesis orgánica, se encuentra una vez más en el centro del problema.

En el horizonte se perfila para el papa la solución que había encontrado ya acogida en los espíritus libres y disponibles de las épocas históricas anteriores: la filosofía y su uso correcto. No ya una filosofía cualquiera, sino la que había alcanzado la cumbre de toda posible especulación en este sentido, la de Tomás de Aquino: «En el mismo sentido en que, como debe hacerse, él distingue perfectamente entre la fe y la razón, las une a las dos con vínculos de mutua amistad; le conserva a cada una sus derechos, salvaguardando su dignidad hasta tal punto que la razón, llevada sobre las alas de santo Tomás, alcanza cimas que jamás la inteligencia humana habría pensado en conseguir, mientras que la fe puede esperar trabajosamente recibir las ayudas de la razón, tan numerosas y valiosas como las que le ofrece santo Tomás».⁴

¹ Cf. G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, en AA.Vv., *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 25-56; H. M. SCHMIDINGER, *Scholastik und Neuscholastik. Geschichte zweier Begriffe*, en E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*, II, Friburgo 1988, 23-53; J. WICKS, *Teologia manualista*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 1471-1475 (en adelante: DTF).

² Para la historia de este documento d. las tesis de A. PIOLANTI, *La filosofia cristiana in mons. Salvatore Talamo ispiratore della Aeterni Patris*, Ciudad del Vaticano 1986; Id., *Un pioniere della filosofia cristiana della meta del Ottocento: Franz Jakob Clemens*, Ciudad del Vaticano 1988; L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. I, Verona 1986; G. GIANNINI, *La filosofia neoclassica*, en *Grande antologia filosofica*, 7 XXVII, 258-268; R. Aubert, *Die Enzyklika «Aeterni Patris» und die weiteren papstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, en E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*, I, Friburgo 1987, 310-332. Más a nivel de contenido, d. A. PIOLANTI (ed.), *L'enciclica Aeterni Patris*, Ciudad del Vaticano, 1982.

³ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*: AAS 12 (1879) 98.

⁴ *Ibid.*, 109.

Así pues, la filosofía se relaciona con la fe y con la teología a través de un triple paso que afecta a los momentos constitutivos del acto de fe. Antes del acto, la filosofía prepara al espíritu para recibir y acoger la revelación. Ésta puede llegar efectivamente al conocimiento y a la comprensión de las verdades que la tradición teológica ha llamado desde siempre «naturales». De aquí surgirán los *praeambula fidei*, es decir, todos aquellos conocimientos que puede alcanzar por sí misma la razón y que son verdades universales, como por ejemplo la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la credibilidad de la doctrina católica.

Una vez realizado el acto de fe, la filosofía tiene una nueva tarea: ante todo, la de proporcionar una *lucidior intelligentia* a los misterios revelados; y luego, la de defender la fe de los errores de las diversas filosofías que amenazan a su contenido.

Respecto a la teología, en particular, la filosofía tiene -siempre según las enseñanzas de la encíclica- un papel constitutivo: tiene que garantizarle a la teología su estatuto " epistemológico: «Se requiere el uso de la filosofía para que la teología posea la naturaleza, la forma y las características de una verdadera ciencia».⁵ De esa rápida ojeada al documento se puede advertir que la comprensión de la filosofía de León XIII era esencialmente la de una ciencia capaz de estructurar a todas las demás y que, en relación con la teología, desempeñaba una función segura, apologética, del dato revelado.

La teología que se derivaba de este planteamiento intentaba demostrar la fuerza intrínseca del pensamiento de Tomás, que representaba entonces la íntima instancia de la razón especulativa, más allá de la cual no se podía ya ir. De aquí se seguía una teología caracterizada ulteriormente por su relación con las *auctoritates* que habían encontrado en el *De locis theologichis* de Melchor Cano (1563) su definitiva canonización.

La teología apelaba entonces a tres autoridades: Escritura, Tradición, Magisterio. Pero como llegaba a faltar toda posible asunción de metodologías o de hermenéutica en el ámbito de las dos primeras instancias, la teología de los manuales dirigirá todo su interés al Magisterio.

La Escritura y la Tradición tendrán en esta teología un lugar cronológicamente primero, pero limitado solamente al hecho probativo que se expresa en una larga y minuciosa cita de datos y de textos. El verdadero centro de esta teología será, por el contrario, la asunción de la teología del Magisterio, que se convierte en garantía de la producción teológica en virtud de su propio carisma de infalibilidad.

Puesto que el pensamiento de santo Tomás se tomó como la última instancia de la mente, iluminada por la gracia, para alcanzar las cimas supremas de la reflexión, es evidente que una teología que apelaba a esta precomprensión no podía asumir en sí misma la característica de la historicidad, que obligaba, por el contrario, a ver un progreso continuo de la reflexión y de la comprensión del misterio. Por consiguiente, se estabilizó el referente cierto y seguro del Magisterio en su presentación de la fe. La teología se convertirá en colección de textos del Magisterio; el Denzinger será el modelo normativo de este período.

Una vez retirado el referente hermenéutico a la Escritura y desautorizada la historia en su dinamismo

⁵ *Ibid.*, 101 (DS 3137, no presente en el Denzinger).

intrínseco, la teología de los manuales se quedaba privada de todo posible concepto de «crítica»; o mejor dicho, ella misma se hacía «crítica» de cualquier otra expresión especulativa en virtud de una doble pretensión: la normatividad de la teología del Magisterio y la insuperabilidad del pensamiento de santo Tomás.

A partir de estas premisas generales que se referían de suyo a toda la teología, se creaban también las condiciones para una estructuración diferente de la teología fundamental, que se organizará más específicamente de modo apologético.

La apologética es, en el fondo, la característica predominante de este período, que se expresa además en la distribución en tres partes del «tratado», pero con una peculiaridad que es precisamente la del género «manual» y de un método francamente defensivo.

La distribución tripartita del tratado, que de suyo tenía orígenes más remotos, tenía la finalidad de presentar la globalidad de la revelación cristiana a la luz de tres categorías que se dirigían a tres diversos destinatarios. La materia se exponía siguiendo normalmente esta estructuración:

1. La *demonstratio religiosa* buscaba la demostración del valor objetivo de la religión y señalaba la necesidad que todos tienen de creer⁶. La búsqueda de expresiones universales presentes en todo ser humano, el análisis crítico de las diversas tradiciones religiosas y la reflexión sobre las verdades naturales, hacían de esta parte la dimensión privilegiada para llevar a todos no solamente a aceptar la posibilidad de creer, sino también y principalmente, la necesidad de tener que acoger la revelación que se expresaba en la «religión verdadera», es decir, la que manifestaba caracteres de sobrenaturalidad y que era capaz de responder a las exigencias de todo ser humano. El destinatario privilegiado de esta demostración era normalmente el ateo, a fin de hablarle «De vera religione».

2. La segunda demostración se presentaba como *demonstratio christiana*. Ésta se refería esencialmente al valor salvífico del cristianismo y a su superioridad respecto a las otras religiones. El tratado se componía normalmente de la cuestión cristológica «De Christo le gato divino» y tendía a demostrar el origen divino del cristianismo. Se tocaban dos problemáticas en dicho tratado:

a) Jesús había declarado que era el enviado de Dios; b) esta declaración y esta pretensión se había visto confirmada con signos milagrosos, que garantizaban al creyente haber alcanzado un «juicio de credibilidad».

El tratado se desarrollaba a través del análisis de los «títulos cristológicos»: Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Éstos permitían llegar a la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y a su autoconcepción como fin de todas las esperanzas y su cumplimiento definitivo. La confirmación de esta pretensión era precisamente el análisis de los signos, especialmente los milagros, las profecías y la resurrección.

Los signos garantizaban al creyente el acceso a unos hechos objetivos, extraordinarios, que le

⁶ Pensemos, por ejemplo, en los primeros intentos que aparecen en el texto de P. CHARRON, *Les trois vérités contre tous les Athées, Idolâtres, Juifs, Mahometans, Hérétiques et Schismatiques*, de 1596, o en el texto clásico de J. HOOK, *Religionis naturalis et revelatae principia*, de 1754. Para la historia de estos autores, d. F. J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1983; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*, Maguncia 1984. Para una historia más general de la apologética, d. A. DULLES, *A History of Apologetics*, Londres 1971; G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, 1, Génova 1987, 3-400.

permitían emitir un juicio que conciliaba tanto el contenido en que creía como divino, como su exigencia de realizar un acto de fe que fuera verdaderamente «libre» y, por tanto, comprendido a la luz de la razón y del análisis crítico.

Esta demostración iba dirigida especialmente a los no cristianos para provocarlos a la elección del cristianismo como verdadera religión, superior a las demás en cuanto trascendente por la nota de la revelación.

3. La tercera demostración se llamaba *demonstratio catholica*, dirigida a los no católicos para mostrar no sólo que la única Iglesia querida por Cristo era la católica, sino que para obtener la salvación se necesitaba entrar en dicha Iglesia. La demostración recaía sobre el «De vera ecclesia», en contraposición a las otras confesiones cristianas.

En efecto, este tema acompaña a la Iglesia desde su nacimiento, y se habían dado diversas respuestas a lo largo de los siglos sobre el tema. Pensemos en los criterios asumidos por las diversas profesiones de fe en los primeros tiempos de la Iglesia, en las discusiones de Agustín con los donatistas y en la reforma gregoriana del siglo XI. Los primeros reflejos de un tratado comienzan a surgir con el siglo XII: el *De regimine christiano* de Santiago de Viterbo lleva la fecha de 1301-1302; pero hay que esperar al *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa (1431) o a la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada (1489) para tener las primeras configuraciones del tratado apologético.

En esta demostración han visto la luz tres formas tradicionales:

- a) La *via histórica*, que se reduce esencialmente a una *via primatus*, intenta demostrar con el análisis de los textos antiguos la continuidad ininterrumpida entre la Iglesia de Cristo y la católica romana.
- b) La *via notarum* se funda en el silogismo de que Cristo dio a la Iglesia cuatro notas distintivas: una, santa, católica y apostólica; pues bien, éstas sólo se encuentran en la Iglesia católica.
- c) La *via empírica*, finalmente, es la que propuso al Vaticano I el cardenal Deschamps que, abandonando todo análisis histórico que pudiera ser contestado, escoge el camino que pone en evidencia a la Iglesia en sí misma como un milagro divino que permanece a lo largo de los siglos y que atestigua su origen divino⁷.

Estas tres demostraciones constituían la estructura básica y de contenido de la apologética. El método peculiar que se utilizaba era esencialmente el «apologético», que había de entenderse en una doble acepción: puesto en estado de ataque contra toda posición que se apartase de las premisas asentadas anteriormente y en situación de defensa de las adquisiciones asumidas por la teología del Magisterio. Esencialmente, los manuales adoptaron el método deductivo. El lenguaje empleado lo revela a primera vista; los términos «demostrar», «probar», que se repiten a menudo, desempeñan un papel determinante y son peculiares de este método.

Se comprende fácilmente que en una concepción semejante el método de «inmanencia» presentado por Blondel, por ejemplo, o el método histórico asumido por los autores del modernismo, o el

⁷ Cf. S. PIE-NINOT, *Iglesia. Eclesiología fundamental*, en DTF, 626-629; Id., *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989, 312-317. 340-349; H. J. POTTMEYER, *La questione della vera Chiesa*, en HFTh III, 243-259.

exegético-hermenéutico empleado por la «nouvelle théologie», no pudieran encontrar sitio en esta teología que mostraba sin recelos su aversión contra ellos. Las repetidas intervenciones del Magisterio con la *Lamentabili* y la *Pascendi* de Pío X y la *Humani generis* de Pío XII, para ser comprendidas rectamente, tienen que insertarse en este horizonte teológico particular.

Se necesita una valoración para intentar comprender los datos positivos y los límites de este modelo. Hay que observar ante todo que el contexto histórico en que se colocaba la *Aeterni Patris* no facilitaba la realización de sus objetivos. Con la encíclica, el papa se proponía devolver el equilibrio y la unidad a la relación razón-fe.

Desde este punto de vista, hay que confesar que el resultado fue decepcionante. Con la muerte de Hegel (1831) termina un período de la historia del pensamiento que se caracterizaba por «su genialidad espiritual, sin igual, por su riqueza y su esplendor; produjo una serie de espíritus, de apariciones espirituales, de filósofos, de poetas y de músicos» que sólo en algunos momentos marcaron la historia. Tras ello vino «un clima espiritual completamente cambiado, de genialidad mucho menor, no superior en diligencia, trabajo y prestación, y en todo caso diverso en sus intereses y en todo el estilo de vida»⁸. En una palabra, el momento especulativo de la reflexión es sustituido por el momento positivo de la investigación histórica. La especulación de Hegel es reemplazada por las investigaciones hermenéuticas de Schleiermacher; Dilthey y la investigación histórica pasan a primera línea. Precisamente en este período se presentan las premisas que conducirán luego a la crisis modernista, que veía precisamente en la «historia» la solución de los diversos problemas de la fe.

Desde el punto de vista teológico, la encíclica dejaba un resquicio abierto para la comprensión correcta de la teología⁹. Poner la filosofía como premisa indispensable para una teología significaba, en todo caso, ligada a una filosofía; y ésta, aunque se tratase de la *philosophia perennis*, seguía siendo un elemento «externo» a la teología.

Además de esto, hay que observar el hecho de que el intento por llegar a la unidad entre la fe y la razón se resolvía en una «yuxtaposición» entre los dos¹⁰. En efecto, la fe y la razón en esta perspectiva no se encuentran nunca, aunque convivan bajo el mismo techo. Se repetía, concretamente, lo que había sancionado el Vaticano I: la razón llega a verdades «naturales», pero sólo la fe abre el camino a las sobrenaturales. La *auctoritas* estaba, en todo caso, siempre sobre la razón y la *ratio* no debía hacer más que confirmar lo que afirmaba la fe, renunciando sin embargo a ser «razón». Al hacerse entonces extrañas la una a la otra, parece evidente que la fe llevaría siempre la connotación de forma autoritaria, y la razón la de una voluntad de emancipación. Al final, nos encontramos con un uso instrumental de la filosofía y con una definición reductiva de la teología.

Por tanto, la primera conclusión que hay que sacar de esto es la de una separación creciente entre la sociedad y la teología. Una teología que rechazaba incluso el empleo de la lengua vulgar manifestaba todavía más su empeño en encerrarse en murallas chinas, que progresivamente la hacían quizás mejor protegida pero, sin duda alguna, invisible a los ojos del mundo.

⁸ Es éste el análisis que realiza sobre este período B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo 1965, 380-409.

⁹ Es verdad que la encíclica se había formulado con vistas a una "filosofía cristiana", pero eran inevitables sus implicaciones y sus consecuencias para la teología.

¹⁰ G. COLOMBO, *La teología manualística*, o. c., 54.

Desde el punto de vista más directo de la teología fundamental, hay que notar que el estudio de las «demostraciones» había llevado a una autocomprensión de la disciplina, que se concebía ya en longitud de onda de las críticas que se le dirigían y en la denuncia de los errores del destinatario. Como su aparición había estado marcada por la polémica de la ilustración y del racionalismo, el contenido de su reflexión se reducía al final, casi exclusivamente, a este elemento. De aquí se seguía una comprensión de la revelación que, de hecho, sostenía un imperdonable dualismo entre el «hecho» de la revelación y su «contenido». En una palabra, la apologética manifestaba toda su fuerza demostrativa en la evidencia de los signos de la revelación, pero éstos, en todo caso, eran argumentaciones externas para confirmar el hecho de la revelación.

Entre el «hecho» de la revelación y su «sentido» se creaba una ruptura insostenible, palpable hasta el Vaticano II. En otras palabras, la revelación se presentaba como una suma de doctrinas sobrenaturales que superan todo esfuerzo humano y que sólo pueden ser conocidas a través de la revelación.

El «juicio de credibilidad», al basarse en signos, perdía el elemento interno a la revelación y a su primer referente: Jesucristo. Precisamente la persona de Jesucristo merece una reflexión en este sentido. Estudiando los manuales de apologética, se saca la impresión de que se habla ciertamente de Cristo, pero prescindiendo de él. Lo que destaca no es la singularidad y la unicidad de su persona, sino más bien su superioridad y su excepcionalidad. Presentado bajo el ropaje de una excepción tanto histórica como humana, la imagen que se sacaba de él estaba muy lejos de la imagen evangélica y de la tradición que se quería defender. Paradójicamente, la teología de los manuales, con el uso de los «títulos cristológicos» privados de su referente exegético, ampliaba el surco que se intentaba superar¹¹ entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia.

Además, este modelo no estaba exento de una incoherencia que hoy parece más evidente. La apologética quería ofrecer una demostración lógico-científica impecable, pero su referencia a las ciencias era mínima, por no decir nula. Sus demostraciones tenían realmente un carácter de lógica «aplastante»; sin embargo, eran incommunicables, ya que seguían una metodología anacrónica o desconocida.

Finalmente, lo que más impresiona es el hecho de que la apologética se veía relegada a un papel polémico y a veces intolerante, respecto a cualquier otra solución. Se tiene la impresión de una disciplina que se ha ido alejando poco a poco del mandato bíblico de saber «dar razón» a quien lo pida (1 Pe 3,15). Deslizándose progresivamente de una «presentación» del cristianismo a una «defensa» necesaria del mismo, la apologética llegó a quedarse sola. Perdiendo a su destinatario, se encerraba cada vez más en una representación solipsista de la revelación que tenía todas las características de «objetividad», pero que no era ya un mensaje significativo que comunicar.

De todas formas, no se puede negar que la teología de los manuales tuvo también méritos no indiferentes. El primero creemos que fue el de haberse sentido profundamente provocada por las sugerencias de sus contemporáneos. Vivía en estado de «alerta»; no siempre comprendía las exigencias que se planteaban, pero intentaba conocerlas a toda costa y saberlas valorar.

¹¹ R. FISICHELLA, *Cristología. Títulos cristológicos*, en DTF, 237-249. Lo mismo se puede observar para la presentación de la Iglesia. Una Iglesia estudiada bajo el aspecto del milagro y de la excepcionalidad histórica aumentaba la precomprensión de la misma como de una *élite* que encontraba luego, en el Magisterio, su expresión más alta, por el hecho de ser infalible.

Además, no se puede olvidar que en un período de gran fragmentación e incertidumbre cultural, supo representar una unidad de fondo. De cualquier forma que se la quiera juzgar, sigue siendo aquel momento en que la teología supo hablar a generaciones de estudiantes de forma clara y esencial.¹ En cualquier rincón del mundo era posible encontrar el mismo lenguaje y la identidad de unos contenidos. En una época en que las palabras han perdido su significado y el relativismo ha llegado a penetrar en cada una de las palabras, vale la pena apreciar este hecho.

De todas formas, todo lo que había llevado a la aparición de la apologética ha sido también lo que ha llevado a su sustitución. Al quedarse sin «enemigos» de los que defenderse y sabiendo que éstos son hermanos en el mismo bautismo, habiendo descubierto la necesidad de una relación preferencial y normativa con la Palabra de Dios, conociendo finalmente que con el «mundo» hay que dialogar con vistas a una presentación real del kerigma, la apologética tenía que recuperar necesariamente una identidad distinta.

2. La «recuperación» de la unidad

La renovación de la teología fundamental a partir del concilio Vaticano II no es sólo una cuestión de imagen. Se refiere más bien a una realidad de hecho que afecta no sólo a los contenidos" de la disciplina, sino también a los métodos vinculados a la misma y a los destinatarios a los que se refiere. La constitución conciliar sobre la divina revelación, *Dei Verbum*, puede ser considerada justamente como la carta magna de esta renovación y la causa motriz de una evolución teológica que se extiende hasta nuestros días.

Sin la *Dei Verbum*, la teología fundamental jamás habría podido obtener la renovación que se deseaba y la misma teología no habría podido alcanzar los resultados que todos podemos comprobar. La fatigosa elaboración de esta constitución dogmática -que se presentó entre los primeros documentos del concilio, pero que fue aprobada entre los últimos, después de, al menos, seis redacciones oficiales-¹² supo explicitar hasta el más alto grado las intuiciones ya presentes en la *Dei Filius* del concilio Vaticano I y consintió que se alcanzase una comprensión de la revelación de las más significativas en la historia de la teología.

Una palabra clave podría expresar fácilmente el movimiento teológico que inició el concilio: recuperación. Esto no significa disminuir la novedad impresa por el Vaticano II a la teología, sino que equivale más bien a subrayar el retorno genuino a las fuentes del pensamiento teológico que la teología de los manuales había vislumbrado en cierto modo.

1. La recuperación de la persona de Jesucristo

El período que va desde el Tridentino hasta el Vaticano II está marcado por un fuerte impulso eclesiocéntrico. La *Pastor Aeternus* del Vaticano I, que proclama dogmáticamente la infalibilidad del papa, constituye en este sentido -la culminación de este movimiento. La teología de este período está caracterizada necesariamente por estos impulsos y determinada por ellos en su expresividad. La encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, con las notas de gran novedad para la época en que se escribió,

¹² Además de las *Acta Synodalia*, d. U. BETTI, *Storia della costituzione dogmatica Dei Verbum*, en AA.Vv., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Turín 1967, 13-68; Id., *La rivelazione divina nella Chiesa*, Roma 1970; Id., *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985; R. FISICHELLA, *Dei Verbum. Historia*, en DTF 272-277.

puede considerarse la conclusión de esta parábola que ve a la Iglesia en el centro de su reflexión¹³.

Decir que el Vaticano II recupera a Cristo significa que se pone de relieve la globalidad de su persona, que sale al encuentro en la identidad entre el ser Revelador del Padre y su definitiva Revelación.

Es interesante, a este propósito, recordar la génesis del número 4 de la *Dei Verbum*. La primera redacción, que se resiente todavía de una fuerte fragmentariedad y funcionalidad, se detiene en el hecho de que Cristo «atestigua su divinidad no sólo con sus palabras, sino que la confirma también con su vida santísima, sus milagros, sus profecías y sobre todo con su gloriosa resurrección de entre los muertos». Este mismo pasaje se encuentra totalmente reformulado en su redacción definitiva: «Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre. Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino». Más expresiva todavía es la titulación de estos números: mientras que en la primera redacción se habla de *Revelatio in Christo ultima et completa*, en la redacción final se dice *De Christo revelationis consummatore*. Se comprende que el cambio de terminología no es sólo una cuestión formal; indica mucho más. Marca realmente el paso a la asunción de las categorías de pensamiento personalistas, que saben destacar mejor la persona del revelador sin reducirla solamente al contenido de la revelación¹⁴.

Por tanto, es la persona de Jesús la que se presenta ahora en su centralidad y en su calidad de forma constitutiva del vivir creyente. El Cristo de la *Dei Verbum* no nos sale al encuentro con las notas de excepcionalidad y de carácter extraordinario, típicas de la teología anterior, sino más bien en su inserción en la historia y como cima de las diversas etapas de la historia de la salvación. No ya un Jesús fragmentado en los diversos momentos de su existencia, como si estuviera separado de la misma vida trinitaria, sino un Cristo que en la historicidad de su ser manifiesta la conciencia plena de estar realizando la misión que le confió el Padre. Se entrega libremente a ella con plena obediencia, como la forma misma de su existencia¹⁵.

Por tanto, una persona que está en disposición de llamar a cada uno en su seguimiento y de vencer toda resistencia, porque revela el verdadero rostro del amor divino, aquel que se da de manera total, desinteresada y sin poder recibir nada a cambio. El verdadero rostro de Cristo, impreso en el misterio de la muerte y resurrección de Jesús, se ofrece ahora de forma definitiva e irrepetible a la humanidad (DV 2.4).

2. La recuperación de la Iglesia «ministra» de la Palabra

En este horizonte, la Iglesia se presenta como mediación de la Revelación. Es la vida de una comunidad, ligada desde siempre al Maestro de Galilea, la que transmite fielmente su anuncio de salvación. En virtud de esto, la Iglesia se constituye, a través de los siglos, «como un sacramento o

¹³ Cf., para la eclesiología de este período: Y. CANGAR, *L'ecclésiologie de S. Agustin à l'époque moderne*, París 1970, 413-458; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, Madrid 1987, 406-423; S. PIÉ- NINOT, *Tratado de teología fundamental*, o. c., 344-349; H. FRIES, *Il senso della Chiesa secondo il cristianesimo odierno*, en HFTh III, 16-20.

¹⁴ Cf. sobre la dimensión del cambio lingüístico en la DV, G. LAFONT, *La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires*: en NRTh 110 (1988) 58-73.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica, VIII, Nuevo Testamento*, Madrid 1989; Id., *Teodramática*, III, *El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid. Id., R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981, 150-203; Id., *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989, 347-358; Id., *Cristología fundamental*, en DTF, 226-232.

signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Cristo, «Lumen gentium», resplandece, por tanto, en el rostro de la Iglesia, enviada por él a anunciar a todos y a cada uno el Evangelio.

La imagen de «cuerpo místico», que había privilegiado la teología anterior, aunque es recogida por el concilio (cf. LG 7), deja ahora su sitio a la otra imagen más expresiva de «misterio» y de «pueblo de Dios», con la que se pone al mismo tiempo de relieve tanto el carácter inagotable de su ser, que será siempre «una realidad compleja» (LG 8), como su cualidad de anticipar el Reino de Dios hasta que se realice plenamente con pueblos de toda lengua, raza y nación.

Una visión de la Iglesia, que a veces surgía con rasgos de triunfalismo, deja paso a la auto conciencia de una Iglesia que necesita una continua conversión, «al mismo tiempo santa y necesitada de purificación» (LG 8), que requiere la ayuda de los hombres de su tiempo para cumplir a título pleno su misión evangelizadora (GS 44).

Las insuperables murallas chinas que constituían sus bastiones de defensa quedan sustituidas por una Iglesia deseosa de diálogo y de unidad (cf. UR 1). Tras una visión de la Iglesia que no consideraba positivamente a las otras religiones, se presenta una voluntad decidida de «promover la unidad y la caridad» (NAe 2). Finalmente, una Iglesia que con frecuencia había dado de sí misma una fuerte imagen clerical, que a menudo construía sus relaciones sobre sus privilegios, es sustituida por el reconocimiento de la fuerza del testimonio personal y de la dignidad de todos los bautizados. Los laicos adquieren su pleno título de corresponsabilidad en la comunidad y se reconocen sus carismas y sus ministerios, diversos, pero complementarios para la construcción del único Reino de Dios (AA 2).

3. La recuperación del destinatario de la revelación

La teología fundamental se había olvidado por mucho tiempo de su destinatario. Arrastrada por el torbellino de la polémica antirracionalista, se había ido deslizando progresivamente hacia una forma de defensa de los principios y de las doctrinas, olvidando que ésta iba siempre dirigida al creyente y a todos los que pidieran «razón» de la esperanza cristiana. Una mirada a la historia de la teología muestra con toda evidencia cómo este olvido dejó demasiado tiempo aislada a la apologética, limitándola a una función exclusiva de denuncia de los errores ajenos¹⁶.

El impacto positivo que el Vaticano II tuvo en favor de las tesis de varios autores -entre los que conviene recordar a Agustín, Pascal, Newman, Blondel- permitió revisar también este elemento, atendiendo al sujeto al que va dirigida la revelación y a su último objetivo: la salvación de la humanidad.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* es el signo más evidente de este cambio de horizonte y la expresión clara de una renovación que la Iglesia ha hecho suya en su relación con el mundo. Una mirada más atenta a las diversas situaciones en que vive el hombre (GS 4-9), las culturas que determinan el modo de pensar (GS 53-62), las contradicciones que todo el mundo lleva dentro de sí y las preguntas correspondientes a diferentes épocas que constituyen la historia personal (GS 10), ha repercutido profundamente en la teología fundamental, permitiéndole recuperar una de sus

¹⁶ R. FISICHELLA, *Teología fundamental. Destinatario*, en DTF, 14481454; A. DULLES, *Apologética: historia*, en DTF, 104-114.

peculiaridades propias: ser un terreno de encuentro con todos.

Se descubre en esta perspectiva la urgencia de una presentación del sentido de la existencia y de las razones que mueven a ponerse en seguimiento de Cristo. A un contemporáneo, desgarrado muchas veces por las divisiones y provocado por continuas ilusiones que apagan por un momento el problema de siempre, pero sin resolverlo jamás, se le presenta la riqueza de la revelación en su definitividad de amar.

Teológicamente, la *Dei Verbum* presenta en este aspecto algunas notas dignas de interés. La primera de todas, una forma de personalización en la presentación de la revelación misma. Ya el prólogo, parafraseando un texto de Agustín, se hace intérprete de esta recuperación del destinatario de la revelación: «Este concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión: para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, esperando ame», Pero toda la primera parte de la constitución sigue el mismo tono; la gratuidad con que Dios da a conocer el misterio de su vida es para que «los hombres tengan acceso al Padre y se hagan partícipes de la naturaleza divina» (DV 1).

Finalmente, la respuesta que todos deben dar al Dios que se revela es la obediencia de la fe, mediante la cual uno se abandona en sus manos completamente y con plena libertad (DV 5).

4. la recuperación de la Escritura

En las sesiones del concilio, se llevaba procesionalmente la Biblia al centro de la basílica de san Pedro. Este gesto estaba cargado de significación, no sólo por la realidad que expresaba en sí mismo, sino también por las consecuencias que habría de tener en la vida de la Iglesia y en la teología. Ante la prohibición tridentina de publicar la Escritura en lengua vulgar, el pueblo de Dios se había encontrado en una situación dramática durante siglos enteros. Alejado de las fuentes de la fe, se alejaba igualmente de la inteligencia de las mismas e ignoraba a aquel que hablaba y que estaba contenido en ellas¹⁷.

Los familiarizados con la manera de hacer teología en los siglos anteriores saben de qué modo se utilizaba el texto sagrado. Habiendo desaparecido toda posibilidad de metodología científica, que ayudase a comprender el sentido real del texto y la voluntad de los autores sagrados, la Escritura se reducía a ofrecer «dicta probantia» de las tesis que se proponían en cada ocasión.

El concilio llevó a cabo en este aspecto una auténtica revolución copernicana. La Escritura en el centro de la basílica de san Pedro es la señal de que la Iglesia ha recuperado su sentido de orientación. Pues bien, ahora tiene la posibilidad de encontrar un apoyo en su camino y un nuevo vigor para afianzarse en la fe (DV 1). Pero también los creyentes reanudan un diálogo interrumpido desde hace siglos; en efecto, en la Escritura, «el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos» (DV 21). En resumen, la Palabra de Dios ha vuelto a instruir a generaciones de creyentes que, con dificultades, consiguen comprender justamente la riqueza que se ha puesto en sus manos.

¹⁷ Recuérdese la cita que la DV hace de san Jerónimo: «La ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo». Un ejemplo interesante en la historia de la apologética lo dio Fr. Luis de León, que escribe *Los nombres de Cristo* (1583) para que los fieles, al no poder leer la Escritura, no se queden en la ignorancia de Cristo.

La teología, basada en esta orientación, ayudada por los 1 instrumentos de la ciencia hermenéutica y bíblica, descubre de nuevo a la Escritura como «alma» de su investigación y de su búsqueda de la inteligencia del misterio revelado (DV 24). Por tanto, no una reflexión basada principalmente en los principios de la *philosophia perennis*, sino una investigación que se basa y parte de la inteligencia de la Palabra de Dios y que a partir de allí recupera los datos de la tradición y del pensamiento creyente¹⁸.

Ha ocurrido con frecuencia, a lo largo de la historia, que algunas catedrales antiguas, por el gusto de la época, fueron revestidas de los estucos y dorados del barroco, perdiendo su fisonomía original; una obra atenta de restauración permite hoy volver a ver esas mismas obras en su genuino frescor. Lo mismo ha ocurrido con la teología fundamental. El concilio ha llevado a cabo un inestimable trabajo de restauración, devolviendo a la luz las líneas esenciales y originales de la materia; el trabajo tendrá que continuar hasta que quede totalmente restaurada la «catedral» entera.

CAPITULO II: EN CAMINO HACIA UNA NUEVA IDENTIDAD

La «recuperación» que llevó a cabo el Vaticano II indica nuevos senderos que se pueden recorrer para alcanzar una nueva identidad de la teología fundamental que corresponda mejor a sus tareas actuales. Fieles a la parábola con que empezábamos el capítulo anterior, el presente capítulo debería estar en disposición de ensayar el terreno en que debería colocarse la Fundamental.

El primer contexto que necesariamente hemos de tomar en consideración es el momento del paso cultural que se está viviendo.

1. El contexto

Los movimientos históricos y culturales no son fenómenos que puedan recogerse en unas pocas páginas o reducirse a algunos años. *Par* su propia naturaleza, se presentan como una realidad compleja que se extiende a lo largo de los siglos: El contexto inmediato al que hay que referirse para la comprensión de los cambios actuales figura con el nombre de modernidad.

No es fácil definir el concepto de «modernidad». Confluyen en él, al mismo tiempo, dos elementos peculiares y diferentes. Por una parte, indica un acontecimiento histórico que de ordinario se hace comenzar con el descubrimiento de América por Cristóbal Colón (1492) y que progresa con los descubrimientos de Galileo y de Newton, para alcanzar su punto culminante en la revolución francesa de 1789. Por otra parte, sin embargo, se entiende por modernidad una forma de pensamiento, una cultura que inspira las diversas situaciones de vida social y personal, que se encuentra en las corrientes del humanismo y del renacimiento y que llega a su punto más destacado en las filosofías de Descartes, Kant, Hegel y la ilustración en general, para culminar en la visión de Nietzsche. Todas estas expresiones no tocan solamente a la dimensión social y cultural, sino que influyen inevitablemente también en el horizonte teológico¹⁹.

¹⁸ En esta perspectiva es fácil verificar el gran cambio que, metodológicamente, se lleva a cabo en la teología. Una mirada a la *Aeterni Patris* que, como vimos, ponía a la filosofía como condición de posibilidad para una verdadera teología, evidencia el nuevo principio de la *Dei Verbum*: habrá una buena teología cuando en la base esté la Escritura y una buena interpretación de la misma.

¹⁹ No hay que olvidar la división en la cristiandad por obra del protestantismo, con la lectura consiguiente de la fe, que insiste en la libertad de la persona y en su autonomía respecto a toda autoridad.

Además, a partir del siglo XIX, la inserción progresiva de la técnica en la vida social ha hecho de la modernidad un criterio ineliminable de autocomprensión de sí mismo, hasta convertirse para muchos en el criterio de progreso y de vida humana. Por tanto, la modernidad surge como un modo de pensar, como un estilo de vida y una mentalidad que tienen sus propias peculiaridades: la hegemonía de la eficiencia a costa de la cualidad, la supremacía de la estructura sobre el contenido y de la imagen sobre el pensamiento, la promoción de la racionalidad y del activismo a costa de la reflexión y de la contemplación, la valoración del consenso público como criterio de verdad a costa de una verdad objetiva²⁰..., elementos todos ellos que siguen caracterizando todavía en parte a nuestro presente y que ponen de manifiesto la ambigüedad de este proceso y la necesidad de su replanteamiento.

En una lectura más peculiar, con modernidad se hace referencia al predominio de la razón y a las diversas formas de ateísmo que se hacen derivar de ese principio. En otras palabras, la modernidad puede entenderse como una conquista continua y progresiva de una conciencia crítica que alcanza el espíritu humano en su necesidad de liberarse de la esclavitud del pasado para abrirse al descubrimiento de una verdad nueva y racional, la construida por el espíritu. La religión se ve obligada a confluir progresivamente en la filosofía y ésta se convierte en criterio último de toda forma de saber. En este contexto, se comprende el camino que se abriría luego con Feuerbach y más tarde con Marx: la inutilidad de la hipótesis «Dios». En una palabra, el hombre se convertía en el verdadero centro del cosmos reflexivo. La única evidencia que servirá como punto de partida será solamente el *cogito*. El «yo» que duda, que duda incluso de su realidad natural²¹, es un «yo» libre y por eso mismo un «yo» personal; por tanto, un sujeto que existe en sí, por su pensar, no por su realidad natural. Si Descartes comenzó un proceso que separaba la filosofía de la teología, Kant fue más allá separando la filosofía de la ciencia. Si aquél negó que la teología pudiera ser una ciencia, éste añadió que tampoco podía serlo la metafísica. Con Hegel alcanzó su cima el pensamiento filosófico. Basándose en su desarrollo autónomo, el saber racional se convirtió en inclusivo de todo, del pensamiento y de la historia misma; la centralidad del mensaje cristiano, junto con su desarrollo histórico, se vio entonces fagocitada por este pensar total, que lo engloba todo dentro de sí mismo en una síntesis superior.

Esto no podía gustarle a Nietzsche. La parábola de la modernidad llega en él a su cumbre. El fundamento mismo que mantenía en pie la construcción de aquel pensamiento se fragmenta y se procede a una nueva sustitución: lo que se pone en cuestión es la «verdad objetiva», bien como forma de pensamiento, bien como forma de acción. El pensamiento de Nietzsche se erige finalmente como la cima de lo antimetafísico: « ¡Buscar la verdad por la verdad es superficial! No queremos que nos engañen. Y esto ofende a nuestro orgullo»²². Y también: «El más importante de los acontecimientos recientes, -la “muerte de Dios”, el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano resulta inaceptable- empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para el corto número de aquellos cuya mirada y cuya desconfianza en el mirar son bastante finas y penetrantes para tal espectáculo, parece que se ha puesto un sol, que se ha trocado en duda una antigua y profunda confianza; a éstos en nuestro viejo mundo deberá parecerles cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, “más viejo”... Efectivamente, nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una

²⁰ Cf. N. PROVANCHER, *Modernidad*, en NDT, 1011-1013.

²¹ Cf. por ejemplo, los temas tratados por Descartes en las *Méditations philosophiques*, París 1966.

²² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 11, 99.

nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad; el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro; vuelven a ser lícitos todos los azares del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros y, tal vez, no tuvimos jamás un mar tan ancho»²³.

Palabras descaradas y al mismo tiempo trágicas, ya que, al final, quizás sin darse cuenta, la misma filosofía entonaba de ese modo para sí misma el *De profundis*.

La última palabra en esta parábola del pensamiento le corresponde a Heidegger. Éste, para hablar de la modernidad, parte del ocultamiento del ser y de su manifestación contemporánea. Una señal de modernidad será superar a Descartes; por consiguiente, llevar a cabo la *Überwindung* de la metafísica, que resulta posible planteando «la interrogación original sobre el sentido», refiriendo la modernidad a sus orígenes.

A diferencia de la antigüedad, el mundo moderno, según Heidegger, nace de su capacidad de *Entscheidung*, el acto de decisión subjetivo que imprime una imagen al mundo. La imagen predominante que se caracteriza es «el fundamento inconcluso de la verdad». Es decir, el acto de liberación que realiza el hombre, a través del cual «se libera, de la obligatoriedad de la verdad revelada cristiana y de la doctrina de la Iglesia, con vistas a una legislación autónoma y autosuficiente»²⁴.

Liberado de una «certeza de salvación basada en la revelación», el mundo vive ahora «la forma de una liberación por una certeza en la que el hombre se asegura de la verdad entendida como certeza del propio saber»²⁵. Lo moderno, en una palabra, está ligado al futuro, que Heidegger ve superado por la técnica. Es interesante, a este propósito, un trozo de la entrevista que concedió Heidegger a la revista «Der Spiegel». Heidegger -se deduce del contexto- parece lamentarse del hecho de que nos vemos superados por la técnica; *Spiegel* le pregunta entonces: «Se le podría objetar: ¿hay algo que lo prohíba? ¡Todo funciona bien así! Cada vez se construyen más centrales eléctricas. Cada vez se produce mejor. Los hombres se ven bien administrados en la parte altamente tecnificada del globo. Vivimos en el bienestar. ¿Qué es lo que nos falta?» Heidegger responde: « Todo funciona. Esto es precisamente lo que me preocupa: que funciona y que el funcionar empuja luego hacia un nuevo funcionar; que la técnica desarraiga cada vez más al hombre de la tierra. No sé si está asustado; yo ciertamente me asusté apenas vi las fotografías de la tierra sacadas de la luna. No se necesita la bomba atómica: ¡ya se ha logrado desarraigar al hombre! Todo lo que queda es una situación puramente técnica. No es ya la tierra en la que vive el hombre». Continúa *Spiegel*: «Bien, entonces se plantea naturalmente la cuestión: en general, ¿puede el hombre individual influir todavía en este entramado y en esta concatenación de necesidades? ¿Puede influir en ello la filosofía o pueden influir lo dos juntos, en cuanto que la filosofía induce al individuo o a varios individuos a la acción?» La respuesta de Heidegger creemos que señala en este punto la parábola de su vida: «Si puedo responder brevemente y un poco vulgarmente, pero de todas formas después de haber meditado mucho en este problema, yo diría: la filosofía no podrá producir ninguna modificación inmediata del estado actual del mundo. Y esto no vale sólo para la filosofía, sino también para todo lo que es mera

²³ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, libro V, CCXLIII, en *Obras inmortales*, II, Barcelona 1985, 1087-1088.

²⁴ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, en *Sentieri interrotti*, Florencia 1968, 94. Para una presentación más sistemática, d. E. GARULLI, *Modernità e cristianesimo*, en AA.VV., *La modernità*, Brescia 1982, 131-133.

²⁵ M. HEIDEGGER, *L'epoca*, o. c., 97.

empresa humana. Ahora bien, sólo un Dios puede salvarnos. La única posibilidad que nos queda es la de preparar, en el pensamiento y en la poesía, una disponibilidad a la aparición de Dios o al hecho de que, ante el Dios ausente, nosotros vamos hacia el ocaso. Nosotros no podemos acercarnos a él; lo más que podemos hacer es despertar nuestra disponibilidad y nuestra espera»²⁶.

Como puede verse, son palabras que dejan vislumbrar una cierta tragedia. Estamos frente a una «desconfianza espiritual de la objetividad del espíritu»²⁷; es el hombre derrotado el que se identifica con el enemigo de siempre: el único que se ha quedado en el campo, después de haber concebido su propia derrota como aniquilamiento. Es la escena bíblica de Jacob que se repite una vez más; después de estar luchando toda la noche, se recibe el golpe final que derriba en tierra, sin ninguna posibilidad de respuesta, sino sólo con el deseo de saber el nombre del vencedor (Gn 32, 23-33).

Hoy se habla mucho de «post-modernidad»²⁸. Esta expresión, para quienes tienen memoria histórica, no es nueva. Romano Guardini escribía ya en 1950 el libro *El ocaso de la edad moderna*²⁹, en donde se encuentran páginas de un lúcido análisis crítico de la modernidad. Indica Guardini que, mientras el mundo antiguo estaba caracterizado por una «autolimitación que excluye lo infinito y lo caótico», y la civilización medieval estaba caracterizada por la prioridad del elemento divino como normativo del orden cósmico, la era moderna está caracterizada, sin embargo, por la imposibilidad de señalar el «lugar de la existencia humana» personal. Esto está determinado por la ruptura de antiguos equilibrios que, junto con una comprensión particular de la vida económico-política, hace más dramática y evidente la aparición de una nueva comprensión de sí mismo y del mundo. La nueva cultura que se ha impuesto, mediante la cual el hombre «emprende la construcción de la existencia como una obra suya..., que no necesita de justificación alguna exterior a sí mismo, ni tolera norma alguna por encima de sí»³⁰, hace concluir al filósofo de la *Weltanschauung* cristiana que «los tiempos modernos están llegando a su fin»; todo parece ir hacia una desintegración; está a punto de aparecer una época distinta.

Sin embargo, el creyente no puede tomar ante la modernidad una actitud meramente negativa; al contrario, está obligado a tomar conciencia de que estos cambios, mientras que constituyen la desintegración de la imagen moderna del mundo, abren, sin embargo, a otro. Desde los comienzos del mundo moderno -sostiene Guardini- se ha elaborado una filosofía y una cultura prácticamente no cristianas; entonces, es necesario que los creyentes, tomando conciencia de este fenómeno, comprendan tanto los límites de la acción que han emprendido hasta ahora, como la urgencia de formular y proyectar el futuro a la luz de una fe más genuina, capaz de penetrar más hondamente en la realidad personal. En una palabra, «el problema central en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro y de cuya solución dependerá todo, no solamente el bienestar o la miseria, sino la vida o la muerte, es el problema del poder. No el de su aumento, que se opera por sí solo, sino el de su sujeción y el de su recto uso»³¹.

²⁶ La entrevista se hizo el 23 septiembre 1966, pero por voluntad del filósofo sólo se publicó después de su muerte, el 31 mayo 1976. En este sentido, puede considerarse como su «testamento filosófico». El texto se encuentra en M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma 1976, 133-134.

²⁷ *Ib.*, 76.

²⁸ Cf. J. F. LYOTARD, *Condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1989; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987.

²⁹ R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid 1963.

³⁰ *Ib.*, 67.

³¹ *Ib.*, 120.

La seriedad de reconocer la verdad, el coraje y la libertad interior es el valor y la virtud que, según Guardini, tendrán que hacer suyos las nuevas generaciones para proyectar lo «postmoderno». Su conclusión, limpia y clara, reviste notas de fuerte actualidad: «Está surgiendo un nuevo tipo humano que no sucumbirá a los poderes desencadenados, sino que será capaz de ordenados; capaz no sólo de ejercer el poder³² sobre la naturaleza, sino también el poder sobre el poder. Esto significa subordinar el poder al sentido de la vida y las obras humanas, 'gobernar' de una manera que es preciso aprender para que no sucumba todo en la violencia y en el caos»³³.

A unos cincuenta años de esta lectura, también hoy la apelación a lo postmoderno se hace cada vez más clara. Nos hemos hecho más cautos, menos ingenuos y más realistas en la valoración de la técnica, de las ciencias y de su capacidad para poder ofrecer un sentido incisivo a la demanda personal. Ha crecido el escepticismo ante las pretensiones de un saber totalizante y la crisis de la racionalidad parece haber entrado ya en su fase madura³⁴. Esencialmente, estamos ante la conciencia de un nuevo giro en la historia de la humanidad.

La modernidad representa una categoría de pensamiento y de vida tan compleja que una simple valoración correría el riesgo de banalizar una realidad tan importante cómo decisiva para la comprensión de nuestro presente. Pueden encontrarse juicios dispares y opuestos entre sí entre los diversos autores, haciendo más difícil todavía pronunciar un juicio.

De todas formas, es posible señalar algunos criterios como denominador común. En primer lugar, la modernidad pone de relieve una fuerte *ambigüedad*, bien como concepto, bien como movimiento cultural. Además, el tema de la *subjetividad* es una segunda característica que marca este período. La modernidad, hay que reconocerlo, lleva consigo la recuperación de auténticos valores que están ligados a la dignidad del sujeto y a la persona; humana. El hombre toma mayor conciencia de sí, de lo que es su historia y su mundo, de los peligros vinculados al olvido de este «arraigo» y, consiguientemente, a la voluntad de superarse a sí mismo. En una palabra, aumenta una conciencia crítica que sabe atesorar el pasado y que en todo caso proyecta el futuro. Sin embargo, la misma subjetividad ha llevado al subjetivismo, exasperando al individuo y sus capacidades. Encerrado dentro de sí, privado de un referente con la verdad, el sujeto se ha visto finalmente privado de la libertad que buscaba.

También el cristianismo y la teología se ven envueltos y comprometidos dramáticamente con estas perspectivas; hijos de su tiempo, también los cristianos y los teólogos han sufrido y siguen sufriendo las ambigüedades, los límites y las perspectivas de la modernidad.¹ La figura que, una vez más, vuelve a la mente, ante ciertos fenómenos como éstos, es la de Jano bifronte: dos rostros confundidos y unidos de tal manera que forman uno solo. Apartarse de esta imagen haría caer

³² Nótese que Guardini entiende por «poder» y por «potencia» la fuerza natural que tiene sentido, que tiene causa eficiente y que posee una finalidad. Es, esencialmente, capacidad de dar significado; en una palabra, es «disponibilidad».

³³ R. GUARDINI, *El poder*, Madrid 1963, 122-123. Es interesante señalar que Guardini, en este contexto, hace suya la perspectiva de santo Tomás en *Contra Gentes* 1, 1: «sapiens est ordinare»; poner orden es signo de sabiduría. Cf. A. MARCHESI, *Consapevolezza critica e limiti della modernità*, en AA.VV., *La modernità*, o. c., 148-159.

³⁴ Cf. en este sentido el ensayo significativo de C. CIANCIO - G. FERRETTI - A. M. P. ASTORE - U. PERONE, *In lotta con l'angelo*, Turín 1989; E. BERTI, *Le vie della ragione*, Bolonia 1987; J. VAN DER VLOT, *La fede di fronte alla sfida postmoderna*: en «Communio» (1990) 8-18; G. LORIZIO, *Prospettive teologiche del postmoderno*: en Rdt 30 (1990) 539-559.

inevitablemente o en fáciles entusiasmos o en interpretaciones apresuradas y reductivas de la modernidad.

2. La ocasión perdida

El documento sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes* de la Congregación para la educación católica³⁵ señala la entrada oficial, en los documentos del Magisterio, de la «teología fundamental». Por primera vez, la teología fundamental adquiere su propio *status* dentro del organigrama de las disciplinas teológicas. Se señala su contenido propio, su peculiaridad y los objetivos que busca. Se dice directamente que la teología fundamental tiene como *proprium* el estudio del acontecimiento de la revelación y su transmisión en la Iglesia. Por este motivo, se la presenta como disciplina-base que introduce en las otras y constituye su continuo referente³⁶. Tiene, además, una doble función: en el ámbito eclesial, tiende a obtener la adhesión de fe; en un horizonte más amplio se sitúa, por el contrario, como un lugar de «diálogo», de «frontera», no sólo con las otras religiones, sino también con las diversas formas de ateísmo especulativo y práctico³⁷.

El documento presenta entonces un primer «esbozo» de teología fundamental que se irá armonizando progresivamente estructurándose cada vez más de una manera conforme con su contenido³⁸. De todas formas, hay que señalar que este documento ha salido después de casi diez años de la *Dei Verbum* y de la *Optatam totius*, que por diversos títulos se referían a nuestra disciplina.

Podría decirse que en el Vaticano II se dio un «olvido» de la teología fundamental; esto, aunque es verdad, podría dar lugar a equívocos. Para comprender bien esta expresión, es necesario tener en cuenta el horizonte en que se situaba el concilio.

Ya hemos visto anteriormente el modelo de los manuales, que confundía sin más la teología fundamental con la apologética y con su método defensivo. El intento pastoral que Juan XXIII había impreso al concilio contrastaba francamente con esta metodología. La categoría de «diálogo» entre

³⁵ Roma, 22 febrero 1976; d. EV V, 1221-1768.

³⁶ El texto afirma: «La teología fundamental se estudiará como una asignatura de introducción a la dogmática, más aún, como preparación, reflexión y desarrollo el acto de fe, en el contexto de las exigencias de la razón y de las relaciones entre la fe, las culturas y las grandes religiones» (n. 108). Una expresión como ésta puede haber inducido a muchos a un equívoco de fondo que empezó a extenderse apenas terminado el concilio. O sea, el de concebir la teología fundamental como una «introducción» a la teología o al misterio de Cristo. Esta perspectiva, como se verá a continuación, minaba las bases de la dimensión teológica peculiar de la asignatura, relegándola a un saber amorfo que se movía entre premisas filosóficas, cuestiones metodológicas y algunos datos teológicos generales. Esta dimensión que, a nuestro juicio, falsea por completo la teología fundamental, puede verse actuada todavía en algunos programas de facultades e institutos teológicos.

³⁷ Cf. n. 109.

³⁸ Compárense, en este sentido, el documento posterior *Sapientia christiana* (1979) y el de varias conferencias episcopales. También la CEI (conferencia episcopal italiana) ha elaborado dos textos a este propósito: *La formazione dei presbiteri nella chiesa italiana* (1980) y *Regolamento degli studi teologici* (1984). A diferencia de los documentos tanto de la congregación como de las otras conferencias episcopales, se añade en este último documento una nota realmente digna de valor, la que vuelve a proponer la dimensión genuinamente «apologética» de la revelación: «Esta asignatura no podrá prescindir de una investigación puntual sobre el acontecimiento de la revelación en la historia, en Cristo y en la Iglesia fundada por él, valorando los criterios y los signos de la credibilidad de la revelación, con el rigor necesario que requiere la crítica racional, histórica y filosófica». Como se ve por el añadido de este párrafo, aunque todavía se nota cierta ambigüedad terminológica y un horizonte no plenamente «teológico», esto permite sin embargo recuperar el tema de la credibilidad de la revelación sin peligro de caer en un reduccionismo al impacto dogmático solamente. Cf. para las génesis de los documentos la tesis doctoral en la P. U. Gregoriana de F. S. CUCINOTTA, *L'insegnamento della teología fondamentale in Sicilia*, Roma 1987, 77-94.

Iglesia y mundo, entre Iglesia y ciencias entraba cada vez con mayor fuerza en los documentos del Magisterio, fruto de una mentalidad nueva y distinta que se iba imponiendo poco a poco entre los padres conciliares. La voluntad expresa del papa de no proceder a ningún tipo de condenación de errores, sino de hacer una presentación positiva de la enseñanza de la Iglesia, desconcertaba todavía a los que seguían pensando con categorías apologéticas.

Estos elementos permiten ya ver que el Vaticano II, a pesar de haber insistido con fuerza en la centralidad de la revelación para la teología, no podía aludir explícitamente a la «teología fundamental» sin peligro de ser mal interpretado en sus intenciones. El «olvido» consiste precisamente en este dilema que probablemente unía a los diversos teólogos: conocer la necesidad de los temas propios de la apologética y no poder, sin embargo, aludir directamente a ella.

Hay algunos ejemplos que, a nuestro juicio, demuestran con toda evidencia esta situación. El documento sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, afirma expresamente: La sagrada liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia, pues para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión» (Se 9). Es palpable la intención subyacente: la conciencia de la fe y la tarea de evangelización tienen que ser los elementos básicos sobre los que es posible construir una auténtica acción litúrgica. Pero en el n. 16, donde el documento trata de la enseñanza de la liturgia, se continúa diciendo: «Los profesores de las otras asignaturas, sobre todo la teología dogmática, la Sagrada Escritura, la teología espiritual y pastoral, procurarán exponer el misterio de Cristo y la historia de la salvación partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada asignatura». Después de haber aludido antes a uno de los temas específicos de la teología fundamental, la conciencia de la fe, era de esperar que, aquí al menos, se hablara de la disciplina competente; pero no fue así.

Un nuevo ejemplo, quizás más elocuente, se puede encontrar en el decreto *Optatum totius* sobre la formación sacerdotal. Se dice en varias ocasiones que hay que educar al sacerdote para que sepa anunciar conscientemente la «palabra de Dios *revelada*» (OT 4); que los seminaristas aprendan a arraigarse *en la fe*» (OT 8); Y que, en la iniciación en los estudios, puedan percibir la fe como el «fundamento y el alma de toda su vida» (OT 14). Sin embargo, cuando en el texto clásico de OT 16 el concilio entra en la reforma de los estudios teológicos, aunque menciona expresamente todas las diversas disciplinas teológicas («Sagrada Escritura», «teología dogmática», «padres de la Iglesia oriental y occidental», «historia de la Iglesia», «teología moral», «derecho canónico», «sagrada liturgia»), no llega a insertar ni la «teología fundamental» ni mucho menos la «apologética». La intención del concilio es clara, ya que afirma expresamente: «Los alumnos han de recibir con toda exactitud de la divina revelación la doctrina católica, ahondando en ella, convirtiéndola en alimento de su propia vida espiritual, para que puedan anunciarla, exponerla y defenderla en el ministerio sacerdotal». Esta afirmación muestra con toda evidencia la conciencia que tenían los padres conciliares de una función apologética en el sentido tradicional; sin embargo, parece ser que no tuvieron el coraje de dar su identidad propia a la asignatura que desde siempre se había ocupado de esto. Pues bien, el nombre de «teología fundamental», que hoy corre con toda razón como término de la renovación conciliar, estaba ya en uso en la teología al menos a partir de 1713³⁹.

³⁹ Muy probablemente fue V. PICHLER el que con su obra *Controversia univialis et generalis*, Ausburgo 1713, introdujo el término de «teología fundamental».

3. ¿necesidad de la teología fundamental?

En el contexto del mundo contemporáneo y en la vida de la Iglesia, ¿hay espacios de intervención para la teología fundamental? Estamos ante la pregunta retórica sobre si existen provocaciones que hagan necesaria para la comunidad creyente una reflexión de tipo apologético⁴⁰. La necesidad de la teología fundamental se convierte en una urgencia si se piensa solamente en algunas situaciones particulares que pueden describirse así:

1. El primer aspecto que hay que considerar es la *apologética del acto de fe*; A partir del concilio se han multiplicado los estudios por una recuperación del sentido bíblico del concepto de fe y por una presentación de sus contenidos más coherente con las instancias contemporáneas⁴¹. Sin embargo, este movimiento no se ha visto compensado por un paso ulterior, el de presentar las motivaciones por las que uno cree. De aquí se ha derivado una relación inmediata del creyente con la Escritura, pero sin ser capaz de explicar el porqué de esta relación y sin aducir las razones para motivar su creer como cristiano. Sin darse cuenta de ello, se fue cayendo paulatinamente en formas de fideísmo que desde siempre han atentado contra el equilibrio de la fe.

Una tarea urgente que tendrá que desempeñar la teología fundamental de estos años nos parece que sea la de recuperar una reflexión teológica que sepa motivar la necesidad del creer como un acto plenamente personal de respuesta a la revelación.

La fe, en la perspectiva de la *Dei Verbum*, es la obediencia «por la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela» (DV 5). Es, por tanto, un acto en el que a la acción de la gracia corresponde la adhesión plena y libre de la persona. El entendimiento y la voluntad, como sinónimo de globalidad del individuo, intervienen para que el acto que se realiza pueda ser un acto personal en el que todo el hombre corresponde al don total que Dios le hace de sí mismo al revelarse.

El acto de fe se concibe aquí como un don de amor que realiza el individuo, porque se ve relacionado con el amor divino que se entrega por completo. La revelación es efectivamente la comunicación de Dios por la participación en su vida trinitaria (DV 6); se responde a ella con el don de sí. Para que esto suceda es necesario, sin embargo, que se *conozca* el contenido del creer y se esté *seguro* de no ser engañado; sólo así la opción, motivada y finalizada, se convierte en una opción plenamente *libre*.

⁴⁰ Desde otra perspectiva, pero ciertamente en favor de la necesidad de la teología fundamental, d. D. TRACY, *Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental*, en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 52-55.

⁴¹ Pensemos, además de los numerosos artículos en diversos Diccionarios, sobre todo en los estudios de J. ALFARO, *Fides in terminología bíblica*, en Greg 42 (1961) 463-505; Id., *Fe*, en *Sacramentum mundi III*, Barcelona 1973, 102-129; Id., *Fides, spes, caritas*, Roma 1968; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, 1. *La percepción de la forma*, Madrid 1985, 119-375; E. BISER, *Glaubenwende*, Friburgo 1987; U. CASALE, *L'avventura delta fede*, Turín 1988; R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *Los fundamentos de nuestra fe*, Salamanca 1981; M. D. CHENU, *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966; N. DUNAS, *Conocimiento de la fe*, Barcelona 1965, H. FRIES, *La fede contestata*, Brescia 1971; W. KASPER, *Introducción a la fe*, Salamanca 1976; L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, París 1969; J. MOURoux, *Je crois en foi*, París 1949; K. RAHNR, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1978; Id., *Sulla situazione della fede*, en *Nuovi saggi*, VII, Roma 1982, 26-54; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970; Id., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1986; J. TRUTSCH, *Síntesis de una historia de los dogmas y de la teología de la fe en Mysterium salutis*, 1/2 Madrid 1969, 879-989. Para una bibliografía más completa, d. G. F. COFFELE, *Bibliografía scelta sull'atto di fede*, en RT 2 (1991) 383-392.

La teología fundamental, en este horizonte, tendrá que mostrar la fe ante todo como una forma de conocimiento, mediante la cual el creyente entra en relación con el objeto revelado. Habrá que demostrar, además, que el saber de la fe es un saber plenamente humano, ya que está en disposición de relacionarse tanto con la «verdad» como con la «libertad». Por consiguiente, en el acto de creer no se lleva a cabo ni un *sacrificium intellectus* ni mucho menos se aleja uno de sí mismo. Al contrario, la fe se hace promotora de una forma real de conocimiento que cada uno posee y vive como acto entre los más cualificativos de la existencia personal y consiente la recuperación el verdadero sentido de la existencia, el único capaz de adentrar a cada uno en su propio centro personal.

El tema de una justificación del acto de creer resulta hoy todavía más urgente si se pone atención en algunos fenómenos que parecen extenderse por los diversos sectores de la sociedad internacional. Hay dos, sobre todo, que nos parecen más dignos de atención, aun cuando provocan a nuestra disciplina desde diversos ángulos de vista.

Está en primer lugar el fenómeno de los nuevos movimientos religiosos -las «sectas»⁴²-que encuentran en la actualidad un terreno fértil en algunas capas de la población y sobre todo en las nuevas generaciones. Basándose en un sentido renovado, aunque equívoco, de lo sagrado, estos movimientos radicalizan, absolutizándolas, algunas expresiones que son también patrimonio de la fe cristiana. Ofrecen, además, certezas absolutas en donde la fe obliga al creyente, por el contrario, al esfuerzo de la razón; imponen una autoridad de dudosa carga carismática en donde debería ocupar un puesto el ejercicio de una libertad personal.; de este modo, corresponden a las exigencias de aquellos que optan por un camino fácil de seguir, sin apelar a una responsabilidad personal. Hay que considerar también el problema de las otras religiones⁴³. Desde que las diversas situaciones en la evolución de la vida social han ido poniendo en contacto, de forma cada vez más directa, a pueblos y a culturas diversas, ha surgido asimismo el problema de la diversidad de las religiones. La religión se ha identificado muchas veces como un fenómeno de diferencia cultural, determinado por el lugar de nacimiento; se confunde así la especificidad de la fe cristiana y se evapora el acontecimiento salvífico de la encarnación. Añádase a ello un sentido equivocado de unidad, que tiende a relativizar la propia fe cayendo en formas de sincretismo religioso.

En este aspecto, los retos lanzados a la teología fundamental y por ella no son de escaso valor. En efecto, tendrá que crecer el esfuerzo por una presencia renovada de las motivaciones del creer y hacer a cada uno capaz de responder razonablemente a ellas.

2. Un segundo ámbito de intervención podría señalarse en la *provocación sobre el sentido de la existencia*⁴⁴.

El problema del sentido se ha convertido hoy en un problema de actualidad exorbitante: se abre camino como objeto de diversas ciencias y se impone a la teología, llamada a presentar el reto del sentido de la existencia a la luz del misterio de Cristo.

⁴² Para una investigación seria y documentada, d. M. INTROVIGNE, *Le nuove religioni*, Milán 1989.

⁴³ Cf. A. AMATO, *Cristo logia e religioni non cristiane*, en RT I (1990) 143168.

⁴⁴ R. FISICHELLA, *Credibilidad*, en DTF, 205-225, Id., *Teología fundamental: destinatario*, en DTF, 1448-1454; R. LATOURELLE, *Búsqueda y don de sentido*, en DTF, 1356-1360; K. RAHNER, *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, en *Nuovi saggi*, VII, Roma 1981, 133-154; Id., *La questione del senso como questione di Dio*, en *Nuovi saggi*, IX, Roma 1983, 272-287; Id. *Gesu Cristo senso delta vita*, *ibid.* 288-303; G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*, Milán 1971, 14-40; Id., *La compagnia delta fede*, Turín 1980, 31-59.

En este aspecto no se puede olvidar el contexto sociocultural en que se vive, marcado por una profunda forma de indiferencia⁴⁵. La indiferencia no es una más entre las muchas expresiones del mundo contemporáneo; al contrario, podría ser precisamente la cualidad que caracteriza a estos decenios. Comienza con la pérdida del sentido de participación en la vida sacramental, continúa con una evidente dicotomía en la praxis moral y crece hasta llegar a la profesión explícita de ateísmo.

Ante este drama, puesto que el sujeto se ve obligado además a vivir solo, en una apatía o provisionalidad cotidiana, habrá que proponer de nuevo el tema del sentido. Sentido es lo que acompaña a la vida personal, ya que en definitiva se necesita saber por qué hay que vivir más, bien que morir, o por qué hay que morir cuando uno querría seguir viviendo.

La teología fundamental puede responder a esta pregunta, ya que ofrece la inteligencia crítica del sentido de la misma revelación⁴⁶ el amor trinitario de Dios que de una forma totalmente gratuita, libre y desinteresada, se ofrece a la muerte para destruir la muerte. El sentido se convierte aquí en la conciencia de un ser-para-el-otro sólo porque se le ama; un dar totalmente y un recibir completo sólo para que el otro exista y ame. Sobre esto se basa la novedad cristiana que es anuncio de resurrección, es decir, vida por el amor más allá de los límites de la muerte. En torno a este tema, evidentemente, se juega la especificidad de la revelación cristiana, que encuentra aquí su fundamento.

3. Un último terreno en el que hay que intervenir debería ser la *fundamentación de una pastoral global.*"

Es fácil reconocer los rasgos que marcan muchas veces la relación recíproca entre la teología y la acción pastoral: desconfianza, sospecha, intolerancia... en una palabra, separación. Como a todos interesa el crecimiento de la comunidad cristiana, en sus diversas y múltiples articulaciones, y como de algún modo, todos son responsables del mismo ante el Espíritu que la anima, es necesario que las dos partes reanuden la conversación, que caigan las sospechas y que se devuelva la ciudadanía plena a la complementariedad de los ministerios.

Una teología y un teólogo que estuvieran privados de la referencia pastoral no estarían arraigados en la historicidad de la fe y carecerían de las típicas provocaciones y sugerencias que pertenecen a la concreción de la vida cotidiana. La inteligencia del misterio revelado, en un caso similar, estaría privada de las situaciones epocales y culturales que pertenecen a la humanidad y que no pueden sacrificarse en nombre de una especulación sobre los primeros principios⁴⁷.

Del mismo modo, una pastoral que no se refiriese a la teología sería estéril e ineficaz en el plano de la fe. Correría el grave peligro de satisfacer lo inmediato, pero sin rendir un servicio real a la fe. Una programación pastoral no puede limitarse solamente a la urgencia del presente; tiene que contribuir más bien a preparar el futuro para que sea activo ante las provocaciones que habrán de llegar.

Una liturgia, una catequesis y una caridad, privadas de su referente teológico, podrían fácilmente convertirse en magia, en gnosias y en filantropía. La teología no puede entrar en conflicto con ninguna

⁴⁵ Cf. A. CHARRÓN, *Indiferencia religiosa*, en DTF, 710-720. El fenómeno de la indiferencia es de amplio alcance, pero revela al mismo tiempo una fuerte contradicción.

⁴⁶ R. FISICHELLA, *Sentido de la revelación*, en DTF, 1351-1356.

⁴⁷ Cf. K. RAHNER, *Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale*, en *Nuovi saggi*, VIII, Roma 1982, 174-186.

de estas expresiones de la fe, ya que no comparte con ellas su contenido, pero tiene la misión, frente a ellas, de ofrecer la inteligencia crítica del misterio, para que el acto del creer personal pueda ser auténtico, libre y responsable.

4. Un sendero que recorrer

No es sencillo definir la identidad de la teología fundamental. A menudo, ante la pregunta: «¿qué es la teología fundamental?», sobre todo los expertos en la materia sienten el malestar de ofrecer una respuesta que sepa conjugar coherentemente las diversas articulaciones de la disciplina.

Decir que estudia «el acontecimiento de la revelación y su credibilidad», permite captar los dos pilares básicos, pero deja en la sombra la dimensión epistemológica que, con todo derecho, pertenece a la teología fundamental.

Definirla como la disciplina que constituye la función del saber teológico en su fundamentación respecto a las otras ciencias, pone de relieve el carácter científico, hermenéutico o metódico de la disciplina, pero no dice nada respecto a su valor en la referencia de la revelación.

Caracterizar la teología fundamental como introducción al misterio de Cristo equivale a subrayar los aspectos que forman su perspectiva de diálogo y de frontera, pero no facilita el reconocimiento de su carácter propio como disciplina teológica.

Como puede advertirse, una respuesta a la pregunta sobre qué es la teología fundamental no es un dato totalmente adquirido y esto lleva consigo consecuencias que tienen un valor positivo y unos límites inevitables.

Positivamente, una identificación no demasiado rígida de la teología fundamental puede permitir una inserción en ella de problemáticas teológicas que surgen del carácter histórico de la teología y de su confrontación con las diversas situaciones culturales por las que se siente provocada o que ella misma provoca. En este sentido, varios de los temas que hoy llamamos comúnmente *Grenzfragen*, es decir, «problemas fronterizos», encuentran espacio para un análisis teológico dentro de la Fundamental. En este mismo sentido, es posible ver una dinámica constante que atraviesa la investigación teológica. En efecto, ésta se interroga permanentemente por sus contenidos, a la luz de las nuevas adquisiciones del saber universal y sabe hacer presente a los hombres de cada tiempo la riqueza inagotable de la revelación cristiana. Por otra parte, no hay que infravalorar que una situación semejante de no rigidez hace justicia al centro de su misma investigación: el misterio de Dios que se revela. Una disciplina teológica que estudiase la revelación y que pensase que es capaz de agotar en sí misma toda posibilidad de comprensión o de sistematización, traicionaría *ipso jacto* su contenido y se haría trágicamente inexperta en el propio objeto de su investigación.

Negativamente, una identificación poco clara de la teología fundamental parece crear, ante todo, una confusión sobre su colocación en el interior de la ciencia teológica, y por tanto sobre su connotación «teológica». Esto nos permite comprender por qué se confunde con frecuencia a la teología fundamental con las diversas teodiceas o con una filosofía de la religión.

Por otro lado, se fomenta una fragmentariedad de sus contenidos en las diversas asignaturas teológicas con el grave peligro de que la metodología de análisis no está ya en disposición de comunicar los resultados a un sector más universal que el intraeclesial. Finalmente, el mismo teólogo

fundamental podría correr el riesgo de caer en una especie de esquizofrenia, al no tener certeza sobre su propia identidad epistémica sobre las metodologías que tiene que emplear.

La incertidumbre sobre la identidad de la teología fundamental parece constituir, por consiguiente, uno de los puntos nucleares con el que, a nuestro juicio, tendrán que confrontarse los expertos en la materia en los próximos años. No tanto para llegar a un consenso general, como para orientar más bien la investigación hacia un carril que permita la señalización real de los temas y sepa ofrecer las respuestas adecuadas.

Desde nuestro punto de vista, hemos tenido ya la ocasión de escribir que la teología fundamental podría compararse con la ciencia del « ¿por qué?»⁴⁸, en relación con el texto de Dt 6,20 -que presenta el relato de la primera celebración de la pascua-, en donde se narra que el más joven de la familia tenía que preguntar al más anciano: « ¿Por qué hacemos estas cosas?» La respuesta del cabeza de familia coincidía con las fases más destacadas de la historia de Israel: haber sido un pueblo nómada, sin patria ni identidad, la esclavitud en Egipto, la elección por parte de Yahvé y el don de la ley y de la tierra prometida.

A la *pregunta* correspondía la *memoria* que, si por un lado creaba tradición, por otro abría el camino para la comprensión cada vez mayor del futuro.

Este texto nos parece que expresa muy bien el primer carácter de la teología fundamental: la interrogación que surge de su cualidad de ciencia. En esta interrogación es donde se abre a las nuevas adquisiciones y se comprende mejor a sí misma y el contenido de su investigación. Pero es una interrogación fruto de una historia de la que no puede separarse so pena de autodestrucción. Una historia en la que ella, como «creyente», relea su propio pasado y se sitúa en él antes de abrirse a un futuro.

Un segundo texto cualifica ulteriormente la idea que estamos proponiendo de la teología fundamental: 2 Cor 4,13. El apóstol, haciendo suyo el salmo 116,10, dice: «Creí y por eso hablé; también nosotros creemos y por eso hablamos». Un texto que hace eco al de 1saías: «Por amor a Sión no callaré, por amor a Jerusalén no descansaré» (1s 62,1), y que vuelve a proponer la actitud de los primeros discípulos, que se niegan a obedecer a la orden de las autoridades del pueblo cuando quieren reducidos al silencio: «No podemos callamos» (Hch 4,20).

En el horizonte de este texto, la teología fundamental comprende la importancia de la comunicación. No importa si ésta se da verbalmente, con motivaciones racionales, o si se insiste en la motivación más fuerte del testimonio; serán las diversas épocas históricas, las diferentes situaciones y la personalidad y sabiduría de los individuos las que tengan que designar la forma más oportuna. Lo que importa es que el creyente tenga que comunicar, de la manera más universal posible, el contenido de su fe. Ciertamente, la " teología fundamental, en cuanto teología, tendrá que ser fiel a su ser «teología» y, por tanto, ciencia y saber crítico. Su comunicación tendrá que atenerse a las reglas del saber científico, que sabrá garantizarle los caminos reales para la universalización de sus contenidos.

En este marco, el texto «clásico» de 1 Pe 3,15, que ha sido asumido desde siempre como el acto fundacional de la teología fundamental -«Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra

⁴⁸ R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989, 37-46.

esperanza»-, nos parece que alcanza su significado más denso. Conscientes de la esperanza que hay en nosotros, porque hemos tomado conciencia de ella a través de nuestra pregunta, la comunicamos porque estamos seguros de la fuerza de arrastre de la esperanza que no retrocede ni siquiera ante el martirio.

La comprensión exacta del texto de 1 Pe 3,15 nos lleva a un contexto de persecución y de martirio que estaba viviendo la Iglesia⁴⁹. Es ésta la condición de posibilidad para la aparición de la teología fundamental: no la polémica o la condenación, sino la fuerza de la verdad, vivida coherentemente, que sabe abrirse a la evangelización.

CAPITULO III: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO « TEOLOGÍA »

No es un dato adquirido el hecho de que la teología fundamental debe considerarse como una disciplina teológica. En este aspecto se asiste todavía a una incertidumbre que es fruto de la diversa precomprensión de la identidad de la materia⁵⁰.

Maravilla no poco esta perplejidad, sobre todo si se piensa en el hecho de que la Fundamental, por su propia naturaleza, está llamada al estudio de la revelación y de su credibilidad.

Por tanto, es necesario que se justifique el carácter teológico de la Fundamental precisamente a partir de sus contenidos y de las metodologías que se utilizan.

1. Carácter teológico de la fundamental

El primer elemento que hay que considerar es que la Fundamental pertenece a la teología *sic et simpliciter*. Al ser una disciplina dirigida a la especialización es lógico que entra en el cuadro total de la ciencia teológica y que con ella participa de sus contenidos y de sus metodologías⁵¹. La aparición de la teología fundamental ha de considerarse como fruto de un progreso dinámico que todas las ciencias ponen en acto al estructurarse y al tener que corresponder a las diversas exigencias que requieren las épocas históricas.

Así pues, la Fundamental no es algo distinto de la teología y por este motivo participa de su dinámica interna. Sin embargo, afirmar que es una disciplina teológica equivale a proponer de nuevo el dilema de su peculiaridad respecto a las demás disciplinas y de su naturaleza específica respecto a las otras ciencias.

A partir de este último aspecto, es importante subrayar el carácter particular que posee la misma teología como «ciencia». La ciencia se auto determina a partir de su propio objeto y de las metodologías que utiliza en sus análisis, así como de la capacidad de *falsabilidad* de sus *a priori* temáticos. Afirmar que la teología es una ciencia no equivale a ponerla en el mismo nivel de las ciencias empíricas o experimentales, sino más bien a poner de manifiesto que, aunque con su

⁴⁹ C. M. MARTINI, *Iniciación cristiana y teología fundamental*, en R. LATOURELLA - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, o. c., 102; E. BOSSETTI, *Apología*, en DTF, 118-121.

⁵⁰ Es perfectamente sabida la dificultad que se encuentra, particularmente después del Vaticano II, a la hora de «definir» los contenidos y la metodología de la Fundamental: d. R. LATOURELLE, *Nueva imagen de la fundamental*, en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, o. c., 64-94; R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, o. c., 17-37.

⁵¹ M. SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione*, en HFTh IV, 559-575.

carácter paradójico -determinado por su misión de estudiar el «misterio de la revelación de Dios»-, constituye y emplea un instrumental científico que le permite alcanzar unos resultados universalmente comunicables⁵².

Más directamente, para la teología fundamental hay que observar que su objeto de estudio es el acontecimiento de la revelación y la fe de los cristianos en ella. Este contenido específico la determina ya como una disciplina que ha de ser capaz de asumir totalmente los requisitos del saber teológico, ante todo la relación ineliminable con la revelación como su referente normativo y la fe de la comunidad creyente que la acoge y transmite a lo largo de los siglos⁵³ así como su interpretación por obra del Magisterio.

Defender el carácter teológico de la Fundamental equivale a subrayar la relación entre su investigación y el objeto de la misma. Este objeto no es, como para las otras ciencias, completamente verificable o repetible. Al contrario, ha sido dado «una vez por todas» en la historia de la humanidad. La investigación científica podrá ser capaz, en este caso, de acceder al acontecimiento *histórico* que se cualifica y comprende como acontecimiento de revelación de Dios. En este horizonte podrá valorar los diversos momentos y elementos que lo componen: probar su solidez histórica mediante las diversas ciencias arqueológicas e históricas, valorar su sentido a través de un plan hermenéutico que permita la comprensión del significado real de los textos y la intención de los autores, comprobar la credibilidad de los testigos y la veracidad y coherencia de su testimonio, consolidar esos hechos con una tradición ininterrumpida que no sólo permite el conocimiento de los mismos hechos, sino que constituye una clave interpretativa ineliminable de los mismos. A pesar del instrumental que se crea entonces, la teología fundamental sabe, desde el comienzo de su investigación, que es imposible poder disponer del objeto de estudio a su antojo.

En efecto, este objeto está situado desde su aparición en el horizonte del misterio, "que es creído y aceptado a través de un asentimiento que atestigua tanto la verdad plena del contenido como la adhesión total al mismo de quienes lo aceptan. El asentimiento, que es parte integrante del acto de fe, obliga al teólogo a no poder prescindir nunca de su relación con la revelación y con la fe de la comunidad. Desde el comienzo de su teologar, sabe que lo precede un teologar de una comunidad entera que se ha construido a sí misma con la transmisión del contenido de la revelación y con la búsqueda en él del sentido de la historia. Por consiguiente, si por una parte la teología fundamental pertenece a la teología, por otra hay que añadir que la teología misma pertenece a ese ser peculiar de la fe eclesial que busca la inteligencia de lo que cree y que, por tanto, no puede ser una celosa actividad de cada teólogo en particular⁵⁴.

⁵² Sobre el carácter científico de la teología, entre las obras más recientes, d. R. FISICHELLA, *Cos'è la teologia?*, en C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1988, 177-188; Id., *Prospettive epistemologiche circa il fondamento della teologia*, en RT 2 (1991) 520; M. SOCKLER, *La teologia come scienza della fede*, en HFTh IV, 204-279; Id., *Teologia y ciencias*, en DTF, 1423-1430.

⁵³ Cf. A. BERTULETII - P. A. SEQUERI, *La rivelazione come «principio» delta ragione teologica*, en AA.VV., *La teologia italiana oggi*, o. c., 149-193.

⁵⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El teólogo y su función en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1990, y también los artículos que la comentan de W. KASPER, R. FISICHELLA, M. SECKLER, en «L'Osservatore romano»; para una bibliografía actualizada, d. R. FISICHELLA, *Cos'è la teologia?* o. c., 223-228; G. COLOMBO (ed.), *Il teólogo*, Milán 1989; J. L. LORDA, *La fe del teólogo: Scripta theologica* 21 (1989) 903-918; AA.VV., *El teólogo en la Iglesia hoy*, México 1990; C. DUMONT, *Qui est le théologien?*, NRT 113 (1991) 185-204; F. A. SULLIVAN, *The Theologian's eclesial vocation and the 1990 CDP Instruction*, en Th S 52 (1991) 51-68; M. SECKLER, *Die Schiefen Wände des Lehrhanses*, Friburgo 1988, 105-135.

Hay una «responsabilidad científica» que cualifica al teólogo fundamental -pero, de suyo, a todo teólogo- respecto a cualquier otro científico: la de subrayar que la propia identidad se define por el objeto de su estudio y no viceversa.

Un teólogo fundamental sin fe se vería reducido a un historiador del suceso, pero sin poder comprender en profundidad el propio suceso. Efectivamente, si éste se quedase reducido a un puro suceso histórico, llegaría a faltar la connotación más importante que posee, es decir, la pretensión de ser una revelación divina que lleva consigo.

Por tanto, relacionarse con la revelación cristiana no es limitar la especulación y la búsqueda al simple ámbito de una «posible» expresión de Dios en la historia; ni es tampoco abstraerse en el ámbito de lo religioso genérico para verificar una noción de trascendencia⁵⁵. La teología fundamental sabe que debe su existencia al hecho de que una comunidad creyente vive del acontecimiento revelado, lo transmite y busca su significado más coherente para que todos puedan salvarse. Y esto significa mucho más. Equivale realmente a la certidumbre «científica» de que Dios ha hablado a la humanidad, que Jesús de Nazaret tiene conciencia de ser Hijo del Padre y por eso mismo Palabra definitiva dirigida al hombre y a la historia en busca de salvación. Prescindir de este *a priori* equivaldría a un falseamiento del acontecimiento; la teología fundamental dejaría de ser «científica», al no corresponder ya a su objeto de estudio y haber dejado de ser una experta en él.

El ser expertos es uno de los elementos cualificativos de la investigación científica. Experto es aquel que tiene una relación de «simpatía» con el objeto de estudio, lo lee y lo comprende desde dentro porque ve su coherencia lógica y porque relaciona con él incluso su existencia. Experto no es solamente el que lo sabe todo de una materia por haberlo adquirido mediante el estudio; es más bien aquel que modela y hace de su existencia una referencia constante al objeto de estudio, por haber visto en él el sentido de su búsqueda.

Por tanto, para ser «experta» en la revelación, la teología fundamental tiene que ser capaz de entrar en la lógica revelativa y en la vida de fe de la comunidad. Prescindir de estos dos polos significaría impedirle acercarse «científicamente» a su objeto de estudio y equivaldría ponerla en vía muerta.

La nueva perspectiva en que se inserta la teología fundamental está bajo el signo de una doble dimensión, mediante la cual intenta llegar a su destinatario. Por tanto, es posible verificar una dimensión *dogmática*, con la que ella elabore el objeto de su estudio a la luz de la revelación y de los principios que dimanen de ella. Este impacto está destinado primariamente al creyente que se sitúa en la condición de comprender el contenido de su creer a partir del contenido mismo al que se entrega. Y hay una segunda dimensión, la *apologética*. Mediante ella, se busca la inteligencia de lo que ya se cree con la intención de ofrecer a la opción de fe su plena libertad. El objeto de estudio, en esta segunda dimensión, es analizado con una metodología que sabe hacer inteligible su contenido incluso para aquel que no tiene la misma experiencia de fe, de forma que pueda percibirlo como portador de sentido.

El reconocimiento de la instancia apologética, que comprende de suyo a un destinatario no creyente, conduce a la consideración de que hayal menos dos elementos que tienen que ser objeto directo de

⁵⁵ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; B. WELTE, *Filosofía de la religión* Herder, Barcelona 1981; I. MANCINI, *Filosofia delta religione*, Génova 1986.

estudio de la Fundamental. Ante todo, la necesidad de una presentación crítica del acto de creer que sea capaz de valorar la globalidad de la persona en su expresión como sujeto epistémico y sujeto creyente. Este es el momento en que, bajo el aspecto del contenido, el acto de fe se presenta como un acto plenamente libre y por consiguiente como una opción auténticamente personal. Además, la presentación de la objetividad del contenido que se da por revelación y que, por tanto, puede ser simplemente acogido por el sujeto como acto gratuito que parte primariamente de Dios. También en este caso, la reflexión apologética debería mostrar la superación de al menos dos formas reduccionistas que actúan hablando, o bien de una pretensión eventual de la estructura anta lógica del sujeto para querer esta revelación, en virtud de una realización irrenunciable de sí mismo, o bien de una pura pasividad del sujeto frente a la revelación, como si su misma dimensión creatural no tuviera nada para referirse a la trascendencia de Dios⁵⁶.

La unidad entre estas dos dimensiones -que sólo junta- mente permiten a la teología fundamental recuperar su propia identidad- es lo que sabe dar razón de la fe a todo el que la pida: al creyente, que intenta comprender, y al que intenta comprender, para creer.

Concebir esta disciplina estructurada de este modo exige que, en el impacto con la revelación, siga una metodología que no sólo sepa comunicar con el creyente, sino que sepa, además, unilateralmente expresar los datos de la fe incluso fuera de su horizonte. Esto permite acceder al problema del método en teología fundamental, que ciertamente no puede ser considerado de segundo orden.

2. El problema del método

Nunca ha sido fácil el discurso sobre el método. Hay dificultades objetivas que acompañan a la reflexión sobre su valor epistemológico y sobre las determinaciones consiguientes que se imprimen en la teología en el momento en que viene a confrontarse con las otras ciencias⁵⁷. Sin embargo, no podemos ignorarlo; más aún, debería imponerse con mayor fuerza precisamente para recuperar el sentido del valor y de la «cientificidad» de la teología.

Más allá de las consideraciones generales, el discurso sobre el método se impone para la teología fundamental en cuanto que, como disciplina teológica, constituye una epistemología para la estructuración completa del saber de la fe⁵⁸.

⁵⁶ Existe el riesgo de que algunos, formados en tiempos pasados y sin estar al tanto de la renovación teológica, vean en el nombre de «apologética» y en la insistencia que se pone en ella la vuelta a un pasado que parecía definitivamente cerrado. Rechazamos en principio semejante interpretación. En efecto, no da razón de las intenciones reales que fomentan la renovación de esta asignatura, que no intenta ni mucho menos reproponer una vuelta al método manualístico-defensivo de la demostración; por otra parte, no se comprendería tampoco la identidad real de la asignatura que, como se ha indicado, se presenta unitariamente dentro de una doble perspectiva, dogmática y apologética.

⁵⁷ Cf. W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, Munich 1967; J. BEUMER, *Die theologische Methode*, Friburgo 1977; B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1988; G. Pozzo, *Il metodo nella teologia sistematica*, en C. ROCCHETA - R. FISICHELLA - G. Pozzo *La teologia tra rivelazione e storia*, o. c., 255-347; Id., *Método*, en DTF, 927-934.

⁵⁸ Los pocos títulos de que disponemos muestran claramente hasta qué punto se redujo todavía el estudio sobre el método en teología fundamental; d. A. GABOARDI, *Teologia Fondamentale. Il metodo apologético*, en AA.Vv., *Problemi e orientamenti di teologia fondamentale*, Milán 1957, 56-103; R. LATOURELLE, *Apologétique et fondamentale. Probleme de nature et de méthode*, en "Salesianum" 28 (1965) 256-273; K. LEHMANN, *Apologetik und Fundamentaltheologie*, en "Communio" 7 (1978) 289-294; W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, en HFTh IV, 291-302; D. TRACY, *Plurality an Ambiguity*, Londres 1987, 28-46; R. FISICHELLA, *Metodo in teologia fondamentale*, en RT 1 (1990) 75-90; M. SECKLER, *Teologia fondamentale*, o. c., 576610.

Efectivamente, hacia esta temática convergen diversos elementos que hacen más evidente tanto el carácter poliédrico de la disciplina como la pluralidad de los contenidos y de los referentes que obliga a asumir diversas metodologías.

El objeto de estudio de la Fundamental es único, tanto para la reflexión dogmática como para la apologética; pero mientras que en el primer caso se utiliza un método que *investiga* el contenido, en el segundo el método empleado es el de la *búsqueda*. En efecto, con la investigación nos movemos necesariamente bajo la luz de la revelación que ya ha sido acogida y creída como palabra de Dios, mientras que con la búsqueda se da cierto espacio a la mente que no ha alcanzado todavía la verdad en la que cree⁵⁹. Entre los dos métodos no existe dicotomía; se reconoce más bien la presencia de la doble exigencia señalada anteriormente, que se acentúa más aún en la Fundamental por la imposición de un destinatario que no es ya sólo el creyente, sino también el «otro».

Por lo que se refiere al método, se sigue de aquí que la H teología fundamental, como disciplina *teológica*, está plenamente inserta en la metodología propia que regula el saber de la fe siguiendo por tanto los caracteres generales que afectan al *auditus fidei* y al *intelectus fidei*. Como disciplina teológica, pero con la dimensión particular *apologética*, necesita sin embargo un método propio que cualifique tanto al impacto con el contenido del análisis, como al destinatario al que hay que comunicarlo.

La revelación, como acontecimiento histórico que culmina en la singularidad y definitividad de Jesús de Nazaret, se concibe como decisión de la intervención libre y gratuita de Dios en la historia. Además, el principio para su credibilidad no es externo al acontecimiento, sino intrínseco y dado con el mismo acontecimiento; es la persona misma de Jesucristo que no necesita de ningún otro testimonio fuera del testimonio del Padre Gn 5,31-32; 8,13-18). Esto significa que el objeto de investigación es ante todo el misterio de Dios en la dinámica y en la lógica de su autorrevelación. Sin embargo, este acontecimiento se da a conocer a partir de un acto kenótico de Dios que en el misterio de su encarnación asume la categoría de la historicidad y, a través de la comunidad de los discípulos que transmite todo lo que hizo y dijo el Maestro, permite a las generaciones futuras encontrarse con el Señor (cf. DV 7). El análisis de estos elementos, por consiguiente, necesita una metodología que sepa indagar científicamente a través de los datos que poseemos, a fin de alcanzar críticamente la verdad que se acoge en la fe.

Por lo que se refiere a la dimensión de la *historicidad* de la revelación, hay que tener en cuenta que no equivale a una reducción al horizonte histórico solamente, como si estuviésemos en presencia de una simple investigación arqueológica sobre los *bruta facta*. En efecto, decir «historicidad» implica afirmar que se ha alcanzado la conciencia histórica que un sujeto como «Jesús de Nazaret» tuvo y expresó sobre su propia persona. Esto significa intentar comprender todo lo que él reveló sobre su misión, sobre el papel que representó y sobre las impresiones y determinaciones que dejó en sus contemporáneos y principalmente sobre su toma de posición ante su propia muerte⁶⁰. En efecto,

⁵⁹ La referencia a esta terminología se debe a J.-H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960. Pero es obvia la apelación a la metodología de Anselmo de la fides *querens intellectum*, a fin de llegar al término de la investigación al *rationaliter comprehendit incomprehensibile esse*.

⁶⁰ Para esta temática, d. R. FISICHELLA, *Cristología fundamental*, en DTF 226-232, H. KESSLER, *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Dusseldorf 1970; P. GRELOT, *Les poemes du Serviteur de Jahwé*, París 1981; X. LE6NDUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982; H. SCHUMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús en su muerte?*, Salamanca 1982.

este acontecimiento constituye el escenario en el que es posible hacer converger el sentido último que él dio a su misión y a su conciencia de ser portador de una revelación que provenía de Dios mismo.

Afrontar esta temática significa acceder a la historicidad de una persona, sabiendo que estamos ante un acontecimiento que tiene todas las características para ser considerado un *unicum*, que se realiza en la historia una vez para siempre y que puede verificarse a partir de la propia historia. En virtud de la unicidad y singularidad que manifiesta esta persona, y que es irreducible a toda forma de superexaltación de un sujeto individual, se llega luego a la consideración sobre la finalización de toda la historia; en efecto, él supera el simple horizonte histórico, porque está al mismo tiempo en disposición de abrazado en su globalidad y de orientado más allá de su contingencia inmanente⁶¹. La historicidad supone inevitablemente la comprensión de cómo este acontecimiento ha llegado hasta nosotros: transmitido y mediado por unas personas que, transformadas en la fe, han querido que el núcleo central de su mensaje y las líneas características de su persona superasen las barreras territoriales y temporales hasta el punto de hacerlo universal.

Desde el punto de vista metodológico, esto significa en nuestro caso la necesidad de varias metodologías exegéticas," capaces de ofrecer elementos para que la elaboración teológica pueda ser fiel y conforme con el significado original querido por el autor. Por ejemplo, resultará que varios análisis lingüísticos tendrán que adentrarse en los datos de la Escritura, de los Padres, del patrimonio de la Tradición y del Magisterio para poner de relieve la relación entre la formulación, el contexto socio-cultural y el sentido más profundo de la verdad que se quería comunicar.

La historiografía con la arqueología y las diversas ciencias hermenéuticas tendrán que desarrollar una investigación para que, por medio de testimonios externos, se pueda reconstruir con mayor objetividad el dato ofrecido por las diversas narraciones que están ya determinadas por intentos más teológicos. En una palabra, vemos cómo el análisis de sólo este contenido se encuentra con toda una serie de metodologías que concurren a la solidez del principio de inteligencia de la fe.

Sin embargo, una correcta metodología no puede detenerse solamente en el contenido. Tiene que continuar necesariamente señalando y aplicando reglas que sirvan también a la comunicación de los resultados. Por consiguiente, el método está determinado también por el referente a que se dirige el contenido.

Se ha dicho que la teología fundamental tiene un doble destinatario: el creyente y el «otro»⁶². Habrá que darle al primero las «razones» de su creer; al segundo, los motivos para poder por lo menos tomar en consideración el reto de la fe.

También en el horizonte del método, en virtud de este doble referente, hay que pensar en ámbitos y en instrumentos de aplicación diferentes. En efecto, el creyente, en virtud de la fe, tendrá que prepararse para investigar en su contenido con una inteligencia crítica que provenga ante todo del interior del acto de crear; que -como tal- supone ya de suyo una actividad intelectual del sujeto. Para el «otro», por el contrario, habrá que poner en claro, eventualmente, que ya dentro de la estructura ontológica del sujeto, el «creer» es un elemento determinante para la realización de sí; y

⁶¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1966, Id., *Il tutto nel frammento*, Milán 1972.

⁶² Cf. H. FRIES, *Teología fundamental*, en *Sacramentum mundi VI*, Barcelona 1976, 589-600, aquí 596-597.

además, que en el creer se presenta toda una serie de «razones» o un «cúmulo de probabilidades» (Newmann) que pueden hacer la vida plenamente humana.

3. Método de integración

La historia reciente ha conocido diversas propuestas; el método de *inmanencia* en la lectura de Blondel, el *trascendental* en el proyecto de Rahner, el *psicológico* en el intento de Newman o el de la *correlación* propuesto por Tillich, se insertan significativamente como metodologías diversas y complementarias para ofrecer una lectura apologética de la revelación.

Sin embargo, la dispersión en las diferentes metodologías podría provocar una fragmentación ulterior de la disciplina, anulando los resultados alcanzados. Por tanto, es urgente identificar el camino para que la Fundamental, como disciplina teológica singular que se desarrolla en una lectura apologética, pueda alcanzar su método peculiar y propio que, sin absolutizar una sola metodología, sepa más bien amalgamadas todas en una visión más homogénea y coherente con su especificidad.

El método de *integración* podría presentarse como una posibilidad de solución.

Por método de integración queremos referirnos ante todo a la densidad semántica del término. En efecto, «integración» indica la posibilidad de hacer «entero» lo que todavía no lo es, mediante la aportación de elementos necesarios y útiles. Con el método de integración, la teología fundamental está en disposición de asumir en el misterio, que está ya estudiado teológicamente, el acontecimiento histórico que lo revela y que una comunidad transmite con su mediación, y que, por tanto; necesita ser estudiado con su propio método.

La integración en el misterio no humilla al acontecimiento histórico, en cuanto que el misterio -aun a fuerza de un acto kenótico- se ha hecho cognoscible en la expresión histórica y no puede prescindir de esta estructura histórica si quiere dirigirse a la humanidad y ser comprendido y acogido por ésta. Se tiene así una integración; y por consiguiente, una asunción que constituye una «superación»⁶³ por la que todo lo que se nos da, lejos de ser relegado en el olvido o de ser asumido dialécticamente, queda completamente inserto, como un todo, en un horizonte más significativo.

Así pues, el objeto peculiar sigue siendo expresión de la fe, pero en una inteligencia que sabe asumir, a partir de la fe, la totalidad de los instrumentos críticos.

Dada la opción prioritaria de la precomprensión de la Fundamental como «teología», es obvio que la dimensión dogmática, la dimensión interna a la fe, precede a la apologética, de extensión y asunción de un saber externo a la fe. y esto, no ciertamente para cerrar el paso al desarrollo y a la presentación apologética, que por su naturaleza tiene que buscar formas y mediaciones gnoseológicas que garanticen mejor la universalidad del dato, sino más bien para dar la globalidad del dato que seguirá siendo siempre un objeto específico de fe.

Por ejemplo: si el milagro, la profecía o los signos de los tiempos, tomados como motivos eventuales de credibilidad, estuvieran privados de su dimensión original· revelativa (su dependencia intrínseca de la persona de Jesús de Nazaret, revelador del Padre), que los hace ver ante todo como signos de la

⁶³ Superación, *Aufhebung*, pero no en el sentido hegeliano en virtud de una dialéctica, sino en cuanto que todo ha sido asumido. Si se prefiere, se puede hacer referencia con las debidas precisiones a la teoría de R. GUARDINI sobre la «oposición polar».

presencia de Dios y como testimonios de su amor, ¿qué es lo que podrían ofrecer al creyente y al «otro» más que estériles «significantes» sin una posible apelación a su «significado» más profundo?

Al contrario, a través del método de integración se puede pensar que éstos mantienen su valor teológico porque se refieren a la centralidad del misterio; sin embargo, son analizados y estudiados con metodologías diversas, que garantizan su valor de signos. De todas formas, sólo con la integración en la lectura teológica se podrá tener una visión global del fenómeno que garantice, al mismo tiempo, la exigencia de salvar la trascendencia de Dios y la racionalidad y libertad del sujeto. Mediante el método de integración se respeta también plenamente al destinatario. Partiendo del texto clásico de 1 Pe 3,15, «siempre dispuesto a dar razón a quien os lo pida», se pueden encontrar ulteriores elementos capaces de aportar una nueva piedra para el mosaico de esta asignatura.

El creyente, según el texto de Pedro, tiene que ser capaz de dar razón de su fe a «cualquiera», o sea, a todos y a cada uno, sin exclusión de ningún tipo. Esto significa que la teología fundamental tendrá que encontrarse siempre en la condición de tener que valorar a cada uno de los sujetos históricos, cargados con todo el peso de su época. Para ello tendrá que encontrar análisis que sepan mediar el significado original del contenido revelado, pero de tal forma que incida en cada uno, para que el misterio revelado encuentre una consonancia en su historia personal⁶⁴.

El texto de la carta de Pedro sigue diciendo: «a todo el que os pida razón» de vuestra esperanza cristiana. Esto nos permite afirmar que la teología fundamental tendrá que permanecer con todos sus medios en aquel estado de atención, de espera y de «pregunta» que no permita que se le escape ninguna provocación que pudiera venirle del «otro». Esta situación, si por una parte obliga a la teología fundamental a la vigilancia, por otra la estimula a hacerse también ella provocadora de preguntas, para que -mayéuticamente- cada uno descubra el deseo de Dios y la inteligencia de su misterio. Esto supone la capacidad de relacionarse con las diversas disciplinas que sepan expresar más científicamente los cambios socio-culturales.

Puede reconocerse que, de esta manera, la teología fundamental participa de un modo muy especial en la formación de una sistemática teológica⁶⁵.

Efectivamente, con este método, el dato producido por el análisis histórico-crítico, por ejemplo, no resulta como un absoluto, ya que está integrado realmente en el teológico, que saca de su propio objeto el método con que investigarlo. Pues bien, en este horizonte, el saber teológico sistemático está garantizado por una pluralidad de formas y de metodologías que ponen de relieve ulteriormente la globalidad del objeto de la teología y su imposibilidad de reducirse a un «sistema», incluso «teológico».

El discurso sobre el método no puede reducirse a una estéril búsqueda de instrumentos o de técnicas que necesita una ciencia o una disciplina para justificar su propio estudio.

⁶⁴ Cf. para esta hermenéutica las observaciones de E. SCHILLEBEECK, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, 115-153.

⁶⁵ En este sentido se comprende por qué creemos que la teología fundamental no puede limitarse a completar una sistemática sólo dentro de su propio contenido, sino que, en cuanto teología, tiene que tender también a la realización de una sistemática más amplia, según las normas del Vaticano II en OT 16 (y *Sapientia christiana* 66), que deje vislumbrar la centralidad del misterio de Cristo, sin fallar por eso a su propia identidad y ser concomitante o lateral a la dogmática. Esta indicación puede servir de respuesta a lo que pregunta SECKLER, *Teologia fondamentale*, en HFTh IV, nota 97.

Método indica mucho más, ya que se nos da como posibilidad que acompaña a la verdad misma en su progresiva revelación al sujeto epistémico. El método orienta a la lectura real que realiza la teología fundamental sobre los acontecimientos a la luz del Acontecimiento. Por este motivo, no ha de tener miedo de aceptar una forma kenótica que parte de la certeza de la fe, asume las formas del saber crítico y busca con ellas la inteligencia de lo que ya sabe que es verdadero, para volver a una visión del misterio más global y más humanamente significativa.

CAPITULO IV: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO «FUNDAMENTAL»

En el capítulo anterior se intentó destacar el carácter teológico que posee la teología fundamental. En esta etapa, ha llegado el momento de mostrar su peculiaridad respecto a las otras asignaturas teológicas. La teología fundamental, en este horizonte, intenta expresar el porque de su definición como «fundamental» para toda la teología. Así pues, si el objetivo del capítulo anterior era mostrar que por su contenido y por su método la Fundamental es esencialmente una asignatura surgida de la necesidad evolutiva de la ciencia teológica que ha menester de corresponder al progreso dinámico que se realiza en ella, el objetivo de este capítulo ser más bien demostrar que una asignatura como ésta es necesaria para toda la teología, ya que las relaciona críticamente con el acontecimiento de la revelación, fundamento y centro de la misma teología.

Por tanto, la teología fundamental se cualifica como «fundamental» porque está en disposición de elaborar una teología de la revelación a partir de la misma revelación. En esto creemos que consiste la peculiaridad central que la hace ser «teología» y «fundamental».

1. La revelación, fundamento de la teología

Antes de entrar en una reflexión teológica sobre la revelación, es conveniente tener una comprensión previa de cómo ha ido evolucionando este concepto a lo largo de los siglos. Surgirán de aquí observaciones útiles para verificar de qué manera nos relacionamos con la revelación. Si se consulta cualquier enciclopedia teológica de comienzos de siglo, se observará que la revelación se define más o menos en estos términos: «comunicación de verdades religiosas que Dios hace a los hombres, personalmente o por medio de un ángel». Como se ve, estamos ante una interpretación de la revelación en la acepción que se tenía especialmente en el período de la Ilustración y que deja reflejar muy poco de lo que es el concepto bíblico peculiar y fundamental.

1. Evolución del concepto de revelación

La contextualización y la evolución del uso semántico de las palabras no es nunca superfluo en teología, como tampoco lo es en ninguna otra ciencia. Es interesante advertir que cuando se habla de «revelación» se da como algo obvio la relación entre nuestro concepto mental y la realidad expresada en el término. Esta obviedad, en algunos aspectos, ha sido fuente de malestar para la teología en su relación teórica respecto a las ciencias. Si se observa la evolución del término, nos damos cuenta de que el uso técnico de «revelación» ha sido muy escaso antes del siglo XIV.

El *Antiguo Testamento* lee el acontecimiento de la revelación a la luz de una intervención libre, soberana y poderosa de Dios. La expresión privilegiada para expresarlo es «palabra de Yahvé. Para el hombre bíblico, a pesar de que se da el «ver» y el «mirar» a Yahvé, parece tener más garantía el «escuchar» su voz. Una simple mirada al uso de la terminología nos muestra con evidente claridad

·esta posición privilegiada: el verbo *ákoúô* (oír) se usa en los Setenta unas 1.080 veces, en contra de las 520 en que se lee *oráô* (ver).

Es peculiar de Israel entrar en relación con Yahvé a través de la categoría de la palabra, a diferencia del mundo griego, en donde predomina más bien el elemento visual⁶⁶. Así pues, si los griegos fueron el pueblo de la vista por su insistencia en la contemplación, los hebreos fueron, por el contrario, el pueblo del oído; el «ver a Yahvé» tendrá siempre para ellos un cierto sabor metafórico⁶⁷.

Una concepción visual de Dios es para el pueblo hebreo una realidad tan inusual como inaudita. En aquellos rarísimos casos en que se habla de ella, se mantiene de todas formas una reserva total. Incluso en el caso de Moisés, en donde había todo un interés apologético en poner de relieve su relación confidencial con Yahvé, hasta el punto de llegar a afirmar que hablaba con Yahvé «cara a cara», lo mismo que habla un amigo con su amigo⁶⁸; el autor sagrado siente la obligación de corregir este planteamiento, advirtiendo que Yahvé le pasó por delante mostrándole sólo su espalda, «porque no puede verse a Dios y seguir viviendo» (Ex 33,20; Is 6,5).

Es tan excepcional ver a Dios como es común «escuchar su voz». Incluso en los casos específicos de las teofanías, como 1 Sm 3,1-21 e Is 6,7, la acentuación recae en la escucha. La religión veterotestamentaria es la religión de la «palabra», pero como para todo lenguaje, la primera reacción al «decir» no es otro decir, sino el silencio y la escucha⁶⁹.

«Shema, Israel» será siempre en la historia del pueblo algo así como su emblema constitutivo en su relación con el Señor. Esto hace comprender igualmente que la escucha no es consecuencia de una pasividad, sino más bien signo de una opción libre del que se pone en la dimensión coherente con la revelación del misterio.

La «palabra» revelada inspira, dirige y determina la historia de un pueblo a través de las vicisitudes típicas de su formación como pueblo y de su organización como tal. De los patriarcas a los jueces, de la monarquía al profetismo, la acción reveladora de Dios es omnipresente y omnicomprendiva: no hay nada en la historia de este pueblo que pueda ponerse fuera del horizonte de esta acción, so pena de caer en la incomprendibilidad de esa historia y aceptar la inexistencia de ese pueblo como tal. La Torá misma fue concebida e interpretada como «palabras» que vienen de la alianza; más aún, toda la ley será designada como «la palabra» (cf. Dt 28,69; 30,14; 32,47)⁷⁰.

A través de la «palabra de Yahvé», Israel conoce quién es Dios, porque para el mundo semítico la palabra no se distingue casi en nada del que la pronuncia. El valor noético que posee permite de este modo conocer la realidad misma; los pensamientos y los afectos, las intenciones y los propósitos..., todo lo que constituye a la persona, puede confluir fácilmente en su palabra. En el momento en que se pone en acto, la palabra actualiza lo que pronuncia (Gn 1,3); el Dios verdadero es el Dios que habla de manera fiel y que mantiene en pie la palabra prometida⁷¹.

⁶⁶ Para el mundo griego el ver corresponde al vivir; al subrayar el ver, se piensa en una realización de la existencia plenamente humana.

⁶⁷ Cf. W. MICHAELIS, «oráô», en GLNT VIII, 923-940.

⁶⁸ Ex 33,11; Nm 12,8, donde se subraya más bien el «boca a boca».

⁶⁹ R. FISICHELLA, *Silencio*, en DTF, 1368-1375.

⁷⁰ R. LATOURELLA, *Teología de la revelación*, Salamanca 1985, 18.

⁷¹ Cf. W. P ANNENBERG, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 57-92.

El *Nuevo Testamento* está claramente determinado por la novedad que se ha percibido en la persona de Jesús de Nazaret: El testimonio directo nos lo ofrece la carta a los Hebreos 1,1: «Después de hablar Dios *muchas veces y de diversos modos* antiguamente a nuestros mayores por medio de los profetas, en estos días últimos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo».

En unos pocos versículos el autor sagrado entra en el corazón del discurso: la novedad está determinada por el hablar del Hijo en la carne del hombre. Sin embargo, lo que determina la originalidad de este texto es el hecho de que se presenta el *contenido* de la revelación en una identificación total con el *sujeto* que lo expresa. Ahora es Dios mismo el que ha hablado; éste hablar suyo es comunicable y comprensible, a pesar de que es él mismo el que comunica, ya que está realizado dentro de la estructura personal.

Si hasta entonces la palabra había estado caracterizada por la fragmentariedad y la multiplicidad de las expresiones, ahora, en la persona del Verbo-carne, la revelación no⁷² es ya sólo «audible», sino visible en la persona de Jesús de Nazaret.

Dentro de este acontecimiento, las terminologías y los vocablos, insertos en la teología particular de cada autor sagrado, intentan expresar la riqueza global del misterio que en él sale al encuentro:

- *kerysseín, euangelíthein y didáskein* serán preferidos por los sinópticos, que insertan con este diccionario el elemento de novedad y de anuncio;

- *ápokalyptein, phaneroún, photízein, gnorízein* serán utilizados por la teología paulina para expresar sobre todo el elemento de una realidad anteriormente desconocida, pero que ahora se ha hecho evidente;

- *lógos, dóxa, álétheia, légein, laléin y martyreín* son el típico lenguaje de Juan, que introduce y especifica la dimensión más cognoscitiva y veritativa⁷².

En una palabra, el misterio se ha dado a conocer; es ahora la comunidad creyente, la Iglesia, la que tiene la misión de anunciado y atestiguado (hechos).

Todo el *período patrístico* vive a la «sombra» del acontecimiento de la salvación: Hay, sin embargo, dos movimientos que pueden ayudar a comprender el dinamismo subyacente. Por un lado, se advierte una viva preocupación por la ortodoxia, que impulsa a los Padres a precisar los contenidos y las terminologías relativas a la revelación, aun cuando el concepto como tal sigue siendo unitario y global. Particularmente Ireneo se preocupará de defender expresamente contra marcionitas y valentinianos la dimensión histórica y dinámica del acontecimiento revelado. Insistiendo en el texto de Mt 11,27, muestra contra los valentinianos que hay una dinámica en la revelación. El Logos revela a Dios porque lo conoce, pero lo hace en la condición humana porque es la única forma de comunicación. Hay varios modos de revelación, dice Ireneo: una primera revelación es la creación, otra el mundo, la tercera el plasma o el cuerpo del hombre, pero la última y suprema es el Verbo

⁷² C. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, o. c., 46-86.

hecho carne. En el misterio de la encarnación, en la vida de Jesús hay que descubrir el «misterio inenarrable del Dios supremo»⁷³.

Por otra parte, la tensión «apologética» mueve a la mayor parte de los Padres griegos a tomar en mayor consideración el papel de la filosofía. Encontramos entonces a los alejandrinos: Clemente, Orígenes, Atanasio y Cirilo, que comienzan una primera mediación filosófica sobre el dato revelado. Se crea un primer paralelismo: lo que es la Ley para los hebreos, eso mismo es la filosofía para los griegos: se les ha concedido con vistas a la salvación. La filosofía es concebida como pedagoga hacia Cristo, «en cuanto que es búsqueda de la verdad», prepara a la acogida de la revelación y prepara a dejarse penetrar por la verdad del Evangelio⁷⁴.

En una palabra, en los Padres está omnipresente el tema de la revelación, pero no se siente la exigencia de una «sistematización» de la misma como tal; su contenido se sigue expresando con diferentes terminologías que van desde «la palabra de Dios» a la «traditio» (Ireneo y Cipriano) y la «regula Evangelii» (Didaché) o «regula fidei» (Tertuliano)..., pero va adquiriendo ya peso la convicción de una comunicación necesaria del contenido revelado a través de una inteligencia cada vez más profunda, permitida y ayudada por la filosofía (capadocios y alejandrinos). No se puede negar que en todos los «apologetas» de estos siglos es posible ver una especie de «doble alma»: la cristiana, que en cierto modo está llena de reservas frente a las expresiones culturales, empapadas todavía de elementos paganos, y la griega que es más bien el estímulo continuo para poder indagar sobre el misterio como si no se pudiera prescindir de él⁷⁵.

El período de la *Escolástica* ve la aparición de las escuelas filosófico-teológicas, pero está determinado sobre todo por la gran intuición anselmiana de la *fides quaerens intellectum*.

Lo que se pone de manifiesto como elemento original es el sentido profundo de un «ordo» que está viviendo el período medieval. La atmósfera que parece respirarse en este período es la de una perenne confianza y una «adhesión segura y gozosa a la revelación»⁷⁶. Se da ahora una relación armónica, tensa entre integración y superación, que liga a la razón y a la revelación. La concepción de un «orden» es la que permite superar los eventuales conflictos y ver una perenneconjunction de los acontecimientos: se hablará más de *revelación* y de *razón*, de *fe* y de *saber*, de *ratio* y *auctoritas*, de *experiencia* y *tradición*⁷⁷; en una palabra, cooperación e integración continua para servir precisamente a aquella ordenación del cosmos y de la historia querido por Dios.

Lo que caracteriza además a este momento histórico es la aparición de un nuevo compañero de diálogo: el judío y el musulmán sustituyen ahora al pagano de otros tiempos... La revelación se concibe más como «luz para la razón», que da una «iluminación cierta» (Buenaventura). Santo Tomás habla de la revelación como «operación salvífica»; posee un elemento gnoseológico mediante el cual Dios ofrece al creyente todas las verdades útiles y necesarias para la realización de la misma salvación. Se llega a crear; inconscientemente, una primera separación dramática, que durará hasta el Vaticano II, entre «revelación» y «salvación». Mientras que para el período bíblico y patrístico los

⁷³ A. ORBE, *Ireneo*, en DTF, 736.

⁷⁴ Cf. *Stromata* I, 32; 35; 80; 97-100; o bien las hermosas páginas de Justino en el *Diálogo con Trifón*, 2, 1.

⁷⁵ Cf. R. GRANT, *Greek Apologists of the II Century*, Londres 1988; L. F. PIZZOLATO, *Apologia nelle chiese di occidente fino all'età carolingia*, en ETF, Turín 1987, 137.

⁷⁶ M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, en HFTh II, 29.

⁷⁷ *Ibid.*, 29.

dos términos son de suyo sinónimos (el Dios que se da a conocer es el Dios que salva); con la escolástica la revelación se convierte en el conjunto de aquellas doctrinas que, si se conocen, conducen a la salvación. La revelación queda limitada al elemento gnoseológico de la historia de la salvación. No hemos de olvidar que la Edad Media se caracterizó por el nacimiento de las universidades; el «maestro» es aquel que tiene la autoridad que imparte durante la lección. Por tanto, la revelación no se podía escapar de este horizonte cultural.

La «revelación profética» tiene para santo Tomás un interés particular; mediante ella intenta situar dentro del horizonte «psicológico» la acción sobrenatural de Dios al revelarse⁷⁸. No queda mucho espacio en la teología de Tomás para el concepto de revelación, comprendida como un conjunto de verdades reveladas. En conformidad con la mentalidad común de la época, santo Tomás refiere estas verdades no como revelación sino más bien como «sacra doctrina», es decir, enseñanzas que están contenidas en la Escritura, que interpreta la fe de la Iglesia, y que provienen *por* revelación.

Ciertamente, la revelación es para él el grado más alto del conocimiento, precisamente porque proviene de una forma divina; pero, puesto que todo conocimiento tiene que concluir en el juicio, lo mismo ha de ocurrir en el conocimiento de la revelación. Aquí el juicio se expresa y se pone en evidencia por el asentimiento de fe que se da en la gracia a la revelación. Habrá, por tanto, un doble movimiento: descendente, de Dios que comunica -Su conocimiento, y por tanto la verdad; y un movimiento ascendente hacia Dios, que corresponde a la respuesta de fe del creyente⁷⁹.

Se llega así al siglo XVI, que registra ciertamente un cambio de perspectiva en la comprensión de la revelación. Trento no habló expresamente de «revelación»; no tenía ningún interés directo en hacerlo. El problema que Trento se planteaba era, más bien, el de los medios y las fuentes de la revelación. El texto más importante al que hemos de referirnos es el *Proemium al Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, en donde aparece el término «evangelium» para indicar la globalidad de la persona de Cristo que se transmite no sólo mediante la Escritura, sino también a través de una enseñanza que, de forma progresiva y dinámica, es transmitida por la fe creyente del pueblo de Dios.

Será, más bien, el *período postridentino* el que marque profundos cambios determinados particularmente por las diversas y múltiples transformaciones culturales que llegan a establecerse dentro de la sociedad. Ya el siglo anterior había visto una primera ruptura de la unidad Iglesia-sociedad, que había encontrado en la Edad Media su cima única e irrepetible. La ruptura de esta unidad era la consecuencia de la ruptura de la unidad fe-razón o, si se quiere, saber humano y saber teológico. Trento no hace más que patentizar el drama que subyacía a la época moderna, es decir, el hecho de que la fe cristiana no era ya el instrumento de unidad capaz de mantener unidos a los diversos estados y reinos occidentales. El *cuius regio eius et religio* expresa ahora la separación de los credos en la separación de los Estados. La intuición tomista de que los *praeambula fidei*, «a pesar de pertenecer al orden de la metafísica y de la creación, se obtienen, de hecho, mediante la experiencia de fe y se integran por tanto desde el principio en la unidad el conocimiento de fe»⁸⁰, no sirve ya para

⁷⁸ S. Th. II-II; d. el clásico comentario de P. BENOIT, *Traité de la Prophetie*, Tournai 1945.

⁷⁹ Cf. S. Th. I, 1; II-II, 1-7, 171-174; *Contra Gentes*, III, 154; *De Veritate*, 12; d. A. PATFOORT, *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Turín 1988,9-11; R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, o. c., 176-199. V. WHITE, *Le concept de révélation chez st. Th o mas*, en «Année théologique» (1950) 1-17; 109-132.

⁸⁰ Cf. G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna*, en ETF, 277, que cita a G. de Broglie.

mantener compacta la unión razón-fe. El humanismo concibe ahora la razón de manera distinta; la ilustración no hará más que explicitar ulteriormente estas premisas.

Para el tema de la revelación, como tal, se da un fenómeno digno de atención, ya que determinará su concepto hasta el Vaticano I y, consiguientemente, hasta el Vaticano II.

Puesto que la fe ha dividido a la cristiandad y la unidad parece alcanzarse a través de la razón, el eje de interés comienza a desplazarse de la fe a la razón. La razón sale de la escena de su relación con la fe para entrar en relación con la «religión» entendida como exigencia natural del hombre. En contra de la religión «dogmática» o «revelada», comienza ahora el período de una «religión natural». Todo el deísmo inglés no hace más que evidenciar esta separación que ya ha tenido lugar de hecho.

Consiguientemente, la reflexión teológica se ve en la necesidad de reflexionar sobre un doble campo de acción: por un lado, los problemas suscitados por la Reforma; por otro, las filosofías o la autoridad de la razón humana. Se asiste, de hecho, a una supervaloración de la revelación, entendida como «manifestación del objeto» de la verdad de Dios (Suárez). Esto llevaba a una doble consecuencia en la teología: en primer lugar, el olvido y la exclusión voluntaria de pensar en la revelación en su doble acepción: como acción de Dios hacia la persona en su contenido revelativo y como «iluminación interna» que suscita en el hombre la posibilidad de reconocer la revelación como tal y, por tanto, de adherirse a ella. Así pues, la acción del espíritu llegaba de hecho a quedar excluida de la acepción de «revelación». Además, la objetivación consiguiente del contenido revelado como expresión de la verdad divina, que se hacía perceptible a través de los «signa revelationis». Como se ve, se lleva a cabo una opción de método que no valora ya el «hecho» de la revelación en su globalidad, sino más bien su contenido -que no es valorado «teológicamente», al menos en el sentido que hoy entendemos por teológico-, ya que se cree efectivamente en él; y a su vez, éste es estudiado externamente a través de los *signa revelationis* que puede garantizar y mantener unida la revelación y su origen divino.

En aquel período, el primero en darse cuenta de la impracticabilidad de este camino fue, no ya el teólogo de profesión, sino el matemático, físico y filósofo Pascal, que intentará reconducir la revelación a su relación con el sujeto creyente⁸¹.

De todas formas, la historia procede hacia el *Vaticano I* y hacia la primera afirmación dogmática sobre la revelación en el capítulo II de la constitución dogmática *Dei Filius*.

«Era una Iglesia en busca de certezas la que celebró el concilio Vaticano I»⁸². Esta afirmación por sí sola puede hacer visible el contexto que marcó la formulación de la revelación en la *Dei Filius*. Hacía ya casi un siglo que esta Iglesia se tenía que enfrentar no sólo con los ataques cada vez más estrechos contra su poder temporal, sino sobre todo con el fundamento mismo de su existencia, es decir, la posibilidad de una revelación sobrenatural que presentase a un Dios creador y salvador en una existencia personal. «Ataques lanzados no ya por algún pensador aislado en unos volúmenes ilegibles, sino ataques propagados, a veces no sin cierta sutileza, en escritos de fácil lectura para un público culto cada vez más amplio»⁸³.

⁸¹ No hay que olvidar que en este período la escuela teológica está dominada por personalidades como Suárez, de Lugo, Elizalde y Molina.

⁸² M. CHAPPIN, *Vaticano I*, en DTF, 1590-1596; d. también H. J. POTTHEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo 1968.

⁸³ M. CHAPPIN, O. c., 1590.

Veritas et auctoritas, la verdad y la autoridad sintetizan y explican la precomprensión de la revelación que formuló el Vaticano I⁸⁴. La *Dei Filius* presenta esencialmente una visión gnoseológica de la revelación y le da un valor estrictamente noético. Como se deduce de la lectura del capítulo II, el objetivo principal es el de ofrecer una connotación «sobrenatural» propia contra toda posible forma «positivista» de la revelación. Se afirma ante todo la posibilidad de un conocimiento natural de Dios (DS 3004), pero inmediatamente se añade: «*No obstante*, quiso Dios en su sabiduría y bondad revelarse al género humano a sí mismo y los decretos de su voluntad eterna a través de *otra* vía sobrenatural» (DS 3004). La revelación es presentada en términos casi opuestos al conocimiento natural: *attamen, alia via*, presentes en el texto citado, dirigen hacia esta interpretación. La revelación, por tanto, es verdadera porque es sobrenatural y porque se levanta sobre la natural, al no estar establecida por las reglas del hombre.

El segundo término, que aparece inmediatamente detrás del primero, el de «autoridad». Puesto que la revelación es sobrenatural, se sale del control y de la autonomía de la razón. La tesis de la *Dei Filius* va tomando cuerpo progresivamente hasta el capítulo III en donde, al describir la respuesta obediencial de la fe contra la autonomía de la razón, se afirma que la verdad del contenido revelado es tal «*non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine*» (siempre en contra de Hermes), sino en virtud de la «*auctoritas ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest*» (DS 3008-3026-3029). El acto de fe que se hace -se afirma- es ciertamente obediencial, pero libre; esto es posible porque, además de los «*internis Spiritus Sancti auxiliis*», se dan «pruebas externas de la revelación, esto es, hechos divinos, en primer lugar milagros y profecías», que garantizan y demuestran a la razón tanto su origen divino como su credibilidad; en efecto, son «*signos certísimos de la revelación y están adecuados a la inteligencia de todos*» (DS 3009).

En esta perspectiva, la revelación sale al encuentro en un horizonte prácticamente «doctrinal». Es un conjunto de misterios que superan la inteligencia creada, pero que la mente humana, de todas formas, sabe acoger. La presencia de los *signa* entra como una prueba extrínseca en la formulación de la credibilidad y la apelación a la *auctoritas Dei revelantis* limita el espacio para un encuentro personal con Dios en la respuesta de fe.

La *Dei Filius* afronta, sin embargo, el problema de la revelación, no ya a partir de la revelación, sino de una provocación externa, el «racionalismo». Probablemente, no era posible otro impacto; de todas formas, es la primera vez que el tema de la revelación se convertía en objeto de la formulación dogmática del Magisterio. La revelación se concebía, quizás como nunca hasta entonces, en el horizonte veritativo: una verdad cierta y absoluta que permite al creyente entrar en relación de participación con los bienes divinos, aunque en todo caso estos bienes «superan por completo la inteligencia de la mente humana» (DS 3005).

Era necesario el concilio Vaticano II para recuperar un sentido de la revelación como unidad irrompible entre acontecimiento histórico, salvífico y único.

⁸⁴ Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'aete du foi*, Lovaina 1945, 131-222; P. HEICHER, *Offenbarung*, Munich 1977, 118-150; H. BOUILLARD, *Le concept de révélation de Vatican I a Vatican II*, en AA. Vv., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, París 1972, 5-50.

La *Dei Verbum*, no es sólo un documento mediante el cual se intenta plantear la revelación bajo la luz de la historicidad; representa mucho más. Obliga realmente a la teología a tornar en sus manos, como un elemento normativo, el hecho mismo de la revelación, su objetividad respecto a cualquier discurso nuestro sobre ella y su credibilidad determinada a partir de los signos que ella misma propone. Para verificar esta centralidad resultarán útiles algunas indicaciones.

El primer elemento que salta a la vista es el del *crisocentrismo de la revelación*⁸⁵.

Es innegable que la persona de Jesucristo queda colocada en el horizonte central de la reflexión eclesial sobre la revelación. La *Dei Verbum* 2, y sobre todo 4, son un testimonio claro. Semejante principio expresa primariamente la peculiaridad de la fe cristiana; aquí es donde llegan a conjugarse o a chocar las diversas formas de religión, en cuanto que el cristianismo encuentra en ella la originalidad de su propia fe. Sin embargo, la DV no habla tanto de Jesús como de un «fundador» de religión; afirma, más bien que en él Dios mismo se comunica a la humanidad porque él mismo es Dios. Es decir, estamos frente a una tematización de la revelación como forma a través de la cual el misterio divino se participa a los hombres mediante el compromiso de Dios mismo. Se comprende entonces por qué adquiere un extraordinario valor la identificación que lleva a cabo la DV entre el Revelador y la Revelación. Jesús de Nazaret está en medio de nosotros como Dios en medio de su pueblo. Cualquier forma de conocimiento que prescindiera de este elemento -incluso de los signos que él lleva a cabo como expresión de forma de conocimiento y de credibilidad de su persona- caería en una gnosís.

Un segundo elemento que caracteriza a la novedad del Vaticano II es la *historicidad* de la revelación.

Esta se convierte en una consecuencia inevitable del principio cristo céntrico puesto en acto. En efecto, si Dios se comunica con la humanidad mediante el Hijo, que asume al encarnarse la misma naturaleza del hombre, él tiene que insertarse también en la historia y en sus leyes. Esta dimensión amplía el concepto de *kénosis* al que estamos acostumbrados. En efecto, la *kénosis* no es solamente el vaciamiento de lo divino en lo humano, que expresan con toda evidencia la encarnación y la muerte; la *kénosis* significa, además, la aceptación de la «temporalidad» como categoría necesaria para la realización de sí. La historicidad se convierte en palabra clave para la comprensión de la revelación en el Vaticano II, porque se compagina más directamente con las categorías gnoseológicas de nuestros contemporáneos. Dentro de esta categoría asumen un nuevo valor al menos tres expresiones:

1. Ante todo, la recuperación del principio de la encarnación que encierra en sí algunas consecuencias teológicas: el elemento de la *humanización* de Dios, por el que todo lo que es asumido queda salvado, según decían los Padres; además, la capacidad de asunción de un *lenguaje* y de una *cultura* por parte de Dios y al mismo tiempo la superación de esa misma cultura particular para abrirse a una universalidad suya propia⁸⁶; finalmente, la comunicación a la humanidad, a través de lo humano, de un *sentido* de la vida que se realiza si se acerca uno a Cristo, o que se pierde si se aleja uno de él.

⁸⁵ Cf. T. CITRINI, *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale*, en SeCatt 103 (1975) 699-724; Id., *El principio cristocéntrico y su operatividad en la teología fundamental*, en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas*, o. c., 246-271; Id., *La rivelazione centro della teologia fondamentale*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesu Rivelatore*, Casale M. 1988, 85-99.

⁸⁶ Cf. J. DUPUIS, *Unicidad-Universalidad*, en DTF, 1578-1587; H. U. VON BALTASAR, *Las implicaciones del Verbo*, en *Verbum caro. Ensayos teológicos 1*, Madrid 1964. 65-93; W. LOSER, *Universale concretum come legge fondamentale della «oconomia revelationis»*, en HFTb II, 123-138; Id., *Universal concretum*, en DTF, 1587-1589.

2. El concepto de *economía* de la revelación, por el que se da un progreso y una dialéctica de revelación orientada hacia el centro definitivo que es precisamente la venida de Cristo. Se comprende, por tanto, la función «preparatoria» o «prefigurativa» de la revelación veterotestamentaria, y la espera del *eschaton* como momento culminante en el que toda la creación, a través de Cristo, será entregada en manos del Padre.

3. La dimensión por la que Jesús de Nazaret comprendió *progresivamente* su misión. En ella, en cada ocasión, se vio a sí mismo comprometido en la obediencia al Padre; con ella comprendió definitivamente el momento de su «entregarse» a la muerte como acto supremo de su revelación del amor del Padre.

Así pues, la historicidad expresa algo más que una simple conexión de hechos y de acontecimientos; indica primordialmente la conciencia de Jesús mismo al ponerse frente a su vida, el sentido que tenía que darle y la respuesta que dio en ella.

Por tanto, en esta perspectiva se puede hablar de historicidad como de una palabra clave, ya que nos pone ante la posibilidad teológica de alcanzar la etapa de la vida de Cristo que nos permite comprender sucesivamente el misterio de su existencia, tal como él la concibió, aun antes de una interpretación eclesial que insiste en la fe en su palabra y en la resurrección.

Una tercera palabra clave del concilio es la *sacramentalidad* de la revelación. Sigue siendo «misterio», es decir, signo y sacramento que remite constantemente más allá de la posibilidad personal de quererla definir. La revelación nace de la acción gratuita de Dios que decide insertarse en la historia, pero que al mismo tiempo la sintetiza impulsándola más allá. La revelación se da *gestis verbisque* (DV 2), con los gestos y palabras realizados por Jesús, pero al mismo tiempo hay que volver a su misterio para comprenderlo en su exacto valor de revelación. La revelación se dio una vez para siempre, pero tiene que transmitirse igualmente en cada rincón de la tierra y ser anunciada a todo hombre para que la comprenda. La revelación fue dada por Jesús de Nazaret, pero para ser completa tiene que alcanzar al misterio mismo de Dios. Se da así un «cristocentrismo» de la revelación, pero para que se abra al *teo-centrismo*, como su contenido último y definitivo.

El misterio de Dios es el acto de la revelación y la revelación misma; por tanto, nunca podrá agotarse en lo humano. De este presupuesto surge una nueva originalidad de la revelación cristiana: la posibilidad de abrir al hombre el espacio de lo trascendente, no sólo como capacidad cognoscitiva, sino mucho más, como forma de participación y de comunión. Lo afirma expresamente la DV: «Por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos y trata con ellos, para invitados y recibidos en su compañía» (DV 2).

A partir de estos datos, es posible ahora intentar adentrarse en nuevas reflexiones a fin de poner de manifiesto los principios teológicos que surgen de semejante precomprensión de la revelación. Si la dimensión histórica permitió comprender la evolución de los conceptos y de los contenidos que subyacen en la dinámica teológica normal, la dimensión especulativa tendrá que ayudar a poner de relieve las consecuencias que se derivan de ello para una teología coherente con el Vaticano II.

2. Teología de la revelación desde la revelación

La revelación no es sólo el eje interno en torno al cual gira la reflexión teológica. Tiene que constituir, sobre todo, el fundamento de la teología en el momento en que quiere realizar su tarea de ser inteligencia crítica de la revelación. El paso de una «teología desde el dogma» a una «teología desde la revelación» no puede ser sólo una cuestión de nombre.

Si la teología ha descubierto realmente la centralidad de la revelación -con las características expuestas anteriormente-, tendrá que partir de este acontecimiento y explicitar la relación que la vincula a él.

Esto justifica el hecho de que la teología fundamental tiende a expresar una teología de la revelación desde la revelación, ya que desde allí surgen algunos datos básicos que condicionan necesariamente a cualquier teología eventual. En una palabra, la centralidad de la revelación no puede reducirse a una referencia obligada de ejemplificación, sino que debe ser asumida formalmente como su principio constitutivo.

Hay al menos tres «principios» que se derivan de esta perspectiva y que podemos esquematizar así:

1. La revelación es el fundamento del pensar teológico

Afirmar que la revelación es «fundamento» de la teología⁸⁷ equivale a señalar la relación que se crea entre el fundamento y la realidad que se construye sobre él. «Fundamento» no es una noción obvia; la historia de la filosofía podría mostrar fácilmente cómo en torno a esta categoría se condensan diversas expresiones de pensamiento⁸⁸.

Más directamente, para nuestra perspectiva, podemos referirnos a lo que santo Tomás indica con la palabra «principio». Fundamento es «id a quo aliquid procedit»⁸⁹.

Decir, por tanto, que «fundamento» es el principio del que se deriva una cosa, supone reconocer que la teología se deriva constitutivamente de la revelación y que debe referirse a ella para toda forma real de su saber específico que quiera estar en conformidad con el «fundamento».

Más concretamente esto significa que la revelación representa para la teología un fundamento dinámico. De un movimiento inicial, lo que constituye el hecho mismo de la revelación -y que se identifica en su plenitud con Jesús de Nazaret-, se deriva un movimiento ulterior que permite su comprensión para el presente histórico, sin eliminar el futuro mismo, sino más bien preparándolo y anticipándolo. La comprensión que de allí se deriva no es distinta del fundamento que se da; es el fundamento mismo que se mueve dinámicamente para alcanzar al ser en su totalidad.

⁸⁷ R. FISICHELLA, *Teología: epistemología*, en DTF, 1413-1418.

⁸⁸ Una primera interpretación refiere a Aristóteles, según el cual «fundamento» es sinónimo de «causa»; otra interpretación, con Leibniz, indica más bien la «justificación» de la realidad o, mejor dicho, la posibilidad de las cosas de ser; «fundamento» equivale entonces a razón suficiente. La tercera interpretación se remonta a Ch. Wolff, que erige el «fundamento» como principio de todo el saber filosófico; en una palabra, se identifica con la *ratio* y, por tanto, el «fundamento» es «la razón por la que una cosa se puede entender, o por qué una cosa es». Cf. N. ABBAGNANO, *Fondamento*, en *Dizionario di filosofia*, 413-414; L. OEING - HANHOFF, *Grund*, en LThK IV, 1246-1249.

⁸⁹ Al introducir los temas trinitarios, Tomás define así el «fundamento»: «Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a qua aliquid procedit; omne enim a qua aliquid procedit, quocumque modo, dicimus esse principium» (S. Th. I, q. 33, a. 1).

En otras palabras, afirmar que la revelación es «fundamento» de la teología equivale a poner la reflexión histórica -pasada, presente y futura- en la revelación como su principio formal y causal. Esto implica que la revelación, como tal, precede a toda eventual categorización de la misma. En una palabra, el conocimiento personal no tiene posibilidad de conocimiento del fundamento fuera del fundamento mismo. Por tanto, decir que la revelación es «fundamento» de la teología significa recuperar el elemento pre-reflexivo y pre-teórico de la revelación que permite concebirla como un *novum* dado y confiado a la humanidad⁹⁰.

La realidad del «fundamento» no puede, de suyo, ni demostrarse ni refutarse. En cuanto tal, hay que acogerla como algo que «se cree», y por tanto en la certeza de conocimiento que no se limita solamente a la forma racional. En efecto, si el «fundamento» se tomase sólo como «hipótesis», entonces no tendría sentido el discurso consecuencial, ya que de suyo estaría siempre marcado por la hipoteticidad; y en este caso se vendría abajo toda posibilidad de un saber crítico que pretendiera ser una forma de conocimiento cierto.

La revelación como «fundamento» se impone como una *evidencia*; esta evidencia no se puede alcanzar ni fundamentar a partir de uno mismo, ya que es en sí misma original, es decir, cargada de sentido y de significado, que se autopresenta como un *novum* nunca conocido hasta entonces. Esta evidencia, en el saber teológico, se percibe y se acoge mediante el conocimiento de fe que podrá explicitarla, pero nunca fundamentada o demostrada⁹¹.

Semejante perspectiva lleva consigo una visión de la revelación transmitida constantemente en la historia de una comunidad que apela a ella y vive de ella. Toda la vida de la *r* Iglesia, en sus diversas manifestaciones, como el rezar, el reflexionar-interpretar y el atestiguar, puede concebirse y actualizarse en virtud de un referente y de un principio, que es precisamente el acontecimiento de la revelación mantenido vivo por el pueblo de Dios junto a sus pastores y pensado en cada ocasión como verdadero en la interpretación viva que da de él el Magisterio (DV 10).

En virtud de esta vinculación, aunque temporal, surge la dimensión de la *eclesialidad* de la teología que puede extenderse desde la perspectiva epistemológica hasta la pastoral, garantizando la reflexión sobre el contenido de la fe como fe eclesial⁹².

2. La novedad es una característica constante de la revelación

La primera consecuencia que se deriva del primer principio es la novedad radical de la revelación. Si no se quiere caer de nuevo en la dicotomía teológica anterior al Vaticano II, hay que considerar el hecho de que la revelación es en sí misma no sólo auto manifestación personal de Dios, sino al mismo tiempo contenido objetivo que se le ofrece al creyente. Se presenta como un *absolutamente nuevo que se ofrece*; por tanto, que no está en nosotros, que no se descubre a partir de nosotros, pero que

⁹⁰ ¡Pero cuidado! Con esto no queremos pensar en la revelación trascendental de Rahner. En nuestro caso permanecemos ligados al hecho histórico de la revelación, tal como se ha expresado económicamente en la historia de la salvación.

⁹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, 1. *Percepción de la forma*, o. c., pp. 377-469. Este planteamiento lleva como consecuencia el que, antes de una revelación no ha habido de suyo ninguna «teología», sino sólo «filosofía de la religión»; d. la posición distinta de M. SECKLER, *Theologein. Un'idea fondamentale in una triplice configurazione*, en G. F. COFFELE, (ed.), *Teologia-Scienza-Chiesa*, Brescia 1988.

⁹² En esta perspectiva hay que subrayar el valor del *sensus fidei* (LG 12). Sobre la nota de «eclesialidad» de la teología, d. M. SECKLER, *Ecclesialità e libertà della teología*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesu Riveleratore*, o. c., 54-66.

puede percibirse en virtud de un movimiento externo que nos sale al encuentro. La posibilidad de conocimiento está determinada por el hecho kenótico realizado por Dios en su revelación⁹³.

Esta perspectiva intenta recuperar el horizonte de la autorrevelación de Dios y de su libertad en el deseo de revelarse. No se quiere excluir, por consiguiente, el elemento transcendental del sujeto en su apertura a la revelación⁹⁴ se intenta solamente huir de un peligro constante de una antropología que se convierta en criterio para la inteligibilidad del dato revelado.

La «novedad» de la revelación se explicita al menos en dos aspectos: el del *contenido* y el de su *comprensión*.

1. Respecto al *contenido*, hay que señalar principalmente que estamos ante la novedad del hecho mismo de la comunicación de un Dios con el hombre.

La alianza de Israel, en donde se lleva a cabo el gran paso por el que un pueblo es escogido entre todos los pueblos para ser «pueblo con el que habla Yahvé», es lo que constituye el primer gran giro en la historia de las religiones y en la historia mundial. El comunicar de Dios se hace con vistas a la salvación y ésta determina ulteriormente el concepto de novedad. Indica, efectivamente, la novedad que nadie podía encontrar realizada en sí y que, por tanto, tenía que ser necesariamente dada. Se realiza así la participación en una vida nueva que crea relaciones nuevas y estilos de vida nuevos (Rom 6,5; 8,1-17; Gál 5,1-25). El texto de Isaías puede expresar muy bien este elemento: «No recordéis las cosas pasadas, no penséis en lo antiguo. Mirad, vaya hacer algo nuevo» (Is .43, 18). Ésta es la primera dimensión: esta palabra invita a mirar hacia el futuro, a insistir en la fuerza cognoscitiva de nuestro aprender⁹⁵. Este *novum* es tan radical que permite realizar una cosa que, de suyo, es humanamente imposible: cortar con el pasado y con todo lo que éste contiene; ante esta novedad radical, todo se hace «antiguo».

Esta misma dimensión se encuentra en la comunidad cristiana con el anuncio de la *resurrección*. Aquí la fe descubre toda su dimensión de originalidad y novedad radical. Aquí los creyentes se presentan ante el mundo con toda su escasez de argumentos racionales para insistir en el conocimiento de la fe, el único que es capaz de percibir la identidad real no sólo entre el crucificado y el resucitado, sino también entre el resucitado y los que mueren en él (Rom 6,8-9; 8,11)⁹⁶. Por tanto, el futuro está

⁹³ Con esta afirmación no se quiere excluir todo lo que se conoce bajo el nombre de "dimensión transcendental" del sujeto en su relación con la revelación. Sólo se quiere poner de relieve nuestro punto de partida teológico que afirmamos que no puede ser el del sujeto personal, sino el del sujeto divino.

⁹⁴ De todas formas, en este caso se debería clarificar ulteriormente el concepto de *potentia oboedientialis* y el papel de la gracia; d. R. FISICHELLA, *Potencia obediencial*, en DTF, 1066-1068.

⁹⁵ Es interesante la indicación del «asombro», es decir, admirarse, descubrir que se está realizando algo que antes no existía; es lo que llamamos «admiración concienciada», que permite el primer paso hacia el conocimiento de fe: d. R. FISICHELLA, *Cos'è la teologia?*, o. c., 171-172; Id., *Teología: epistemología*, en DTF, 1413-1418.

⁹⁶ Es la teología de Pablo la que usa el lenguaje más radical para expresar esta novedad cristiana; en efecto, la muerte es el enemigo del hombre, que será aniquilado final y radicalmente por la resurrección de Cristo: «El último enemigo en ser derrotado será la muerte» (1 Cor 15,24-26).

En esta perspectiva se comprenden las consecuencias para la praxis de la vida cristiana. Si uno está en la novedad, entonces su vida tiene que hacerse una realidad visiblemente nueva. La consecuencia para una ética y una norma moral que se sitúe a la luz de este *novum* se hace claramente inevitable. Cf. J. MOLTMANN, *La categoría novum nella teologia cristiana*, en *Prospettive della teologia*, Brescia 1973,203-220; C. ROCCHETTA, *Il «novum» in teologia. Spunti per un dibattito*, en RT 1 (1990) 5-27.

radicalmente abierto a una novedad inesperada, pero comprensible, en virtud de la resurrección de Cristo.

En una palabra, es una novedad capaz de crear una discontinuidad total entre lo que precedía y lo que ahora se está realizando 32.

2. La segunda dimensión que lleva consigo la asunción del *novum*, se refiere también a la *comprensión* de la revelación. Afecta ante todo al lenguaje que *expresa* la fe y al que *reflexiona* sobre la misma fe⁹⁷.

El lenguaje que expresa la fe precede a toda reflexión teológica, ya que es realmente el que pone en acto la reflexión misma. Estamos en el ámbito de la «fundamentación» del lenguaje en la Palabra de Dios que se ha revelado. Esto supone la comprensión de la Escritura y de la tradición como el momento normativo y fundante de la expresividad de la fe. El lenguaje de la fe expresa la vida de Jesús de Nazaret creído y proclamado como Cristo en virtud de su predicación, que orientaba hacia esta identificación. El es el cumplimiento de la promesa y la expresión definitiva de la revelación de Dios.

Ante este lenguaje, la fe no hace otra cosa que captarlo como tal⁹⁸. Quizás pueda ayudarnos una imagen a comprender este concepto: todos hablamos nuestra lengua materna; la aprendemos desde la infancia y su adquisición es «natural», es decir, se debe a la relación que se da entre el ser capaces del lenguaje y el vivir en él, como relación interpersonal que nos rodea. Pues bien, para el que recibe la vida de fe, se da también esta posibilidad de adquisición del lenguaje como «lengua materna», como una realidad que es connatural con la opción por una vida en la fe (cf. Jn 3,5).

Este lenguaje que expresa la fe está, de suyo, cargado de todo el contenido impreso por aquel que se acepta como el punto referente y el fundamento de esa fe: la persona de Jesucristo. Tendrá que estar necesariamente en relación correspondiente con la naturaleza de Dios. La revelación afirma que «Dios es amor» (1 Jn 4,16); así pues, la expresión de este lenguaje será ante todo la del amor; si prescindiese de esta típica expresividad, no sería ya un-lenguaje de Dios. Es también un lenguaje que expresa la Verdad, única y no contradictoria, de su «transparencia» ante el Padre, y de la comprensión de uno mismo como de quien lo recibe todo del Padre y, por eso, es una persona libre (cf. Jn 10,18). Finalmente, es un lenguaje «creíble» porque se descubre en él la coherencia profunda entre su hablar y su obrar, que permite acoger su palabra como «verdadera» y «significativa».

De esta expresión prioritaria del lenguaje que expresa la fe proviene un lenguaje que reflexiona sobre la fe. Siguiendo la metáfora anterior, podríamos decir que estamos aquí en el terreno del que aprende otras lenguas distintas de su lengua materna; a pesar de la más perfecta preparación que uno tenga, nunca podrá expresarse con toda la riqueza típica de la lengua materna. Lo mismo puede decirse analógicamente del lenguaje que reflexiona sobre la fe. Estará caracterizado por la fragmentariedad y por la pluralidad de las formulaciones que mejor expresan las diversas inteligencias y situaciones eclesiales y culturales. De todas formas, es evidente que cuanto más corresponda este lenguaje al lenguaje que expresa la fe y su «catolicidad, esto es, su universalidad, más coherente y comunicable será.

⁹⁷ Para este tema del lenguaje teológico y su biografía actualizada, d. R. FISICHELLA, *Lenguaje teológico*, en DTF, 825-830.

⁹⁸ Cf. A. MILANO, *Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*, en RT 1 (1991) 29-73.

3. La historicidad de Jesús de Nazaret es principio esencial y constitutivo para el saber de la fe

Este tercer principio nos introduce todavía más directamente en la dimensión cognoscitiva del contenido de fe. El conocer humano es un conocer y un saber histórico. El lenguaje, como comunicación libre de personas que se expresa en las libertades de cada uno, permite que la temporalidad se haga «historia». Por consiguiente, es la persona, con su unicidad y su irrepitibilidad, la que consiente a la temporalidad fallar en su indefinibilidad para asumir los rasgos que la hacen reconocer en el tiempo, como expresiones concretas en las que cada uno encuentra una parte de sí mismo. Por tanto, la historicidad no es solamente condición de conocimiento, sino condición de realización de uno mismo, por ser una dimensión a través de la cual el «yo» se realiza mediante actos que determinan el conocer personal.

Hablando de la historicidad de Jesús de Nazaret, se quiere aludir ante todo a la auto conciencia personal, mediante la cual él se presenta a sí mismo y su vida a la luz de una comprensión personal de la misma⁹⁹. Es verdad que lo que se posee de esta autoconciencia está mediado por la interpretación hecha por la comunidad primitiva, pero esto no impide poder afirmar que estamos ante una forma de interpretación que se basa en la historicidad de Jesús y que se desarrolla y se comprende a la luz de una nueva situación en la que se encuentra la comunidad. La comunidad que interpreta no es, por tanto, una comunidad que pueda permitirse el lujo, precisamente en virtud de la fe, de inventar o traicionar el núcleo histórico al que hace referencia.

Hablar de la historicidad de Jesús de Nazaret implica igualmente ver la globalidad de su persona. Su mensaje llega también hasta nosotros a través de su comportamiento. Pues bien, el elemento que caracteriza a su «historia» se percibe precisamente en la conciencia de que da un significado a la muerte, que él veía delante de sí en el horizonte de una muerte violenta.

Cada uno se realiza a sí mismo en el momento en que realiza el acto supremo por el que la propia vida y la comprensión de esa vida se identifican en la suprema opción de libertad que se hace. Esta opción no es solamente el último acto que se realiza, sino más bien el último acto que permite ver realizado el sentido de la existencia.

Se ha dicho anteriormente que se está en el horizonte de la «historia» cuando se está frente a actos plenamente libres que constituyen el propio ser personal e individual. Pues bien, en la muerte de cruz y en lo que ella significa, nos encontramos con la dimensión más profunda, no sólo de la autoconciencia de Jesús ante su propia vida, sino también y sobre todo ante la palabra suprema que Dios pronuncia sobre el sentido de su automanifestación.

En este acontecimiento y en la interpretación que se recibe por parte de Jesús, todos perciben de forma evidente que están ante el hecho supremo mediante el cual un hombre da sentido a su propia vida. Esto mismo, por sí solo, podría ser un criterio para la normatividad de vida para otro sujeto. Y cuando la fe ve en ello a Dios mismo que se entrega a la muerte y que en ella revela el sentido de su existencia trinitaria, entonces nos encontramos ante la unicidad e irrepitibilidad absoluta, por la que

⁹⁹ Nadie puede eliminar esta primera dimensión en su impacto con Jesús de Nazaret sin pensar que ha de destruir lo que constituye a Jesús como a una simple persona. Reducido todo a «mediación» y a «interpretación» de la comunidad primitiva no explica la peculiaridad que posee toda persona en cuanto tal.

este acontecimiento histórico asume la pretensión de ser la clave de solución del enigma de la historia personal y universal¹⁰⁰.

La preocupación que más nos ha guiado en estas páginas puede sintetizarse en estos puntos:

1. La revelación de Jesús de Nazaret es siempre mayor que cualquier posible comprensión nuestra de ella. Debe su origen a un acto libre y gratuito -que constituye la esencia misma de la naturaleza divina-, mediante el cual se revela la Trinidad en su misma naturaleza como un ser personal de relación interpersonal. En la persona del Verbo que se encarna, esta realidad se revela a la humanidad llevando humanamente a ella aquella expresión de participación que es precisamente la «comuni3n con el Padre».

2. La revelaci3n de Jes3s de Nazaret no est3 determinada por la subjetividad; est3 destinada al individuo para que «comprenda» y «crea»; pero es en s3 misma libre para autoexpresarse con las formas expresivas que escoja. El sujeto creyente tiene que permanecer en una actitud *receptiva*, acogiendo tambi3n las formas de expresividad de la revelaci3n misma. S3lo en estas condiciones se expresa completamente la libertad de Dios en su revelaci3n. Esto no significa querer cerrar los ojos al elemento antropol3gico. Ciertamente, la revelaci3n va dirigida al hombre y sin 3l no habr3a revelaci3n. Esto no significa, sin embargo, afirmar que el hombre es el que determina la revelaci3n. La relaci3n entre el sujeto y la revelaci3n tiene que permanecer, ante todo, en aquel horizonte del «semper maior», que permite a Dios expresarse a s3 mismo de la manera que 3l crea que tiene que asumir¹⁰¹ a la revelaci3n, presentarse como un *novum* respecto al creyente; finalmente, al sujeto, poder descubrirse a s3 mismo como «llamado» y «sumido» en la relaci3n comunional con Dios en virtud de su deseo de acoger en s3 mismo la vida divina. Este triple elemento tiene que permanecer en un equilibrio constante, so pena de perder una teolog3a que pone a la revelaci3n como su «fundamento».

3. La fe como conocimiento y saber

La teolog3a fundamental que estudia el acontecimiento de la revelaci3n y su credibilidad se presenta tambi3n como disciplina que constituye, para toda la teolog3a, su estructura epistemol3gica. Esto significa que la Fundamental tiene que se3alar las formas, los contenidos y las metodolog3as que permitan a la teolog3a presentarse como un saber cient3fico del contenido de la fe. La primera tarea que le corresponde es mostrar que existe una forma de conocimiento que se expresa a trav3s del «creer». Por tanto, la fe no puede ser un *sacrificium intellectus*, sino que es una forma de conocimiento peculiar, que pertenece a la persona en su explicitaci3n y en su realizaci3n.

Es oportuno, ante todo, clarificar qu3 es lo que se entiende por una «forma de conocimiento». Como sabemos muy bien, el uso del lenguaje hace muchas veces significativa la terminolog3a que se asume¹⁰². La palabra «creer» tiene diversos significados. Yo «creo» que ma3ana har3 buen tiempo; «creo» que la palabra de mi amigo no me engaña; «creo» que la aplicaci3n de una econom3a de libre mercado har3 al mundo m3s justo... Como se ve, el uso del creer es bastante diferenciado. Pues bien, en estos mismos ejemplos podemos ver que se expresa siempre una forma de conocimiento. En el

¹⁰⁰ R. FISICHELLA, *Credibilidad*, en DTF, 205-225; Id., *Sentido de la revelaci3n*, *ib3d.*, 1351-1356; W. KERN, *Misterio pascual: sufrimiento y muerte*, *ib3d.* 987-1.011.

¹⁰¹ Por tanto, si Dios escoge asumir la muerte como signo revelador de la totalidad de su amor que se da gratuitamente, esto significa que cada uno tiene que acogerlo aun cuando humanamente esto sea una "locura" (1 Cor 1,18-25).

¹⁰² No hay que olvidar, en este sentido, la lecci3n de 1. WITTEGENSTEIN, *Investigaciones filos3ficas*, Barcelona 1984.

contexto teológico, «creer» equivale a conocer y aceptar el contenido de la revelación de Dios que se manifiesta en Jesucristo.

Así pues, en este contexto creer supone una pluralidad de horizontes que engloba la dimensión gnoseológica y de comportamiento. Esto permite ya verificar la pluralidad semántica del *pistúein* en el mundo bíblico. Indica «ser sólido», «estar seguro», y al mismo tiempo «entregarse a sí mismo», «abandonarse», «confiar», «tomar en serio». Una pluralidad de expresiones, para indicar una categoría compleja que puede comprenderse sólo en su globalidad y no a través de uno solo de sus significados. De forma muy esquemática podemos resumir algunos datos fundamentales en la perspectiva bíblica del creer como forma de conocimiento.

1. La enseñanza de la Escritura

Es ya un dato adquirido por la teología bíblica que el valor del acontecimiento histórico y del horizonte histórico como clave de lectura es uno de los puntos hermenéuticos constitutivos para la comprensión de la Escritura veterotestamentaria. En este horizonte, el tema de la fe y del creer aparece como la dimensión más adecuada para entrar en relación con Yahvé.

«Creer a» y «creer en» Yahvé equivale a «conocer» sus obras históricas. La expresión «conocer que Yahvé es Dios» (Is 43,10) puede asumirse como la profesión de fe que recorre todo el Antiguo Testamento. La lectura paulina que Rom 4,24 hace de Gn 15,6¹⁰³ nos permite comprender con claridad que para el hombre veterotestamentario el creer-conocer suponía necesariamente «confiarse» y obedecer a aquel a quien se creía y se conocía. Es imposible ciertamente reducir la fe bíblica a un solo elemento; sin embargo, nunca se podrá quitar de ella la dimensión del conocer. Al contrario, precisamente porque se conoce en concreto y porque casi se «verifica» el obrar de Yahvé, se cree en su palabra¹⁰⁴.

La perspectiva neo testamentaria es todavía más clara en este sentido.

Los *sinópticos*, por su parte, al poner de manifiesto la centralidad de la persona histórica de Jesús, muestran que el encuentro personal y directo con él es fuente de conocimiento sobre la propia existencia personal. Para conocer a Dios y creer en él, hay que conocer y creer al que ha sido enviado por Dios. Hay que entregarse a él y ponerse en sus manos como niños, que conocen mucho más por vía intuitiva que a través de las especulaciones del entendimiento (Mt 18,1-6). La espera ciega y oscura del cumplimiento de la promesa, en la que hay que creer, queda rota por la teología sinóptica que muestra ya no sólo el cumplimiento de las promesas antiguas, sino su plena realización; efectivamente, el «esposo» se da a conocer directamente y participa de la vida misma de los hombres.

También en *Juan* el tema de la fe es una categoría fundamental para su teología. Está casi omnipresente en su evangelio; la visión de la relación creer-conocer tiene para él una importancia decisiva. Al «escéptico» Nicodemo Jesús le enseña que hay que «renacer de arriba»; por tanto, que la forma de ponerse ante él debe ser distinta, ya que sólo «el que viene de arriba está por encima de todos», mientras que el que viene de la tierra pertenece a la tierra y habla de la tierra Gn 3,31). A

¹⁰³ «No vaciló en su fe al considerar su cuerpo ya sin vigor -tenía unos cien años- y el seno de Sara, igualmente estéril; en presencia de la promesa divina, la incredulidad no le hizo vacilar, antes bien, su fe se llenó de fortaleza y dio gloria a Dios, persuadido de que poderoso es Dios para cumplir lo prometido».

¹⁰⁴ Cf. J. ALFARO, *Revelación y fe*, en *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 367-398.

diferencia de la teología paulina, cuando Juan habla del creyente, subraya principalmente que la fe está ya inserta en «el relato de la acción terrestre de Jesús, y explicitada ya en el contacto con el Revelador»¹⁰⁵.

Creer y conocer, particularmente en Juan, son afines y a veces incluso intercambiables, el significado subyacente es, sin embargo, distinto y desalentador para quien quisiera seguir las teorías gnoseológicas modernas. El *ghinóskein* indica «mayor claridad de fe (cf. 6,69; 10,38; 14,20), aunque no precisamente en el sentido de una mayor claridad de la mente»¹⁰⁶, sino más bien como una comprensión de la propia fe que se abre a la novedad. Esta forma de conocimiento es la que crea *comunión*. Esto hace comprender el mayor uso del verbo «conocer» en los discursos de despedida (14,17) o, por lo menos, impide pensar que este hecho sea solamente casual; en efecto, el haber creído en su palabra y en su obra llevó a conocerlo y a reconocerlo como el revelador y a entrar, por tanto, en una relación de amor con él¹⁰⁷.

En otras palabras, la fe abre a un conocimiento y a una inteligencia cada vez mayor y a una comunión cada vez más estrecha con la persona que es conocida de este modo, hasta llegar al amor. De todas formas, al mismo tiempo, este conocimiento, precisamente porque se realiza a la luz de la fe, se ve protegido de todo posible mal entendimiento mítico o gnóstico¹⁰⁸. Permanece ligado al hecho histórico y a la historicidad de una persona con la que se mantienen unas relaciones de vida de tal categoría que se deja todo para seguirla (Jn 1,35-51) y se la sigue a pesar de que no se la pueda «ver» directamente (Jn 20,24-29).

Finalmente, en la *teología paulina*, el tema del creer asume un alcance de ulterior originalidad; en efecto, expresa la dimensión soteriológica centrada en el misterio salvífico de la pasión, muerte y resurrección del Señor. Se puede afirmar con certeza que sobre todo para Pablo el tema de la fe juega un papel esencial y determinante de toda su visión Cristiana.

Una simple mirada al uso de los términos *pístis* y *pistéuein* lo muestra con toda claridad. Si calculamos que en todo el Nuevo Testamento *pístis* se utiliza 243 veces y sólo en Pablo 142, es decir, el 58,43% de todo el uso neotestamentario, se comprende inmediatamente la importancia que concede el autor a este sustantivo. Lo mismo hay que decir del verbo *pistéuein*: unas 241 veces en todo el Nuevo Testamento y 54 en Pablo, o sea, el 22,40% de su uso¹⁰⁹.

La fe, para Pablo, define el ser cristiano y la *identidad* personal. Es una realidad dinámica que comienza con la aceptación del bautismo, que nos *justifica*. Esta dimensión caracteriza a la fe paulina; en efecto, la justificación para la salvación es un proceso que tiene que llevar al creyente a una asimilación total con el Señor; dura toda la vida y no conoce ninguna interrupción o alternancia en el empeño. La fe, además, tiene una dimensión universal; sin exclusión de ningún tipo, todos pueden acceder a ella y nadie queda excluido de ella. Bárbaros, griegos y judíos, libres o esclavos, hombres o mujeres, todos son llamados a la salvación mediante el acto de fe (Gál 3,26; Rom 10,12). Por tanto, la fe se desarrolla como una apertura total a la aceptación del Evangelio que se nos da a conocer. La

¹⁰⁵ R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, I, Barcelona 1980, 543.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 550.

¹⁰⁷ DE LA POTTERIE, oida *et ginoskô les deux modes de la connaissance dans le quatrieme évangile*, en «Biblia» 40 (1959) 709-725.

¹⁰⁸ R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, I, o. c., 550.

¹⁰⁹ Cf. R. BULTMANN, «pisteuô», en GLNT X, 456-471.

proclamación del Evangelio, necesaria para la salvación, no se queda, sin embargo, tan sólo en un nivel kerigmático cerrado en sí mismo; al contrario, se abre a la *misión*, ya que debe ser proclamado de nuevo y vivido por el que lo recibe (cf. Col 1,4-6). La fe, finalmente, tiene como sujeto a toda la comunidad creyente. Es la Iglesia la que cree y la que expresa esta fe en las diversas acciones, desde el testimonio hasta la acción litúrgica: himnos, cánticos, profesiones de fe, no son más que esta última caracterización de la dimensión comunitaria de la fe.

Todo esto depende del hecho de que Pablo concibe la fe como *fides ex auditu* (Rom 10,17); depende de la predicación del apóstol y ésta, a su vez, se actúa y se basa en la palabra del señor Jesús: «La fe depende de la predicación y la predicación a su vez se realiza por la palabra de Cristo». Es fácil para Pablo concebir de este modo la fe; juega efectivamente con el valor semántico del verbo *shemá*. El hebreo *shemá* se traduce en griego de dos maneras distintas: *ypakoúein* y *ákoúein* («obedecer» y «escuchar»). La obediencia que se debe a la fe y que constituye la fe, depende del oír, y viceversa: el oír lleva a la obediencia... En una palabra, para Pablo la fe se centra en la formulación cristológica, que sintetiza el misterio pascual: pasión-muerte-resurrección del Señor. En este sentido, el texto de 1 Cor 15, 1-19 Y especialmente el v. 11, adquiere un valor programático: «Así predicamos y así habéis creído». En pocas palabras, Pablo nos ofrece una comprensión plena de la originalidad de la fe cristiana: se centra en el acontecimiento pascual; un acontecimiento que es *conocido* porque encierra en sí la pasión, la muerte y la resurrección del Señor que tiene testigos directos; se transmite mediante el anuncio de la Iglesia que lo hace evidente tanto en su vida como en la acción misionera; es tan real y verdadero que, si llegara a faltar, quedaría destruida la misma acción de la Iglesia.

Así pues, «creer-conocer» y «creer-fiarse» se convierten para Pablo en un binomio colocado en continuo paralelismo, ya que sólo en su mutua relación indican y explicitan la globalidad del único acto. En efecto, el hombre en la visión paulina sólo puede comprenderse a sí mismo si cree. Su vida se hace sensata sólo si se pone en un camino que está marcado por un punto inicial, la justificación referida del acontecimiento pascual del Señor, y por una meta de llegada, el retorno glorioso del Señor.

Toda la existencia creyente está puesta entre estos dos pilares; casi parece fluctuar entre estos dos momentos; sin embargo, no crea ninguna angustia y ninguna ansia; al contrario, es precisamente la espera del Señor lo que hace aumentar la confianza en él en la medida en que crece el conocimiento de su misterio.

Parecerá paradójico, pero Pablo no tiene nunca miedo de usar precisamente el verbo «saber» con toda desenvoltura, incluso para hablar de los misterios más grandes e inaccesibles de la fe y de la vida humana; nos lo muestra enseguida una rápida mirada:

Rom 6,8-9: «Si morimos con Cristo, creemos que viviremos también con él sabiendo (*éidotes*) que Cristo, una vez resucitado, ya no muere»;

2 Cor 5,1: «En efecto, sabemos (*óidamen*) que cuando se destruya esta tienda, nuestra habitación terrena, entonces recibiremos una nueva habitación construida por Dios»;

2 Cor 4,14: «Sabemos (*éidotes*) que el que resucitó al Señor nos resucitará también a nosotros».

Como puede comprobarse por esta rapidísima ojeada, 7 para la Escritura «creer» es una forma peculiar de conocimiento. Indica una actitud concreta, ya que implica el «reconocer», el «acoger», el «ver», el «oír» y el «escuchar», es decir, un contacto personal. Todos estos verbos anticipan, acompañan o conducen al acto de «creer» como una forma mediante la cual cada uno se expresa a sí mismo. En una palabra, estamos ante la precomprensión de un acto plenamente personal en el que queda asumido todo cuanto constituye a la persona: la inteligencia, la voluntad, la comprensión de sí mismo y la decisión.

2. Consecuencias teológicas

La reflexión teológica, basándose en los datos de la Escritura, tiene que mostrar que con el «creer» la persona participa en la explicitación de sí misma a través de un acto que la cualifica antropológicamente. En efecto, creyendo se entra en relación no sólo consigo mismo, como capaces de proyectar, sino también con la misma verdad.

Así pues, hay dos temas directamente implicados en el concepto de fe como un conocer y un saber: la relación con la verdad y la relación con la libertad. Con la primera, se entra directamente en el terreno de la objetividad del saber de la fe; con la segunda, en el horizonte de la opción personal que habilita a cada uno a realizar un acto que, como tal, informa a la existencia. La verdad y la libertad determinan el saber y el conocer personal, en cuanto que cualifican a la persona en el acto en que busca su propia identidad y realización. Efectivamente, el conocer equivale a una adquisición cada vez mayor y dinámica por parte del sujeto, que sólo en este caso asume y realiza su propia identidad. El ser «persona» equivale a entrar en una relacionalidad de tal categoría con lo real y con el «otro» que cada uno se realiza a sí mismo en la verdad que descubre a través de expresiones que están impregnadas de libertad¹¹⁰.

1. Fe y verdad

No se puede olvidar que en la relación con la «verdad» llegan casi a chocar dos mundos: el griego y el cristiano¹¹¹. Ciertamente, para los dos la verdad está en el ser mismo y por tanto en la manifestación del ser; pero la revelación del ser para los griegos (y para los que se refieren a ellos) no es la misma que para los cristianos. Aquí es donde surge el primer gran problema y sobre esto empieza a jugarse la gran diferencia: el sentido de la verdad será diverso porque es diverso el modo de manifestarse del ser.

En el mundo griego prevalece la experiencia del arraigo inmediato de la verdad en el ser, lo cual lleva a la necesidad misma del ser; de este modo, el sentido griego de verdad es considerado como experiencia de la divinidad y de la perfección del mundo. Ante este concepto, el hombre griego se veía llevado a confrontarse con la verdad tan sólo en la contemplación.¹¹²

¹¹⁰ Para una historia del concepto, d. A. MILANO, *Persona in teologia*. Nápoles 1984; Id., *La Trinita dei teologi e dei filosofi*, Nápoles 1987.

¹¹¹ C. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, en AA.VV., *La théologie a l'épreuve de la vérité*, París 1984, 281-291.

¹¹² La situación de la relación actual con la verdad, por parte de algunas nuevas corrientes filosóficas, no es distinta de la antigua. Eliminada toda forma de reflexión metafísica, la búsqueda de la verdad se ve sustituida por la búsqueda del sentido de lo que ya se posee. Pero se comprende que esta situación es un auténtico *déplacement* de la verdad. Cf. P. RESWEBER, *Déplacements récentes de la problématique de la vérité et leurs incidences en théologie*, en *La théologie à l'épreuve de la vérité*, o. c., 121-141.

El mundo cristiano, por el contrario, concibe la verdad como la manifestación y la revelación de Dios en un acontecimiento histórico que lleva consigo la característica del cumplimiento final. La precomprensión bíblica de la *álétheia* no indica sólo *manifestación*, sino mucho más, a saber, la «fidelidad» de Yahvé a las promesas que ha hecho. En una palabra, es Dios que se revela y que guía el curso de la historia en una dirección escatológica de un encuentro definitivo con él¹¹³.

Por consiguiente, en la perspectiva cristiana la verdad se expresa históricamente y, precisamente por ello, está en tensión hacia una manifestación que será cada vez más plena y total, aunque, de momento, revista constantemente los rasgos del escondimiento. Así pues, en el pensamiento cristiano, la verdad se une por primera vez con las categorías temporales e históricas.

Pero insertar la verdad en el tiempo-historia implica verla relacionada con el típico movimiento temporal que es un pasado-presente-futuro. En esta perspectiva temporal, la revelación de Dios, en un movimiento que lleva consigo una dialéctica de «desvelar-esconder», se hace todavía más evidente y explicita la revelación como acontecimiento tenso entre la promesa y su cumplimiento. En efecto, el pasado es el acto de una creación que, como primera expresión de revelación, atestigua la bondad de Dios y confirma la posibilidad de un conocimiento del mismo (cf. Rom 1,20). Está, por otra parte, la verdad del presente, que es para los creyentes el acontecimiento de la Encarnación, que imprime a toda la historia la síntesis de toda posible revelación de Dios. Esta verdad está ligada también al futuro, en cuanto que implica la total realización del Reino anunciado por Cristo y, con él, el pleno conocimiento de Dios¹¹⁴.

Estas premisas conducen directamente a verificar la dimensión de la fe como forma de conocimiento. Considerar la fe cristiana como un «conocer» y un «saber» consiste en concebir la revelación como fundamento del acto mismo con que se cree. Lo había intuido ya el Vaticano I cuando afirmaba que «credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest» (DS 3008).

Esta revelación histórica tiene en sí la fuerza y la capacidad de una universalidad semejante, ya que, en su historicidad, está en disposición de salir al encuentro de todos y cada uno de los hombres en todos los tiempos. En otras palabras, el acceso a Dios y a su verdad se da a través de la historicidad del acontecimiento Cristo, que encuentra en sí la propia objetividad, y no en las determinaciones que el creyente podría dar a partir de su «creer» en él. Efectivamente, su fe y la revelación no son más que los dos momentos de la única estructura revelativa, la que remite a la manifestación histórica de Dios para actuar y expresar la objetivación de la verdad. En otras palabras, creer no significa partir de uno mismo, sino más bien remitir a la evidencia de la revelación que contiene ya en sí misma la fe como la única forma capaz de percibir y de conocer, tanto la evidencia que proviene de ella como su manifestación histórica.

Por tanto, es la verdad que reivindica la fe, mediante la cual se conoce lo que ella revela y lo que históricamente se da como prefiguración del cumplimiento escatológico del contenido revelado.

¹¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, I. *La verità del mondo*, Milán 1987, 42-43.

¹¹⁴ Cf. *ibid.* 205-214; Id., *Theologik*, II. *Wahrheit Gottes*, Einsieden 1985; Id., *Gloria*, I. *Percepción de la forma*, o. e, 158-174; A. MILANO, *Álétheia. La concentrazione cristologica della verita*, en «Filosofia e teologia» 4 (1990) 1345; 1. DE LA POTTERIE, *Verdad*, en DTF, 1609-1616; G. COLOMBO, *La ragione teologica*, en *L'evidenza della fede*, Milán 1988, 7-17.

La revelación se le da al hombre, pero, como hemos visto, a partir de la objetividad misma de ella. Esta evidencia objetiva, que tiene en sí un carácter dialógico y provocativo para la existencia, porque pide entrar en una relación de comunión, requiere una «evidencia» subjetiva correspondiente que, en la persona, tiene su forma expresiva como «fe».

Se tiene, por tanto, un común denominador determinado por la «evidencia» que comporta: lo objetivo del revelarse y lo subjetivo del creer. El creyente no se ve privado de nada en este acto, ya que constituye la forma de conocimiento típico y peculiar, mediante la cual es posible anticipar el futuro, preparado a la luz de ese acontecimiento que lo pone en acto y respetado en lo que tiene, esto es, en su verdad.

2. Fe y libertad

También la libertad interviene plenamente en el acto de creer y se expresa como la forma de decisión personal de quien se ha relacionado con la verdad de la revelación. En este horizonte es necesario advertir que en la persona están presentes diversas formas de conocimiento¹¹⁵ una de ellas es el *discernimiento*¹¹⁶. Es una forma de conocimiento mediante la cual se alcanza el juicio práctico, es decir, aquel que es capaz de adecuar la opción personal a la verdad ideal del propio existir.

Cuando se establece la conexión entre la verdad de la revelación y la libertad del creyente, surge una dimensión práctica y ética de nuestro vivir. Como la verdad expresada y revelada por Dios es fruto de su libertad suprema de entrar en la historia con un proyecto de salvación, entonces esta libertad deberá y podrá ser conocida solamente a través de otra libertad. La verdad de la revelación no puede concebirse sólo en una relación de contemplación por parte del sujeto, ya que es realmente la condición de posibilidad del ser creyentes; de todas formas, esto sucede tan sólo en la medida en que se da una respuesta a dicha revelación. En todo caso, la existencia de cada individuo está siempre ante una toma de posición frente a la verdad, ya que -como se ha visto- en la historia personal se da continuamente la dialéctica de escondimiento y revelación. Por tanto, la comprensión de esta verdad requiere por parte del sujeto una opción existencial, mediante la cual se compromete a un comportamiento, que es al mismo tiempo ético y teórico, de obediencia y de fidelidad a la revelación, ya que en ella descubre su dependencia personal como la forma de la propia realización¹¹⁷.

El hecho de que la revelación se dé en la dialéctica de escondimiento-desvelamiento requiere que la opción con la que se la acepta y se abandona uno a ella sea fruto de una «fe». Esto indica un conocer capaz de arriesgar y apostar no tanto -en este caso- por la verdad en sí, sino más bien por la opción de una obediencia personal que confíe a esta revelación la propia existencia y su sentido último, a pesar de que se la perciba y se la conozca como dialéctica de escondimiento-desvelamiento. Por tanto, es una fe que entra en relación con la libertad, pero ésta es tal solamente en el momento en que acepta la fe como aquella forma que imprime a su opción la dimensión de una comprensión de la evidencia de la revelación en su historicidad que, como hemos visto, supone la aceptación de la dimensión dialéctica entre desvelamiento y escondimiento hasta el momento escatológico.

Por tanto, la libertad consiste en aceptar reconocer la propia dependencia respecto a la verdad revelada y respecto a la forma que está en disposición de hacerla conocer: la fe.

¹¹⁵ Pensemos en el conocimiento sensorial, en el que proviene de la experiencia, en el del testimonio o del razonamiento.

¹¹⁶ R. FISICHELLA, *Discernimiento*, en B. SEVESO (ed.), *Dizionario di pastorate*, Casale M. 1992.

¹¹⁷ Cf. para el tema de la libertad en esta perspectiva, H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II, El hombre en Días*, Madrid 1992, 175-290; R. FISICHELLA, *Cos'è la teología*, o. c., 203-208.

CAPITULO V: LA PROVOCACIÓN SOBRE EL SENTIDO

No es fácil en dos mil años de historia de la apologética buscar un denominador común. Las diversas épocas históricas están marcadas por situaciones tan dispares que difícilmente se dejan esquematizar o reunir bajo un solo título. Sin embargo, podría pensarse en la larga historia de la teología fundamental como en una incesante provocación dirigida a los diversos destinatarios sobre el sentido de la existencia.

Cuando Pedro, en su primera carta, nos invita a dar razón de nuestra esperanza, no hace más que urgir a los creyentes a mostrar que el sentido de la vida, la esperanza definitiva que se ha alcanzado, consiste en el Evangelio que ha sido creído como palabra de salvación.

Lo mismo se ha repetido incesantemente a partir de los apologetas para llegar hasta nuestros días. La presentación («apología») del Evangelio debe considerarse como la palabra última y definitiva que se dirige a cada uno de los seres humanos para que obtenga la salvación Gn 20,31).

Para hacer creíble y aceptable a nuestros contemporáneos el Evangelio de Cristo, presentamos desde siempre la realidad de su vida, que se expresa como amor pleno y total, dado a todos y a cada uno, como señal última del amor mismo de Dios. El amor se convierte en la última palabra que teológicamente es posible pronunciar a nuestros contemporáneos para que crean, en cuanto que el amor es la última palabra que el Padre ha pronunciado para permitir conocer su misterio¹¹⁸. No existe ninguna otra posibilidad de conocer a Dios fuera de aquel camino que él mismo ha construido para darse a conocer. Éste es el camino que, desde la obediencia original del Hijo, que acepta libremente hacerse hombre entre los hombres, llega hasta el Gólgota en donde, en el abandono total, muestra que el sentido de la vida es vivir libremente en el amor.

«No hay amor más grande que el dar la vida» (Jn 15,13): ésta sigue siendo para la reflexión teológica: la expresión última y radical para provocar una opción de fe. Sólo un amor como éste es capaz de exigir una confianza total y definitiva, porque se presenta con las características de un amor tan evidente y provocativo, tan original y convincente que, una vez percibido, su abandono equivaldría a recaer en la inseguridad y en la angustia más profunda. La búsqueda del sentido de la existencia, que es común a todas las personas de todos los tiempos, se ha vuelto hoy más dramática ya que todos somos más conscientes de las contradicciones que vivimos. Ante los valores fundamentales y las opciones operativas necesarias para poder alcanzarlos, parece crecer el sentimiento de impotencia. Cada uno de nosotros, aunque comprendamos el valor, damos la impresión de querer seguir ese camino de la mediocridad, por ser incapaces de querer realizar una opción radical de vida.

Atontados por las nuevas drogas, que crean confusión sobre el verdadero progreso y la calidad real de la vida, nos vemos zarandeados entre una oleada de entusiasmo y una crisis de inseguridad, sin llegar a comprender nuestra propia identidad. La crisis de las ideologías totalitarias ha puesto de relieve de forma todavía más trágica la imposibilidad de dejar a Dios fuera de la vida personal¹¹⁹. Engañados por nuevos modelos de amor, que esconden tan sólo un profundo egoísmo, nuestros

¹¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988; R. FISICHELLA, *Hans Urs van Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981; G. O'COLLINS, *Amor*, en DTF 58-61.

¹¹⁹ Véase el lúcido análisis que hace Juan Pablo II en la *Centesimus Annus*, 22-29. Para un estudio sobre el sentido y el problema de los ateísmos, d. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca 1988.

contemporáneos parecen apagados en su vida, aun sabiendo que este amor es demasiado fácil para ser verdadero y demasiado inmediato para que pueda durar.

Y es precisamente sobre el reto de lo que cada uno considera como esencial y constitutivo para la propia realización donde se juega la credibilidad de nuestras argumentaciones teológicas y la fuerza del Evangelio. En la medida en que la reflexión teológico-fundamental esté en disposición de volver a proponer con un lenguaje nuevo, capaz de comunicar y de provocar al verdadero sentido de la existencia, logrará alcanzar también la meta de su existir como reflexión sobre la fe que sabe interrogarse y, al mismo tiempo, provocar a la reflexión.

En este horizonte es posible leer algunos ejemplos de apologías que deben considerarse características de una época, porque han sido capaces de provocar, con su fuerza argumentativa, a generaciones de personas en diversos momentos históricos. Su lenguaje, aunque marcado por el momento histórico, es capaz de superar las barreras espaciotemporales, ya que se arraiga de forma admirable en la fuerza indestructible de la Palabra de Dios y en la más genuina capacidad de la razón humana de buscar la verdad. Entre los muchos ejemplos posibles, escogemos sólo tres, ya que - aunque con diversos puntos de partida- han sabido dar razón de la esperanza, centrándolo todo en el misterio del amor de Dios que se revela en la muerte del crucificado.

1. Blaise pascal

«Dios, al estar así oculto, toda religión que no dice que Dios está oculto no es verdadera, y toda religión que no da la razón de ello no es instructiva. La nuestra hace todo esto. *Vere tu es Deus absconditus*» (585)¹²⁰.

Este pensamiento, puesto al comienzo de la presentación de Pascal, da razón por sí solo de toda su perspectiva apologética. Pascal fue un verdadero apologeta, capaz de comprender el misterio de Dios y, dentro de él, el misterio del hombre. Conocer a Dios y la condición humana es para él la realidad más importante que hace creíble al cristianismo. «Nuestra religión enseña a los hombres estas dos verdades: que existe un Dios, del que son capaces los hombres, y que hay en la naturaleza una corrupción que los hace indignos de ellos mismos. Para los hombres es igualmente importante conocer cada uno de estos dos puntos; y es igualmente nocivo para los hombres conocer a Dios sin conocer la propia miseria, y conocer la propia miseria sin conocer al redentor que podrá curarlos» (556). La síntesis de este conocimiento es el amor de Jesús que se revela en su muerte: «Esta religión tan grande en milagros, santos, personas irreprochables, sabios, grandes testigos y mártires..., después de haber desplegado a todos sus milagros y toda su sabiduría, reprueba todo esto y dice que ella no tiene ni sabiduría, ni signos, sino la cruz y la locura... Nada de esto nos puede cambiar ni hacernos capaces de conocer y amar a Dios, más que la virtud y la locura de la cruz» (587).

Estas palabras no fueron escritas por el teólogo de profesión, sino por el hombre que, en un período en que la teología yacía en la esterilidad de las disputas y de las controversias, supo recuperar la fuente auténtica de la teología y, por ello, descubría de nuevo al destinatario de su discurso. Pascal,

¹²⁰ B. PASCAL, *Obras* (trad. y notas de C. R. DE DAMPIERRE), Madrid 1981, 419-420. Los *Pensamientos* de Pascal suelen citarse por la edición crítica de Brunschvicg, cuya numeración, sin embargo, no sigue la edición española. Para una bibliografía más extensa sobre Pascal, d. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica III. Estilos laicales*, Madrid 1987, 170-241; E. GILSON, *Il genio di Pascal*, Alba 1964; R. E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, París 1958; M. LAROS, *Das Glaubensproblem bei Pascal*. Dusseldorf 1918; R. LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984, 49-116.

que volvía a proponer la genuina enseñanza de la Escritura y de los Padres, fue atacado precisamente por aquellos que tenían la misión de mantenerla viva, pero que la habían perdido de vista.

En un período en el que todo parece girar en torno al culto de la diosa Razón y todo es impugnado en su nombre, la figura de Pascal surge como punto de contraste. No ya porque él quisiera ser defensor de un orden tradicionalista, ni mucho menos; sino porque quería salvaguardar la naturaleza del hombre y su misterio. Si Descartes había abierto a la razón todos los horizontes en que ella se podía comprender como infinita, Pascal fue el que, en virtud de la razón, volvió a proponer sus límites, mostrando de este modo su verdadera grandeza.

En este esfuerzo hay que considerar a Pascal como un solitario. En las *Provinciales* aparece como un leitmotiv la expresión *Je suis seul*. No está vinculado a ninguna escuela ni constituyó ninguna. Nacido en Clermont el 19 de junio de 1623, hijo de un magistrado y matemático, Pascal podría ser considerado un niño prodigio; matemático, genio, inventor desde la edad de 11 años, su vida parece abierta a innumerables éxitos. Frecuentó los diversos salones cortesanos y fue acogido y deseado por los diversos círculos de la nobleza parisina; pero todo esto parece que se vino abajo cuando Pascal se acercó a los “solitarios” de Port Royal¹²¹. Su conversión y su historia comenzaron precisamente aquí, en el descubrimiento del estudio de la Escritura y en un programa de vida leído a la luz de una moral un tanto rigorista. Pero para comprender plenamente su conversión, es necesario referirse a un breve texto, conocido con el nombre *La Nuit de Feu*, que se encontró casualmente, después de su muerte, «cosido» por el mismo Pascal en el interior de su chaleco.

«EL AÑO DE GRACIA DE 1654

Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, y otros en el martirologio.

Vigilia de san Crisógono mártir y otros.

Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche.

FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios.

Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz. Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vestrum. Tu Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, excepto Dios.

No se le encuentra más que por las vías enseñadas por el evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría. Me he separado.

Dereliquerunt me fontes aquae vivae. Dios mío, ¿me abandonarás?

Que yo no esté separado de él eternamente.

Ésta es la vida eterna, que te reconozcan único verdadero Dios y aquel que tú has enviado Jesucristo.

Jesucristo.

Jesucristo.

¹²¹ Los «solitarios» eran un grupo de laicos que seguían una vida de penitencia y de estudio en el recogimiento religioso de Port Royal; entre ellos, el más considerado era A. Arnauld. Cf. C. SENOFONTE, *Ragione moderna e teología, L'uomo di Arnauld*, Nápoles 1989.

Me he separado de él, he huido de él, he renunciado a él, lo he crucificado.
¡Qué jamás sea separado de él!
Sólo se conserva por las vías enseñadas en el evangelio. Renunciación total y dulce.
Etcétera.

Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
Eternamente gozoso por un día de sufrimiento en la tierra. *Non obliviscar sermones tuos. Amén*».

Este texto no es uno de tantos escritos de Pascal. Al contrario, debería ser considerado como la clave hermenéutica de todo su pensamiento. Una atenta lectura del texto revela inmediatamente que no puede ser el fruto de una reflexión. La fragmentariedad de los pensamientos, la excitación con que parecen seguirse, la falta de una lógica rigurosa en la sucesión, los breves períodos, pueden ser considerados como elementos válidos para considerar este texto como el fruto de una experiencia muy especial. No necesariamente una experiencia mística, pero al menos un hecho que no puede atribuirse a la simple frialdad de la reflexión. El *Memorial* -éste es el nombre más común con que se define este texto- debe interpretarse más bien como el fruto de una experiencia peculiar que ha abierto nuevos horizontes en la autocomprensión que tiene cada uno de sí. Se deja comprender como un momento tan vital en su vida personal, que quiso mantener de él un recuerdo perdurable, superando la emoción del presente, poniéndolo apresuradamente por escrito.

La comprensión que Pascal tiene de sí va ligada al descubrimiento de un Dios personal. «No el dios de los filósofos y de los sabios», sino el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», el «Dios de Jesucristo». El amor que él descubre en esta experiencia es lo que marcará el resto de su vida. Tomando el Evangelio al pie de la letra, venderá sus bienes para distribuirlos entre los pobres y llevará una vida sencilla y pobre. Al enfermar, pide recibir la eucaristía, pero se la niegan. En su lugar desea tener a su lado a un pobre, como él mismo había escrito: « Yo considero a Jesucristo en todas las personas y en nosotros mismos: Jesucristo como padre en su Padre, Jesucristo como hermano en sus hermanos, Jesucristo como pobre en los pobres» (785). Pero también esto se lo prohíben. Pide entonces poder compartir la misma suerte de los pobres y ser asilado en el hospital de incurables, pero tampoco este deseo se concretiza. El viático le llegó tan sólo pocas horas antes de morir, el .19 de agosto de 1662.

El proyecto apologético de Pascal parte de algunos hechos contingentes -el coloquio en Port Royal con M. de Sacy y la curación de su sobrina Marguerite Perrier, atribuida a la sagrada espina del Crucificado-; pero su deseo era elaborar una obra escrita, en la que los elementos tradicionales¹²² se conjugaran con provocaciones a los contemporáneos, a fin de suscitar en ellos la curiosidad por el cristianismo y, por tanto, el ansia de poder buscarlo y vivirlo. Un claro ejemplo de este proyecto es el pensamiento 60:

«Primera parte: miseria del hombre sin Dios; segunda parte: felicidad del hombre con Dios. O de otro modo: primera parte, que la naturaleza está corrompida. Demostración basada en la naturaleza misma; segunda parte: que hay un reparador. Demostración basada en la Escritura».

Esta *Apologie du Christianisme* no fue nunca escrita *ex professo* por Pascal, pero los *Pensamientos* -recogidos sucesivamente por su hermana Jacqueline y por el grupo de Port Royal- son la fuente más

¹²² Por ejemplo, la importancia y la verdad de la religión cristiana que no está en contraste con la razón (187), las pruebas históricas de la verdad cristiana (289-290).

autorizada que permite acercarse más a su proyecto, aunque con una interpretación siempre demasiado personal¹²³.

Así pues, el esquema de Pascal preveía dos partes articuladas de tal manera que se ponía de manifiesto la situación del hombre y la condición cristiana. El centro de la primera parte es querer que el hombre experimente su condición desproporcionada a su destino. ¿Quién es el hombre? «Tocando al hombre -escribe Pascal-, se cree que se toca el teclado de un órgano común. Son ciertamente órganos, pero singulares, cambiables, variables, cuyos tubos no se siguen en una gradación continua. Los que saben tocar solamente los órganos comunes no sabrían sacar ninguna armonía de aquéllos. Hay que saber dónde están las teclas» (111).

De todas formas, sería un grave error esperar de nuestro autor una visión filosófica o metafísica del hombre. De formación científica y contrario a las formas del pensamiento escolástico, Pascal se enfrenta con el problema del hombre desde el punto de vista más similar al suyo, el matemático. El concepto de lo infinito y la perspectiva geométrica son su punto de partida. Las formas expresadas por la geometría -sostiene Pascal-, como el círculo, la parábola, la elipse o la hipérbola... se desarrollan en un espacio que, por principio, es infinito y no tiene, por tanto, una forma definida. Sin embargo, este espacio está caracterizado por el hecho de ser ilimitadamente divisible si se mueve hacia lo infinitamente pequeño y si se mueve desde una igual extensibilidad ilimitada hacia lo infinitamente grande. «Un espacio, por pequeño que sea, ¿no puede ser dividido en dos? ¿Y lo mismo esas dos mitades? ¿Y cómo podría ser que esas dos mitades fuesen indivisibles y sin ninguna extensión, ellas que, juntas, constituyen la primera extensión?»¹²⁴. Por tanto, una figura semejante, que es intuible y comprensible, presupone la comprensión de un doble infinito: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. En cuanto tales, los dos son inexpresables, pero tienen que ser presupuestos, previa la imposibilidad de comprender lo que es intuitivo.

Sobre esta base se puede pensar en el tema tan apreciado por Pascal de la *disproportion* del hombre, que toma cuerpo en el pensamiento 72. Bien refiriéndose a la naturaleza o bien a la luz de la reflexión, el hombre descubre que es desproporcionado: «El que se considera de esta manera¹²⁵ se asustará de sí mismo; y considerándose suspendido, con la magnitud que le ha dado la naturaleza, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará al ver estas maravillas... Porque, en definitiva, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación con el infinito, un todo en comparación con la nada; algo en medio de la nada y del todo» (72). En esta condición, el hombre descubre la *precariedad* de su estado: «No sé quién me ha puesto en el mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo; estoy en una ignorancia terrible sobre todas estas cosas. No sé qué es mi cuerpo, mis sentidos, qué es mi alma y esta parte de mí mismo que piensa lo que estoy diciendo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma y no se conoce más de lo que conoce todo lo demás. Veo estos tremendos espacios del universo que me encierran y me encuentro apegado a este rincón de esta amplitud inmensa, sin que sepa por qué estoy colocado aquí y no allí, ni por qué este poco tiempo que se me ha dado de vida se me ha asignado en este momento y no en otro de toda esa eternidad que me ha precedido y que me seguirá» (194). También, este otro pensamiento que hace eco al anterior: «Siento que podría no haber sido...; no soy un ser necesario. Además, no soy eterno, no soy infinito; pero veo bien que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito» (469).

¹²³ En este sentido nos ofrece varios ejemplos R. E. LA COMBE, *L'apologétique de Pascal*, o. c., 11-39.

¹²⁴ B. P. ASCAL, *El espíritu geométrico*, en obras, o. c., 287.

¹²⁵ Pascal hablaba en el pensamiento anterior de la composición física y química del hombre.

Lo que se deduce de estos primeros pasos que hace dar Pascal parece ser la imposibilidad de poder situarse. El hombre es *extraño* a sí mismo, porque no se conoce y, si se conoce, sigue siendo un "enigma para sí, parece «estar perdido en este rincón apartado de la naturaleza» (72), si se compara con el mundo. Pues bien, la insistencia de Pascal en este tema es francamente provocativa; quiere llevar a su interlocutor a valorar plenamente el sentido de su contradictoriedad hasta que confiese su voluntad de querer salir de este dilema: «No toleraré que descansa en sí mismo o en otro, para que, sin apoyo y sin descanso... » (419). «Si él se exalta, yo lo abajo; si se abaja, yo lo exalto y le contradigo siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible» (420).

Este primer paso es preliminar para otro, el que mueve a Pascal a mostrar las condiciones reales en que se experimenta concretamente la propia existencia. Así pues, pasa revista a diversas situaciones: en primer lugar, la búsqueda de la *verdad* y de la *justicia*) pero la opresión, la hipocresía, el hábito y la mentira son obstáculos que impiden su consecución. El error parece ser la condición normal de vida, mientras que la injusticia es evidente en el disimulo continuo y en la mentira que afecta a las relaciones interpersonales: «... el hombre no es más que disimulo, mentira e hipocresía, tanto para sí como para los demás. No quiere que se le diga la verdad, evita decírsela a otros; y todas estas disposiciones tan alejadas de la justicia y de la razón tienen una raíz natural en el corazón» (100); y también: «Doy por seguro que si todos los hombres supieran lo que dicen unos de otros, no habría en el mundo cuatro amigos..., digo más, todos los hombres serían... » (101). Los puntos suspensivos en este pensamiento crean una especie de inquietud, ya que cada uno se ve movido a poner en ellos algo suyo y, por tanto, a comprometerse; pero también en este caso Pascal se revela un profundo conocedor de la vida y un agudo observador de los comportamientos.

De todas formas, el deseo más profundo que el hombre quiere realizar parece ser, en la reflexión de Pascal, la búsqueda de la *felicidad*. Se presenta como un agujón en todos los instantes de la vida; todo lo que se hace, en el fondo, no es más que una búsqueda espasmódica de la felicidad: «Todos los hombres buscan la felicidad, sin exceptuar a nadie; por muy distintos que sean los medios que emplean, todos tienden a este fin. Si unos van a la guerra y los otros no, es por este deseo que actúa en ambos casos, aunque acompañado de visiones diversas...; sin embargo, después de tantos años nunca ha llegado nadie, sin la fe, hasta el punto al que todos tienden continuamente» (425). Se busca, por consiguiente, la verdad, pero sin la fe no se puede alcanzar; por mucho que uno se fatigue en conseguirla, se escapa continuamente. El hombre se da cuenta entonces de que ha llegado al último acto de su comedia, sin haber logrado aquello por lo que luchaba. El cinismo de Pascal ante esta escena es impresionante: «El último acto es cruento, por muy bella que haya sido la comedia anterior; al final se echan unas paladas de tierra sobre la cabeza y se acabó para siempre» (210).

A pesar de todas sus desilusiones y miserias y a pesar de la muerte misma que acecha, el hombre quiere a toda costa ser feliz. El único camino que se le presenta para ello es el de la diversión (*divertissement*), ya que esto le permite no pensar. Hay toda una serie de pensamientos sumamente significativos a este propósito: «Los hombres, al no poder curar la muerte, la miseria, la ignorancia, decidieron, para hacerse felices, no pensar en esas cosas» (168). «A pesar de estas miserias, quiere ser feliz y no quiere ser más que feliz y no puede no querer serlo; pero ¿cómo lo logrará? Para ello, sería menester que se hiciera inmortal; pero al no ser esto posible, ha decidido no pensar en la muerte» (169). «Lo único que nos consuela en nuestras miserias es la diversión, que es, sin embargo, la mayor de nuestras miserias, porque es precisamente lo que nos impide principalmente pensar en nosotros y lo que nos lleva inadvertidamente a la muerte. Sin la diversión estaríamos inmersos en el

aburrimento y éste nos impll1saría a buscar un medio más seguro para salir fuera de él; pero la diversión nos gusta y así nos hace llegar inadvertidamente a la muerte» (171).

Así pues, el *diverstissement* no es más que una huida ante el verdadero problema de la existencia, el de tener que entrar dentro de uno mismo y aceptar la propia condición. Fuga de la realidad, deseo de llegar al corazón y por tanto al centro de la fe, insistencia en que sólo a partir de la gracia se puede percibir el vacío existencial en que se vive, son temas queridos para Pascal, que se muestra no sólo un profundo conocedor de Agustín, sino sobre todo su discípulo fiel.

Sin embargo, todo este camino tiene un sentido en el proyecto de Pascal, el de hacer llegar a la aceptación de la incomprendibilidad de la existencia, si se basa en sí misma y en la desestabilización de todo proyecto eventual en el que uno pretendiera autofundarse. El hombre, en una palabra, tiene que vivir conscientemente la *contradictoriedad* y la *incomprendibilidad* de su existencia; elementos éstos que se repiten continuamente en las páginas de los *Pensamientos* y que no tienden más que a provocar a una respuesta.

Para explicar el enigma de la condición humana, será necesario dar un segundo paso, importante y decisivo, el que permite verificar la acción de la gracia que consiente hacer visible la grandeza del hombre: «La grandeza del hombre es tan visible que se deduce de su propia miseria» (409). A pesar de su miseria, el hombre es grande; y lo que le hace grande es su capacidad de poder *pensar*: «El pensamiento constituye la grandeza del hombre» (346). Es verdad que el hombre es débil, como una «caña»; la misma naturaleza puede aplastado y matado, pero, a pesar de todo, él será más grande que ella, en virtud de su pensamiento; una «caña», pero «pensante»: «El hombre no es más que una caña, el más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante; no es preciso que el universo entero se arme para aplastado: basta un vapor, una gota de agua para matado. Pero aun cuando el universo entero lo aplastase, el hombre seguiría siendo más noble que lo que lo mata, porque sabe morir y conoce la superioridad que tiene ell.iniverso sobre él; el universo, por el contrario, no sabe nada» (347). Por tanto, el universo *constituye* la dignidad y la grandeza del hombre; pero al mismo tiempo le muestra que es una paradoja: «Conoce, pues, soberbio, qué paradoja eres ante ti mismo» (434); al final, tendrá que llegar a decir que «el hombre supera infinitamente al hombre» (434). ¿Quién podrá explicar entonces estas contradicciones y llevar la verdad sobre su existencia? En este momento se asoma la hipótesis cristiana: «Todas estas contradicciones que parecían alejarme más del conocimiento de la religión son las que me han conducido más pronto a la verdadera religión» (424).

Se entra, por tanto, en la segunda parte proyectada por Pascal, la que habría constituido la *pars constructa* de la hipótesis cristiana y que debería haber llevado la respuesta a la provocación original. Pascal no desmiente su posición inicial que, a partir del *Memorial*, veía la relación con el cristianismo, no como un conjunto de doctrinas, sino principalmente como un encuentro con una persona. «Las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del modo de razonar de los hombres y son tan complicadas que impresionan poco y, aunque sirvieran para algunos, sólo servirían en el momento en que ven la demostración, pero una hora después temerían haber sido engañados» (543). Y en otro pensamiento: « ¿Os satisfacen quizás los filósofos, que nos proponen como bien lo que hay en nosotros mismos? ¿Es éste el verdadero bien? ¿Han encontrado ellos el remedio a nuestros males? ¿Se ha curado quizás la pretensión del hombre al haberse igualado a Dios? Todas vuestras luces sólo pueden llegar a que veáis que en vosotros mismos no podréis encontrar ni la verdad ni el bien. Los filósofos lo han prometido, pero ¿han podido lograrlo? Ellos no saben ni cuál es vuestro bien, ni cuál es vuestra verdadera condición. ¿Cómo podrían dar remedio a vuestros males, si ni siquiera los

conocían?» (430). Por tanto, no será la metafísica la que conduzca a Dios. Pascal, que es un matemático riguroso y que en la primera parte se reveló como un espíritu capaz de penetrar y analizar la profundidad de las personas, quiere tomar el pensamiento con toda su fuerza de provocación, pero al mismo tiempo llegar al cambio real de la vida.

En esta segunda parte, el proyecto de Pascal se inspira más que nunca en los modelos de Pablo y de Agustín, asumiendo plenamente el axioma del *credo ut intelligam*, pero quiere llegar a la *conversión* como condición verdadera para acceder a la fe: En este trazado es posible recorrer las etapas que propone nuestro autor.

La primera palabra que pronuncia Pascal no podía menos de ser la de «pecado original»¹²⁶. El hombre se ve llevado dentro de sí, al acto de desobediencia como forma de sus contradicciones; pero no se le deja solo consigo mismo. El pecado original se convierte también para él en la *felix culpa* que da comienzo al proceso de la salvación. «Es sorprendente que el misterio más remoto de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pecado, sea algo sin lo cual no podemos tener conocimiento alguno de nosotros mismos. En efecto, no cabe duda que en la repugnancia contra nuestra razón en lo que se refiere a decir que el pecado del primer hombre hizo culpable a los que, estando tan lejanos de esta fuente, parecen incapaces de participar de ella...; ciertamente, nada nos choca tanto como esta doctrina; sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El núcleo de nuestra condición tiene sus entresijos y sus intrigas en este abismo, hasta el punto de que es más inconcebible el hombre sin este misterio que este misterio sin el hombre» (434).

El segundo paso que hay que dar es la condición necesaria para reconocer el don de la gracia. Sin la conversión del corazón, no es posible reconocer y aceptar el misterio de Dios; «Habría abandonado ya los placeres -dicen algunos- si tuviera fe. Pero yo os respondo: tendríais ya la fe si hubierais abandonado vuestros placeres. Os toca comenzar a vosotros. Si yo pudiese, os daría la fe; pero no tengo el poder para ello ni puedo tampoco experimentar la verdad de lo que decís. Pero vosotros sí que podéis abandonar los placeres y experimentar que es verdad lo que os digo» (240). Y viene así el toque final: «Esforzaos, por tanto, no ya en convenceros aumentando el número de las pruebas de la existencia de Dios, sino en disminuir vuestras pasiones» (233).

Sólo en este momento sale al encuentro la persona de Jesucristo, la verdadera solución al enigma de la condición humana. «En Jesucristo se resuelven todas las contradicciones» (684). Lo que en el hombre era una forma de desgarrar y de infelicidad, es asumido en Cristo para ser definitivamente superado. Cristo es la *síntesis* de todo, porque en él se revela el amor del Padre en el escondimiento y en la humillación acogida por amor: «Como hombre y como Dios él se ha hecho todas las cosas, las elevadas y las -4 abyectas, para santificadas todas en sí mismo...; la muerte misma, terrible sin Jesucristo, se ha hecho en él algo muy distinto: amable, santa, un gozo para el que cree»¹²⁷. Así pues, el camino para llegar a Dios pasa a través de Jesucristo. «La Escritura dice que Dios es un Dios escondido y que, después de la corrupción de la naturaleza, dejó a los hombres en una oscuridad de la que no pueden salir más que por obra de Jesucristo, fuera del cual se ha suprimido toda comunicación con Dios» (242). Además, «no solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo,

¹²⁶ Es fácil imaginar la comprensión que un matemático podía tener del pecado original; sin embargo, Pascal encuentra precisamente en este *rebus* el camino para clarificar su argumentación; d. M. LAROS. *Das Glaubensproblem, o. c., 168-170.*

¹²⁷ Carta de Pascal del 17 octubre 1651 sobre la muerte de su padre, en *obras, 300-317.*

sino que ni siquiera nos conocemos a nosotros mismos más que mediante Jesucristo. Sin Jesucristo no sabemos ni qué es nuestra muerte, ni qué es nuestra vida, ni Dios ni nosotros mismos» 1548).

El Dios de la visión pascaliana es el *Deus absconditus* que pasa a través de la cruz y de la muerte para expresar su amor y el sentido del mismo: «Nuestra religión es sabia y loca. Sabia porque es la más docta, la mejor basada en milagros, profecías...; loca porque no es realmente todo eso lo que nos lleva a estar en ella; todo eso lleva más bien a condenar al que está fuera, pero no mueve a creer a los que están dentro. Lo que les hace creer es la cruz, *ne evacuata sit crux*» (588). El misterio que constituye la persona de Cristo es precisamente la cruz y lo que ella representa. El Dios escondido es el más cercano al hombre; en este escondimiento oculta su condición para que lo busquemos cada vez más. El *cor inquietum* de las *Confesiones* de Agustín encuentra también un apoyo en las páginas de los *Pensamientos*: «La religión es una cosa tan grande que es justo que los que no quieren preocuparse de buscada, si ella es oscura, se vean privados de ella. Así pues, ¿de qué nos quejamos si ella es capaz de ser encontrada si la buscamos?» (574).

El último paso que hay que dar, en este punto, será el de reconocer el amor como el criterio apto para explicar el gran misterio de Dios y del hombre. Un amor universal que se extiende a todos y convoca a todos: «*Adhaerens Deo unus spiritus esto* Nos amamos porque somos miembros de Jesucristo. Amamos a Jesucristo porque él es el cuerpo del que somos miembros. Todo es uno, el uno en el otro, como las tres personas» (483).

De esta presentación surge la última y decisiva provocación, la *apuesta*. La decisión que Pascal pide que se tome no está en el nivel de la razón; al contrario, es precisamente aquí donde se le quita a la razón toda la seguridad que pretende tener. Apostar se convierte, al final, en basarse en la totalidad de la persona que se ha comprendido a la luz del misterio y del amor. «El corazón tiene razones que la razón no conoce» (277), y sólo este corazón puede llegar a comprender a Dios: «Es el corazón el que siente a Dios, no la razón» (278). Sin embargo, sobre todo en este aspecto, hemos de evitar caer en malentendidos, como si Pascal resucitase un género de sentimentalismo que contraponer a la forma del saber. Las razones del corazón siguen siendo y serán siempre «razones», pero insertas ahora en un horizonte que va más allá de los estrechos confines de la razón.

«Si hay que apostar, esto no es facultativo...; hay que apostar... ¿qué malos hará tomar esta opción? Seréis fieles, honrados, humildes, agradecidos, generosos, amigos sinceros, veraces... Os digo que ganaréis en esta vida y que, a medida que vayáis haciendo este camino, veréis tanta certidumbre que ganar y tanta nulidad en lo que arriesgáis, que al final reconoceréis que habéis apostado por algo seguro, infinito, por lo que no habéis dado nada» (233).

Pascal fue un verdadero apologeta. Supo comprender plenamente el drama de su época y la tragedia que vivían sus contemporáneos. Vio la mediocridad de su tiempo y las diversas formas de indiferencia y de superficialidad que vivían. Y a ese contemporáneo tibio y frívolo y a una cultura que le mecía para mantenerlo en esta situación de irresponsabilidad, Pascal les propuso de nuevo con fuerza la genuina tradición bíblica y patrística de la imagen de Dios. Su antropología, cruda al revelar la contradictoriedad y la miseria, se manifiesta al final como la mejor mediación para llegar a la cristología, verdadero centro del pensamiento pascaliano. Jesucristo, repetido por tres veces en el texto del *Memorial*, es la cima y la plenitud de su reflexión. Él es un «psicólogo» tan atento que sabe con certeza que un discurso sobre el hombre tiene que desembocar en Dios más pronto o más tarde. El hombre disperso en este universo, paradoja y misterio para sí mismo, es insertado por él en Cristo.

El misterio de amor de su pasión y muerte provoca a dar la respuesta más sensata, la fe. De todas formas, en todo esto, Pascal no siente tanto la tentación de *demostrar* el camino que se ha de seguir como el deseo de *convencer* sobre la necesidad de la búsqueda.

Como Agustín, también Pascal es un convertido, un hombre que encontró a Dios en el camino de Damasco, después de haberlo buscado inútilmente en otras partes. Esto nos permite comprender por qué buscaba más el camino de la participación con el otro que el de las certezas preestablecidas. Su proyecto apologético vuelve a proponer, por tanto, contenidos y métodos de una gran actualidad, ya que intenta dirigirse expresamente al «corazón» del hombre, en donde cada uno se ve provocado y amado en primera persona. Este último fragmento puede indicarnos, entre otros, el verdadero camino que hay que recorrer si se quiere llegar a una verdadera apologética: «Si os place este discurso y lo creéis válido, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha puesto de rodillas antes de hacerla y también después, para pedir a ese ser infinito y sin partes al que él somete todo su ser, que someta también el vuestro para vuestro bien y para gloria suya; y para que así la fuerza de este discurso esté de acuerdo con esta humillación» (233).

2. John Henry Newman

Un segundo proyecto significativo de teología fundamental se debe a uno de los autores más fecundos del siglo pasado: John Henry Newman (1801-1890)¹²⁸. Si toda conversión lleva consigo algo extraordinario que sólo la sencillez de la mirada es capaz de percibir, la de Newman añade la característica de la fuerza de arrastre. Su conversión al catolicismo, desde el anglicanismo, suscitó, una serie de reacciones en cadena. Toda Inglaterra se encontró en medio de una discusión que quizás él nunca quiso que fuera tan pública. Algunos contraponen al joven *tutor* de Oxford serias dudas sobre la honradez de su opción; otros, por el contrario, lo siguieron por el camino de la conversión, haciendo todavía más pobre en su crisis a la *High Church*.

Durante toda su vida, Newman no se vio exento de violentos ataques a su persona, tanto de parte anglicana como de parte católica; aquéllos lo acusaron de renegado y éstos lo miraron siempre, injustamente, con cierta sospecha.

A pesar de que León XIII, en 1879, le confirió la púrpura cardenalicia, las críticas continuaron. Fue tan sólo el deseo de verdad lo que movió a Newman a publicar en 1864 la *Apología pro vita sua. O bien una historia del desarrollo de mis ideas religiosas*. Este escrito auto biográfico, escrito intencionalmente para defender la opción de su conversión, deja vislumbrar la personalidad de un hombre honrado, serio, humilde y santo. Se nota en él el esfuerzo de la búsqueda de la verdad y, al mismo tiempo, la alegría de haberla encontrado. «Desde el momento que me hice católico, no tengo, naturalmente, más historia de mis ideas religiosas que relatar. Al decir esto, no quiero decir que mi entendimiento ha permanecido ocioso o que haya dejado de pensar en temas teológicos, sino que no tengo variaciones que anotar ni he tenido angustia alguna de corazón. He estado en perfecta paz y

¹²⁸ Para la presentación del proyecto apologético, d. J. H. NEWMAN, *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, vols. I-XXXI; Id., *Parochial and Plain Sermons*, vols. I-VIII, Londres 1869; Id., *Oxford University Sermons*, Londres 1880; *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960; Id., *Apología 'pro vita sua*, Madrid 1977. Para una bibliografía esencial sobre este tema, d. E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. M. Scheler und J. H. Newman*, Friburgo 1923; J. H. W. ALGRAVE, *J. H. Newman: his personality, his principles, his fundamental doctrines*, Lovaina 1977; R. AUBERT, *Newman: une psychologie concrète de la foi et une apologétique existentielle*, s. d.; Id., *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1945, 343-356; AA.VV., *Newman Theologien and Cardinal*, RomaBrescia 1981; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, París 1988.

contento; nunca he tenido una duda. Al convertirme, no me he dado cuenta de cambio alguno, intelectual o moral, operado en mi espíritu. No he tenido conciencia de fe más firme en las verdades fundamentales de la religión, ni de más dominio de mí mismo. Tampoco he sentido más fervor. Fue como un llegar al puerto tras una borrasca, y mi felicidad, que entonces sentí, permanece sin interrupción hasta el presente»¹²⁹.

Siguiendo el camino de los grandes convertidos, también Newman sentía la necesidad de mostrar el *cor inquietum*, que no encuentra paz hasta que se abandona en Dios. Un camino largo y no sin sufrimientos, que hacía escribir al joven Newman: «Y ahora, en mis habitaciones del *college* de Oriel, en calidad de *tutor*, *parish priest* y *fellow*, después de haber sufrido mucho, avanzando lentamente hacia lo que es bueno y santo, guiado ciegamente por la mano de Dios, estoy sin saber adónde me conduce. Pero aun así, tú eres mi Señor. Las diez y cuarto de la mañana del lunes 7 de septiembre 1829». Lo mismo que los profetas, que sentían la necesidad de fijar el día de su llamada, lo mismo que Pascal en la *Nuit de feu*, también aquel joven capellán del St. Mary's en Littlemore advertía la urgencia de fijar para siempre el día y la hora del descubrimiento de la verdad.

En este punto comienza la apologética de Newman; en efecto, aquí es donde aprende a hacerse atento conocedor del corazón del hombre.

Sin embargo, S11 obra siguió siendo, hasta después de su muerte, objeto de los juicios más dispares. Si alguien la saludó como la premisa de la filosofía de la praxis y de la *Action* de Blondel, otros la consideraron más bien como la base del pensamiento modernista. Mientras que Przywara consideraba a Newman el puente que mantenía unido a Tomás de Aquino con el pensamiento moderno, Pezzolini lo definía como el «jefe del catolicismo rojo». Más allá de las interpretaciones más o menos exactas de la obra newmaniana -que siguen hoy todavía siendo abundantes, señal de un constante interés por este pensamiento y de su profunda actualidad teológica-, lo cierto es que Newman es una piedra miliaria en la historia de la teología fundamental.

La «psicología de la experiencia» podría ser el subtítulo de su apologética. Hijo fiel de su tiempo, Newman fue capaz de insertar en sus obras las grandes intuiciones de su época. Contemporáneo de Hume y de Locke, cuyas teorías sobre el empirismo eran ampliamente conocidas y creaban una cultura, Newman fue capaz de mediar la categoría de la «experiencia» para permitir el acceso a la fe cristiana. No ciertamente en la consideración de Hume; pero la verdad es que la «experiencia» será siempre para el cardenal Newman un primer paso necesario para progresar y caminar hacia la metafísica, para llegar desde aquí correctamente al conocimiento de Dios y a la fundamentación del acto de fe. En una palabra, en sus escritos no es fácil encontrar aquella pascaliana «raison du *coeur*» que busca todo lo posible saber captar la globalidad de la persona en su entrega al misterio, pero sin olvidar que el misterio es uno solo, el de la verdad de Dios que se revela.

La página final de la *Grammar of Assent* (trad. esp.: *El asentimiento religioso*) recuerda fuertemente esta característica. «En lo que toca a la investigación religiosa, cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y tiene derecho a hablar sólo en lo que se refiere a sí. A él le bastan sus propias experiencias, pero no puede pretender hablar para los demás; no puede asentar la ley general; sólo puede aportar sus propias experiencias al acervo común de hechos psicológicos. El sabe lo que le ha satisfecho y lo que le satisface; si le satisface a él, es probable que satisfaga también a

¹²⁹ J. H. NEWMAN, *Apología*, o. c., 187.

otros; si, como él cree, es verdad, recibirá también la aprobación de otros, porque no hay más que una sola verdad»¹³⁰.

Para la historia de la apologética del siglo pasado, Newman representa un caso aislado. Como Pascal, Blondel, Teilhard de Chardin y pocos más, su intento llegaba en un contexto teológico que prefería las certezas demasiado seguras de los principios de una metafísica de la doctrina, más que la situación del creyente que se acercaba a ella.

Pero el proyecto apologético de Newman tenía sus raíces en un terreno más antiguo y más fértil: la Escritura y los Padres de la Iglesia. Nacido en el anglicanismo, tenía más trato que los católicos con el texto sagrado; el servicio pastoral en el St. Mary's de Littlemore, que dará vida a sus *Sermons*, le permitió profundizar y comentar la Escritura más que muchos exegetas y teólogos católicos de la época. La fundación de la Biblioteca patristica en 1835 le permitió encontrar en los escritos de los Padres y en la Iglesia de los primeros siglos la fuerza y el coraje para emprender la «segunda reforma».

Si en muchos textos de su fértil producción se encuentran elementos propios de la problemática apologética -pensemos sólo en los *University Sermons*¹³¹ en donde a menudo se toca el tema de la relación fe-razón-, es sin embargo a la *Grammar of Assent* a la que hay que dirigirse para captar el proyecto de una teología fundamental que se proponía dar razón de la fe para el hombre sencillo.

Es éste un tema que apasionó a Newman al menos durante treinta años; en algunas notas de 1860 escribía ya: « ¿Cómo puede la fe ser racional?, ¿cómo el uso de su entendimiento puede definirse como honesto y respetuoso hacia su creador? Si una religión está abierta a la razón y al mismo tiempo a todos los hombres, debe haber razones suficientes para solicitar la convicción racional de cada individuo». En la *Grammar* confluyen, como en una síntesis, las diversas problemáticas que habían sido objeto de estudio para Newman, desde el desarrollo del dogma hasta la tradición, y hasta la necesidad de dar una respuesta racional al asentimiento de fe.

El texto no es de fácil lectura. La filosofía y la teología se mueven en una plataforma común, pero sin confundirse, sino permaneciendo en un fuerte equilibrio; a veces parece incluso que asistimos a una mutua integración remitiendo de la una a la otra. Sólo ingenuamente se puede pensar que en la *Grammar* la teología tenga un papel secundario. Después de la dimensión más narrativa, o catequética, porque se recurre a la experiencia de lo cotidiano y porque la finalidad del libro es hablar al hombre sencillo, la teología desempeña el papel de verdadero protagonista. En efecto, el verdadero centro del estudio es la fe del creyente, y más directamente, del creyente en el acto de querer buscar precisamente aquellos principios que le permitan verificar la certeza de la propia decisión de fe.

La *Grammar*, escrita en 1870, se compone de dos grandes partes: en la primera se estudia la relación entre el *asentimiento* y la *aprehensión*; en la segunda entre el *asentimiento* y la *inferencia*. Pero en la base de esta relación se estudia el papel del sujeto en su actividad cognoscitiva y, más específicamente, en la dimensión religiosa.

¹³⁰ Id., *Asentimiento religioso*, o. c., 338-339,

¹³¹ Pensemos especialmente en los *Oxford University Sermons*, recogidos en Id., *Fifteen Sermons Preached before the University* O1 Oxford, Londres 1909.

El contexto en que se sitúa la obra está determinado por una doble objeción que plantea el liberalismo¹³².

1. Si la religión se propone llegar al ejercicio del amor y de la adoración, ¿por qué la necesidad de la profesión de fe?
2. ¿Por qué la certeza de la adhesión a la fe tiene que someterse a la certeza de las pruebas que ésta ofrece?

En una palabra, estamos ante la dificultad de mostrar la necesidad del acto de fe profesada y de su inteligibilidad.

La respuesta de Newman llega en primer lugar analizando las modalidades del conocer humano. Estas son de un triple orden:

1. La *proposición*, que puede ser «nacional» y «real» (por ejemplo, «el hombre es un animal racional», «Filipo era el padre de Alejandro»); a ella corresponde.
2. La *aprehensión*, o sea, el acto por el cual se asigna un significado a los términos que componen la proposición, se tiene en el momento de su interpretación. El contenido de la aprehensión son los objetos percibidos por los sentidos; mientras que la aprehensión «nacional» permite el progreso y el conocimiento especulativo, la «real», que es la más importante, permite el mantenimiento y la conservación del saber. Con ella se crean las *imágenes* que favorecen la permanencia en nosotros de las expresiones cognoscitivas y, mediante la «facultad de combinación» suscita nuevas formas de pensamiento.
3. El *asentimiento*, finalmente, es «ante todo la aceptación absoluta y sin condiciones de una proposición»¹³³. Este guarda relación "con la aprehensión y con la inferencia.

Como se ha dicho, la primera parte de la *Grammar* está dedicada a la relación con la aprehensión. Esquemáticamente, el procedimiento de Newman se desarrolla con esta dinámica.

El asentimiento real permite la aparición, en el sujeto, de las emociones y sentimientos que lo mueven dinámicamente hacia la acción; el nacional, por el contrario, lo proyectan en la contemplación de sus imágenes mentales. Este esquema, referido al horizonte del dogma, dará la posibilidad de reconocer un asentimiento real y otro nacional. Al primero corresponde la religión, que compromete al sujeto a vivir; al segundo, corresponde la teología, que expresa la reflexión del entendimiento.

En los dos casos, el *asentimiento* sigue siendo un compromiso absoluto; sin embargo, se da en Newman la posibilidad de demostrar que los sentidos, las sensaciones, el instinto y las intuiciones nos ofrecen hechos, que luego elabora el entendimiento 17. Se recupera aquí una primera dimensión, la

¹³² El liberalismo será el verdadero enemigo de Newman; lo afirma sin ambages en varias ocasiones, incluso en el billete cardenalicio en respuesta a León XIII, d. *Apología*, o. c., 225-234.

¹³³ Id., *Asentimiento*, o. c., 47. 17 *Ibid.*, 106.

que reconoce un horizonte más universal, la religión natural, que es sucesivamente iluminada e interpretada por la revelación.

Partiendo de estas premisas, Newman prosigue su estudio mostrando el movimiento de la mente humana cuando se acerca a la «creencia», es decir, al objeto material de la fe. La proposición «creo en un solo Dios» es analizada en su horizonte de aprehensión y sirve para establecer un principio ulterior, que continúa la distinción hecha anteriormente: la religión toca a las proposiciones en su particular presentación al sujeto; sólo singularmente se da un asentimiento real; lo general y lo sistemático corresponde más bien a la teología, para la que todo lo que es materia nocional es objeto de "reflexión.

Para favorecer el asentimiento real y permitir por tanto que lo creído se haga acción de vida, Newman recurre al asentimiento de la *conciencia*, ya que ésta, como sentido moral y como sentido del deber, permite relacionar más al sujeto con su obrar y con su vivir coherente. Sin embargo, la conciencia del bien y del mal, no se da con las realidades inanimadas, sino que es siempre relación interpersonal; por tanto, es en este punto donde se plantea el principio ético como el descubrimiento de una imagen del «mantenedor y perfeccionador de todas las cosas, la vida de la ley y el orden, el gobernador en el orden moral»¹³⁴. Pero al mismo tiempo se ha encontrado el principio que garantiza el asentimiento real. Efectivamente, en el hombre (Newman, dirá «en el niño») se crean imágenes que van más allá de la simple noción de divinidad y que permiten ver un compromiso concreto de vida porque relacionan con el creador, con el que premia o castiga, pero que en todo caso es un Dios personal al que se da un asentimiento real y nacional.

Una conclusión a la que llega esta primera parte de la *Grammar* está constituida por el hecho que el asentimiento, real y religioso, lo da el sujeto a la revelación tal como se presenta en su unidad singular y original: «El que cree en el depósito de la revelación, cree en todas las doctrinas en él contenidas; y puesto que no puede conocerlas todas a la vez, conocerá algunas de ellas y no conocerá otras. Puede ser que conozca tan sólo el credo, o algunas partes más importantes del credo. Pero tanto si conoce mucho como si conoce poco, tiene la intención de creer todo lo que hay que creer -si es que realmente cree en la revelación- siempre que y tan pronto como le sea conocido. Abraza con su intención y con un solo acto de fe todo lo que de momento conoce revelado, y todo lo que conocerá como revelado, y todo lo que puede ser conocido como tal»¹³⁵. El conocimiento de Dios, que proviene de la revelación, no es, *por tanto*, un conocimiento especulativo, sino más bien una realidad que provoca a una responsabilidad moral y que requiere el compromiso de toda la vida.

La segunda parte de la *Grammar* está puesta bajo el análisis de la relación entre asentimiento e inferencia: un momento esencial, ya que afecta a la demostración del paso que se da de la *probabilidad* a la *certeza*.

Una explicación de los términos-clave usados por el autor en esta sección podrá ilustrar más fácilmente la dinámica de la demostración newmaniana.

En primer lugar, la *inferencia*. Puede ser:

¹³⁴ *Ibid.*, 114.

¹³⁵ *Ibid.*, 152.

- a) «formal», que se expresa en la forma del razonamiento, se realiza siguiendo las reglas de la lógica y encuentra en el silogismo su mejor expresión;
- b) «no formal», o sea, el razonamiento que surge espontáneo y de manera natural.

Entre la inferencia y el asentimiento la diferencia es clara. Con aquélla se acepta una proposición de modo condicionado; con ésta, de modo absoluto.

En el trasfondo de la demostración de Newman hay que ver la tesis de Locke, según el cual sólo puede asentirse a proposiciones que se consideran verdaderas en virtud de las pruebas aducidas; en efecto, el amor a la verdad impide ir más allá de las pruebas y de la demostración. Pero para nuestro autor, la experiencia demuestra la debilidad de esta tesis; en efecto, puede darse el asentimiento independientemente de la inferencia.

El asentimiento que se da incondicionalmente, sigue Newman, es siempre una aceptación de la verdad y, por tanto, como tal, nunca puede ser acogido sólo *sub conditione*. La verdad, o se la acepta como tal o se la rechaza: -Este asentimiento inmediato a la verdad es llamado «simple», esto es, el acto mismo en que se da el asentimiento. De suyo es inmutable; si hubiera que hacer en él alguna modificación, ésta sería tan sólo en el orden de la intensidad de la experiencia, pero no en el acto como tal.

Sin embargo, del asentimiento simple es necesario pasar al «reflejo» o, más propiamente, a la *certeza*. En este punto hay que poner en acto la *investigación o inquiry*, que se distingue de la búsqueda. En efecto, la búsqueda implica la duda, la investigación no¹³⁶. El que investiga, lo hace por que quiere comprender la credibilidad sin tener que caer en contradicción revocando la verdad a la que asiente; el que busca, por el contrario, no ha encontrado todavía y, por tanto, de suyo, no cree todavía. En una palabra, el asentimiento reflejo es la certeza de los motivos y de los presupuestos del asentimiento que se ha dado.

Pero el problema no está resuelto todavía. ¿De qué modo se pasa al asentimiento absoluto? Newman introduce entonces el concepto de *illative sense*¹³⁷. *Illative sense* es el juicio que indaga por la verdad, y que, más allá de toda técnica particular, decide cómo y cuándo pasar de la inferencia al asentimiento. Es una actividad natural, íntima, del hombre que lo pone siempre en relación con lo concreto, se desarrolla en virtud de la experiencia y está siempre presente en donde actúa el sujeto. En una palabra, el *illative sense* es el principio que crea la conciencia y la síntesis de las diversas probabilidades que sólo en forma unida todas ellas dan la certeza. A través del *illative sense* se puede captar el punto de convergencia de una serie de datos que, si se toman singularmente, podrían dar sólo una probabilidad, pero a la luz del *illative sense*, que los capta como un todo, engendran la certeza.

Después de este procedimiento, incluso en la segunda parte, el capítulo final se dedica al problema religioso. La revelación, concluye Newman, no es un texto filosófico ni un conjunto de verdades abstractas; es más bien una enseñanza autorizada que da fe de sí misma, no necesita «pruebas»

¹³⁶ *Ibid.*, 171.

¹³⁷ Ante el *illative sense*, lo primero que se ocurre a la mente es la referencia a la «frónesis» aristotélica; sin embargo, en *Asentimiento* hay una peculiaridad en este concepto. Mientras que la *frónesis* de Aristóteles se limita a la esfera de la moral y expresa el juicio ético, en Newman el *illative sense* está más bien abierto al ámbito gnoseológico.

externas ni mucho menos representa algo opinable. La revelación es una totalidad, una evidencia, una universalidad que se da por sí misma; sin embargo, también en este caso es posible mostrar la necesidad del asentimiento.

Nuestro autor presenta dos datos:

1. la *religión natural*, que es posible descubrir presente en cada uno de nosotros si reflexiona sobre su conciencia, sobre el sufrimiento y sobre el sacrificio; y
2. la *acumulación de probabilidades*, que constituye el principio esencial¹³⁸ del razonamiento newmaniano.

Analizando varios elementos, independientes unos de otros¹³⁹ pero tomados en su globalidad y, por consiguiente, como una acumulación de probabilidades, Newman llega a esta conclusión: «No hay más que una religión en el mundo que tienda a cumplir las aspiraciones, las necesidades y los presagios de la fe y de la devoción naturales. Tal vez se me dirá que habiendo sido educado en el cristianismo no hago más que juzgar por los principios de éste. Pero esto no es así. Porque, en primer lugar, he sacado mi idea de lo que debe ser la revelación en gran parte de las diversas religiones de la tierra... Además, yo no escojo aquí el cristianismo simplemente en conexión con sus particulares doctrinas o preceptos, sino por una razón que se halla en la misma superficie de su historia. Sólo el cristianismo tiene un mensaje definido para comunicar a los hombres»¹⁴⁰.

La apologética de Newman se presenta a nuestros ojos como un proyecto con rasgos contemporáneos, capaz de provocar también al hombre del siglo XX. Se encuentra aquí una «dialéctica existencia» que, por su método inductivo, obliga a reflexionar sobre la fe partiendo de la propia condición humana.

La primera nota característica de este proyecto está determinada *por* el hecho de que la persona se hace de nuevo *partner* del discurso teológico. No ya la doctrina abstracta en sí mismo, sino ante todo el *real man*, el hombre concreto que se enfrenta con el tema definitivo del sentido. Es a partir de la experiencia que siente cada uno como personal, como logró Newman tener una perspectiva del elemento universal de la fe cristiana. Él asumió la experiencia de forma privilegiada como lectura psicológica, pero sin limitarse a ella. Alcanzando la ética y la historia, produjo también aquella parte de filosofía que debe considerarse como *premisa para la reflexión metafísica, que encontrará espacio en la Action* de Blondel. Newman no podía llegar más allá, pero el punto señalado sigue siendo ciertamente un elemento del que no podrá ya prescindir el análisis teológico.

El tema de la historia y de la conciencia histórica, tan constantemente presente en sus obras, hace pensar en una originalidad precursora para nuestro presente teológico, y no sólo eso.

La problemática de la fe, tal como la plantea Newman, tan ligada al hombre concreto que llega ha provocado a una experiencia vivida, es una nueva característica que aparece en este proyecto apologético. La fe es considerada como un acto global, como un conjunto de sentimiento; de razón y

¹³⁸ *Ibid.*, 358s.

¹³⁹ Newman analiza, por ejemplo, la religión natural, las religiones históricas y el sentido de cumplimiento presente en ellas, el sentido de pecado, la religión hebrea, Jesús de Nazaret, la Iglesia...

¹⁴⁰ *Ibid.*, 372.

de vida. La fe como respuesta personal es una necesidad para todos los hombres, ya que corresponde a la univesalidad que es la nota de la misma revelación.

En la *Grammar* se responde precisamente a esta cuestión: la fe para todos los hombres y para todo el hombre. Tanto el hombre sencillo como el especialista llegan a comprender el sentido de este acto que expresa la fuerza de la razón y la grandeza del amor.

Pero el amor es el verdadero protagonista del *opus* newmaniano, ya que constituye la recuperación de una necesidad interna, íntima a cada uno, que proviene de un acto de amor, el que puede apreciarse en la muerte de Jesús: «Hay tan sólo un nombre en todo el mundo que realmente vive. Es el nombre de uno que pasó su vida en la oscuridad y que murió con la muerte de un malhechor. Han pasado mil ochocientos años desde entonces, pero todavía conserva su poder sobre el espíritu humano. Ha poseído el mundo y mantiene su posesión»¹⁴¹.

Con diferente sensibilidad y con otros términos llega a proponerse de nuevo a cada uno de los hombres la inmutable necesidad de creer. Para Newman, ésta se apoya en la verdad, «que es una sola», en el sentido del pecado y en la concreción de la propia experiencia; pero, como para los más ilustres apologetas, en la base sigue estando el tema central del rendimiento de la razón ante el misterio. «Surrender of reason» no es una rendición pasiva e infructuosa, sino la que, después de haber recorrido todos los pasos del propio proceder racional, precisamente por eso, se abandona en la obediencia de la adoración.

3. Hans urs von balthasar

La obra de H. U. von Balthasar, con mucha probabilidad, está destinada a determinar la teología de los próximos decenios. Después de haberse mantenido a la sombra en el período inmediatamente posterior al concilio, en el que quizás era más moderno seguir otros proyectos teológicos, el *opus* balthasariano parece recuperar ahora un tiempo que se había perdido en el destierro. La complejidad y amplitud de su obra¹⁴² puede fácilmente llevar al desánimo y aconsejar el recorrido de otros caminos ciertamente más fáciles; sin embargo, la pérdida de esta perspectiva supone un empobrecimiento para la cualificación científica de la teología en general y de la teología fundamental de nuestro período.

La incidencia de von Balthasar en la teología contemporánea se debe también, a nuestro juicio, al cambio de las condiciones históricas y culturales que han llegado a crearse. H. U. van Balthasar no fue solamente el hombre que quiso expresar con caracteres mayúsculos la irreductibilidad de Dios a todo discurso humano, sino también el teólogo capaz de señalar, tras las huellas de R. Guardini, los motivos reales de la crisis del mundo contemporáneo.

Un mérito de este autor es ciertamente haber recuperado el valor estrictamente «teológico» del discurso sobre Dios, entendiendo «teológico» ante todo como capacidad de ponerse a la escucha de la revelación y de aquella interpretación fundamental que dieron de ella los Padres de la Iglesia y los

¹⁴¹ *Ibid.*, 419.

¹⁴² A partir de 1925, H. U. van Balthasar ha publicado 119 obras monográficas, 532 artículos de diverso contenido, 114 ensayos de comentarios, 11 O traducciones, 29 estudios antológicos, 103 introducciones a diversas obras, 93 recensiones y 13 trabajos editoriales, con un total de 1113 títulos, sin contar lo que todavía puede publicarse a título póstumo. Cf. C. CAPON (ed.), *H. U. van Balthasar, Bibliographie 1925-1990*, Einsiedeln 1991. Las páginas que siguen reproducen nuestra aportación aparecida en K. LEHMANN - W. KASPER (eds.), *Hans Urs van Balthasar. Figura e Opera*.

grandes maestros de la historia eclesiástica. De este modo fue capaz de pensar la revelación a la luz del amor trinitaria de un Dios que asume así la muerte como expresión y última prueba de su darse a conocer. El centro de la obra de van Balthasar -no nos cansaremos de subrayarlo- es el *amor* total y gratuito, y por eso cada vez más incomprensible, pero el único creíble, que se reveló en la muerte de Jesús de Nazaret. Precisamente en esta perspectiva se hacen evidentes los análisis de Balthasar sobre nuestra época y sobre nuestros contemporáneos. La separación clara entre los valores perennes que constituyeron la «espiritualidad» y las nuevas formas del saber es lo que salta a los ojos con mayor evidencia. De aquí se sigue la pérdida de la identidad cristiana para la cultura europea, que marca, sin duda, uno de los dramas mayores que van Balthasar ha vislumbrado. El pequeño libro *Derribar los bastiones*, ya en 1952, anticipaba estos análisis. En esta perspectiva no se puede olvidar el planteamiento de la trilogía de von Balthasar. El deseo de presentar la revelación cristiana primordialmente a la luz del *pulchrum* y luego del *bonum* y del *verum* -en la unidad de los tres trascendentales- estaba intencionalmente basado en el análisis de que el hombre contemporáneo -incluido el filósofo y el teólogo- no está ya en disposición de percibir y de comunicar la inagotable riqueza de la revelación, al estar distraído por otras formas y expectativas que, en todo caso, lo llevan lejos de un progreso real, ya que lo alejan de sí *mismo*, de sus raíces y, por tanto, de su futuro real.

H. U. von Balthasar ha sido también, a pleno título, un apologeta de nuestro tiempo¹⁴³. Su teología puede considerarse como el «intento»¹⁴⁴ plenamente logrado de provocar al hombre sobre los límites de su condición humana y sobre la fascinación de la revelación.

Tampoco para von Balthasar es posible encontrar un proyecto definido *ex professo* como teología fundamental. Estamos, más bien, en presencia de temáticas diferentes que son objeto peculiar de la teología fundamental y que son identificadas como tales por el propio autor¹⁴⁵.

Los siguientes puntos podrán ayudar a trazar un esquema que intenta recorrer las diversas etapas de esta asignatura.

1. Principios epistemológicos

El primer carácter que se deduce del planteamiento teológico de von Balthasar sobre la teología fundamental es su connotación estrictamente teológica.

Dejando a las espaldas los contenidos y la metodología de los manuales, la Fundamental nos sale aquí al encuentro en su reflexión particular y peculiar de fe, que determina ya el contenido y el método en clave teológica. Una simple expresión como «la teología fundamental es inseparable de la teología dogmática»¹⁴⁶ tiene ya de suyo una consecuencia metodológica y crea un presupuesto epistemológico de amplio alcance. La reflexión típica de la teología fundamental está ya puesta

¹⁴³ K. RANHER, *Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas» 9 (1965) 882.

¹⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, en «Herder Korrespondenz» 30 (1976) 74; Id., *Gloria. Una estética teológica*, 1. *Percepción de la forma*, Madrid 1985 (En adelante, citamos Gl. I), 15.

¹⁴⁵ Gl. I, 15: «Aquí aparecen muchas cuestiones que habitualmente son tratadas en la llamada teología fundamental»; Id., *Theologik, I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, XX: «Der Einsatz unter dem Zeichen 'Herrlichkeit' kann mit der früheren Apologetik oder auch Fundamentaltheologie verglichen werden». Por lo que se refiere específicamente a la teología fundamental *qua talis* en von Balthasar, sólo conocemos estos estudios: B. K:RNER, *Fundamentaltheologie bei Hans Urs von Balthasar*, en ZKTh 109 (1987) 129-152; Y nuestro *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981.

¹⁴⁶ Gl. I, 36; lo mismo en *Gloria VII, Nuevo Testamento*, Madrid, 1989. (En adelante citamos Gl. VII), 97s.

realmente bajo el denominador común de «teología», que en von Balthasar no deja dudas sobre su constitución de reflexión realizada a la luz de la fe¹⁴⁷.

Hacer teología fundamental equivale, para von Balthasar, a llevar a cabo una reflexión y una investigación que están ya insertas en la dinámica de la *fides quaerens intellectum*: «La apologética se halla ya ocultamente con el peso de la dogmática cuando emprende la tarea de hacer plausible, de acercar la imagen de la revelación divina a los no creyentes»¹⁴⁸.

De aquí se sigue que la relación filosofía-teología no seguirá ya la metodología de la antigua apologética que relacionaba a las dos con una función ancilar de la filosofía respecto a la teología y, por tanto, con una dependencia de ésta respecto a los diversos sistemas filosóficos. La teología, por el contrario, tendrá como su base epistemológica aquel saber que le viene de la fe y, en virtud y sobre la base de la misma, podrá recuperar sucesivamente el saber filosófico¹⁴⁹.

De esta primera observación puede surgir una segunda característica que permite valorar la originalidad del «proyecto» apologético de von Balthasar. Nos hallamos ante la precomprensión de una recuperación de la unidad de los trascendentales como una primera transposición, en el ámbito teológico, de una lectura de la revelación.

De todas formas, hay que indicar que estamos siempre en presencia de un proyecto global que no puede reducirse a la mera lectura de la estética. La revelación, para von Balthasar, se explica teológicamente por la relación dinámica recíproca de los tres trascendentales con las respectivas lecturas de «estética», «dramática» y «lógica». Cualquier lectura que quisiera limitarse -aunque sólo fuera por parte de la teología fundamental- a la simple estética, estaría de algún modo comprometida y sería, en todo caso, reductiva. La estética sigue siendo la primera parte, el punto de partida y la intuición original, en algunos aspectos también la mejor elaborada, pero debe necesariamente desarrollarse en una «dramática» y en una «lógica», para que la *Gestalt* (la «forma», en la traducción española) sea percibida en su plenitud y globalidad¹⁵⁰.

Al recuperar el *pulchrum*, von Balthasar enlaza directamente con la genuina tradición bíblico-patristica y escolástica que, casi intuitivamente y de forma connatural y espontánea, manifestaba así la bondad, la verdad y la armonía de la revelación¹⁵¹. Sin embargo, teológicamente, al empezar con el *pulchrum*, se ponen en acto unos principios teológicos para la lectura de la revelación que favorecen mejor la comprensión del dato y permiten más directamente salvaguardar la trascendencia y la libertad de la decisión divina en la revelación. Pueden esquematizarse de este modo:

¹⁴⁷ Cf. *Gl. VII*, 88-96, así como los ensayos contenidos en *Einfaltungen. Auf Wegen christlichen Einigung*, Munich 1969.

¹⁴⁸ *Gl. I*, 117 s; *Id.*, *Il filo di Arianna*, Milán 1980, 54: «Hace buena apologética el que hace buena teología central; el que expone válidamente la teología, ha hecho la mejor apologética».

¹⁴⁹ *Id.*, *Régagner une philosophie a partir de la théologie*, en AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, París 1983, 175-187. Para la misma problemática, Cf. también P. HENRICI, *La dramatique entre l'esthétique et la logique*, *ibid.*, 109-132.

¹⁵⁰ "Definir la 'estética teológica' como la obra maestra de mi vida (muchas veces sólo se lee el primer volumen introductorio y sobre su base se presupone todo lo demás), por lo que el autor tiene fama de ser un 'esteta teológico'. Significa desconocer mi intención fundamenta": *Id.*, *Il filo di Arianna*, o. c., 50. "Para encontrar el justo equilibrio, la estética teológica debería ir seguida de una 'dramática teológica' y de una 'lógica teológica' ", en *Gl. I*, 16.

¹⁵¹ Cf. *Gl. I*, 36-45.

1. A nivel epistemológico, el *pulchrum* requiere como una forma correspondiente de conocimiento, la de la percepción (*Wahrnehmung*). Lo que «aparece» (*Erscheinung*) es, al mismo tiempo, lo que constituye la verdad de sí.

La autopresentación del ser como *pulchrum* es lo que permite ver actuada la identidad del fenómeno y la realidad en sí. En otras palabras, lo que «aparece» es la realidad misma en sí, tal como se presenta al sujeto histórico. Por tanto, no existe ninguna distinción entre el ser y lo que está constituido por la aparición del *pulchrum*. Lo que aparece «fenomenológicamente» es lo que «ontológicamente» también es.

Por consiguiente, existe una «indisolubilidad»¹⁵² entre la figura de la aparición y lo que ella es en sí misma. Esto permite concluir que la verdad de la figura no puede reducirse a las diversas interpretaciones del sujeto que la percibe; ella la lleva más bien consigo, sin reservas de ningún tipo, en su misma autopresentación de toda la verdad que expresa. *Sic et simpliciter* el sujeto se ve remitido al ser en su transparencia.

2. La forma de conocimiento dada por la percepción del *pulchrum* crea consiguientemente una relación entre el sujeto y el objeto. Fiel a la ontología tomista, en su interpretación más original, von Balthasar ve realizada aquí una modalidad particular que es la recepción que se actúa en el sujeto.

No es el sujeto el que pone en acto al ser, al contrario, el sujeto se encuentra siempre y constantemente en una condición de pura pasividad ante el objeto. El sujeto no puede perjudicar en nada la belleza de la *Gestalt*; efectivamente, en cualquier caso ella se pone ante él como pura alteridad y como algo que escapa a su posible operación, que tiende a una completa racionalización o a una definición exhaustiva del fenómeno.

3. Por tanto, no hay ninguna posibilidad de una objetivación de la *Gestalt* por parte del sujeto, so pena de que se pierda el conocimiento real y coherente de la realidad misma. Esta sigue siendo un «todo» que ha de ser acogido como tal, sin poder romperlo en la fragmentariedad, ya que, como «todo», lleva en sí las condiciones de posibilidad de existencia y de credibilidad. .

Tan sólo en estos momentos se pone en marcha el «raptó», la contemplación extática de la *Gestalt*. En efecto, lo que entonces se crea es una devolución, un «reenvío», no a una realidad externa, sino al fundamento mismo del ser que es dado por la *Gestalt* y que se expresa en ella. «En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es a la vez y de un modo inseparable dos cosas: presencia real de la profundidad del todo y referencia real, más allá de sí misma, a esta profundidad... Nosotros vemos la forma (la *Gestalt*), pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada, sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad, somos 'cautivados' y 'arrebataados' por ella»¹⁵³.

El concepto clave que hay que deducir de esta comprensión estética, además de los de *Erscheinung* y *Wahrnehmung*) es el de *Gestalt*) que fundamenta y condiciona toda la comprensión teológico-fundamental posterior¹⁵⁴.

¹⁵² *Ibid.*, 123.

¹⁵³ *Ibid.*, 111.

¹⁵⁴ A esto tiende esencialmente el primer volumen de *Gloria*; pero d. también los ensayos contenidos en *Einfaltungen*, que especifican este tema en relación con la teología.

La *Gestalt* (la «forma»)¹⁵⁵ es lo que expresa lo absoluto, lo que lo revela partiendo de sí, pero permaneciendo en sí y remitiendo a la profundidad que expresa. La *Gestalt* «se refiere a una totalidad de partes y de elementos, concebida como tal, limitada y apoyada en sí misma; sin embargo, para su consistencia necesita no sólo de un 'ambiente', sino en definitiva del ser en su totalidad, y en esta necesidad es una representación contracta del 'absoluto' (como dice Nicolás de Cusa), en cuanto que, en su campo cerrado, trasciende y domina las partes en que se articula»¹⁵⁶.

Con esta categoría nos encontramos ante una relación que es determinante para la comprensión teológica de la revelación; en efecto, la *Gestalt* es al mismo tiempo inmanencia, pero como garantía para la expresividad de la trascendencia, y trascendencia que se abre en la diferencia ontológica, permitiendo así el reconocimiento de la unicidad y de la singularidad de la *Gestalt* misma.

La *Erscheinung*, la *Wahrnehmung* y la *Gestalt* confluyen juntas y forman la *Erblickungslehre*, que constituye y define a la teología fundamental como «doctrina de la percepción»: «La doctrina de la percepción o teología fundamental. Estética (en el sentido kantiano), como doctrina de la percepción de la forma (*Gestalt*) del Dios que se revela»¹⁵⁷.

2. Indicación de las temáticas

La percepción obliga al sujeto a entrar en sintonía con lo que se percibe, para que se pueda alcanzar la forma más elevada de conocimiento. A la capacidad de poder captar lo verdadero (*Wahrnehmung*) debe corresponder por tanto la «simplicidad de la mirada»¹⁵⁸.

Para que el carácter teológico de esta comprensión surja en su originalidad y especificidad, es necesario que al *pulchrum* y a la *Gestalt* se les dé su nombre propio. Lo que *pulchrum* sugiere a la mente del filósofo queda superado teológica y bíblicamente con las imágenes de «kabod», «doxa», es decir, autopresentación de la gloria de Dios, de su belleza teológica¹⁵⁹. La *Gestalt* es Jesús de Nazaret a lo largo de sus 33 años, expresión última y definitiva del amor del Padre.

Él es el revelador y la revelación en el misterio trinitario: «lo decisivo es que en su forma-esplendor no se separe ni distinga lo que es en cuanto Dios de lo que es en cuanto hombre»¹⁶⁰. En él, una vez por todas, se realiza en la historia aquel *unicum* irrepetible, que permite constatar la irradiación de la gloria de Dios en la naturaleza de un hombre, y esto se debe al hecho de que él es esencial y trinitariamente igual a Dios¹⁶¹.

¹⁵⁵ *Gestalt*, traducido por «forma» en la edición española, tiene en van Balthasar un uso diferenciado que se resiente de sus diversas utilizaciones en la historia del pensamiento filosófico; podrán, por tanto, notarse en él algunas acepciones que se mueven desde el lado fenomenológico al metafísico.

¹⁵⁶ *Gloria. IV Metafísica*. Edad Antigua. Madrid 1987, 31-32.

¹⁵⁷ *Gl. 1*, 116.

¹⁵⁸ *Gl. 1 VII*, 11.

¹⁵⁹ *Gl. 1*, 25ss.

¹⁶⁰ *Gl. 1*, 388.

¹⁶¹ «Lo que según las afirmaciones bíblicas es imagen y expresión de Dios y hombre-Dios indiviso: hombre en la medida en que en él resplandece Dios; Dios en la medida en que se manifiesta en el hombre Jesús»: *Gl. 1*, 389. Sería interesante en este sentido analizar la problemática del universal concreto; d. especialmente los dos ensayos, *Teología de la historia*, Madrid 1966, e *Implicaciones de la Palabra*, en *Verbum' caro. Ensayos teológicos I*, 1, Madrid 1964, 65-93.

La dialéctica descrita anteriormente adquiere sin embargo su pleno valor significativo cuando el reenvío de la *Gestalt* a su fundamento manifiesta y permite la percepción de la naturaleza divina: total y completa remisión al otro, completa alteridad para una perfecta identidad. Pura gratuidad como forma del puro desinterés; en una palabra, unicidad y singularidad como forma del puro desinterés; en una palabra, unicidad y singularidad de Jesucristo determinada por su relacionarse como Hijo dentro de la vida trinitaria.

Pero también esta perspectiva condiciona las reflexiones teológicas sucesivas. Jesucristo, como «centro de la forma (*Gestalt*) de la revelación»¹⁶² no puede verse medido en su forma por nada ni por nadie que no sea él mismo. Él se da y debe ser acogido así, sin ninguna condición y sin ningún presupuesto desde el punto de vista subjetivo. Por tanto, acoger esta evidencia objetiva implica acoger aquella evidencia que «radica en el fenómeno mismo»¹⁶³. Lo que más importa en la visión teológica de von Balthasar en esta perspectiva es la absoluta libertad y gratuidad de Dios, para que en todo quede a salvo la trascendencia y el significado trinitario de su amor como donación total y absoluta en virtud de la mayor libertad. La precomprensión del sujeto en ningún caso puede determinar, condicionar o, en definitiva, añadir algo a la evidencia objetiva. Ésta se autopresenta y se impone en la *Gestalt* histórica de Jesús de Nazaret.

Es el hecho de que Dios ha escogido hacerse hombre lo que permite, por consiguiente, encontrar un acuerdo (*Übereinstimmung*) perfecto entre su expresarse como Dios y las formas universales de su comunicación humana.

En efecto, el lenguaje de Jesús de Nazaret puede ponerse como «normativo» de todo lenguaje que tienda a comunicar y a revelar a Dios, ya que Dios mismo escoge expresarse en la estructura de la comunicación interpersonal.)

Todo, en la criatura y en lo creado, se encuentra en la perspectiva de esta comunicación de la vida trinitaria que se hace visible en la historicidad del Hijo, hasta el punto de que se puede afirmar que «así como no hay en Jesús nada humano que no sea lenguaje y expresión de lo divino, tampoco hay en él nada de divino que no nos sea comunicado y revelado por el lenguaje de su humanidad»¹⁶⁴. Por tanto, en su libertad de comunicación Dios escoge al Hijo, Jesús de Nazaret, como su alfabeto y su lenguaje personal; pero esto significa poner la historicidad de este lenguaje como arquetipo trascendente ante cualquier forma cultural o lingüística.

La unicidad de Cristo, que hace de él la clave interpretativa de sí mismo, es, por consiguiente, lo que lo constituye prototipo universal y normativo para todos los hombres y todos los tiempos. El único criterio de interpretación que se le da a la teología es entonces sólo y exclusivamente Jesús de Nazaret en el testimonio de su apelación al fundamento de su misión, que constituye toda su existencia: la vida trinitaria de Dios.

¹⁶² *Gl.* 1,413.

¹⁶³ *Ibid.*, 417.

¹⁶⁴ *Id.*, *Implicaciones de la Palabra*, o. c., 78; con la misma intensidad el ensayo *Dios habla como hombre*, *ibid.*, 95-125, o también: «en cuanto hombre da testimonio sirviéndose de todas las posibilidades de expresión de la existencia histórica que transcurre del nacimiento a la muerte, en todas sus edades, y las condiciones de vida, así como las situaciones individuales y sociales. El es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no es aquel a quien expresa, esto es, el Padre»: *Gl.* 1, 32.

A partir de Jesucristo, permaneciendo en él y volviendo a él, es como cabe la posibilidad de ver realizado el despliegue de la *Gestalt* en su misión reveladora. Aunque pueda parecer paradójico y crear sospechas de que esta centralidad constituye una inmovilidad, es aquí precisamente donde se compendia la dinámica del amor trinitario, verdadero centro de la teología de von Balthasar.

En Jesús de Nazaret, la revelación de Dios se realiza *sub contrario*; esto significa que, una vez percibida la *Gestalt*, ésta permanece más escondida todavía, con lo que la paradoja humana toca la cumbre de la doble experiencia: que Dios es siempre *id qua maius cogitare nequit* y que el creyente se pone delante de él en el acto del *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. El camino que hay que seguir, sobre todo para el saber teológico, será el que trazó san Anselmo, que se convierte también en el camino de von Balthasar: la *delectatio* y la *adoratio*¹⁶⁵.

En este momento se pone en marcha otra temática esencial de la teología fundamental: la credibilidad de la *Gestalt*.

Jesús de Nazaret, que no tiene ninguna otra medida y ningún término de comparación más que él mismo en cuanto luz y profundidad de la revelación, es también el único signo de credibilidad de su persona y de su mensaje. Ser signo, para él, equivale a no remitir a ninguna otra cosa más que al misterio de su existencia¹⁶⁶. La dimensión de unicidad y singularidad que constituyen su ser, impide encontrar cualquier otra forma alternativa que pueda servir para explicar su misterio.

En contra de lo que podría parecer a primera vista, es decir, la presencia de una forma que pudiera constituir un impedimento a la libertad creada o una *hybris* que urgiría solamente la exaltación de uno mismo gracias a la humillación del otro, este signo se revela más bien como el índice real de una libertad absoluta que no «hace violencia» alguna o Efectivamente, se presenta en aquella forma última y expresiva de amor que es capaz de «convencer», es decir, de dar un testimonio que vaya más allá, que supere toda posible objeción¹⁶⁷.

El amor se convierte en la hermenéutica de toda la trilogía y en *arché* de la intuición de von Balthasar, ya que es, al final, la última palabra pronunciada por el Dios trino en el misterio de su revelación¹⁶⁸. Pero de todas formas, un amor que es visible y definitivo sólo en el misterio pas- -"1 cual, en donde el único irrepentible se entrega a la muerte haciéndose expresión de cómo ama un Dios, cuya naturaleza consiste en la autodonación total de sí hasta el extremo¹⁶⁹.

A partir de la encarnación, pasando por todo el desarrollo de la vida terrena de Jesús¹⁷⁰ para llegar hasta el misterio del «sábado santo», el creyente se ve situado ante una revelación de amor como pura reciprocidad en la entrega total y absoluta. Sólo en Jesús de Nazaret se puede afirmar que se

¹⁶⁵ Id., *Gloria. Una estética teológica, II. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 230ss.

¹⁶⁶ Cf. *Gl. I*, 605-608.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 43755. *Ibid.*, 539-550.

¹⁶⁸ *Ibid.*, *Teodramática II, Las personas del drama*: Madrid 1992, 84: «El 'saber absoluto' es la muerte de la tea dramática, y el amor de Dios que supera todo conocimiento es la muerte del 'saber absoluto'».

¹⁶⁹ Esta temática ha sido especialmente tratada por H. U. van Balthasar en *Teodramática*, IV-Y. En todo caso, también aquí el creyente estará siempre ante el reconocimiento de una dialéctica entre «Enthüllung» y «Verhüllung», como se indica en *Theologik, 1, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, 233-246.

¹⁷⁰ Cf. Id., *Il tutto nel frammento*, Milán 1972, 195-236.

hace visible la «teoría y la praxis del amor de Dios»¹⁷¹. El misterio pascual como misterio de obediencia que llega hasta la muerte, y la muerte en la cruz, e incluso hasta el silencio de la experiencia sepulcral del sábado santo¹⁷², para poder resurgir luego en la gloria del Padre, es lo que da visibilidad y concreción a la *Gestalt* reveladora como una renuncia al disponer de sí mismo para dejar que el Otro, el Padre, disponga de él. Estamos en presencia de un juego de amor que, si por una parte revela la trascendencia de este amor sobre toda posible concreción humana, hasta el punto de no poder ser revelado más que por el Hijo, por otra parte se impone «evidentemente» como normativo para todo amor que quiera ser auténticamente tal, es decir, definitivo y eterno¹⁷³.

La muerte del inocente, como la última palabra que en lenguaje humano quiere pronunciar Dios para el conocimiento de su ser-esencia, permanece en la historia de la humanidad como la última provocación a la decisión y a la opción por el seguimiento de Cristo¹⁷⁴.

A la percepción de la *Gestalt* de la revelación en su evidencia objetiva tiene que corresponder la evidencia subjetiva que se expresa en la fe del creyente.

A una totalidad de entrega hay que responder con un comportamiento global, con «la disposición global con que el hombre responde, por la gracia, a la revelación de Dios que lo interpela»¹⁷⁵. Pues bien, también aquí, en donde la respuesta humana pretendería mediar por sí misma la forma y la medida de correspondencia, van Balthasar presenta la *Gestalt Jesu* como arquetipo y norma de toda respuesta de fe: «a partir del testimonio trinitaria ha de ser presentada y justificada la fe humana»¹⁷⁶.

Dentro de la evidencia objetiva es donde se deja percibir por el sujeto con una primera reacción de «estupor» y de «maravilla»¹⁷⁷, y donde se encuentra ya la fuerza que mueve al hombre a reconocerla como bella, y por consiguiente como buena y verdadera, y por eso mismo llena de sentido y digna de ser amada y seguida. Es la *fides Christi*¹⁷⁸ que se pone delante de cada uno como la respuesta ejemplar más fiel que se da al Padre. Pero en esa fe, en virtud de su pronunciación y de su realización en una relación intrapersonal trinitaria y por tanto «transpersonal»¹⁷⁹, cada uno se siente inserto e iluminado. En una palabra, la simplicidad del acto de fe es la misma simplicidad del amor, ya que es el fruto de la «seducción» realizada por la aparición de la *Gestalt*. No un amor humano cualquiera, sino el amor de Cristo, aquel amor que es el único capaz de mantener en perfecta armonía lo que es humanamente inconcebible: «el amor a un ente y el amor al ser»¹⁸⁰.

¹⁷¹ Gl. VII, 391ss; así también en una expresiva síntesis en *Teodramática IJ*, 83: «La forma dramática de Cristo en sus articulaciones fundamentales (encarnación, proclamación del Reino y preparación de la Iglesia, pasión, unión con los muertos, resurrección y unión con el Padre, vuelta al final de la historia) es la simple autopresentación de una única actitud, que es la expresión eficiente del amor de Dios en favor del mundo.

¹⁷² Cf. Id., *El misterio pascual*, en *Mysterium salutis*, III/2, Madrid 1971, 143-335; así como *Epilog*, Einsiedeln 1987, 85.

¹⁷³ Cf. Id., *Sólo el amor es digno de fe*, o. c., 67-98.

¹⁷⁴ Cd. Id., *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, en «La documentation catholique» 72 (1975) 421-426.

¹⁷⁵ Gl. I, 123.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 132; más explícitamente en p. 271: «Cristo se define a sí y define lo demás, sin que haya lugar a una definición superior común a ambos extremos. Cristo se define a sí mismo (podríamos y deberíamos hablar de su actitud ante Dios, o en términos veterotestamentarios de su *fides*) y define la fe de sus discípulos, define la fe cristiana que corresponde a la relación mutua entre Cristo y la Iglesia y define la fe veterotestamentaria que estaba orientada a él»

¹⁷⁷ Para el tema del «Staunen», como primera reacción ante la presentación de la *Gestalt*, d. Gl. I, 34.

¹⁷⁸ Cf. Id., *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 57-96.

¹⁷⁹ Gl. I, 175.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 176.

La fe, respuesta completa y total al Dios que se revela (FV 5), es, por consiguiente, el acto más simple que el hombre puede realizar, ya que consiste en dejarse amar para reconocer y responder al amor en aquella actitud que la tradición místico-espiritual reconoce como abandono (*Gelassenheit*) total¹⁸¹.

3. Perspectivas

Una obra como la de H. U. von Balthasar no permite nunca, por su misma naturaleza, llegar a una única conclusión o a un simple juicio de mérito. Siempre se quedaría uno con la duda de la contingencia de nuestro saber y con los límites de toda sistematización. Sin embargo, hay tres diferencias que pueden caracterizar a este «proyecto», abriendo a un nuevo horizonte inevitable de reflexión para esta disciplina.

1. El primer dato que se desprende de lo dicho es el de una franca toma de posición en contra de cualquier forma de *subjetivismo* en la presentación de la revelación. Ni la «reducción cosmológica», que marcó al período antiguo, ni la «antropológica», que ha determinado al período moderno-contemporáneo, han sabido evitar este escollo. La primera porque, partiendo de lo contingente, lo ha exaltado hasta convertirlo en expresión de lo universal; la segunda porque, al poner el hombre en el centro de todo, lo ha convertido en unidad de medida de todo saber¹⁸².

La teología fundamental de van Balthasar, como toda su teología, está caracterizada, al contrario, por la *objetividad* de esa *Gestalt* que es la persona de Jesús de Nazaret. No serán ya las diversas formulaciones teológicas las que serán capaces de explicitar este misterio¹⁸³, sino solamente la teología que sepa presentarse como simple «hermenéutica»¹⁸⁴ de lo que es la autoexpresión y la autoexplicación que provienen de la *Gestalt*.

Es la «totalidad» de la *Gestalt Christi* la que constituye el criterio interpretativo de la revelación. Se trata de una «totalidad» que encuentra las motivaciones de su credibilidad tan sólo dentro de sí, ya que en su fundamento, y sólo allí, es donde el ser se revela en su libertad, trascendencia y amor.

2. El segundo elemento es la caracterización *trinitaria* de la revelación. Es toda la Trinidad la que nos sale al encuentro en la *Gestalt Jesu*. La evidencia con que se la percibe es la típica evidencia del misterio que se revela y se esconde dialécticamente, hasta alcanzar su cumbre en la muerte en la cruz, que es donde el amor trinitario de Dios expresa su forma última y extrema de libertad cuando ésta parece que se viene abajo. La cristología se abre de este modo a la teología como última forma y contenido de todo saber cristiano.

El tema de la *analogía*, que corta transversalmente toda la obra de van Balthasar, constituye la única forma posible para poder hablar de Dios a través de aquel lenguaje que no tenga que privar ni al

¹⁸¹ Cf. Id., *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid 1969, 41-74. Para el tema de la «Gelassenheit», la referencia de von Balthasar se mueve ciertamente en el horizonte filosófico de Eckhart y Heidegger (*Gloria. V, Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1988, 35-57. 406419), pero sobre todo hay que subrayar la matriz ignaciana del concepto: d. *ibíd.*, 101-112.

¹⁸² Id., *Sólo el amor es digno de fe*, o. c., 13-44.

¹⁸³ Cf. las formas «reductivas» de lectura teológica presentadas en *Teodramática, il., Introducción al drama*, Madrid 1990, 27-50.

¹⁸⁴ *Teodramática II. Las personas del drama*, o. c., 85.

misterio de su naturaleza ni al creyente de su posibilidad de definir lo real. En la teología de van Balthasar, la analogía seguirá siendo el criterio y el método teológico más adecuado, del que no podremos nunca desviarnos si no queremos traicionar a la misma tarea teológica¹⁸⁵.

3. La teología fundamental de H. U. von Balthasar constituye una de las formas más expresivas del saber teológico que se presenta a nuestros contemporáneos, cuando éstos se plantean auténticamente el problema del *sentido de la existencia*. La originalidad de este proyecto consiste precisamente en el equilibrio que las diversas partes tienen entre sí.

No hay que sacrificar a Dios por el gusto de hacer qué destaquen el hombre y su mundo; ni hay que exaltarlos a éstos por el deseo de darles una salvación tan sólo inmanente y, por tanto, una pura ilusión. A la libertad de Dios corresponde la conciencia plena de la criatura de que ella es incapaz de darse una plenitud autónoma¹⁸⁶. En este respecto, a los papeles propios es en donde se revela a cada uno el verdadero sentido de sí mismo y donde, por consiguiente, se abre el camino para el gesto antropológicamente más significativo: a la libertad de decisión de querer acoger una libertad más grande como plenitud de sentido¹⁸⁷.

«Dar a entender al mundo la credibilidad del mensaje cristiano» 72 es la tarea que el apologeta comprende que es la suya específica en virtud del mandato de Pedro (1 Pe 3, 15). Esta esperanza es también la que mueve a creer que el misterio de la encarnación es un hecho de hoy, y que el amor de Dios es significativo para la actual condición humana. Ésta fue la esperanza que van Balthasar infundió en sus escritos¹⁸⁸, dando a los creyentes el coraje para avanzar sin descanso por el camino de inteligencia de la fe, y al «otro» que no cree, la fuerza para poder captar la luz que proviene de la persona de Jesús de Nazaret, verdadero Dios y verdadero Hombre.

Conclusión

«Cuando el hombre creé acabar, entonces comienza» (Eclo 18,6). Si esta sentencia de la sabiduría bíblica vale para todos los trabajos, con mayor razón debe ponerse como conclusión de una «introducción». Los temas que se han expuesto no han tenido más intención que la de poner en evidencia cómo para la teología fundamental también es necesario diseñar su propia sistematización que permita ver la peculiaridad de esta disciplina y sus contenidos propios.

Esta «introducción» ha intentado exponer algunos temas que consideramos precisamente como introductorios para clarificar la identidad misma de la materia y de sus metodologías. Los contenidos propios tendrán que buscarse, en este punto, en los diversos tratados, manuales o monografías de teología fundamental que acentúan las perspectivas propias de cada autor¹⁸⁹.

¹⁸⁵ El tema de la analogía está omnipresente en von Balthasar; d. K. Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; *Universalismo cristiano*, en *Verbum Caro*, o. c., 307-324. Para una sistematización de este concepto en la «estética teológica», d. J. SCHMID, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes*, Münsterschwarzach 1982, 147-259.

¹⁸⁶ Id., *Die christliche Gestalt*, en *Lo Spirito e l'Istituzione*, Brescia 1979, 52.

¹⁸⁷ *Teodramática, 1*, o. c., 175-290.

¹⁸⁸ Id., *Sólo el amor es digno de fe*, o. c., 13. 73 Id., *Epilog*, o. c., 98.

¹⁸⁹ No es posible en este lugar una bibliografía completa; puede encontrarse en las recientes obras más significativas que presentan caracteres y perspectivas diversas sobre la identidad y el método de la teología fundamental: P. EICHER, *Offenbarung*, Munich 1987; R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989; Id., *Gesu rivelatore*, Casale M. 1988; H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987. W. JOEST, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart, 21981; W. KERN - H. J. POTI'MAYER - M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I-IV, Friburgo 1985-1988; R.

De todas formas, podríamos dedicar una última palabra al futuro en el que estamos comprometidos. ¿Qué «retos» aguardan a la teología fundamental en los últimos años? La respuesta creo que es la de siempre: dar razón de la credibilidad de la revelación cristiana. El teólogo, que está siempre ocupado y comprometido en primera persona con los contenidos de su investigación, es hijo de su propio tiempo. Sin embargo, gracias a una condición totalmente privilegiada, está puesto entre los confines de lo indecible y de lo que se debe pronunciar. Por el ministerio especial que está llamado a desempeñar, se halla ligado a un pasado que debe mantener vivo, pero debe estar también atento al presente para que aquel pasado desarrolle toda su fuerza de crear una nueva historia. Sólo esta condición de total fidelidad al pasado que lo pone en acto como teólogo, y al presente que lo identifica como persona, estará capacitado para no experimentar en su interior ningún tipo de esquizofrenia.

También el teólogo fundamental, y quizás más que los otros, se encuentra en la misma condición, por haber sido llamado a estudiar el acontecimiento de la revelación y a mostrar su credibilidad en nuestros días.

La reflexión, cuando se realiza sobre los grandes temas que constituyen la historia y la vida personal, se hace inevitablemente descubrimiento y anticipación del futuro. Estamos, por tanto, en la condición de tener que anticipar parte de nuestro futuro, intentando comprender cuáles serán los retos y las provocaciones del mañana. Esto se hace no por un simple cálculo matemático o por una previsión, sino más bien por la solidaridad que nos liga a esta humanidad y por la fuerza del pensamiento que sabe abrirse más allá del tiempo para dar un desahogo a su imaginación y a su fuerza creativa.

La teología fundamental, que tiene que encontrar las razones para hacer cada vez más inteligible el acontecimiento de la revelación, tiene que luchar entonces en dos frentes: por una parte, tiene que dirigir las tensiones y las ansias del camino de la humanidad hacia la revelación; por otra, tiene que ser portadora del sentido de la revelación para los hombres de su tiempo. Cada una de estas dos situaciones requieren inteligencia y sabiduría para que nadie se vea privado de su especificidad.

La primera tarea que le tocará a la teología fundamental .y. será la de hacer significativo el acto de creer. Dar las razones de la verdad del Evangelio, para que cada uno crea y creyendo obtenga la salvación, corresponde a la función de dar el significado sobre el sentido de la existencia. En el acto del abandono obediencial al Dios que se revela habrá que poner de manifiesto la verdad de Dios, que se expresa en un amor capaz de aceptar la muerte de cruz. Esta verdad determina el acto de la respuesta como un abandono total en él. En esta perspectiva se puede pensar en el proyecto de una existencia a la luz de la fe como una vida plenamente humana. El acto de creer es, en realidad, plenamente libre y responsable porque sabe situarse ante el objeto creído con aquella inteligencia

LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Salamanca, 1982; R. LATOURELLE - R. FISIELLA, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992; K. H. NEUFELD, *Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, en ZKTh 111 (1989), 25-44; G. O'COLLINS, *Fundamental Theology*, Nueva York 1981; S. PI' y NINOT, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1991; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985; F. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Foundational Theology*, Nueva York 1984; J. SCHMITZ, *Offenbarung*, Dusseldorf 1988; H. W. AGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981; Id., *Fundamentaltheologie*, en TRE XI, 738-752; H. J. WERVEYEN, *Gottes Letztes Wortes*, Dusseldorf 1991.

que interroga y con la sabiduría que sabe percibir la verdad profunda que contiene. Un acto, además, que permite la superación de las diversas formas de subjetivismo, en la medida en que se ha realizado a la luz de una eclesialidad que recupera el verdadero sentido de la comunidad y de la comunión, más allá de los esquematismos del individualismo.

La segunda tarea que tendrá que desarrollar la teología fundamental en los próximos decenios será la de manifestar mejor la especificidad de la revelación cristiana y su valor salvífico. El movimiento iniciado por el concilio Vaticano II, especialmente con el documento *Nostra Aetate*, ha llevado a la Iglesia, y también por tanto a la teología, a encontrarse con las otras religiones. La riqueza del diálogo que proviene de este esfuerzo renovado, dirigido a la unidad del género humano, no podía, sin embargo, hacer que se olvidasen las peculiaridades objetivas propias de la fe cristiana. Algunas formas actuales de un equivocado «teocentrismo» parecen haber encontrado la fórmula mágica para la solución de las diferencias. Creemos que la teología fundamental -que desde siempre ha prestado atención a estos problemas mediante su *demonstratio religiosa*- puede representar un papel importante, en la medida en que sepa presentar un «cristocentrismo» auténtico como premisa y apertura a un «teocentrismo».

El diálogo interreligioso, necesario e indispensable, requiere, de todas formas, que los diversos *partners* conozcan no solamente adónde se dirigen sus esfuerzos, sino sobre todo cuáles son las premisas de las que parten. Éstas no son premisas de división, sino esencialmente puntos constitutivos de la fe, que no están sujetos a mercantilismos. La verdad para la fe cristiana es Jesús de Nazaret. La unicidad de este acontecimiento lleva consigo la forma real de la universalidad. Prescindir de esto podría abrir todas las puertas posibles, pero cerraría sin duda una puerta fundamental, la de la salvación.

La tercera tarea de la teología fundamental creemos que ha de ser la de valorar atentamente, sobre todo en occidente, las fuerzas dramáticas de la indiferencia. Existe una primera forma grave de indiferencia que afecta a la práctica religiosa, primera etapa para ir llegando progresivamente a las diversas formas de ateísmo. Pero existe una forma ulterior de indiferencia que afecta a las preguntas fundamentales de la existencia. Sometidos a las tenazas de un eficientismo asfixiante que los oprimen -procurado por expresiones culturales esclavas del consumismo-, y por una pérdida de valores que no permiten comprender la sacralidad de la persona, -procurada por falsas ideologías que los atraen con el señuelo del progreso-, los hombres de nuestra generación parecen sentirse molestos por quienes les presentan la fatigosa conquista de una libertad personal y se refugian de buena gana en lo efímero.

Al contrario, para los que miran a su alrededor, deseosos todavía de una respuesta religiosa, se les presenta, de una forma cada vez más difusa en nuestros días, toda una serie de movimientos religiosos que garantizan la conquista de la felicidad a un precio muy barato. La atención a la verdad y a la verdadera libertad de la persona debe ser el estímulo para urgir a quien quiera valorar globalmente el fenómeno en que confía, para mostrar sus límites objetivos y para provocar a una reflexión que sepa distinguir entre carencias psicológicas, cargas emotivas y opciones realizadas con plena libertad.

Estos diversos retos hacen que la teología fundamental se sienta particularmente responsable ante la comunidad cristiana. El estudio de la propia fe no puede pensarse ni realizarse de una forma limitada al momento sacramental. Tiene que constituir uno de los momentos fundamentales a través del cual

crece y se construye la comunidad. La celebración de la fe, mediante la vida sacramental y el testimonio del amor, mediante la vida de caridad, no puede hacer perder de vista la inteligencia de la fe que es capacidad de responder sensatamente a quien pregunte el «porque» de nuestra celebración y de nuestro testimonio.

Tomar en consideración las provocaciones que ofrece la teología significa, para la comunidad cristiana, sentirse robustecida en sus opciones pastorales, ya que las realizará no a la luz de lo provisional y de lo inmediato, sino de la reflexión y de una mirada hacia el futuro.

La atención a la teología fundamental supone, además, la capacidad de querer seguir un camino que tenga como objetivo el de unas comunidades adultas en la fe y, por tanto, capaces de vivir en equilibrio los diversos momentos de la fe y responsablemente los diversos ministros que se les confíe.

La teología fundamental, en última instancia, provocando a que se encuentren las razones para mostrar la credibilidad del creer, no hace más que evidenciar que nada, ni en la fe ni en la vida, puede ser asumido pasivamente o dado por descontado. La fe será siempre un reto, porque obliga a pensar y a vivir; la teología fundamental no hace más que ser un eco inteligente de este reto para que se supere el no creer y para que el creer se vea debidamente motivado.

Bibliografía

- AA.VV., J. H. NEWMAN THEOLOGIAN AND CARDINAL, ROMA-BRESCIA 1981. AA. VV., EL TEÓLOGO EN LA IGLESIA HOY, MÉXICO 1990.
- ALFARO, J., *Fides in terminología bíblica*, en Greg 42 (1961) 463-505. -, *Fe*, en *Sacramentum mundi*, III, Barcelona 1973.
- , *Fides Spes Caritas*, PUG, Roma 1968.
- , *Revelación y fe*, en *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 367- 398.
- , *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme. Salamanca 1985.
- , *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988.
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, Madrid 1987.
- AUBERT, R., *Die Enzyklika «Aeterni Patris» und die weiteren papstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, en E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*, I, Friburgo 1987, 310-332.
- , *Le probleme de l'acte de foi*, Lovaina 1945.
- , *Newman: une psychologie concrete de la foi et une apologétique existentielle*, s. d.
- BALTHASAR H. U. VON, *Implicaciones de la Palabra*, en *Verbum caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 65-93.
- , *Teología de la historia*, Madrid 1966.
- , *11 tutto nel frammento*, Milán 1972.
- , *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988.
- , *Gloria. Una estética teológica III*, Madrid 1987.
- , *Gloria. Una estética teológica VII*, Madrid 1989.
- , *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1990.
- , *Theologik*, Einsiedeln 1985.
- BENTUE, A., *La opción creyente. Introducción a la teología fundamental*. Sígueme, Salamanca 1986.
- BENOIT, P., *Traité de la Prophétie*, Tournai 1945.
- BERTI, E., *Le vie della ragione*, Bolonia 1987.
- BEUMER, J., *Historia de los Dogmas*, La Editorial Católica, Madrid 1977.
- BISER, E., *Glaubenswende*, Friburgo 1987. -, *Glaubensverständnis*" Friburgo 1975.
- BOUILLARD, H., *Le concept de Révélation de Vatican I a Vatican II*, en AA. Vv., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, París 1972, 5-50."
- , *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*, en «Concilium» 6 (1985) 84-96.
- BULTMANN, R., pisteuō in GLNT X, 400-488.
- CAPON C., (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1990*, Einsiedeln 1991.
- CASALE, U., *L'avventura della fede*, Turín 1988.
- CHAPPIN, M., *Vaticano I*, en DTF, 1590-1596.
- CHARRON, A., *Indiferencia religiosa*, en DTF, 710-720.

- CHENU, M. D., *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966.
- CIANCIO, C. - FERRETTI, G. - PASTORE, A. M. - PERONE, D., *In lotta con l'angelo*, Turín 1989.
- , *El principio cristocéntrico y su operatividad en la teología fundamental*, en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca 1982, 246-271.
- , *La rivelazione centro della teologia fondamentale*, en FISICHELLA R. (ed.), *Gesu Rivelatore*, Casale M. 1988, 85-99.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970.
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El teólogo y su función en la Iglesia*, PPC, Madrid 1989.
- DE LA POTTERIE, I., *oïda et ginôskô. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, en «Bíblica» 40 (1959) 709-725.
- , *Verdad*, en DTF, 1609-1616.
- DER VLOT, J. VAN, *La fede di fronte alla sfida postmoderna*, en «Communio» (1990) 110.
- DÍAZ, J., *Fundamentos de la vida cristiana. Proyecto de Teología Fundamental*. San Esteban, Salamanca 1991.
- DULLES, A., *A History of Apologetics*, Londres 1971. -, *Models of Revelation*, Nueva York 1983.
- DUMONT, c., *Qui est le théologien?*, en NRTh 113 (1991) 185-204. DUNAS, N., *Conocimiento de la fe*, Barcelona 1965.
- DUPUIS, J., *Unicidad y universalidad*, en DTF, 1578-1587. FISICHELLA, R. (ed.), *La revelación*, Sígueme, Salamanca 1989.
- , *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981.
- , *Cos'è la teología?*, en RPCCHETTA, C. - FISICHELLA, R. - Pozzo, G., *La teología tra rivelazione e storia*, Bolonia 1988, 177-188.
- , *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989.
- , *Credibilidad*, en DTF, 205-225.
- , *Cristología fundamental*, en DTF, 226-234.
- , *Dei Verbum*, en DTF, 272-277.
- , *Lenguaje teológico*, en DTF, 825-830.
- , *Potencia obediencial*, en DTF, 1066-1068.
- , *Sentido de la revelación*, en DTF, 1351-1356.
- , *Silencio*, en DTF, 1368-1375.
- , *Teología: epistemología*, en DTF, 1413-1418.
- , *Teología fundamental: destinatario*, en DTF 1448-1454.
- , *Títulos cristológicos*, en DTF, 237-249.
- , *Metodo in teología fondamentale*, en RT 1 (1990) 75-90.
- , *Prospettive epistemologiche circa il fondamento della teología*, en RT 2 (1991) 5-20.
- , *Generi letterari in teología fondamentale*, en Greg 72 (1991) 543-556.
- , *Teología fondamentale in Hans Urs von Balthasar*, en LEHMAN, K.
- KASPAR, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale M. 1991, 383-399.
- , *Discernimento*, in SEVESO, B. (ed.) *Dizionario di Pastorale*, Casale M. 1992.
- FRIES, H., *Teología fundamental*, en Sacramentum mundi VI, 589-600. -, *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987.
- FORTE, B., *Teología de la historia*, Ed. Sígueme, Salamanca (1993).
- GAUTHIER, P., *Newman et Blondel Tradition et développement du dogme*, París 1988.
- GEFFRÉ, c., *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, en AA.VV., *La Théologie ti l'épreuve de la vérité*, París 1984, 281-291.
- , *Historia reciente de la teología fundamental*, en «Concilium» 46 (1969) 337-358.
- GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990.
- GONZALEZ MONTES, A., *Sobre la naturaleza y los métodos de la teología fundamental*, en «Salmanticensis» (1985) 335-362.
- , *Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la teología fundamental*, en «Estudios Eclesiásticos» (1987) 131-163.
- GRANT, R., *Greek Apologists in the II Century*, Londres 1988. GRELOT, P., *Les poemes du Serviteur de Jahwé*, París 1981.
- GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Madrid 1963.
- , *El poder*, Madrid 1963.
- HEINZ, G., *Divinam christianae religionis originem probare*, Maguncia 1984.
- IMBACH, J., *Breve teología fundamental*, Herder, Barcelona 1992.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., *Teología Fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries*, Universidad Pontificia, Salamanca 1988.
- KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik*, Munich 1967. -, *Introducción a la fe*, Salamanca 1976.
- KERN, W., *Misterio pascual: sufrimiento y muerte*, en DTF, 987-1011. KERN, W. - NIEMANN, F. J., *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986.

- KESSLER H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Dusseldorf 1970.
- LACOMBE, R. E., *L'apologétique de Pascal*, París 1958.
- LAROS, M., *Das Glaubensproblem bei Pascal*, Dusseldorf 1918.
- LATOURELLE, R., *Apologétique et Fondamentale. Probleme de nature et de méthode*, en «Salesianum» 28 (1965) 256-273.
- , *Teología de la revelación*, Salamanca 1985.
- , *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1985.
- , *Búsqueda y don de sentido*, en DTF, 1356-1360.
- LATOURELLE, R. - O'COLLINS, G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982.
- LATOURELLE, R., (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992.
- LEHMANN, K., *Apologetik und Fundamentaltheologie*, en «Communio» 7 (1978), 289-294.
- LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1983. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca 1988.
- LORDA, J. L., *La fe del teólogo*, en «Scripta Theologica», 21 (1989), 903-918.
- LÔSER, W., *Universal concreto*, en DTF, 1587-1589.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1989.
- MALEVEZ, L., *Pour une théologie de la foi*, París 1969.
- MANCINI, I., *Filosofía della religione*, Génova 1986.
- MARTINI, C. M., *Iniciación cristiana y teología fundamental*, en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas*, o. c., 95-102.
- METZ, J. B., *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.
- MICHAELIS, W., oraô, in GLNT VIII, 923-940.
- MouRoux, J., *Creo en ti*, Científico Médica, Barcelona 1964.
- NEUFELD, K. H., *Über Fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, en ZKTh 111 (1989) 25-44.
- NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960.
- , *Parochial and Plain Sermons*, I-VIII, Londres 1869.
- , *Oxford University Sermons*, Londres 1880.
- , *Apologia «pro vita sua»*, Madrid 1977.
- , *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, 1- XXXI.
- NIEMANN, F. J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1983.
- NIETZSCHE, F., *Gaya Ciencia*, Akas, Torrejón de Ardoz, 1987.
- O'COLLINS, G., *Amor*, en DTF, 58-61.
- OEING-HANHOFF, L., *Grund*, en LThK IV, 1246-1249.
- ORBE, A., *Ireneo*, en DTF, 730-737.
- PANNENBERG, W., *La revelación como historia*, Salamanca 1977. -, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981. PASCAL, B., *Obras*, Madrid 1981.
- PEUKERT, H., *Teología fundamental* en (P. Eicher ed.), *Diccionari de conceptes teològics*, t. II, Herder, Barcelona 1990, 512-519.
- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología fundamental*, en DTF, 626-629.
- , *Boletín Bibliográfico de Teología Fundamental*, en «Rivista Catalana de Teologia», 12 (1987) 437-449 (1); 15 (1990) 213-223 (II).
- , *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989.
- POTTMEYER, H. J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo 1968.
- Pozzo, G., *Il metodo nella teologia sistematica*, en C. ROCCHETTA R. FISICHELLA - G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bolonia 1988, 255-347.
- , *Método*, en DTF, 908-927.
- PROVANCHER, N., *Modernidad*, en DTF, 1011-1013.
- PRZYWARA, E., *Religionsbegründung. M. Scheler und J. H. Newman*, Friburgo 1923.
- RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967.
- , *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979.
- RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1970. -, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985.
- RESWEBER, P., *Déplacements récentes de la problématique de la vérité et leurs incidences en théologie*, en *La Théologie a l'épreuve de la vérité*, 121-141.
- ROCCHETTA, c., *Il «novum» in teologia. Spunti per un dibattito*, en RT 1 (1990) 5-27.
- RUGGIERI, G., *Sapienza e storia*, Milán 1971. -, *La compagnia della fede*, Turín 1980.
- , *L'apologia cattolica in epoca moderna*, en ETF, 277.
- , *Teología fundamental*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, t. II, Cristiandad, Madrid 1982, 1871-1885.

SÁNCHEZ CHAMOSO, R., *Los fundamentos de nuestra fe*, Sígueme, Salamanca 1981.

-, *Trayectoria, cometidos y prospectiva de la teología fundamental*, Sígueme.

SCHILLEBEECK, E., *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, 115-153.

-, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 31968.

SCHMIDINGER, H. M., *Scholastik und Neuscholastik. Geschichte zweier Begriffe*, in E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*, II, Friburgo 1988, 23-53.

SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según san Juan*, I, Barcelona 1980.

SCHURMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Salamanca 1982.

SECKLER, M., *Teología y ciencias*, en DTF, 1423-1430. -, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Friburgo 1988.

SENOFONTE, c., *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnould*, Nápoles 1989.

SULLIVAN, F. A., *The Theologian's Ecclesial Vocation and the SDF Instruction*, en ThS 52 (1991), 51-68.

TORRES QUEIRUGA, A. *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986.

-, *La revelación de Dios, en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

TRACY, D., *Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental*, en LATOURELLE, R. - O'COLLINS, G. *Problemas*, o. c., 41-63.

-, *Plurality and Ambiguity*, Londres 1987.

TRUTSCH, J., *La fe*, en *Mysterium salutis* 1/2, Madrid 1969, 879-989. V ATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987.

W ALGRA VE, J. B., *J. H. Newman: his personality, his principles, his fundamental doctrines*, Lovaina 1977.

WHITE, V., *Le concept de révélation chez St. Thomas*, en «Année Théologique» 1950 1-17; 109-132.

W AGNER, H., *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981.

-, *Fundamentaltheologie*, en TRE XI, 738-752.

W ALGRAVE, J., *Estructura, método y cometido actuales de la teología fundamental*, en «Concilium» 46 (1969) 407-417.

WELTE, B., *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo 1965. -, *Religionsphilosophie*, Friburgo 1978.

WICKS, J., *Teología manualista*, en DTF, 1471-1475.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona 1984.