

TEMA 3

La Relación Fe-Razón

La orientación fundamental la da la Fides et Ratio, en los capítulos 1-2-3.

El desarrollo de los temas sigue el orden de los puntos 2.4.5 de la dispensa del P. Pié-Ninot *Dei Verbum Religiose Audiens. La credibilità della Rivelazione Cristiana*. A continuación se ofrecerá una síntesis de dicha dispensa (se respetará también su numeración para facilitar una posible consulta); más algunos Excursus y extractos de los documentos citados.

La Fe es un don de Dios, razonable y libre que responde a la revelación de Dios en Cristo.

Vaticano I: DH 3008-10

Dei Filius cap. 3 «La Fe»

n. 3008

... cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y de voluntad.

...esta fe que es el principio de la humana salvación, la Iglesia católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela...

n. 3009

...para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías...que son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina.

n. 3010

...la fe es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia...

Vaticano II: DV 5

Cuando Dios se revela hay que prestarle la obediencia de la fe, por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios...prestando el homenaje del entendimiento y de la voluntad...para profesar esta fe son necesarios la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo...

FR 8-13

8. En el Primer Concilio Vaticano, los padres habían puesto de relieve el carácter sobrenatural de la revelación de Dios. La crítica racionalista... negaba todo conocimiento que no fuese fruto de las capacidades naturales de la razón. Este hecho obligó al Concilio a sostener con fuerza que, además del conocimiento propio de la razón humana, capaz por su naturaleza de llegar hasta el Creador, existe un conocimiento que es peculiar de la fe. Este conocimiento expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela, y es una verdad muy cierta porque Dios ni engaña ni quiere engañar.

9. El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra...

La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia. La filosofía y las ciencias tienen su puesto en el orden de la razón natural, mientras que la fe, iluminada y guiada por el Espíritu, reconoce en el mensaje de la salvación la «plenitud de gracia y de verdad» (cf. Jn 1, 14) que Dios ha querido revelar en la historia y de modo definitivo por medio de su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 5, 9: Jn 5, 31- 32).

10. En el Concilio Vaticano II los padres, dirigiendo su mirada a Jesús revelador, han ilustrado el carácter salvífico de la revelación de Dios en la historia y han expresado su naturaleza del modo siguiente: «En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cf. Ba 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación».

11. La revelación de Dios se inserta, pues, en el tiempo y la historia, más aún, la encarnación de Jesucristo tiene lugar en la «plenitud de los tiempos» (Ga 4, 4). A dos mil años de distancia de aquel acontecimiento, siento el deber de reafirmar con fuerza que «en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental». En él tiene lugar toda la obra de la creación y de la salvación y, sobre todo destaca el hecho de que con la encarnación del Hijo de Dios vivimos y anticipamos ya desde ahora lo que será la plenitud del tiempo (cf. Hb 1, 2).

La historia, pues, es para el Pueblo de Dios un camino que hay que recorrer por entero, de forma que la verdad revelada exprese en plenitud sus contenidos gracias a la acción incesante del Espíritu Santo.

12. Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad...

La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre... «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»...Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble.

La razón ante el misterio

13. De todos modos no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio. Es verdad que con toda su vida Jesús revela el rostro del Padre, ya que ha venido para explicar los secretos de Dios; sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento. Sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente.

El Concilio enseña que «cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe». Con esta afirmación breve pero densa se indica una verdad fundamental del cristianismo. Se dice, ante todo, que la fe es la respuesta de obediencia a Dios. Ello conlleva reconocerle en su divinidad, trascendencia y libertad suprema. El Dios que se da a conocer desde la autoridad de su absoluta trascendencia lleva consigo la credibilidad de aquello que revela. Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno. En la fe, pues, la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad. Dicho con otras palabras, la libertad no se realiza en las opciones contra Dios...La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma.

Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio...

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio...

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» 18, que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios.

Conócete a ti mismo [FR int]
El hombre a la escucha de la Palabra (Rm 10,17)
en el contexto del mundo contemporáneo

2.1: Rm 10,17: “Fides ex auditu”

“...la fe depende de la predicación (akoe=ex auditu), y la predicación se actúa por la palabra de Cristo”.

Akoe traduce la palabra hebrea *semu ah* = mensaje de Dios, revelación. Es igual a evangelio o palabra de Dios. La fe que surge de la escucha contiene necesariamente un saber. Este saber viene asimilado solamente en la fe que obedece y entiende.

+ La fórmula “*fides ex auditu*” se encuentra en San Agustín para subrayar la importancia de la escucha para creer.

Santo Tomás la usa en su tratado “*de Fide*” para:

- afirmar que el origen de la fe es la escucha no la visión
- subrayar la certeza mayor de la escucha
- precisar que la escucha no es solamente exterior sino también interior, bajo la inspiración de Dios.
- argumentar que la razón es sólo causa externa de la fe, delante a la cual algunos creen y otros no, porque la causa interna es el don de Dios.
- afirmar que a partir de la comprensión de la fe como *fides ex auditu* el hombre cree gracias no a la visión sino a la escucha, en la cual la inteligencia tiene la función de “penetrar y entender” aquello que es propuesto para ser creído.

Para Lutero en *fides ex auditu* se ve la mediación entre la palabra de Dios y la fe en una perspectiva pneumatológica. La palabra más que un contenido tiene una fuerza que hace que la fe se corrobore exclusivamente en la predicación.

El Concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación afirma: “los hombres se disponen a la justificación misma, cuando estimulados y ayudados por la gracia divina, recibiendo la fe mediante la escucha (*fidem ex auditu*: cf. Rm 10,17), se vuelven libremente hacia Dios, creyendo como verdadero aquello que ha sido divinamente revelado y prometido” [DH 1526].

+ La recepción teológica de este texto ha tenido diversas explicaciones:

- 1) la capacidad radical del hombre para la escucha de la palabra de Dios (Rahner, Metz, Knauer, Pié-Ninot);

- 2) el contenido objetivo de la fe (cf. “*Fides Ecclesiae*”);
- 3) la necesidad de la escucha exterior de la Palabra de Dios (cf. Tomás, *In Rom*);
- 4) y la necesidad de la mediación apostólico-eclesial en el anuncio de la fe (cf. CCE 875).

2.2 Conócete a ti mismo [FR int]

y los interrogantes más profundos del hombre sobre el sentido de la vida: y la “pregunta seria” [FR 1.26.33; GS 10).

Conócete a ti mismo: punto de partida: la FR cita esta frase griega para recordar el testimonio de las grandes religiones y culturas antiguas en su búsqueda de respuesta a las preguntas de fondo de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué la presencia del mal? ¿qué cosa habrá después de esta vida? [FR 1]. Más adelante menciona la cuestión dramática sobre el sentido del sufrimiento y la muerte. Ya la GS se preguntaba ¿qué cosa es el hombre? Ésta es “la pregunta seria que hace al hombre verdaderamente tal” [FR 33].

Desde la cuestión sentido de la existencia...hacia el absoluto...

1. Se podría ver la larga historia de la Teología Fundamental como una incesante provocación a los diversos destinatarios acerca del sentido de la existencia [Fisichella, *Introd. TF.*, 102]
2. Que algo tenga un sentido quiere decir que conduce a un entendimiento de mí mismo, de mi ser en su totalidad...la experiencia de sentido integro se manifiesta en particular en el amor y en la muerte...La estructura esencial de esta experiencia figura como esperanza mixta de riesgo y confianza. Se pone con esto la pregunta sobre los criterios y la justificación de la respuesta de sentido impregnada de esperanza. Ciertamente una plena justificación del fundamento de la esperanza se hace posible sólo apelándose a Cristo (1Pe 3,15). [J. Splett, *senso*: SM e CTF: cap.7].
3. El Vaticano II ha equilibrado la presentación de la revelación entre los dos elementos que constituyen el evento revelativo: la revelación de Dios y el sujeto creyente. La TF debe proponer una lectura crítica al sobre el sentido del evento mismo y a la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia que llega a la humanidad. [cf. Fisichella, *senso*: DTF...]
4. “El hombre es antes que nada una pregunta para sí mismo, sobre el sentido último de la vida...la revelación parece responder a esta espera indeterminada, pero incoercible del querer humano” [R. Latourelle, *Ricerca i dono di senso*:DTF]:
5. La necesidad de un sentido a veces se presenta como un apelo, como una invocación, como una nostalgia del Ausente. Ello alarga el horizonte al mismo tiempo que dispone para la acogida. [cf. A. Rigobello, *Perché la Filosofia*, Br. 1997, 74s.].

6. Que el discurso sobre Dios surja ahora en una sociedad secularizada, quiere decir que el hombre moderno siente una nueva, y quizás más profunda nostalgia de Dios. [cf. Imbach, *Nostalgia di Dios*, R. 1992)].

7. El sentido parece alzarse cuando la atracción subjetiva se enlaza con el atractivo objetivo. La cuestión del sentido es uno de los más profundos y más básicos tópicos de toda filosofía. [S: Wolf, *Meaning of Life...*].

8. Sentido de la vida quiere decir inteligibilidad y valor inexorablemente unidos... Dar sentido a la vida quiere decir empeñar de hecho la decisión de la libertad... “Tener sentido” es ontológicamente previo a “dar sentido”. Lo primero funda la posibilidad y la responsabilidad de lo segundo. La índole intrínseca de la cuestión del sentido no es “evidente”, en cuanto empeña a la libertad. Será posible no una demostración sino una “mostración”, una comprensión suficiente de las razones que justifican la opción...(con Pascal: las razones de la religión son tales que no se puede afirmar que el creer es faltar a la razón). [J. Alfaro, *Del problema del hombre al problema de Dios*]

Conclusión

1) La aproximación moderna a la religión: de la religión como “*ordo hominis ad Deum*” a la moderna comprensión de la religión como existencia vivida desde un fundamento de sentido absoluto.

2) La reflexión sobre la cuestión del hombre: “la reflexión sobre la cuestión del hombre se centra en su libertad, marcada por su responsabilidad incondicionada y por su esperanza ilimitada... En su responsabilidad y en su esperanza el hombre está abierto a la gratuidad de la autocomunicación de Dios” [J. Alfaro].

2.3 El hombre “ <i>capax Dei</i> ”, “ <i>potentia obedientialis</i> ” e “ <i>desiderium naturale videndi Deum</i> ”

+ “Capax Dei”

El Catecismo de la Iglesia antes de explicar el Credo se refiere al hombre como capaz de Dios. Esta apartado contiene una teología fundamental en potencia. Esta expresión pertenece a Agustín y fue más tarde retomada por santo Tomás que la puso en paralelo con “*capax beatitudinis*”. El deseo de Dios es una alusión al “*desiderium naturale videndi Deum*” tomista, tema retomado por teólogos como de Lubac y Rahner, que parte de la destinación natural del hombre a la visión intuitiva de Dios. El hombre no podría ser llamado a esta visión si no fuera naturalmente capaz y dispuesto a recibir tal don. Agustín y Tomás hablaron del hombre como “*capax Dei Trinitatis*”, porque la imagen de la Trinidad se puede aplicar al alma que piensa y ama.

+ “Potentia oboedientialis”

Esta expresión es usada para expresar la relación entre naturaleza y gracia. La criatura es capaz de recibir la libre autocomunicación divina que la completa y ante la cual no puede avanzar ninguna pretensión. La naturaleza humana por su capacidad de autotranscendencia se abre a la autoparticipación divina, sólo como capacidad de obediente recepción, que deja al don de la gracia todo su carácter de gratuidad y libertad. [G. Cannobio, *Piccolo Lessico di Teologia*].

+ “Desiderium naturale videndi Deum”

Indica la orientación, sobre todo en santo Tomás, de hecho constitutiva e ineliminable de la naturaleza humana hacia la visión intuitiva de Dios, en cuanto fin último del hombre. A este deseo corresponde la efectiva oferta primero en la gracia y después en la gloria de la autoparticipación de Dios en Cristo, que no es deducible desde el deseo. Pero al hombre sólo le corresponde el movimiento, superar la movilidad y arribar a la quietud sólo lo puede conceder Dios. [cf. J. Alfaro: *Gregorianum* 38 5-50].

Reflexiones Conclusivas

1. Trascendencia hacia la revelación: el carácter fundamental de la existencia humana es un movimiento de trascendencia que se cumple en la orientación del hombre hacia el Dios de la salvación. Esto está atestiguado en la historia de la religión, existe una estructura común que deja ver la posibilidad de una revelación, son experiencias que mandan más allá de los límites de lo finito, del mal y del pecado. (FR 22).

2. Desde la fenomenología a la hermenéutica del deseo: el análisis del deseo humano deja ver una excedencia de significado que trasciende el tiempo y la historia, que va más allá de los límites de la pura descripción y necesita de una interpretación. Por eso se necesita de pasar de la fenomenología a la hermenéutica. Así podremos llegar hasta el final y podremos referirnos a la cuestión escatológica de la relación entre el deseo y Dios: aquella del totalmente y absolutamente otro.

Así llegamos a la apuesta hermenéutica. La decisión final nos corresponde a nosotros. La FR ha subrayado este “íntimo deseo”: las expresiones del arte son canales del mismo, la filosofía particularmente ha recogido este movimiento y ha expresado este universal deseo del hombre [FR 24].

De todo esto el profesor a subrayado en clase los siguientes elementos:

-el punto de partida es el hombre y sus preguntas (giro antropológico de Blondel y Rahner). Así lo presenta el Catecismo que comienza hablando del hombre y sus interrogantes, del hombre como “capax Dei”.

-la respuesta a la pregunta del sentido: por la “apertura”

(FR 85. “...deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber...”). Punto más importante de la FR!

102. *La Iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia. En la perspectiva de estas profundas exigencias, inscritas por Dios en la naturaleza humana, se ve incluso más claro el significado humano y humanizador de la palabra de Dios. Gracias a la mediación de una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, el hombre contemporáneo llegará así a reconocer que será tanto más hombre cuanto, entregándose al Evangelio, más se abra a Cristo.*

2.4 Un precursor: Maurice Blondel (1812-1909)

Para Blondel todo hombre lleva en sí la cuestión del sentido del destino humano y la resuelve implícitamente por sus actos. El problema es inevitable.

La apología de la inmanencia: se llaman así las reflexiones sobre la preparación filosófica a la fe. Buscan sugerir el asentimiento subjetivo de fe al mostrar el valor y la significación de la revelación cristiana como cumplimiento de una aspiración de la naturaleza fundamental del hombre. Son dos los niveles del problema, propios del interrogante sobre el sentido de la vida: 1) este interrogante supone un no saber, entonces implica una apertura a toda posible respuesta. 2) esto lleva consigo un proyecto o esquema de la respuesta definitiva esperada.

Se debe mostrar la capacidad del hombre de escuchar, la *potentia oboedientialis*, del hombre respecto a la revelación (K. Rahner), en un análisis trascendental del espíritu finito. O, por vía dialéctica (Blondel), se muestre que el hombre no puede esquivar la pregunta sobre el sentido, y que todo tentativo de responderla con cumplimientos inmanentes deja al hombre insatisfecho.

Así se delinear los presupuestos para la segunda tarea, sobre cómo concebir el proyecto de un posible cumplimiento como proyecto de un don de gracia sobrenatural.

2.5 Dos métodos de reflexión teológico-fundamental.

FR 59. “Hubo...quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del *análisis de la inmanencia*, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron

conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la *metodología fenomenológica*. En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón”.

Mencionamos dos autores representativos.

1. El hombre oyente de la palabra: la antropología trascendental de K. Rahner (1904-1984).
2. Sólo el amor es creíble: la fenomenología del amor de H.U. von Balthasar (1905-1988).

Excursus I:
La interioridad trascendental:
en diálogo con K. Rahner¹

Intuición fundamental que guía el pensamiento de Rahner: la antropología trascendental. Los derechos de la subjetividad reivindicados por la razón moderna, son conjugados con aquellos de la objetividad, postulados por el pensamiento antiguo y medieval: la categoría de “trascendental” es aquella que expresa la fusión de los dos horizontes, porque los ubica en el espacio de la vida y de la estructura del sujeto, afirma la consistencia universal y objetiva. Rahner se pone creativamente en la vía de un superamiento dialéctico, que encuentra en la antropología su campo propio de verificación y de demostración. El hombre es el ser de la absoluta apertura hacia el trascendente, y por eso sujeto estructurado objetivamente en su ser por la trascendencia. Esta apertura trascendental encuentra su cumplimiento pleno en la cristología: en Jesucristo, absoluto portador de la salvación, es ofrecida al hombre la posibilidad suprema de trascenderse hacia el Trascendente que viene a él, y así realizar en la forma más alta el propio ser para la trascendencia.

1. Rahner afirma la cognoscibilidad fundamental del ser de todo ente y, por otra parte, el hecho de que esta auto-trasparencia del ser sucede en el acto de la conciencia de sí, que es el hombre en cuanto espíritu. “La naturaleza del ser del ente es conocer y ser conocido en una unidad originaria, que hemos llamado conciencia de sí, autotrasparencia del ser para sí mismo o subjetividad”.

El ser del hombre en cuanto espíritu es entonces el evento de la tematización de la trascendencia del ser: en esta luz, “la diferencia ontológica” se deja comprender como “analogía de la posesión del ser”: es análogo no el ser, sino el surgir de la diferencia entre ser y ente en la relación, en la autotrasparencia, en el autoconcepto y en este sentido en la posesión del ser por parte del ente. Ser es entonces conocer en la medida en la cual el ente “posee el ser”: el hombre –en cuanto del todo abierto al ser en general- es espíritu, conciencia, autotrasparencia del ser, y por eso apertura a una posible plena comunicación del ser. “El hombre es espiritual, o sea vive su vida en una continua tensión hacia el Absoluto, en una apertura a Dios”.

2. “El hombre es el ente que, amando libremente, se encuentra de frente al Dios de una posible revelación. El hombre está en escucha de la palabra de Dios o del silencio de Dios en la medida en la que se abre, amando libremente, a este mensaje de la palabra o del silencio del Dios de la revelación”. La misteriosidad del ser, su escondimiento no obstante su luminosidad, es la condición objetiva que hace posible el ejercicio de la libertad por parte del espíritu finito. Es necesaria la libertad del hombre para acoger la trascendencia que se ofrece.

¹ B. FORTE, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991, 164-169. Las citas de Rahner que usa Forte son extraídas de *El oyente de la Palabra*. (Síntesis de las ideas rahnerianas sugerida por el Prof. Pié-Ninot en su dispensa)

3. “El hombre es el ente que en su historia debe prestar oído a una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana”. La apertura trascendental del ser humano encuentra en la Palabra de la revelación el lugar de su más adecuado cumplimiento, cumplimiento que reenvía a una profundidad más allá del Verbo, hacia el horizonte infinito del ser divino. Así, la trascendencia no se resuelve en la inmanencia, porque la Palabra pronunciada envía a la inagotable fuente del Misterio.

En esto la antropología rahneriana se resiste al espíritu moderno, la autotranscendencia no se resuelve en la inmanencia, el “oyente de la palabra” es proyectado fuera de sí, la Palabra se revela ocultándose y al hacerlo se ofrece al juego de la libertad y del amor.

Rahner si bien no cae en el callejón sin salida de la modernidad, asume como propias las urgencias de la misma. Por ello se puede evidenciar en su antropología un doble riesgo: la acentuación de la autotranscendencia puede oscurecer el drama del pecado al ver todo como parte de el proceso dialéctico del espíritu; por otra parte, el ver al Verbo como respuesta total puede dificultar la percepción del mismo como referencia al misterio del Silencio infinito.

Excursus 2:

H.U. von Balthasar

«Sólo el amor es digno de fe»

Balthasar busca responder en este libro a la pregunta sobre lo específicamente cristiano del cristianismo. Y afirma que en la historia se han dado dos puntos de referencia predominantes para responder a esta pregunta. El primero es común a la Patrística, la Edad Media y el Renacimiento, cuyo punto de referencia se hallaba en la historia cósmico-universal. El segundo es propio de la Edad Moderna que encontraba su parámetro en el centro antropológico. El autor suizo señala que mientras el primero está limitado tanto histórica como temporalmente, el segundo se equivoca sistemáticamente. Según su opinión el centro debería ser estrictamente teo-lógico². Es por ello que esboza su teoría de que se debe poner el paradigma estético, por él desarrollado, en el centro, ya que la estética se caracteriza por ser algo puramente teológico, ella se entiende «como aceptación verdadera en fe de la gloria del amor divino»³.

El primer punto de referencia histórico-universal desemboca, según Balthasar, en la reducción cosmológica. El proceso comenzó al demostrar la credibilidad del cristianismo tomando como base la función unificadora de la fragmentariedad del mundo obrada por el Logos. Desde el supuesto de la unidad entre naturaleza y gracia, filosofía y teología, esto era plausible. Con el cambio de presupuestos debido a la aparición de la reforma y del pietismo, del romanticismo y del idealismo, el trasfondo cosmológico, tal como lo entiende una «religión natural», termina por absorber lo específicamente cristiano. La revelación cristiana es simplemente una ayuda para comprender con más nitidez la dimensión religiosa común a toda la humanidad⁴. «El “trasfondo” cósmico e histórico como (algo predominantemente) “natural” ya no puede justificar la sobrenaturalidad del cristianismo»⁵. Así termina por consumarse la primera reducción.

La segunda reducción es la antropológica que Balthasar atribuye principalmente al influjo de pensadores como Kant, Schleiermacher, Bultmann, Maréchal y Blondel. Si para Schleiermacher la cristología se vuelve una mera condición de posibilidad para la formación de la conciencia piadosa, para Bultmann ésta es no ya formadora de la conciencia piadosa, sino un anuncio que alcanza su objetivo si toca de manera efectiva la existencia humana. En el campo católico Maréchal y Blondel han justificado antropológicamente la revelación. Balthasar admite que si bien esta perspectiva tiene un gran pasado cristiano, en cuanto que Dios quiere plenificar a su criatura desde lo más profundo y alcanzar verdaderamente su existencia:

² Cf. *Sólo el amor...* 9-12

³ *Sólo el amor*, 11

⁴ Cf. *Sólo el amor*, 13-26

⁵ *Sólo el amor*, 26

De todos modos, nunca se ha colocado –seriamente– el criterio de verdad de revelación en el piadoso sujeto humano, ni se ha medido el abismo de la gracia por el abismo de la necesidad o del pecado, ni se ha juzgado el dogma por la influencia bienhechora que pueda tener sobre el hombre⁶.

El camino se profundiza aún más y surge una variante que concretiza los principios abstractos del idealismo en un pensamiento concreto-dialogal: ahora el hombre llega a sí mismo en el encuentro con otro hombre, es éste el verdadero lugar para el encuentro con Dios.

Balthasar objeta que no es posible reducir la revelación al encuentro dialógico, porque entre Dios y el hombre no puede establecerse otra comunicación que no sea a partir de la palabra de Dios⁷.

No cabe la «colocación» de otro texto bajo el texto de Dios, a través del cual se da a leer y a comprender. Él debe y quiere exponerse a sí mismo. Y si lo hace, hay algo que, desde el principio, es seguro: que no estará en aquello que el hombre, por sí mismo –*a priori* o *a posteriori*, fácil o difícilmente, desde siempre o por evolución histórica–, podría haber hallado sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre Dios⁸.

Finalmente Balthasar afirma que no se puede encontrar el criterio de autenticidad de lo cristiano ni en la filosofía religiosa, ni en la existencia. Para él el hombre en la filosofía descubre:

... todo lo que, *desde sí mismo*, puede saber sobre el fundamento del ser; y en la existencia vive todo lo que, a partir de sí mismo, puede vivir. Pero lo cristiano se aniquila si se diluye en una presuposición trascendental de su evidencia en el pensar o vivir, en el saber u obrar⁹.

Por ello Balthasar piensa que es inútil todo recurso a estos criterios para mostrar al hombre la credibilidad del cristianismo.

Como superación de esta doble reducción que él ve plasmada a lo largo de la historia, Balthasar elabora su ambicioso proyecto de la estética teológica, para subrayar la indeducibilidad del amor que escapa a todo cálculo desde la necesidad del sujeto. La primacía absoluta corresponde a la evidencia que posee en sí misma la revelación del amor de Dios manifestado en la cruz de Jesús¹⁰. Según Balthasar el punto a partir de cual puede observarse y atestigüarse el amor, no puede encontrarse fuera del drama del amor. Éste es el proto-fenómeno de la revelación y es originario respecto de toda autoridad mediadora que pueda darse a partir del hombre. «Sólo la autopresentación de Dios ante el hombre en el escenario de la naturaleza humana y en razón de la identidad del «autor» divino, del «actor» divino-humano, y del Espíritu divino, idéntico en ambos, se encuentra la comprensibilidad de lo realizado [el drama de Dios con la humanidad]»¹¹

2.6: El contexto del mundo contemporáneo (algunas alusiones)

El pluralismo moderno genera una crisis de sentido en la sociedad que lleva hacia la relativización. Dos riesgos: el fundamentalismo y el relativismo.

El sentido de contexto en un mundo globalizado está volviéndose desterritorializado, hiperdiferenciado e híbrido.

El sentido de la parcialidad generalizado agudiza el de la verdad como riqueza, y el sentido de la verdad verdadera y final.

⁶ *Sólo el amor*, 37

⁷ Cf. *Sólo el amor*, 27-44

⁸ *Sólo el amor*, 43-44

⁹ *Sólo el amor*, 45 (la cursiva es nuestra)

¹⁰ Cf. *Sólo el amor*, 45-140

¹¹ *Sólo el amor*, 64

Ante la caída del sentido, el pensamiento escatológico se ofrece como una alternativa posible, en cuanto búsqueda de un sentido no capturante, capaz de desatar energías de libertad y praxis de liberación en la historia de los hombres.

2.7: Hacia una síntesis + FIDES ECCLESIE:

FR 85 contiene la afirmación más solemne de la encíclica:

«...asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde hace algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus pastores directamente desde el Evangelio y no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo».

Antes FR había citado al Concilio Vaticano II:

GS 15: la inteligencia no se restringe al ámbito de los fenómenos solamente, sino que puede conquistar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque si, como consecuencia del pecado, se encuentra en parte oscurecida y debilitada. (FR 82).

DH 1-3: no existe hoy preparación más importante que ésta: llevar a los hombres al descubrimiento de su capacidad de conocer la verdad (FR 104) y de su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia (FR 102).

Atención al tenor de la declaración de FR 85!

Cf. LG 25. Se debe atender a la expresión verbal (cuando se trata del magisterio ordinario): cuando se ocupa de una materia que ayuda a una mejor comprensión de la revelación se debe dar a la afirmación el obsequio de la voluntad y de la inteligencia.

+INTELLECTUS FIDEI:

1) El hombre como “movimiento abierto hacia el futuro”:

“Me volví una gran cuestión para mí mismo” S. Agustín. FR habla de abrirse a la trascendencia (15), de la filosofía que puede abrirse a la locura de la cruz...Este concepto de apertura hace alusión a una prioridad lógica de la filosofía (recordar el axioma de S. Tomás: la gracia supone la naturaleza y la lleva a cumplimiento), así, se afirma que la filosofía es una vía propedéutica de la fe (67).

(Sesboüe utiliza como punto de partida en su explicación del Credo esta apertura; la fe cristiana interpreta y explica el deseo del hombre).

2) El hombre: una existencia vivida como “triple apelación” al sentido global de la vida en la experiencia del amor, de la muerte y del futuro.

El hombre ante estas tres realidades ejercita siempre, aunque a veces en forma implícita e inconsciente, una “cristología en acto de búsqueda”, y encuentra en Jesús el Cristo la respuesta gratuita que da pleno sentido a las tres apelaciones humanas gracias a su vida, muerte y resurrección. [K. Rahner, *Gesù*: SM 4].

3) El hombre: encuentra el sentido absoluto en el “Cristo que está entre ustedes, esperanza de la gloria” (Col 1,27)

Cristo es la justificación plena de la esperanza, la revelación ofrece plenitud de sentido, orientando hacia la riqueza del misterio (FR 67). La teología se presenta entonces como teología de la esperanza, como palabra que porta consigo confianza y desafío.

4) Conclusión: el hombre a la “escucha de la Palabra” (Rm 10,17)

- a. en el conocerse a sí mismo, a través de la búsqueda de sentido, el hombre descubre su subjetividad como libertad actuada en la historia.
- b. Ésta se manifiesta como un movimiento abierto capaz de sentido absoluto y verdadero, esto se verifica en la experiencia humana del amor, de la muerte y del futuro.
- c. Esta apertura dinámica es la condición humana en la que puede tener lugar la plena revelación de Dios.
- d. La revelación de Dios requiere la expresión de su sentido en modo accesible al hombre, en la historia concreta en cuanto de encarna en la palabra, porque el lenguaje es la condición que hace posible la revelación histórica.
- e. Así se comprende lo que significa: el hombre a la “escucha de la Palabra”.

Tema 4

Religiose audiens [pars A]

“testimonia tua credibilia facta sunt” (Sal 93):

1. auditus fidei: el acto de creer (AT, NT, Vat I, Vat II)
2. intellectus fidei: “credere Deum, Deo et in Deum” [St II-III]
 - 2.1 “credo ut intelligam”-“intelligo ut credam”
[S. Agustín-S. Anselmo; FR II-III]

4.1 Noción bíblica de la fe: de el AMEN al “pistein”

aman=ser estable y seguro. El griego de los LXX y del NT conserva el significado hebreo como acto total. Así, la fe es:

El AMEN: como respuesta total de la persona humana a la palabra salvadora de Dios en Cristo. En la: a) conciencia-confesión de la acción salvífica de Dios en la historia por Cristo en el Espíritu Santo; b) abandono confiado y sumisión a la palabra de Dios; c) comunión de vida con Dios y orientación escatológica de la existencia.

En el AT el acento está puesto sobre el aspecto de la confianza, en el NT sobre la confesión del mensaje cristiano.

4.2 Textos bíblicos tradicionales sobre fe y razón en su “*wirkungsgeschichte*” [= la historia de los efectos]:

Se hará a continuación una lectura de los efectos del texto, sobre todo teniendo en cuenta la interpretación patrístico-medieval. De los distintos sentidos del texto (literal, espiritual – alegórico, moral y anagógico-) se subrayará el espiritual-alegórico.

Is 7,9

“Si non creditis,

non intelligetis”

“si no creen no comprenderán” [tendrán estabilidad]

amen = LXX: pisteuseite

amen = LXX: sunete

Dios es y tiene *emet* (fidelidad), actúa con *amuna* (verdad) y su palabra es *ny’amun* (fiel), por eso pide *h’eemin* (ser estable). La traducción griega *sunete* fue interpretada como proveniente de *sunitmi*: entender y llevó a la versión “*intelligetis*” = comprender.

En la Edad Media fue el “*locus classicus*” para hablar del “*intellectus*” y de la “*ratio fidei*”. De aquí surgen las famosas frases de Agustín (deseaba ver con la mente lo que creía; entiendo para creer, creo para entender) y Anselmo (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut teología intelligam...*). De aquí surge la fórmula *fides quaerens intellectum...* correlativa del *intellectus fidei...*

S. Tomás cita tres veces Is 7,9 en la ST. En primer lugar subraya que el don de la inteligencia es fruto de la fe, en segundo lugar manifiesta que la inteligencia no puede tener cierta percepción de la verdad sin la gracia y, finalmente hace una importante precisión epistemológica: distingue entre certeza por parte de la causa, donde la inteligencia como don tiene la misma certeza que la fe, y la percibida por el sujeto, la cual al basarse sobre la luz natural de la razón aparece como más cierta “*quoad nos*”. En base a esto se puede hablar de la teología como *scientia fidei* y de la *ratio fidei illustrata* que puede aportar *aliqua mysteriorum intelligentia*.

Heb 11,1

“ est autem fides sperandorum substantia (ipostasis)

rerum argumentum non apparentium (elegjos)”

la fe es el fundamento de las cosas q se esperan

y la prueba de aquellas que no se ven”

ipostasis: puede significar sustancia (Crisóstomo, Tomás...) o bien fundamento, garantía (Gregorio de Niza). Este segundo sentido parece más probable. Muchos prefieren el sentido subjetivo de firme confianza (Lutero, Erasmo, etc.).

elegjos: sentido subjetivo = convicción íntima, el sentido normal es argumento, prueba. Los padres griegos insisten sobre la evidencia que da la fe. Se trata de otro “*locus classicus*” de la tradición en este caso como definición de la fe. Así lo consideró tempranamente Clemente de Alejandría, también Gregorio de Niza, Gregorio Magno, etc.

S. Tomás trata directamente la cuestión de si esta es o no una definición de la fe. Comprende sustancia como “el primer inicio de una cosa...” por eso la fe es inicio de las cosas que se esperan. Sobre la palabra argumento dice que a través de los argumentos la inteligencia se inclina a la adhesión de aquello que es verdadero; también quiere decir *convictio*, así explica que gracias a la autoridad divina la inteligencia del creyente se convence de aquello que no ve. Así define S. Tomás la fe: *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, fasciens intellectum assentiré non apparentibus*.

Para el Vat. I al tratar de la fe pone este texto en el punto central [DH 3008]. El Vat. II usa este texto cuando habla de la función profética de los laicos y no cuando habla de la fe.

Rom 12, 1:

“rationabile obsequium” [logikon paireian] (Pío IX; Pío X).
cf. “obsequium rationi consentaneum” (Vat I)

Originalmente no habla de la fe sino del “culto espiritual, lógico, razonable”, ha servido para cualificar la “racionalidad” del acto de fe por primera vez en un documento del magisterio: la encíclica *Qui Pluribus* de Pío IX (1846) contra el racionalismo. Exhorta a la razón a escrutar el hecho de la revelación para tributarle un obsequio racional al que se refiere el apóstol (Rom 12,1) [DH 2778].

Vat. I: lo cita al tratar de la racionalidad de la fe “para que el obsequio de nuestra fe sea conforme a la razón...Dios quiso que a las ayudas interiores del Espíritu Santo se agregaran también argumentos externos a su revelación” [existe un paralelo en Orígenes: *credere non sit rationi consentaneum*].

Pío X en la encíclica *Communium rerum* (1909), sobre la relación entre filosofía y teología, afirma que el objetivo principal de la filosofía es evidenciar la “sumisión racional” de nuestra fe.

Logikon latreian: culto lógico, o sea conforme a la naturaleza de Dios y del hombre. Sirve para remarcar la diferencia entre un culto formal y exterior y uno que empeña a todo el hombre.

En conclusión: la expresión *rationi consentaneum* de Rm 12,1 fuera de su contexto original, fue aplicada al acto de creer y a su relación con la razón, y se volvió clásica sobre todo después del Vat. I que subrayó que el acto de fe se adapta a toda inteligencia. El Vat. II no lo usará directamente pero tomará la palabra *obsequium* para cualificar el tipo de asentimiento propio del acto de creer, subrayando su gratuidad y su carácter de acogida reverente.

4.3 FEDE E RAGIONE: “Credo ut intelligam-Intelligo ut credam”:

1. S. Agustín: su definición de fe es pensar con asentimiento; el axioma *intellege ut credas, crede ut intelligas*.

2. S. Anselmo: *intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”*; “*fides quaerens intellectum*” e “*intellectus fidei*”.

3. S. Tomás: el asentimiento de fe se funda sólo en Dios, por eso se requiere absolutamente la iluminación de la gracia. Como la opción libre de la fe no puede ser sin la razón S. Tomás introduce aquí el rol de los signos y de la razón en el proceso hacia la fe. Dos elementos entonces: conocimiento racional de los signos como momento de la razón y la iluminación interior que da Dios.

El conocimiento de los signos no es “constrictivo”, sino inductivo hacia la fe, así salva la trascendencia de la fe, que depende sobre todo de Dios, pero también su inmanencia, en cuanto está condicionada pero no constreñida por la razón.

Para S. Tomás la razón aporta un triple servicio: demuestra los preámbulos de la fe; notifica por medio de semejanzas aquello que es de la fe; se opone a lo que está contra la fe. Concibe la razón como el sujeto de la fe, en cuanto tiene la fuerza para conocer la verdad. Es la fuerza interpretativa de la fe. Por otra parte la fe es límite de la razón. Nosotros podemos conocer a Dios por medio de la filosofía pero sólo como principio del mundo y no como salvación. La revelación es por ello necesaria, también ella nos ayuda a conocer mejor lo que la razón puede conocer por sí misma. Se debe creer lo que la razón prueba por la rapidez de la información, por su acceso universal y por su certeza. Las cinco vías del conocimiento de Dios es un acercamiento racional al Dios ya desde siempre conocido por la fe.

4.4 FIDES ECCLESIAE:

Trento: su preocupación era la relación entre fe y justificación, pero dice algo fundamental: la fe es el principio de la salvación humana (DH 1532), se ve la fe como un acto de asentimiento del intelecto.

Vat. I:

1) la fe es definida como plena sujeción del entendimiento y de la voluntad (3008), por motivo de los signos de la revelación este obsequio es conforme a la razón (pero no resultado de un razonamiento que obliga). La función de los signos viene puesta en relación con la LIBERTAD del acto de creer.

2) el valor de los signos externos consiste en manifestar el evento de la revelación y así la hacen creíble. [DH 3009.3013.3033].

3) los milagros pueden ser conocidos con certeza, con ello se puede probar el origen divino de la religión cristiana.

4) no define el milagro y la profecía pero los trata de signos que muestran el acto de creer como conforme a la razón. [DH 3009].

5) Ha definido la posibilidad de una prueba –no constrictiva- de la razón del evento de la revelación cristiana a través de los signos. Se trata de una “evidencia” de la prudencia de la opción de fe, para la cual es suficiente una “certeza moral” del hecho de la revelación.

6) el concilio toma la situación de hecho del hombre, ya que la gracia interna está siempre presente en la situación existencial del hombre.

Vat. II: no trata directamente el tema pero se encuentran importantes indicaciones.

1) DV 5 agrega a la definición de fe del Vat. I la filosofía fórmula bíblica: la obediencia de la fe, y subraya el empeño global y libre de la persona en el acto de fe. El Espíritu Santo hace posible que la inteligencia de la revelación sea siempre más profunda.

2) DV 6 cambia el orden del Vat I y habla primero del conocimiento de Dios por revelación y después menciona el conocimiento natural. Así este segundo elemento se entiende como un momento interno del primero.

3) DV 3: la revelación crística incluye la natural, ya que todo va hacia la salvación final. (Única vocación del hombre, la divina).

FR retoma el axioma agustiniano-anselmiano. *Credo ut intelligam* para el capítulo II (tono sapiencial) e *Intelligo ut credam* para el capítulo III (búsqueda de la verdad, sentido de la vida).

4.5 La fórmula de la fe:

“Credere Deum, Deo et in Deum” [ST II-II,q.2]:

Esta formulación sirve para explicitar las tres relaciones posibles del creer con su objeto.

a) *CREDERE DEUM*.

Carácter Teo-céntrico de la revelación y de la fe. “*Fides quae creditur*” (la fe que se cree): el contenido de la fe.

b) *CREDERE DEO*.

Carácter Teo-Lógico de la revelación y de la fe. “*Fides qua creditur*” (la fe por la cual se cree): el fundamento de la fe.

c) *CREDERE IN DEUM*.

Carácter Teo-Teleológico de la revelación y de la fe. “*Fides viatorum*” (la fe de los caminantes): el camino de la fe.

Las primeras dos pertenecen al intelecto: una es el objeto material (el credo de la iglesia), y la otra es el objeto formal; la tercera pertenece al intelecto movido por la voluntad. La tradición teológica a resumido las dos primera con la doble expresión: *fides quae creditur* y *fides qua creditur*. La tercera modalidad, *credere in*, es la que se encuentra en el Credo, manifiesta el arrojarse del espíritu humano hacia el Absoluto. Se interpreta este creer desde una dimensión eclesial (*in persona loquitur ecclesiae*). Este *credere in* es una síntesis entre la dimensión material y la formal, que se expresa en el ímpetu teologal que hace en la fe la síntesis de la escucha religiosa.

Tema 5

Religiose audiens:

“testimonia tua credibilia facta sunt” (Sal 93,5)

2. *intellectus fidei*:

2.2 del *análisis fidei* a la *synthesis fidei*

2.3 la credibilidad como “propuesta de sentido” teológica, histórica y antropológica.

5.1: Del *analysis fidei*...

Designa el estudio de la naturaleza del acto de fe. Tiene la difícil tarea de armonizar la gracia sobrenatural con la racionalidad y la libertad. El acto de fe es acto humano y don de Dios. Como acto humano tiene necesidad de las razones para creer. El motivo último y formal del acto de fe es la autoridad de Dios mismo (su gracia sobrenatural). El *analysis fidei* explica la relación entre los motivos de credibilidad y el motivo formal de la fe.

5.2 ...a la *synthesis fidei*:

expresa las diferentes dimensiones de la vida que se encuentran en el acto de fe, de los distintos misterios de la fe, los diversos saberes, y las diferentes actitudes vitales que la fe opera.

5.2.1: FIDES ECCLESIAE: gratuidad, racionalidad y libertad

1) Gratuidad: Vat I. El motivo último del acto de fe “la autoridad de Dios mismo que se revela”. El Vat. II agrega: obediencia de la fe.

2) Racionalidad: Vat. I. “sujeción del intelecto y la voluntad”; “conforme a la razón”. Vat. II “el hombre se abandona totalmente”.

3) Libertad: Vat. I “no es un movimiento ciego del alma”; el Vat. II usa la expresión “libremente”, “voluntariamente”.

5.2.2: EL INTELLECTUS FIDEI: El acto de creer como *synthesis fidei*

Dos pasos del “proceso creyente”:

I) la revelación «creída» por la fe: la autofundamentación de la fe:

1. la fe como «iluminación»:

Ef. 1,18 “iluminados los ojos del corazón”, el ciego de Jn 9 (crece en la confesión de fe), y los discípulos de Emaús (Lc 24. escritura, conversión, hospitalidad, eucaristía, misión). Los Padres de la Iglesia han hablado de la fe como luz (sobre todo Agustín). También Buenaventura (*oculata sit fidei*), y Tomás (*oculata fidei*).

Importancia del texto de Jn 6,44: ninguno puede venir a mí si no lo atrae el Padre, este es el *locus classicus* contra los pelagianos. Para Agustín este texto explicita que la iluminación de la fe es un “*credere corde*” ya que es interior y deja libre al hombre. Tomás subraya en Jn 6,45 que la iluminación es interna. Así la luz de la fe ilumina y hace posible descubrir y creer en Jesús.

2. la fe como «actitud» vivida, personal y comunicativa:

La función de la gracia interior es abrir el corazón del hombre al mensaje cristiano para que crea en él. Crea una actitud de apertura. La fe tiene una dimensión personal y personalizante.

También tiene una dimensión de *acción comunicativa*, entendida como orientación a la intercomprensión entre las personas, la fe hace posible la máxima acción comunicativa.

II) la revelación “conocida” por la razón:

la credibilidad y sus «signos».

La Teología Fundamental es un dar cuenta humano del contenido de la revelación, que pone de relieve los motivos por los cuales creer, y que pueden preparar a la fe. Esto se designa con el nombre de «credibilidad», la tradición teológica lo denominaba «*preambula fidei*» o «*ratio fidei*».

1) «Preambula fidei»:

1. Impostación general: término usado ya por la escolástica del S. XIII para indicar las condiciones necesarias para que la decisión de fe no aparezca arbitraria. Comprenden:

a. una serie de verdades metafísicas, que si son negadas traerían como consecuencia la falsedad de las verdades reveladas (la existencia de un Dios personal, espiritualidad del hombre, la ley natural, etc). No tienen como función demostrar la revelación sino hacer inteligible el contenido de la doctrina revelada. Sin las nociones que constituyen los preámbulos de la fe el hombre no tendría en absoluto acceso a la revelación. (DH 2812, etc). Que se puedan demostrar por la razón no excluye que sean revelados por Dios y sean ellos mismos objeto de la fe.

b. los preámbulos de la fe desde el medioevo en adelante definieron también el hecho mismo de la revelación en cuanto ésta ha sido conocida por la razón a través de signos exteriores de credibilidad (ej. conocimiento histórico de la existencia de Cristo, contenido de su mensaje y de su autotestimonio). Los signos exteriores tienen una correspondencia con el hombre, con los “signos interiores”. La posibilidad de un conocimiento racional de los signos de la revelación es un postulado para la rectitud humana de la libre decisión, a esto se debe agregar el don de la gracia.

+La razón hace *posible* el conocimiento de los «signos» de Dios,

+ pero es la gracia la que hace *visible* en ellos la llamada personal a la fe.

2) La «via preparatoria fidei»: los « preámbulos de la fe» en FR 67:

Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (cf. Rm 1, 19-20), había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios. Al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual encuentran su fin último. Piénsese, por ejemplo, en el (1) conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir (2) la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la (3) aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana. La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe...

En la Carta papal al Congreso Internacional de TF (citado en la nota n.90) se menciona como preámbulos necesarios: (4) la búsqueda de las condiciones en las cuales el hombre pone por sí las primeras preguntas fundamentales (el sentido de la vida, su fin, la muerte). Importantes estudios histórico-teológicos han reafirmado la comprensión «teológica» de Tomás sobre los preámbulos de la fe, no son una etapa previa pre-teológica o puramente filosófica, sino un momento interno de la reflexión creyente.

Sobre las «verdades cognoscibles naturalmente», citadas por FR ofrecemos un esbozo:

1. «el conocimiento natural de Dios»: sólo a partir del Dios amor revelado por Jesús podemos conocer por tanto el estatuto teológico del conocimiento de Dios a partir de las criaturas.
2. la posibilidad de discernir la revelación divina desde otros fenómenos o el reconocimiento de su credibilidad.
3. «la aptitud del lenguaje humano para hablar de modo significativo y verdadero». Cuestión de la analogía (FR 83). Conviene hablar de la analogía como función teológico-hermenéutica en el *intellectus fidei*.
4. las preguntas fundamentales del hombre (ya se trataron en el tema 2).

2) «RATIO FIDEI»

Antecedentes: las expresiones *scientia fidei*, *intellectus fidei*. Se inicia con el Vat. I *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*. Propone tres vías para tener un conocimiento fecundo de los misterios: analogía con lo que se conoce naturalmente, nexos de los misterios entre sí, el fin último del hombre.

S. Tomás habla de un triple servicio de la razón a la fe: justificativo (histórico, crítico-filosófico; comunicativo; defensivo). *Preambula fidei* y *ratio fidei* se entrecruzan, sobre todo si no se conciben como pre-teológicas. Se podría usar la primera para hablar de las condiciones previas y la segunda para referirse a la función posterior de la razón en la fe.

III] CONCLUSIÓN: CONCEPTOS PARA UNA SÍNTESIS

1. «*Illative sense*» de Newman (1801-1890). Es un sentido hilativo, es una lógica de convergencia en la cual todos los elementos se sostienen mutuamente.
2. «Los ojos de la fe» Rousselot (1878-1915). La comprensión y el amor son puestos en una relación de prioridad recíproca. El amor percibe la credibilidad de la revelación y viceversa.
3. «Conocimiento por connaturalidad» Alfaro (1914-1992). La atracción interior de Dios crea en el hombre un conocimiento por connatural, es un instinto interno de Dios que invita. Es una sintonía.
4. «Relación de circularidad» FR 73. Para la teología el punto de partida será siempre la palabra de Dios revelada en la historia y su objetivo final es la inteligencia de la misma. El filosofar aprovecha a la comprensión de la verdad revelada. En FR 60 cita 84 se alude al método de S. Tomás: la verdad filosófica y la teológica convergen en una única verdad. La verdad de la razón va de la criatura a Dios, la de la fe de Dios a la criatura. Búsqueda filosófica y teológica son dos diversas direcciones de marcha de la única verdad destinadas a encontrarse. La circularidad es una palabra nueva en un texto magisterial, recuerda un

artículo de Fisichella que habla primero de la revelación como punto de partida originario del cual proviene la pregunta sobre el sentido, la segunda etapa es el encuentro con la persona de Jesucristo, que porta una evidencia cargada de sentido y por último se verifica el expresarse histórico de la revelación.

5.3: La credibilidad como «propuesta de sentido» teológica, histórica y antropológica.

Credibilidad quiere decir digno de fe, confiable. Se manifiesta como propuesta de sentido para el hombre y para la historia y se vuelve así el estatuto humano y el componente histórico-antropológico de la revelación. Lo teológico tiene prioridad, porque lo que se cree excede la razón humana (S. Tomás).

I] ¿qué credibilidad?: hacia una concepción sintética:

1) la escuela analítica: entiende la credibilidad como una serie de argumentos que preparan racionalmente el asentimiento de la fe. Puede dar lugar a una fe natural, previa a la sobrenatural, sería un momento autónomo en la génesis del acto de fe. (Apologética católica clásica).

2) La concepción dialéctica: muestra cómo la fe supera dialécticamente la razón y la historia, por eso las elude y las niega por irrelevantes, la credibilidad se da al interno de una fe fiducial. (De raíz luterana, acogida recientemente en el campo católico).

3) La concepción sintética: la credibilidad es un aspecto quo, formal, como condición de posibilidad, distinguible en la realidad viviente del acto de fe. (Dos modalidades, la fenoménica de Balthasar, Fisichella, y la dinámica inmanente-trascendente de Rahner, Alfaro).

II] La credibilidad: de la racionalidad a su carácter significativo como propuesta de sentido:

La credibilidad como expresión típica de la TF se ha afirmado sobre todo desde el Vat. I como mediación entre revelación y sujeto creyente. Se encarga de determinar la racionalidad de la fe, sobre todo gracias al clásico concepto de *preambula fidei*. Después del Vat. II que ve a la iglesia como Sacramentum y le interesa sobre todo su carácter significativo, la credibilidad será significativa porque es una «propuesta de sentido».

III] La libertad y la certeza del acto de creer y de su credibilidad:

El acto de creer es un acto plenamente humano, decisivo en la existencia porque es el inicio de la salvación. No es ni el resultado de una evidencia constringente (racionalismo), ni tampoco basada en la mera fe (en el sentido del fideísmo), sino que es una opción honesta y responsable cuya justificación no es menor que la contraria. Este tipo de opción conduce a la certeza moral, concebida como certeza necesaria y prudente para pronunciar una sentencia (Pío XII), sea fundada en el argumento de convergencia de Tomás o en el testimonio de Suárez; sea fundada en la indiferencia no formal de Newman o en el principio de explicación necesaria y razón suficiente en Latourelle, en la autoevidencia de

la percepción de la forma de Balthasar ...Todas estas propuestas quieren mostrar concretamente la «propuesta de sentido» propia de la credibilidad significativa. Así, el hombre podrá verificar no la interna credibilidad de la revelación que es don de Dios, sino el propio conocimiento de la racionalidad y, por lo tanto la credibilidad de la libre decisión. La credibilidad se manifiesta en la certeza moral de la opción creyente.

IV] Don de Dios y credibilidad en el acto de creer:

- a. La acción interna iluminativa del don de Dios como causa principal y definitiva del creer (vocación a la fe, infalible).
- b. La credibilidad es condición necesaria como causa instrumental, por la racionalidad del acto de creer, este conocimiento es elevado por la gracia: este es el estatuto histórico ya antropológico del acto de fe.

V] Conclusión: la credibilidad como propuesta de sentido teológico, histórico y antropológico:

1. Sentido teológico: percibir el sentido de una afirmación concreta de fe: Dios como Padre, Jesús como salvador, etc.
2. Sentido histórico: siguiendo en ejemplo anterior, cómo actúan y están presentes en la historia.
3. Sentido antropológico: cómo el hombre es interpelado y puede acoger como sentido último y definitivo esta revelación de Dios como Padre...

