

III. EL HOMBRE RESPONDE A LA REVELACIÓN DE DIOS

1. PONENCIAS

LA RESPUESTA A LA PALABRA

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

1. *La objeción de la crítica de la religión: la fe, creadora del objeto creído*

La crítica de Feuerbach a la religión ha llegado a condicionar de forma tal a la teología que incluso se puede afirmar, sin ambages, que un sistema como el K. Barth se resiente de esta crítica. Es asaz conocida la tesis central de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach: Dios no es otra cosa que la hipostatización de la autoconciencia, es decir, la proyección de sí de la conciencia del hombre tal y como éste se quiere a sí mismo, en cuanto realización de sus atributos objetivamente dados en su condición de hombre. Refiriéndose a la imaginación de seres celestes y perfectos, que el hombre considera superiores a sí mismo y entre los que Dios ocupa el primer lugar, Feuerbach dice que «las determinaciones que atribuye a esos otros individuos, están siempre sacadas de las determinaciones de su propia esencia; determinaciones por medio de las cuales se refleja y objetiva a sí mismo»¹. Sucede así porque «el hombre convierte sus pensamientos e incluso sus afectos en pensamientos y afectos de Dios; su esencia y su punto de vista en la esencia y punto de vista de Dios»². De modo que la fuente de la religión está allí donde el hombre se diferencia del animal, esto es, en la conciencia, de cuya perfecta realización depende la vida del hombre.

Si la religión es el resultado de la autoenajenación de la conciencia, se hace imperiosa necesidad para alcanzar la humana verdad de nuestra existencia reconvertir los extravíos de la conciencia; ya que «lo

1. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*. Introducción de M. XHAUFFLAIRE (Salamanca, 1975), p. 60. Trad. de J. L. IGLESIAS.

2. L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Principios de la filosofía del futuro (Barcelona, 1976), p. 39. Trad. y pról. de E. SUBIRATS.

que en la religión es predicado [esto es, los atributos del hombre], lo podemos convertir en sujeto, y lo que es sujeto Dios], en predicado»³. En ello consiste el retorno del hombre a su propio hogar. La clave de todo está en que, para Feuerbach, efectivamente, el sujeto no tiene otra consistencia que aquella que le dan los predicados.

El rechazo radical de la religión por parte de Barth tiene detrás esta tesis feuerbachiana: que la religión es creación del estado de conciencia del hombre, de las pulsiones de sus instintos (diríamos sirviéndonos de Freud) no menos que de las aspiraciones de su voluntad movida por sus sentimientos. Barth rechaza, y con contundencia, la religión como expresión de una falsa, por pretendida y no lograda, experiencia de Dios. En realidad rechaza la religión porque la religión es el resultado de una experiencia fallida que de sí misma hace la conciencia. Esta no llega a percatarse de que es ella, y no Dios, el objeto apprehendido en tal experiencia, y por eso mismo el objeto en realidad no conocido por haber sido fallida la tentativa humana, movida por las concupiscencias que impulsan al hombre a buscarse inconscientemente a sí mismo. Barth entiende de esta suerte que la fe es, en efecto, respuesta a la Palabra encarnada, forma única y definitiva de revelación divina. Dios no se revela de sí y por sí mismo, y no es asequible en ningún otro lugar, porque Dios es un *Dios escondido*, y por eso mismo inconcebible, no asequible al concepto que el hombre arranca de la objetivación de lo real. En consecuencia, el Dios oculto sólo deviene Dios revelado, asequible a quien lo busca allí donde él ha querido manifestarse y ser buscado y encontrado⁴.

Tanto Feuerbach como Miguel de Unamuno apelan al sentimiento como fuente de la religión, siguiendo el camino trazado por Kant y Schleiermacher para entender la lógica interna de la religión. Ambos filósofos alemanes, Kant y Schleiermacher, igual que Feuerbach mismo, resultan sin embargo difícilmente comprensibles sin la presencia del *pathos* teológico de Martín Lutero que transparece en sus obras. Unamuno fue bien consciente de la inspiración teológica de la filosofía idealista alemana. Refiriéndose a la crítica y reconstrucción kantiana de la religión, Unamuno descubre la doble acción del filósofo

3. *La esencia del cristianismo*, p. 107.

4. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1 parág. 27 = según la TVZ *Studienausgabe*, 7 (Zurich, 1986), p. 221 ss.

fo de Königsberg, expresión de la contradictoria pugna consigo misma de la conciencia, que es razón y sentimiento en contrapuestas que-rencias:

«después de haber examinado y pulverizado con sus análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al *dsón politikón*, del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin»⁵.

Hay entre los autores alemanes aludidos importantes diferencias, pero el fondo luterano⁶ que colorea su pensamiento sobre la religión inspira, en efecto, su filosofía y acerca sus sistemas. Fondo luterano, por lo demás, que Unamuno se apropia parcialmente. Schleiermacher niega que el sentimiento religioso elabore cualquier conceptualización de lo divino, pues este sentimiento emerge de aquel nivel profundo de la conciencia en el que la conceptualización es imposible, todo lo más que se da es una cierta intuición, que nunca puede ser intelectualmente clara. La religión, dice, «no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento»⁷. De aquí se desprende que religión y teología no son sin más permutables para Schleiermacher.

Feuerbach, por el contrario, entiende que la esencia de la religión, del cristianismo, está en el equívoco que sufre la conciencia de sí como conceptualización pretendida de lo divino, cuando en realidad no es sino la salida en falso de un autoengaño. Por eso mismo, dirá Marx, resituando el punto de vista de Feuerbach, que en la religión se trata de una mistificación del conocimiento. Para Marx es la *práctica* la instancia determinante del conocimiento de lo real, por eso para él «la religión equivale a la mística, no es algo que se derive de la praxis, con lo cual adquiriría una legitimidad y dejaría a la vez de ser religión...»⁸.

5. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida: Obras selectas* (Madrid⁷, 1986), p. 268. Subrayado mío.

6. Cf. el estudio reciente y muy demostrativo de L. M. ARROYO, «Yo soy Lutero II». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach* (Salamanca, 1991).

7. Schleiermacher, *Sobre la religión*. Estudio preliminar e introd. por A. GINZO FERNÁNDEZ (Madrid, 1990), p. 35. Cf. T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía*, vol. IV (Madrid, 1975), pp. 270-271.

8. W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona, 1972), p. 129.

Unamuno igual que Feuerbach cree que Dios es la elaboración conceptual de un sentimiento que emerge de las profundidades de la conciencia, como nostalgia agónica y sentida necesidad de sí misma. Para ambos, en la religión se trata de la propia supervivencia. De ahí la crítica contundente de Feuerbach a la fe en la inmortalidad como expresión suprema del egoísmo del individuo, que no sabe que el hombre sólo se autotrasciende en la especie y en ella se prolonga. Un punto de vista que Marx comparte, de lo que deja constancia contundente en sus escritos doctorales, poniéndose de parte de Epicuro y en contra de la defensa de la fe en la inmortalidad que hace Plutarco. Para Feuerbach, aceptar la propia pérdida en favor de la vida de la especie resulta el más logrado ejercicio de amor. Justo aquí es donde Unamuno se distancia del filósofo alemán. Para Unamuno la voluntad de supervivencia y el ansia de inmortalidad viene exigida por la *voluntad de autoafirmación*, forma exclusiva de realidad para el sujeto personal no reductible a la especie en modo alguno:

«¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser! ¡Hambre de Dios! ¡Ser de amor eternizante y eterno! ¡Hambre de Dios! ¡Ser Dios!»⁹.

Es la expresión agónica del hombre a vueltas con el deseo de Dios, espoleado por la propia experiencia de lo pasajero, la misma que alienta la pasión divina del rector salmantino. Cercado por la muerte, experimenta el hombre la verdad quebradiza de su ser y anhela la vida perdurable como bien supremo. En esta imperiosa necesidad está el origen de la fe: creer se torna *crear* el objeto del conocimiento perseguido y sólo en la fe alcanzado.

Se sigue de esta consideración de la fe como *creación del objeto* que la creencia en Dios emerge de la conciencia, es contenido cognitivo elaborado por ella, ya que es obra de la conciencia la constitución del objeto. Se sigue además que esta deducción de la conciencia tiene indudablemente que ver con la *experiencia de sí*, inseparable de la experiencia del mundo como ámbito de realización posible, lograda o frustrada, del hombre. La filosofía idealista pretendía deducir el mundo de la conciencia, pero Marx invirtió la relación y vió la conciencia determinada por la realidad del mundo, por la realidad histórico-social

9. *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 288.

generada por la producción. Marx vió así la religión carente de toda fundamentación en lo real, sin esencia ni reino.

2. *Experiencia de sí como experiencia del mundo, condición de la fe en Dios*

Marx no pensó jamás que lo que él consideraba un reflejo de la distorsión de la conciencia, producida por el estado de la producción, pudiera muy bien ser al mismo tiempo y fundamentalmente reflejo de la realidad ontológica de la misma conciencia, y por eso mismo, más que de su situación, reflejo de la condición mundana del espíritu humano. La filosofía ha tenido que esperar hasta Martín Heidegger para poder formular las cosas como sigue: que es inseparable la constitución del sujeto de la constitución del mundo como lugar del sujeto. El *Dasein* es, antes que nada, *ser-en-el-mundo*. La influencia que esta tesis de la analítica existencial heideggeriana ha tenido sobre la teología cristiana es sobradamente conocida¹⁰.

Así, Karl Rahner pudo reelaborar, en *Espíritu en el mundo* (1939), toda una metafísica del conocimiento finito; y si bien es verdad que trata de dar salida a la tesis tomasiana del conocimiento finito¹¹, no lo es menos que la propuesta que Rahner hace responde al punto de partida de su teoría gnoseológica, que ambos ubican en la mundanidad del conocer. De ahí que Rahner, tan dependiente de santo Tomás, comparta al mismo tiempo con el filósofo de la existencia la concepción del conocimiento finito, y vea en él la forma propia de ser del *Dasein*. Si la mundanidad no fuera elemento constitutivo del conocimiento finito, no hallaría explicación la *autotrascendencia* del ser. Porque es así, el movimiento de autotrascendencia que va de la opacidad del ser a la consciencia de sí mismo, movimiento en el cual consiste el conocer, sustenta la estructura ontológica del sujeto finito. Se hace así posible la *experiencia trascendental*, sin la cual el hombre no llegaría a vivir la *experiencia religiosa*. De modo que debemos a Heidegger —por ello hay un antes y un después de él en la filosofía

10. Cf. la conocida compilación de calificadas colaboraciones por O. PÖGgeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (Colonia, 1969).

11. La obra de Rahner, como se sabe, es una reinterpretación trascendental de la filosofía tomasiana del conocimiento finito supuesta en STh I, q. 84, a. 7.

y en la teología— la concepción mundana del sujeto. El espíritu humano, *espíritu encarnado*, está permanentemente referido al mundo y es imposible sin él. El conocimiento finito se constituye en referencia al mundo, y en consecuencia, la *subjetualidad* del *Dasein* no es otra que aquella que proviene de su mundanidad. El hombre nada conoce al margen de su mundanidad, porque él mismo sólo resulta asequible a su propio saber de sí en ella.

La fe, entonces, si ha de ser algo más que voluntad de creación errática y errada de la subjetividad, tiene que estar ineludiblemente referida al mundo, a su realidad; y por eso mismo el creyente tiene que habérselas con la experiencia de lo mundano. De ella emerge la fe como interpretación de la realidad toda, supuesta en dicha experiencia. En ello estriba, empero, el calvario del conocimiento, porque ¿cómo puede la fe ser ajena a la agónica realidad de la experiencia del mundo? Para Heidegger esta mundanidad del espíritu finito es el origen de la *procura* o del cuidado (*Sorge*). Es en el mundo donde el hombre se percibe de su situación consistente o bien amenazada. Como es en la experiencia de la propia mundanidad donde el hombre se peca de la viscosa realidad de su existencia empecatada, en la misma medida en la que el hombre se plantea la posibilidad de su realización plena allende los límites de su mundana verdad, o aqueude los mismos.

Sin esta experiencia de su verdad mundana, tampoco es posible descubrir la otra verdad que en ella descubre el hombre: la existencia pecadora como voluntad absoluta —y por eso mismo desmesurada, esto es, concupiscente— de clausurarse en los límites del propio mundo desatendiendo la llamada de Dios a la vida sin fronteras del Amor absoluto, forma infinita y plena de ser sin la limitación de ellas, por oposición a la delimitación finita de nuestra mundana existencia. Sin tal experiencia no hay, no puede haber nostalgia de la salvación, porque no hay, no puede haber búsqueda de Dios. La mayor opacidad del mundo actual es la que se descubre en la incapacidad del hombre de hoy para percibirse de los límites y real condición de su finitud y culpa, por aludir a la conocida tesis de P. Ricoeur; pues, en efecto, no es la culpa el origen de la finitud sino ésta el origen de aquella.

La fe se inserta en la experiencia de la mundanidad del espíritu, pero también la increencia; así que se ha de buscar una explicación a esta duplicidad de resultados. Se plantea aquí un problema no pequeño para la filosofía y para la teología: saber *qué es en realidad el mundo*. Es claro que no podemos afrontar aquí la cuestión, que rebasa nuestro

propósito, ni siquiera con miras a aclarar la cuestión de la fe. Sin embargo, hacemos uso de algunos conceptos filosóficos que creemos fundados, que nos permiten proseguir nuestra reflexión. En este sentido, el mundo no puede ser concebido de manera estática, clausurado sobre sí mismo como si de una realidad autofundada sobre su propia clausura inmóvil se tratara. El mundo lo experimentamos como acontecer, en la plural experiencia del mismo, que nos permite hablar de campos, áreas o grados de conocimiento de su realidad.

Esta concepción dinámica del mundo identificado con el acontecer del Espíritu es la clave de comprensión de la *Fenomenología del Espíritu*. Nosotros no podemos percibir el mundo como lo vió Hegel, como una fase objetiva del acontecer del Espíritu. Tenemos fundadas razones para comprender al mundo diferenciado de Dios y como tal experimentarlo. Tenemos también fundadas razones, matizando la argumentación, para concebir lo que le acaece al mundo, lo que el mundo es como acontecimiento, algo que tiene que ver con la acción divina en él, porque sabemos que el mundo es creación de Dios y ámbito de su divina procura por él. No es posible tratar de argumentar ahora ni en favor de la existencia de Dios, ni de la tesis según la cual el mundo es distinto de Dios, como tampoco mostrar la razonable conjetura de que Dios interviene en el mundo. Contamos, pues, con que Dios es el protagonista de cuanto de novedad acaece en el mundo; y contamos con que la acción divina en el mundo impide que este último se resuelva en la identidad absoluta de lo clausurado en sí, limitado por las fronteras de la propia clausura sin posibilidad de expansión, sin vida.

Tal vez en determinados momentos el pensamiento cristiano ha estado tentado de concebir a Dios conforme a esta imagen de la finitud, conforme a esta limitada realidad de lo cerrado sobre sí. La hemos proyectado sobre Dios cuando hemos concebido la inmutabilidad divina al modo de la identidad cíclica de siempre lo mismo. Esta experiencia de lo idéntico es el origen del terror al mundo que, según Mircea Eliade, constituye la experiencia de lo profano en las religiones naturales; y explica la necesidad que el hombre siente de librarse del poder del mundo mediante los ritos de la religión, que renuevan la caída del mundo en su mortal identidad. Esta imagen de lo cíclicamente inmutable está tras la concepción greco-pagana de un mundo que incluye a Dios dentro de sí mismo, atrapado en la más perfecta clausura sobre sí mismo, que le da autónoma consistencia, aunque Dios

haya de ser concebido como el motor que lo pone en funcionamiento. Esta misma imagen subyace a la concepción estoica de la razón o *lógos* del mundo, que inexorablemente arrastra consigo al hombre y su conciencia, sin otro riesgo para la libertad que la rebelión y el fatal desenlace para quien se opone al curso lógico del acontecer mundano. Ello explica que la filosofía estoica aconsejara someterse de buen grado a los avatares del mundo para así no ser arrastrado por el curso del acontecer.

Pues bien, esta concepción del mundo, que asumo, como acontecer está de acuerdo con el movimiento de autotranscendencia del espíritu humano. Nos permite comprender su propia subjetualidad, ínsita en su mundanidad. Supuesto lo cual, se me permitirá, partir de algunos supuestos que nos lleven a concebir la fe como respuesta a la revelación y no como origen de la misma. Ni me es posible desarrollarlos ni son, por lo demás, ignorados. Son los siguientes:

1º Que el dinamismo de la conciencia, fundado sobre la autotranscendencia del espíritu humano, tiene que ver con la experiencia de sí, inseparable de la experiencia del mundo, que le es dado al hombre hacer, inserto como está en el mundo como acontecer.

2º Que, por consiguiente, cabe la posibilidad contraria a la que supone la crítica de la religión: que no sea la religión fruto de la ilusión de la conciencia, de su autoengaño y enajenación, sino del reflejo, ciertamente, que en ella alcanza la incomplección del mundo y la cuestión del fundamento, y conexas con ella la cuestión del sentido (cuestión del saber que puede alcanzarse de esta realidad del mundo).

3º Más aún, que el problema de Dios puede ser comprendido como el problema del hombre, resultado de una experiencia del mundo como *acontecer de la libertad*. Bien se ve que tal concepción exige la existencia de Dios y la del hombre, ambos como libertad y en desigual relación de referibilidad del uno al otro. En esta referibilidad hay que colocar la fe como la forma humana de relación a Dios, ya que la fe es también la forma humana de relación entre el hombre y sus prójimos, por hallarse el hallarse el hombre dotado de libertad interrelable por la existencia de otra libertad ante la mía.

3. *La fe sólo es posible si hay un Dios personal que se da a conocer*

Desarrollar estos puntos supondría la explicitación de una teodicea (al menos de una teología natural) implícita en los mismos. He-

mos de suponer, sin embargo, la razonable argumentación que la historia del pensamiento cristiano ha desarrollado en su favor y, contando con ella, servirnos de algunos de sus elementos más apropiados a nuestra propia reflexión, que queremos aclarar.

a) *Las dificultades de la filosofía fenomenológica de la religión*

La filosofía de la religión de H. Dumery quiso afrontar en su día la crítica a la religión aludida, tratando de hacer compatible la fe con la proyectividad de la conciencia. Consideró Dumery del idealismo el sistema filosófico más acabado y, haciendo suya la filosofía fenomenológica de Husserl, se proponía analizar el acto de la fe desde la consideración de la intencionalidad del sujeto creyente como intencionalidad determinada ontológicamente por el objeto creído¹². Si toda conciencia se constituye como *conciencia de*, la conciencia religiosa es *conciencia de Dios*, si bien al decirlo así no se ha resuelto nada sino, por el contrario, se llega al núcleo del problema. ¿Cómo es posible que Dios venga a ser contenido de la conciencia, si en realidad Dios no puede serlo por principio? Dios, dice Dumery, no puede ser *noema* de ninguna *noesis* del conocimiento humano, determinado por su constitución mundana, frontera de su finitud. Si Dios fuera contenido neomático de la conciencia, Dios no pasaría de ser realidad intramundana y por tanto no estaríamos ante el Dios verdadero, sino ante un elemento del mundo. Para solucionar la aporía Dumery propuso considerar la positividad de la religión como creación del espíritu humano, pero al mismo tiempo explicar la intención religiosa del mismo mediante la acción sobrenatural de Dios en él.

Un observador atento se dará enseguida cuenta de que el debate que siguió en los años cincuenta a la propuesta de Dumery¹³ se justi-

12. Dumery se sirvió para ello del que llama *método fenomenológico de discriminación crítica*, cuya finalidad es la de proceder a «discriminar» los diversos elementos que constituyen la positividad de la religión (formulaciones dogmáticas, liturgia, plástica simbólica, etc.), a partir de la constitución intencional de la conciencia religiosa y de su relación con la acción de Dios en ella como fundamento trascendente de su capacidad proyectiva. Estudió los problemas metodológicos de su propuesta en: H. DUMERY, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (París, 1957).

13. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Dumery* (Madrid, 1970), en esp. pp. 142-163.

fica por la dificultad que esta propuesta entraña: ¿cómo discernir las creaciones de Dios y las del hombre? ¿Cuándo estamos ante la fe en la revelación y cuando ante la fe en las creaciones de la conciencia? No es preciso detenerse, por lo demás, en los problemas del sistema filosófico-teológico de Dumery. Quiero subrayar la cuestión fundamental que su propuesta plantea: saber si conocemos o no conocemos a Dios, si conocemos la realidad divina (ser y vida de Dios), cuando éste se revela al hombre, o si sólo llegamos a un trasunto o parábola de la acción de Dios en el mundo. La cuestión se plantea a sabiendas del condicionamiento gnoseológico fundamental del pensamiento de Dumery: que es inviable cualquier otro conocimiento de Dios que no sea el simbólico. Una postura que resulta muy próxima a la de Paul Tillich, que sostiene sin ambages el carácter efectivamente simbólico de toda aserción teológica, ya que según él «una aserción concreta es la que utiliza un segmento de la experiencia finita para decir algo acerca de Dios»; precisando a continuación que toda aserción teológica «trasciende el contenido de este segmento, aunque también lo incluye»¹⁴.

- b) *La fe ¿respuesta del hombre a Dios o acción de Dios en el hombre?*
- 1) *La personalidad de Dios, primera condición de la fe como respuesta a la palabra divina*

Estimo que Heinrich Ott está en lo cierto, cuando afirma lo que sigue:

«El discurso sobre el Dios personal resultará teológicamente creíble si pone en evidencia el fundamento que presuponen todas las dimensiones óntico-existenciales de la fe, uniéndolas en su variedad»¹⁵.

Siguiendo a Ott, se impone la cuestión de la personalidad de Dios como presupuesto de la estructura relacional de la fe o, según su

14. P. TILICH, *Teología sistemática*, vol. I (Barcelona, 1972), p. 308. Trad. de D. SÁNCHEZ-BUSTAMANTE y F. MANRESA SJ.

15. H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, vol. II: *Der persönliche Gott* (Gotinga y Zurich, 1969). Me sirvo de la trad. ital. de A. RIZZI: *Il Dio personale* (Casale Monferrato AL, 1983) p. 178.

expresión, de las *dimensiones óntico-existenciales de la fe*. Que el hombre sea persona postula una condición del Dios trascendente no sólo compatible con la identidad personal del hombre, más aún, que dé razón de ella. Entre este planteamiento y el de Xavier Zubiri hay una gran proximidad, como también es cercano al mismo el de Tillich, un teólogo que depende ampliamente de la filosofía de la existencia. La diferencia entre Tillich y Zubiri, que parecen más alejados, está en que este último se propone hablar de Dios como de quien está allende el ser, mientras Tillich habla de Dios como del ser en sí, que explica de forma coincidente sin embargo con Zubiri. Para éste sólo tienen ser las cosas que *son* el mundo, aunque precisa enseñada que «como fundamento del *poder de lo real*, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente»¹⁶. Zubiri ve en el poder de lo real (que él no quiere definir en términos de causalidad) la explicación de mi propia condición personal, porque es la dominancia de lo real la que da fundamentalidad a mi yo, haciéndolo absoluto en su condición de tal¹⁷. Tillich, por su parte, dice claramente:

«Una teología que no se atreva a identificar a Dios con el *poder del ser* [¡obsérvese el paralelismo incluso de las expresiones, que subrayo!] como primer paso para la formulación de una doctrina sobre Dios, reincide en el monoteísmo monárquico, ya que si Dios no es el ser en sí, está subordinado a éste, del mismo modo que Zeus estaba subordinado al hado de la religión griega»¹⁸.

De modo que sólo parece viable concluir la condición personal de Dios, Libertad absoluta que funda mi libertad finita; y según el discurso de Zubiri, Libertad que es fundamento del ser, también absoluto, que soy yo mismo como persona. Pues al no tener yo en mí mismo la capacidad de autofundamentación que requiere esa mi condición de ser libre (y por eso mismo finitamente «absoluto»), esa capacidad está dada en mí por el poder de lo real que Dios es¹⁹.

A la teología no le queda otro remedio que afrontar este proceder discursivo del entendimiento que da satisfacción a la imperiosa necesidad de explorar las condiciones de posibilidad del discurso teológico, que de hecho presupone no sólo la existencia de Dios, sino tam-

16. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid, 1984), p. 131.

17. *Ibid.*, p. 139.

18. *Teología sistemática*, vol. I, p. 304.

19. *El hombre y Dios*, p. 140.

bién la revelación. Tales condiciones de posibilidad sólo parecen razonablemente atendibles si se dan dos supuestos insoslayables:

1º) en primer lugar, la condición personal de Dios, cuya voluntad de comunicación resulta de aquella capacidad divina que ontológicamente reside en su misma esencia, libérrima e incondicionada, que constituye la identidad divina.

2º) En segundo lugar, el discurso teológico parece depender también de que la voluntad de comunicación del Dios personal encuentre eco en la condición personal del hombre. Justamente la situación de éste ante Dios permite explicar la modalidad de la misma comunicación.

2) *Afirmación de un Dios de gracia, y de la menesterosidad del hombre ante El*

Se ha de conceder que sólo con tales presupuestos, la fe puede ser comprendida como respuesta a la acción divina, que objetivamente es acción de revelación. Si es así, parece entonces necesario explicar estos presupuestos para aclarar en qué sentido se dice de la fe que es *respuesta a la revelación*. La fe es respuesta, efectivamente, a la manifestación de Dios, pero no estamos ante una respuesta que pueda nivelarse con la reactividad que provocan los estímulos del orden físico: a la acción sigue la reacción como respuesta. La acción reveladora divina coloca al hombre ante su verdad personal y aquello que la amenaza, cual es su permanente querencia al alejamiento del fundamento personalizador. Por la revelación el hombre se descubre como pecador, extraviado de la consistente realidad que da fundamento a su existencia; esto desde el mismo momento en que la revelación le descubre la personal identidad del Dios que se le muestra misericordiosamente agraciante. Efecto inmediato de la revelación es el de descubrir al pecador al mismo tiempo el agradecimiento divino que la menesterosidad humana. Por eso quien rechaza la misericordia divina no puede reconocer su situación pecadora, porque de hecho no puede reconocer a Dios en su divina verdad. Esta, por serle revelada al hombre en la misma misericordia agraciante, queda condicionada a la recepción libremente agraciada y transida de arrepentimiento por parte del hombre.

H. Ott insiste en que la problemática ontológica del fenómeno de la fe se distingue de la puramente óptica, y explica que es así diciendo que la primera, la problemática ontológica, plantea el *modo-de-*

existir (estar), es decir, la situación del hombre ante Dios. Ott, fiel a su mentalidad evangélica, se vuelve hacia la cuestión principal de la Reforma, la que llevó a Lutero a preguntarse ¿dónde hallar un Dios de gracia? Lo importante es la situación *coram Deo*, el estado real del hombre ante Dios, que permite entender la relación entre Dios y el hombre como una situación de confrontación de voluntades. Dice Ott:

«En consecuencia, la fe, como hemos visto, en cuanto descubrimiento del Dios personal es *al mismo tiempo* también descubrimiento de la reciprocidad entre Dios y el hombre, es decir, de la situación humana en su fundamento más profundo. El creyente conoce cómo él mismo, cómo el hombre en general, se halla *en ultimidad* comprometido *frente a Dios*. Esta reciprocidad y unidad del encuentro de fe y del conocimiento implicado en este encuentro tiene como consecuencia que cualquier reflexión teológica sobre el descubrimiento en la fe del Dios personal y suprapersonal (...) ha de tener su reflejo, su correspondencia por parte del hombre y de su situación»²⁰.

Cómo no ver en este texto la explicación del tema principal de la experiencia religiosa afrontada por Lutero, para quien no es viable otro conocimiento de Dios que el que descubre la situación del hombre ante él:

«No es posible alabar ni bendecir a Dios, ni tributarle gloria y decirle algo, si no confesamos que él borra de nosotros por pura gracia y misericordia el pecado, la muerte y el infierno; y nos da a su amado Hijo, regalándonos sus bienes todos juntos»²¹.

Ott sigue, pues, fiel a la crítica a la teología de la gracia creada realizada por la Reforma, y desconsidera la concepción altomedieval de la fe, obra de la gracia (*gratia facit fidem*), como *cualitas*²². La fe para Ott, como para la teología reformadora en general, es fundamentalmente una *relación*, la que establece la acción divina en el hombre volviéndolo hacia la voluntad de Dios. En este sentido, las «estructuras complexivas de la fe» como respuesta a la acción de Dios —dice el teólogo evangélico— no son, no pueden ser deducidas trascendentalmente de un análisis de la subjetividad. Dicho de otro modo, aquello que la fe estructuralmente es, en cuanto respuesta a Dios por parte del hombre, no es deducible del análisis especulativo de la constitución

20. *Il Dio personale*, p. 167.

21. WA 12, 557, 15-18

22. *Ibid.*, pp. 179-180.

ontológica de la subjetividad, porque la manifestación de Dios al hombre es obra de Dios mismo, de su amor agraciante. Dios no es cognoscible de otro modo que si él mismo se da a conocer. Todo otro conocimiento de Dios fracasa en el intento de acceso a la verdad divina, porque no cuenta con la situación del hombre ante Dios, necesitada de gracia y redención.

Cualquiera que conozca el pensamiento de K. Rahner sabe en qué medida esta concepción de Ott afecta a toda la filosofía de la religión y de la fe elaborada por el teólogo jesuita. La fe es en esta perspectiva lo que de ella permite suponer la afirmación paulina, por cuanto en primera instancia es acción de Dios *«que obra... el querer y el obrar, como bien le parece»* (Fil 2, 13) en el hombre. En propiedad no podría hablarse de una respuesta humana a la palabra divina, si el hombre no fuera consciente de la identidad de Dios y de la identidad del hombre, y por eso de la situación real del hombre ante Dios como pecador.

4. *Conocimiento de Dios, revelación y fe*

- a) *El conocimiento de Dios como agradecimiento y lo que la fe presupone de razón intelectiva*

Un planteamiento de esta naturaleza obliga a revisar algunas cosas y plantea interrogantes. Es ciertamente necesario partir del hecho de que la apertura ontológica del hombre sólo es interpretada favorablemente a la afirmación de la existencia de Dios por quien tiene fe. Mas por esto mismo, debe admitirse que quien no tiene fe está en condiciones de aceptar que, sin embargo, es legítima la resolución dada por el creyente a la situación del hombre en el mundo. ¿Por qué? Precisamente porque esa apertura ontológica es la que corresponde a la naturaleza existencial del espíritu humano, es decir, a su condición libre, debida a la índole personal del ser humano. Porque es así, en la pregunta por la naturaleza del conocimiento finito, tal y como quiere Rahner, de algún modo se presupone la respuesta anticipada a la pregunta por la realidad de Dios.

Con lo dicho, sin embargo, podría haberse llegado a una resolución decisionista del problema de Dios y de la fe. ¿Es así? Es del todo cierto que la libertad es un elemento interno al mismo proceso del co-

nocimiento, está implicada en él, pero es legítimo suponer que la decisión por Dios no acontece de forma decisionista. Si así fuera, habría que decir que no hay razón ninguna para preferir la fe a la increencia, salvo por su valor pragmático: el consuelo o contento afectivo que la fe pudiera reportar a quien la tiene. Y no basta, para salir del atolladero proponer, por parte de quien tiene fe, dejarse iluminar por la claridad que aporta al creyente al luz de la fe; resta justificar primero la decisión incondicional por Dios como acto libre de la voluntad para llegar a entender. No conviene soslayar que desde san Agustín el *credo ut intelligam* no es asumible humanamente sin el *intelligo ut credam* en recíproca referibilidad. La fe en Dios se levanta sobre la opción por él, pero esta opción supone una lectura de la realidad que Dios explicaría mejor que su ausencia²³.

Se ha dicho sin razón que la máxima agustiniana es metodológicamente circular, y por eso mismo impracticable para la razón crítica²⁴. No es así, la máxima coloca en el *intelligere* de la creencia aquel momento (sin duda *aposteriórico* a la misma, para decirlo con Rahner) del proceso en el que la racionalidad alcanza a penetrar los supuestos de razón que hacen legítima la fe como acto libre y, sin embargo, acto de conocimiento al mismo tiempo. La fe es un acto de conocimiento sobrenatural, pero comprendida en el proceso completo de su asentamiento en la existencia del hombre no es puramente sobrenatural, en el sentido incorrecto en que pudiera suponerse que Dios actúa sobre el hombre sin mediar su acción en las facultades que constituyen la realidad espiritual del hombre. Si así fuera, la fe dejaría de ser un acto del hombre, y es así que el hombre es el sujeto de la fe. No es Dios, sino el hombre el que es creyente, aunque el hombre no pueda serlo sin la acción de la gracia divina en él, que hace de la fe un don de Dios. Justamente —y nos sobrecoge el pensarlo— el autor de la carta a los Hebreos nos dice que el Verbo humanado es autor y consumidor de la fe, que como Hijo de Dios devenido Hijo del hombre, hubo de aprender sufriendo a obedecer (Hb 5, 8). Pero entiéndase bien lo que decimos: es la fe un acto de Dios y un acto del hombre en la *misteriosa* realidad que sustenta su convergencia y constituye uno

23. Cf. H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid³, 1979), pp. 653-794.

24. A. FIERRÓ, *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid, 1979), pp. 41-45.

de los elementos de la misma fe dogmática. Es decir, que la naturaleza de la fe es ella misma objeto de la fe que la tradición llama *fides dogmatica*.

La fe es acto del hombre entero y por eso están implicados en él los supuestos de razón que la sustentan. Cuando escuchan algo así, son demasiados los fideístas que se echan a temblar, pero los supuestos de razón no tienen por qué ser comprendidos de forma racionalista, como bien subrayaba Newman, al distinguir el asentimiento de la inferencia²⁵. Por su parte, Zubiri observa que la fe, más que asentimiento, es *admisión*, «fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual». Y explica que la fe es *admisión de lo verdadero*, y que la verdad de un juicio no puede recabar para sí la forma original y genuina de lo verdadero; de modo que la forma de admisión que más conviene a la fe es lo que llamamos *entrega*, que «es ir de nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella»²⁶. Bien lo subrayaba ya Newman, cuando distinguía el asentimiento de la inferencia. La razón humana está afectada por el modo cómo la libertad finita determina su ejercicio. Este modo es el propio de una síntesis del juicio que no se realiza en virtud de la evidencia que produce el asentimiento que Newman llama *asentimiento nocional* y que él alinea con la inferencia. Esta representa el asentimiento fundado sobre la claridad que los conceptos permiten, mientras que la síntesis de juicio aludida, que da cauce a la creencia, emerge de la experiencia global que hace el individuo de la realidad de la existencia en su conjunto. Se trata de un saber acerca de la realidad a la que se asiente que es imposible derivar de solas las nociones, porque implica esa íntima verificación de sentido y valor que es el resultado de la experiencia personal²⁷.

En consecuencia, hay fundadas razones para no dar por probada la acusación de circularidad de método hecha a la teología. Mas bien, tal acusación parece ser el resultado de la reducción ilegítima del conocimiento que emana de la plural experiencia de la realidad a un sólo parámetro, el propio de todos los positivimos. La realidad, en su complejidad, es susceptible de una contemplación unitaria, pero esta visión unitaria tiene que tomar en cuenta la pluralidad de elementos

25. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960) seg. parte.

26. *El hombre y Dios*, p. 211.

27. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona, 1960), pp. 100s.

de lo real. La visión unitaria del mundo viene facilitada, por otra parte, mediante la convergencia de experiencias en la comunicación, verdadera instancia de control de la acumulación diferenciada de conocimientos. Es así porque en la comunicación se expresa la mutua referibilidad de los espíritus, que constituye la condición personal del hombre. Sucede que en la teoría del conocimiento se puede olvidar esta referibilidad intersubjetiva del saber; y si se quieren neutralizar los efectos de este olvido, se imponen algunas cautelas. Se hace preciso superar una actitud gnoseológica totalitaria, que pretenda establecer un parámetro único y excluyente de todo posible conocimiento del mundo, y que no tome en consideración tanto la pluralidad de elementos de lo real como la plural aproximación a la misma.

b) *Mundanía del saber sobre Dios y la salvación, o el mundo como lugar de Dios*

La discusión sobre la teología natural entre católicos y protestantes representa desde la época de la Reforma un contencioso sólo en parte resuelto²⁸. Han cambiado los planteamientos, y algunos motivos de discrepancia han desaparecido con la convicción compartida de que no se demuestra la existencia de Dios, si por tal demostración entendemos la 'verificación legal de control' practicada por las ciencias de la naturaleza. Tillich habla de «conocimiento controlador»²⁹, refiriéndose con precisión al mismo como conocimiento característico de la «razón técnica», que es preciso desechar en lo que hace a su aplicación a la pregunta por la realidad divina. Este conocimiento controlador, por lo demás, está hoy sometido en su propio campo a todas las relativizaciones que permite la filosofía de la ciencia.

Ahora bien, difícilmente podrá disentir un católico cuando se asegura que la fe no es sólo un acto intelectual, dispuesto por el proceso discursivo de la razón, sino que requiere una adhesión real, que pone en juego la totalidad de la existencia personal. A esa adhesión real es llevado el hombre por el saber de sí mismo, inseparable de su

28. Cf. para una aproximación ecuménica al problema en la teología actual: G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem* (Paderborn 1987).

29. *Teología sistemática*, vol. I, p. 122.

saber sobre el mundo, que incluye la hipótesis de la existencia de Dios y la hipótesis la de la revelación divina. Nadie negará tampoco que este saber sea en el común de los mortales un saber implícito, sin duda modelado por ambas cosas: 1) tanto por la propia experiencia de la problematicidad de la vida y sus preguntas de ultimidad, 2) como por la existencia objetiva de las religiones y de la revelación divina. Unas y otra, en su contundencia histórica, ya de antemano sitúan al hombre ante la cuestión de Dios. De ninguna manera parece necesidad de la especie que todos los individuos del humano género hayan de hacer reflejas sus convicciones, pero todos están confrontados con la realidad de la religión y de la revelación como testimonio fehaciente de la acción divina que funda el carácter responsivo de la fe.

Cuando el I^{er} Concilio Vaticano se refiere al conocimiento natural de Dios como algo dado con la condición humana, lo hace planteando la cuestión de la forma más coherente: que hay una posibilidad de llegar a Dios dada al hombre por naturaleza, sin duda porque Dios ha querido manifestarse al hombre en su condición creatural. Aún más, porque esta manifestación natural de Dios no está cerrada sobre sí misma, sino abierta al acontecer de la historia de la salvación y al testimonio acerca de esta historia del que es portadora la tradición religiosa. Por eso la posibilidad del conocimiento natural (DS 3. 004) no debe entenderse exclusivamente como posibilidad de conocimiento teórico; es también saber experiencial de la necesidad de Dios y está abocada, sin otra solución, al afrontamiento del Evangelio en su objetiva pretensión de ser la voz divina. No es posible vivir como si Cristo no hubiera predicado y no hubiera sido «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25; cf. 1 Cor 15, 3-4).

Al hombre se le ha dado la posibilidad de pecatarse de la cuestión del fundamento de la existencia, pero también de la cuestión del fracaso existencial que empaña y destruye la aparente felicidad de que el hombre puede gozar. De modo que le ha sido dada, con la facultad de conocer, la posibilidad para experimentar en sí mismo y fuera de sí mismo la realidad del mal que subyuga al mundo. Sin poder soslayarlo, se ha visto urgido a preguntar por la razón última y el sentido del dolor y de la muerte. Está contra la naturaleza de las cosas querer separar la dimensión puramente cognitiva del acceso a Dios de la cuestión de la salvación. Se trata de una unidad de elementos que justifica el planteamiento metodológico de Tillich, cuando habla de la necesi-

dad de establecer una *correlación* entre el problema de la existencia y la fe. Es menester no marginar esta unidad para poder ver cómo la fe se torna respuesta a la revelación divina sólo cuando ésta es percibida como tal: no sólo como confirmación de la existencia divina, sino al mismo tiempo como verdadera manifestación de la vida de Dios, que trae consigo el don de su misericordia. Cuando el hombre, por obra de la gracia divina, se apercibe de la necesidad congénita que tiene de la misericordia de Dios, se ha hecho ya consciente de su situación y de la situación del mundo ante Dios, y ha llegado a comprender su existencia menesterosa de redención. Dios ha dejado de ser una hipótesis razonablemente teórica, capaz de iluminar la aparente opacidad del mundo y su falta de sentido manifiesto, para aparecer ante la libertad finita, atrapada en las redes de sus propias limitaciones, como la Libertad incondicionada, de la que el hombre puede esperar y recibir la salvación. Pero volvámonos al punto de vista de Rahner.

Cuando el teólogo alemán habla de la experiencia trascendental como de aquel saber de la propia referibilidad de la finitud a la infinitud, aunque este saber aparezca como «saber no temático» del Infinito, Rahner nos coloca ante lo que de cognitivo tiene la experiencia trascendental que alimenta la experiencia religiosa. Se puede razonablemente decir que es el suyo un planteamiento en exceso abstracto y que corre el riesgo de hacer a Dios objeto de una pura deducción trascendental. Son objeciones seriamente ponderadas³⁰, pero Rahner corrigió su planteamiento corriendo su reflexión, muy anclada en la tradición neokantiana, hacia el horizonte mucho más personalista que se refleja en su obra de síntesis ya final, el *Curso fundamental sobre la fe*. No obstante, me parece difícil discutirle que el momento teórico de la reflexión sobre la cuestión de Dios es el presupuesto racional para que pueda superarse cualquier lenguaje mitológico sobre la condición personal de la Dios y sobre su acción en la historia. Ese presupuesto se incluye en la afirmación del Vaticano I cuando el concilio trata de salvar la gratuidad del don de la fe: «la fe no es modo alguno un movimiento ciego del espíritu», porque si lo fuera no podría ser el acto libre de un ser personal, siendo así que la fe es «algo con lo que el hombre ofrece a Dios una obediencia libre consintiendo y coope-

30. De ellas me he ocupado ampliamente: A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la religión. Teología de la religión cristiana según Karl Rahner*, en «Estudios trinitarios» 29 (1987) 9-60.

rando con su gracia, a la que podría resistir» (DS 3010). Bien se ve que sin esta reflexión, que exige examinar la condición del mundo como acontecer, sería difícil entender que se quiere decir cuando se habla del mundo como historia, porque historia hay gracias a la novedad que trae la gracia divina al mundo, gracias a que éste tiene un alfa y una omega que enmarcan su acontecer nucleándolo en la Encarnación del Verbo.

Así, pues, para poder concebir la fe como respuesta a la revelación de Dios se requiere poder afirmar no sólo que hay Dios, sino también esto otro: que si Dios habla, tendrá que hacerlo desvelando el sentido de la existencia finita, presa en su contingencia como mortal perdición si Él, Dios mismo, no diera. Esto es, la noche ahogaría la pretensión de luz del espíritu humano, si la revelación divina no trajera consigo para el hombre el anuncio de una liberación total de las ataduras que ligán su vida a la suerte de una libertad capaz de conocer y amar a Dios, pero capaz en su contingente condición de ignorarlo culpablemente y hallarse irremediabilmente perdida (Rom 1, 19-22ss). Rahner nunca separó, en la que él concibió como teología formal, estas dos preguntas: 1) *si hay un Dios revelante*, y 2) *si es concebible una revelación redentora*.

De una respuesta satisfactoria a estas dos cuestiones depende la resolución del problema del hombre. Su verdad requiere la luz divina para ser esclarecida. El mundo, como delimitación de la finitud de su existencia, delimita la naturaleza de su condición cognoscente y el ámbito de su acción. El mundo, en efecto, es para el hombre lugar y frontera de toda experiencia posible de lo real, de lo que está dado en el mundo y de aquello que lo trasciende. Incluso esto último, cuando se manifiesta al hombre, sólo es asequible para él en la forma del mundo. Se puede entender que el reto de la fe, respuesta a la revelación, consista en traspasar la apariencia de la manifestación divina: la *forma e imago mundi* del Dios humanado, para alcanzar el objeto creído que transparece en la forma e imagen mundana del Verbo encarnado. El autor del cuarto evangelio así lo dice, y nos presenta la fe índole de la fe que deviene respuesta a la palabra divina como *reconocimiento* de la mundanidad de Dios en Jesucristo.

Este reconocimiento, empero, que hace creyente al simple observador del acontecer del mundo reviste una doble caracterización, que se acomoda a la propia revelación: 1ª) como posibilidad dada al hombre de aprehender la manifestación de Dios en las condiciones de la fi-

nitid del conocimiento humano; y 2ª) como posibilidad dada al pecador de experimentar la propia regeneración, que el pecador percibirá, no ya como sola salvación de sí mismo contra mundo, sino como salvación del mundo que él mismo es. En el primer caso la salvación no pasaría de ser percibida como mera *des-mundanización*, en el sentido bultmanniano de la misma: sola liberación de la existencia de las ataduras del mundo como liberación interior por el acto de la fe. En el segundo caso, la salvación incluye la regeneración total y entera de la existencia inseparable del mundo como lugar y forma de lo humano. Es decir, este segundo caso incluye la redención de la carne y su transfiguración final en la gloria de Dios, regeneración que se deja sentir en la transformación presente del mundo por la acción de los redimidos, que intentan fiados en Dios rescatar la historia del poder del mal, aunque sea su aparante fracaso.

Ambas cosas con inseparables. No es posible acentuar unilateralmente una —siempre sea legítimo un acento— y pretender ver en la revelación justamente el ocultamiento *sub specie contraria* del Verbo, como quería Lutero³¹, para así hacer de la *fe sola* principio de salvación. Que Dios se oculta, sólo la fe lo sabe, pero en tanto que la revelación divina entregada a la fe levanta el ocultamiento. Si la resurrección de Jesús no hubiera supuesto el corrimiento del «velo que cubre a todos los pueblos» (Is 25, 7), el mismo del que se cubrió la divinidad del Verbo, tampoco la fe podría penetrar aquel lugar de suplicio donde la muerte amaga y la divinidad se oculta, forma de comunión total con el mundo, que en aquella muerte divina venció en sí misma.

No hay dilema entre conocimiento y fe. La experiencia salvífica que encuentra en la fe resolución de la problematicidad de la existencia no puede desembocar en 'mera decisión'; en tal caso el decisionismo de la libertad habría mutilado la razón como facultad del hombre creado para conocer, amar a Dios y darle gloria. La razón natural (que no es posible identificar con la *hybris* o desmesura, con la concupiscencia de la razón) nunca se da sola, como si ella fuera primera y la gracia viniera luego. *Intellectus* y *cogitatio fidei* no tienen necesariamente que ser momentos cronológicamente consecutivos, sino integrantes los dos de un mismo proceso complejo en su cronología. Viviendo como vivimos los hombres ante la tradición ineludible de la

31. Cf. P. AALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloch³ 1972), pp. 238 ss.

religión, y plantados ante la predicación de Cristo: no es posible que el curso de la reflexión de quien es atraído a la fe ignore la *noticia de la salvación*, aun cuando el hombre sin religión pudiera hipotéticamente ignorarla *sine die*. Tal vez la fuerte secularización del hombre actual en algunas sociedades modernas esté en condiciones de devolver al hombre más allá de la tradición cristiana a un orden cronológico para las etapas de la fe, en el que, al conocimiento de la noticia habrá de seguir la reflexión sobre sus contenidos. Aun suponiéndolo así: ¿acabará por reducirse a sola cultura para este hombre secularizado occidental toda la creatividad histórica y cultural de la historia cristiana hasta nuestros días?

5. *La gracia que hace la fe*

Llegados aquí, hemos reafirmado lo central del misterio que la fe misma encierra, realidad humana y divina a un tiempo. Ciertamente, todo en la ónfes es gracia divina, porque es don del Espíritu Santo, pero no contra el hombre ni a pesar suyo, sino para su afirmación como sujeto de importancia eterna para Dios, porque ha sido llamado a la amistad divina y a la participación libérrima en la vida de Dios. Justamente aquí es donde se plantea la necesidad de disipar algunos interrogantes sobre la constitución interpersonal de la fe, de su estructura relacional.

- a) *La gracia no destruye la naturaleza: el sujeto pecador y redimido es siempre el mismo*

Una comprensión de la fe como gracia que destruyera la identidad del sujeto creyente, también arrastraría consigo la noción teológica de la gracia. El hombre es interiormente recompuesto y reconstruido, recreado en sus facultades afectadas por el pecado gracias a la acción de Dios, pero ninguno de estos conceptos aproximativos a la acción sobrenatural de la fe pueden significar ruptura o discontinuidad entre la identidad del sujeto antes de la acción de Dios en él, pecador primero y redimido después. El sujeto como tal ha de seguir siendo el mismo. De lo contrario, la gracia destruiría al tiempo que opera. Sucede entonces que la acción del Espíritu Santo coloca al hombre en

aquella atalaya que goza de la perspectiva que facilita la inclinación de la voluntad y del asentimiento pleno de la persona finita a la propuesta divina. No sólo en lo que hace a la verdad contemplada, sino al mismo bien en ella propuesto.

Si se ha hablado con santo Tomás de *connaturalización* con el objeto divino por el *habito* de la fe³², importa destacar la intención teológica de este concepto, para poder mantener lo antes dicho y superar una reducción a la facultad intelectiva del acto de la fe. Es decir, parece preciso ampliar el campo conceptual de la teología tomasiana de la fe, para incluir en él el contenido experiencial supuesto en el encuentro interpersonal que sustenta la gracia divina del hombre con Dios en la fe.

b) *El objeto de la fe no se diluye en la comunicación personal de la revelación*

El personalismo ha pretendido hacer de la categoría «*encuentro*» la clave hermenéutica de la teología de la fe (psicología y ontología de la fe incluídas). El correctivo que ello supone de una consideración fundamentalmente intelectualista del acto de fe es notable. Sin embargo, no es posible vaciar el contenido aprehendido, el objeto alcanzado en el acto de fe en el medio de su transmisión, que es la comunicación de la revelación por Dios al hombre en la experiencia interpersonal que la fe implica. Es, en verdad, difícil la distinción, pero necesaria. En ella se basa la objetiva diferenciación que la tradición teológica hace entre *fides quae* y *fides qua creditur*. Ni siquiera la categorización personalista de la fe puede solventar la complejidad de la misma en lo que tiene de realidad misteriosa, sobrenatural. No se debería caer en el *antropomorfismo*, al redefinir la tradición escolar. Dios no es persona como lo somos nosotros, de modo que es la ley de la analogía el corrector ineludible de este riesgo. Y si es así, la misma condición personal de Dios escapa, ciertamente, a una categorización reductora que intramundaneice la relación entre Dios y el hombre.

32. Cf. STh II-II, q. 45, a. 2. Los neotomistas P. Stolz y G. de Broglie han insistido en ello. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Lovaina-París⁴, 1969), pp. 60-62.

No voy a negar lo mismo que me he esforzado por reivindicar: que no sólo es posible la aserción teológica, atributiva sobre Dios, sino obligada para poder mantener con rigor tanto la consistencia de la revelación como la objetividad de su transmisión. Ahora bien, también creo haber dejado claro que la predicación sobre Dios, a que da cauce la revelación, está delimitada por la mediación del misterio divino en nuestro modo de conocer. De ahí que la fe como *seguimiento*, que es el resultado de la experiencia personal de Dios en Cristo que hacen los discípulos, requiriése la confesión de fe en el misterio de Cristo redentor, como lo dice con claridad la narración evangélica (Mt 16, 16-18). Es preciso creer en Cristo, siendo como es la mediación dada en nuestra carne de la manifestación de Dios y de su misericordia, para llegar a conocer la revelación de Dios en él. Por consiguiente la fe en Cristo es seguimiento provocado por la fascinación del encuentro con su persona, sí, pero lo es al mismo tiempo que es *confesión de fe*. De ello no dejan lugar a dudas las tradiciones joánica y paulina, como Bultmann en particular señala³³; pero también la tradición sinóptica es explícita en ello³⁴. Puede pensarse con santo Tomás³⁵ que la confesión de fe, en cuanto *acto exterior*, no concierne inmediatamente a la estructura de la fe, pero es preciso distinguir entre el acto exterior de la confesión y la *intentio fidei* que la sustenta, *acto interior* por el cual el creyente, movido por el Espíritu Santo, *re-conoce* el objeto de la fe y lo acoge en obediencia. De ahí que de acuerdo con santo Tomás se hable de la confesión de fe como de *acto ilícito* de la fe misma.

A la confesión de Pedro en la mesianidad de Jesús de Mateo 16, 16ss. Jesús responde que esa confesión es obra de la acción reveladora de Dios y no obra de Pedro (v. 17). De la escena de la confesión somos conducidos enseguida a la recriminación de Jesús a Pedro (v. 23), porque el seguimiento que Jesús quiere de él, y de todos sus discípulos, pasa por la coherencia que se expresa en una existencia normada por la confesión proferida. Jesús lleva por ello a sus discípulos al límite de tal coherencia: «*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame*» (Mc 8, 34). Con ello el evangelista nos

33. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca², 1987), pp. 373 ss.; 487 ss.

34. Cf. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament* (Stuttgart 1927⁴ = Studienausg.1982), pp. 104-107 ss.

35. STh II-II, q. 3.

coloca ante la necesaria coherencia que entre acto de fe y confesión ha de darse como legitimación del seguimiento. No es distinta la consideración sinóptica, al poner en dependencia el seguimiento de la confesión de fe, que la joánica. En el cuarto evangelio Jesús coloca al ciego recién curado ante la misma obligada coherencia entre seguimiento y confesión. Cuanto padece el ciego por causa de Cristo es consecuencia del *re-conocimiento* de la acción divina en la curación por Jesús de su ceguera, pero Jesús coloca su sufrimiento en relación directa con su confesión de fe: «¿Crees tú en el Hijo de Dios?» El respondió: «¿Y quién es, Señor, para crea en él?» Jesús le dijo: «Lo estás viendo; es el que habla contigo». Respondió: «Creo, Señor». Y se puso de rodillas ante él» (Jn 9, 35-38).

Porque es así, es imposible resolver la naturaleza del encuentro entre Dios y el hombre, incluso en Cristo, como se resuelve la realidad intramunda de toda relación interpersonal. La fe como *affectus* no representa tampoco una entrega de su objetiva verdad al apetito de la voluntad, sin que a esa verdad sea conducido por la luz interior que brilla para el hombre cuando es tocado por la gracia. En este sentido siempre he tenido alguna dificultad no sólo con la reducción afectiva de la fe, sino también con la función que a la voluntad encomienda santo Tomás, basándose en la oscuridad de su objeto. Más bien todo apunta en el acto de la fe a la *convergencia en la unidad del dinamismo personal de afecto e intelección*. Se requiere, pues, atribuir a la subjetividad de la persona aquella unidad de operaciones que sólo alcanza en virtud de la acción de Dios que sustenta y da entidad a quien, llamado a ser interlocutor de Dios, el pecado ha quebrantado disolviendo en él esa unidad de las facultades. Es ahí donde se sitúa la acción de la gracia, sin que sea posible su reducción a categorías exclusivamente cognitivas ni afectivas.

H. Ott, como se observaba más arriba, está en desacuerdo con la noción de *cualidad* que lleva consigo la definición tomasiana de la fe como *hábito*, pero su sustitución por la de *relación* sólo parcialmente mejora las cosas, ya que la *cualificación* de la subjetividad por la fe es ya fruto de la acción personal de Dios en el hombre, gracias a la cual se hace posible la exigida *connaturalización* del hombre con el objeto de la fe. Este, téngase siempre delante, sigue siendo trascendente en su misteriosa realidad a la subjetividad afectada por la presencia divina. Por consiguiente, la renuncia a concebir la fe como hábito, que —según la teología protestante— debería correr pareja de la sustitución

definitiva de la noción de ‘gracia creada’, difícilmente hace justicia a la ontología de la fe. No debería desatenderse el hecho de que la concepción interpersonal, relacional, de la fe también está puesta bajo la ley de la analogía. Dios y el hombre son personas, pero no lo son del mismo modo, de ahí que Dios haya querido salir al encuentro del hombre en la persona del Verbo encarnado. En consecuencia, sigue siendo necesario explicar —más allá, ciertamente, de la noción escolástica de hábito— la experiencia de la fe en sus elementos constitutivos en tanto que acción de Dios y del hombre. La acomodación de Dios a la realidad cognitiva y a la naturaleza personal del hombre no implica la reducción del objeto entregado a la fe, aunque sin esa acomodación no habría ni revelación ni fe como respuesta a ella.

6. *El individuo que cree y la comunidad que le sustenta: carácter personal y eclesial de la fe*

a) *Libertad ante la Palabra y crecimiento en la fe*

Una primera consideración acerca de la libertad del hombre ante la palabra de Dios es que esa libertad no es una libertad de indiferencia ante la palabra proferida por Dios en Cristo. La acomodación de la palabra divina a la mundanidad de la existencia le sale al paso al hombre en los *signos* de la acción reveladora. El hombre entra en relación Dios en los signos de la revelación, por cuyo medio es iluminado por la verdad de que es portadora. Los signos, empero, no quiebran la posibilidad que se abre ante la libertad humana de oponerse a su redención, siempre es posible disentir de Cristo. Sin embargo, porque la libertad del hombre ante la palabra no es, como digo, de indiferencia, aceptar o rechazar a Cristo coloca a la libertad ante su propio destino eterno. No es posible ignorar las palabras de Cristo: «*A quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos*» (Mt 10, 33).

La negación de Cristo trama el desenlace fatal del hombre no porque el poder de Cristo venga el rechazo del mensaje evangélico en virtud de una voluntad omnimoda, sino porque en la relación de Cristo con el Padre, Dios ofrece al hombre la salvación, y en ella la consumación de su propia libertad. Es Dios quien sustenta la existencia del hombre y en él está implantada, y al rechazar a Cristo, se re-

chaza al Padre. Quien en Cristo se revela es el Padre: «*Nadie va al Padre sino por mí (...) El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*» (Jn 14, 6. 8). Por eso los signos que Jesús realiza pretenden llevar al hombre ante la verdad que el hombre ha de creer para salvarse: «*Si yo he hecho los demonios con el poder de Dios, es señal de que el reino de Dios ha llegado a vosotros*» (Lc 11, 20). Jesús apela argumentativamente a la función reveladora de las obras que realiza: «*Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras*» (Jn 14, 11). No es, entonces, posible pasar ante Cristo con la pretensión de poder ignorarlo, porque al hacerlo así, el hombre pasa ante su propio destino eterno despreciando su logro y haciéndose reo del juicio de Dios.

Rechazar a Cristo implica alejarse más y más de Dios, sin posibilidad de salvar la distancia que se abre entre Dios y el hombre por otro medio que la conversión, la renuncia a sí propio retornando a Dios, fuera del cual no hay consistencia de vida. Por eso, la libertad ante la Palabra no pueda ser entendida como libertad de indiferencia, sin que el hombre complique su existencia con la culpa. Justo la libertad adquiere, por la acción divina, aquella capacidad de determinación que es propia de una realidad sustantiva. Es la capacitación del hombre para la libertad que se hace obediencia de Dios, porque es cualificación para elegir «lo único necesario» (cf. Lc 10, 43), sin otra concreción histórica dada al hombre que la que Dios le ofrece en Cristo. No hay otro camino que el de la configuración con él para recobrar la libertad perdida por el pecado, la consistencia de ser en Dios. Así, rechazando a Cristo, el hombre rechaza la posibilidad de alcanzar la liberación plena de su libertad y devenir sustantivamente el sujeto que Dios hace interlocutor de importancia eterna para él. Con el rechazo de Cristo se abre para el hombre una sima infranqueable entre él y Dios: la posibilidad real de su pérdida definitiva, de su condenación eterna: «*El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le condene: la Palabra que yo he hablado ésa le condenará el último día; porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado me ha mandado lo que tengo que decir y hablar*» (Jn 12, 48-49; cf. Lc 10, 16).

- b) *La eclesialidad, condición del crecimiento en la fe, pero no excusa la libertad individual ante la Palabra revelada*

Podemos decir que crece en la fe quien crece en la libertad que Dios posibilita. La relación entre Dios y el hombre escapa a la medi-

ción humana, aunque esa relación adquiriera la *forma ecclesiae* que a la existencia redimida confiere la explícita confesión de la fe, es decir, la *eclesialidad* como nota propia. La fe pide esa eclesialidad, más aun, se sustancia en ella, pero no puede reducirse siempre a ella. La disciplina eclesial que normativiza la fe no puede sustituir el acto del creyente individuo y sólo ante la Palabra proferida que le interpela, llama y pide la conversión. La Iglesia suple si coadyuva el individuo, no contra su indecisión e indiferencia. De modo que la situación del hombre ante Dios sigue siendo misteriosa realidad, cuyo discernimiento sólo a Dios pertenece, ya que, en el fuero externo, la actitud del que cree, en cuanto realidad tangible, aparece a ojos humanos sólo a la luz de lo que los ojos del hombre ven.

De esto no se deduce la división de la Iglesia en visible e invisible. La eclesialidad de toda fe auténtica ampara en cada creyente el acto *exterior* de la confesión de la fe, por cuyo medio ésta se hace testimonio público; aun cuando por invencible ignorancia o por culpa propia no alcance la plena expresión y la coherencia que la fe lleva consigo. Cuando esa eclesialidad es real aunque deficiente, la acción de la Iglesia —incluso distanciada y ocasional— no deja de amparar, en verdad, y de contribuir al mantenimiento de la fe. La eclesialidad de la fe preserva la capacidad dada al hombre por la gracia divina para transitar de lo implícito, en la confesión de fe, a la explicitación íntegra de todo lo revelado y transmitido por la Iglesia. Mientras esa capacidad se preserva, el hombre está en condiciones de poder confesar el misterio de Cristo y ver activada su fe, cuando las mociones divinas desbloquean la libertad que el curso de la vida dificulta.

De ahí la delicada problemática de la acción evangelizadora de la Iglesia, que no puede juzgar la interioridad del hombre, y sin embargo ha de llevarle a la coherencia que pide la fe y salvaguardar su defensa contra la herejía. La evangelización responde al mandato de Cristo de plantar la Iglesia, y ésta ha de llamar al hombre a la conversión y la vida en Cristo. Esta acción de la Iglesia se ve ante el riesgo de ceder a la precipitación en el juicio sobre la realidad del hombre ante Dios; y su necesaria superación, no renunciando a la desnuda verdad evangélica que profiere ante el mundo, «enseñándole a guardar todo cuanto el Señor ha mandado observar» (Mt 28, 20).

Pero este asunto rebasa la reflexión presente. Concluyo, pues, con la convicción de que la fe empieza a ser tal allí donde el hombre reconoce su necesidad de perdón e impetra el agradecimiento divino, y

allí donde como respuesta a la proclamación de la palabra, se torna plegaria y doxología. Esto es, cuando la experiencia de la *parresía* da cabida a la relación interpersonal paterno-filial entre Dios y el hombre que pasa por la asimilación al Hijo. En efecto, el Espíritu Santo es el último artículo del credo, pero la precedencia cognitiva del tercer artículo es la clave del acceso a Dios en Cristo por la fe, que es don del Espíritu Santo.

