

LA REVELACIÓN CRISTIANA

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Publicamos este artículo del P. Fabro, escrito en 1972, que apareció en *Momenti dello Spirito*, Assisi 1983, pp. 308-313. Aunque escrito hace 26 años, no ha perdido en nada su actualidad, tanto en la descripción de los problemas como en la propuesta de los remedios a la situación actual del pensamiento. Más aún, una especial utilidad tiene para nosotros su reflexión, en estos momentos en los que el magisterio de Juan Pablo II nos ha recordado la unidad y subordinación que se da entre la fe y la razón: “El hombre con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocerse de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios. No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: cada una está dentro de la otra; y cada una tiene su propio espacio de realización” (*Fides et ratio*, 16-17).

Es indudable que el cristianismo ha producido una ruptura en el ámbito de la conciencia humana gracias a aquella que ha sido luego llamada y ha sido asumida como la idea capital del hombre moderno: la persona y su libertad. En efecto, el concepto de persona, como espíritu finito subsistente y sujeto responsable de los propios actos es un concepto totalmente desconocido para el mundo clásico, en el cual el hombre estaba atado al destino y arrastrado, sin posibilidad de apelación, por el juego de las fuerzas cósmicas y políticas. Por el contrario, con el cristianismo –como ha reconocido el mismo Hegel–, el hombre es creado a imagen de Dios y no hay diferencia entre libres y esclavos: el hombre es ya libre en cuanto hombre y no solamente en cuanto griego o romano, en cuanto noble o rico. Los Padres griegos (especialmente Gregorio de Niza) y en el Medioevo Santo Tomás de Aquino vieron la fuente de la libertad en el tema bíblico que nos revela que el hombre, en su núcleo espiritual, ha sido creado *ad immagine* de Dios (*Gn 1,16ss.*) y por tanto

DIÁLOGO

afin a Dios.

La teología cristiana, especialmente gracias a la reflexión del Doctor de la gracia, San Agustín, vio en el pecado la herida más profunda de la libertad, la inclinación del hombre a la concupiscencia y al error, de lo cual había sido liberado mediante la Redención y la gracia de Cristo. En efecto, el objetivo del mensaje cristiano es ante todo revelar por una parte la gravedad del pecado, que ha separado al hombre de Dios, y por otra parte mostrar la infinita misericordia de Dios al enviarnos el Salvador con la Encarnación. Es en este marco del pecado y de la gracia, de la perdición y de la redención o salvación en Cristo donde el hombre se enfrenta o se encuentra con Dios, es decir, decide acerca de los logros de su libertad y por ende de su existencia.

El hombre moderno ha ido perdiendo gradualmente, hasta quedar sin sentido, la cohesión sagrada y social con la Iglesia como Cuerpo Místico y presencia histórica de salvación para el hombre en el tiempo: por tanto, se trata ahora de recuperar todos los conceptos cristianos fundamentales de su estado de olvido teológico, causado primeramente por la filosofía y luego por la ciencia. Ahora es el momento de la técnica, la llegada del *homo faber*, que ha ligado la conciencia a los instrumentos y a las máquinas en una proyección imparable en el tiempo y en el espacio cósmico con un delirio pragmático. Para salvarse el hombre debe hacer aquello que Heidegger llama el "paso atrás" (*Schritt zurück*), es decir (de modo distinto de Heidegger) debe reencontrarse y volver a ubicarse "delante de Dios" en Cristo para recuperar el sentido originario de la fe. Se trata por lo tanto de aclarar ante todo el horizonte teológico fundamental de las relaciones entre razón y fe. Haremos referencia solamente a su significado elemental para el hombre moderno.

El problema de las relaciones entre fe y razón, en la cultura de Occidente, puede ser llamado correctamente un *nido* de dificultades sin fin, y se presenta como el *nudo* de todos los problemas acerca de la resolución última de la verdad de la existencia para el hombre itinerante

en el tiempo. Pero para el cristiano –y para el teólogo en particular, ya que es la guía y el buen Samaritano en este viaje que toca en su extremo el cielo y el infierno, o sea que decide el significado y el resultado del problema de la salvación- la relación de razón y fe corresponde al problema del inicio en filosofía, es decir, al problema de la posibilidad de la salvación sobre el plano objetivo del conocimiento y de la apropiación de la “verdad que salva”. El binomio de razón y fe refiere, como por círculos concéntricos, a la tensión de filosofía y religión, de ciencia y fe, de razón y revelación, de filosofía y cristianismo, de naturaleza y gracia, de naturalismo y sobre naturalismo... y en su expansión sociológica incluyendo aquella tensión de Iglesia y Estado. Tal binomio muestra por tanto la esencial estructura dialéctica que lo funda y lo define a través de los acontecimientos tan cambiantes de la realidad de la vida del espíritu.

La oposición o distinción de ciencia y fe presenta aspectos múltiples según toda la gama de las actitudes del conocer y del existir. Así parece, en general, que la ciencia y el saber se fundamentan a partir del contenido, de la evidencia de la estructura del objeto; mientras que el creer, la fe, se ubican por su parte en el sujeto y en el empeño de la persona, vale a decir, en la evidencia de un testimonio. De aquí que, mientras la ciencia no concede libertad porque (y cuando) a ella le es necesaria la evidencia del objeto con el cual se hace toda una misma cosa, y no puede hacer otra cosa; la esfera de la fe es una relación de persona a persona y está fundada sobre la libertad, o sea, sobre la evidencia del testimonio y de la autoridad que es llamada –es decir, recibida, aceptada, elegida...- como “suplemento” de la evidencia directa y convincente del objeto. Por tanto, en la ciencia el sujeto busca la seguridad de la inmanencia, es decir, la posesión del propio ser en el mundo, que está fundada sobre la experiencia directa, sobre el cálculo y sobre la verificación de los datos... accesibles a todos. En la fe en cambio está en juego la certeza, la seguridad interior de la trascendencia, o bien de la salvación del propio ser más allá del mundo y del tiempo: una certeza que escapa por definición a toda experiencia y cálculo o comprobación objetiva.

DIÁLOGO

Tal es la certeza interior de la fe en sentido propio, que es la fe divina revelada, la fe como virtud en sentido estricto. Puesto que hay también una fe inmediata natural y una fe humana existencial. Hay una fe natural práctica, que acompaña los distintos conocimientos prácticos y científicos y los integra en la confianza en la razón humana y con el impulso por progresar más allá de los hechos y los resultados para la construcción del edificio de la ciencia. Y hay una fe existencial práctica que sustenta el riesgo de la acción que urge realizar en el presente: es la fe que desea y espera, o sea, que cree y tiene confianza en la colaboración de los demás, en la común participación al progreso del espíritu humano.

Por tanto, parece que la fe, lejos de disminuir la libertad, la lleva a su ápice. Estupendamente dice Santo Tomás: a): “Aquellas cosas que están por su esencia en el alma, son conocidas por conocimiento experimental, en cuanto el hombre percibe por los actos los principios intrínsecos; así como percibimos la voluntad al querer, y la vida en las operaciones vitales”. b): “Pertenece a la razón de ciencia que el hombre tenga certeza de aquellas cosas de las cuales tiene ciencia; y similarmente pertenece a la razón de la fe que el hombre tenga seguridad de aquello respecto de lo cual tiene fe; la razón de esto es porque la certeza pertenece a la perfección del intelecto, en el cual están los predichos dones. Y por esto todo aquel que tiene ciencia o fe está seguro que lo tiene”¹. Es justamente en el interior del universal humano que surge y se alimenta la subjetividad de la fe natural, cuya consistencia, fuerza o fragilidad está en función de las fuerzas en campo, las cuales siendo intrínsecamente finitas están sujetas a carencias y deficiencias, desilusiones, fallas e incluso traiciones.

Si es arduo el análisis fenomenológico de la fe natural, tanto más parece impenetrable a la introspección la subjetividad propia de la fe histórica sobrenatural: ella es un don de la gracia y es por tanto el objeto

¹ *S. Th.* I-II, 112, 5 ad 1 y ad 2.

propio de la fenomenología de la gracia y también de la vida mística. En efecto, aquí el elemento objetivo, la verdad a creer, trasciende la razón absolutamente y no de modo puramente contingente y provisorio como para la fe natural (como, p.e. hasta el descubrimiento de Colón la existencia de las antípodas). No obstante, también aquí el núcleo dinámico de la fe se apoya en la persona, se actualiza en una relación personal entre el hombre y Dios, que es Verdad infinita, pero en el interior del tiempo y de la realidad temporal a la cual Dios mismo ha descendido para tocar el tiempo (Antiguo Testamento) y para hacerse tocar por el tiempo (Nuevo Testamento), para constituir por ende una nueva relación con el hombre absolutamente nuevo. Una relación que es incomprensible en cuanto al contenido de las verdades que esta relación hace conocer (Trinidad, Encarnación...) pero que es decisiva para la finalidad específica que lo caracteriza: aquella de salvar al hombre del destino de dolor y de pecado, es decir, de sustraerlo de la desesperación y de ofrecerle la salvación y la felicidad. Entonces podemos decir que así como la analogía de nuestros conceptos metafísicos permite aferrar el sentido y la conveniencia de los misterios revelados, igualmente la sed de salvación y de amor, el horror de la muerte y la aspiración a la vida inclinan el espíritu finito a “abandonarse” al Espíritu que es el Amor infinito, porque al amor en su instancia radical no le puede faltar su objeto.

Época de fermentos y de catarsis es ciertamente la nuestra: hoy el pensamiento laico, aquel más coherente con el principio moderno de immanencia, se ha deslizado con plácida serenidad en el ateísmo en todo el arco de la vida del espíritu. Aquellos teólogos de vanguardia, que desprecian la metafísica y refutan su función auxiliar en la reflexión teológica, se echan encima las categorías existenciales de la extrema izquierda existencialista o de la teología dialéctica e incluso del marxismo sin discriminaciones, y corren el riesgo –y no están lejos- de atribuir al dogma una mera función simbólica: de todos modos, ellos afirman que deben ser expresados y entendidos en función de la experiencia y de la vida vivida, y no con la abstracta terminología clásica que actualmente ya

DIÁLOGO

ninguno entiende. Aquí estamos más allá de la Reforma y de las audaces reflexiones hegelianas ante las cuales debemos alabar la profundidad de los viejos teólogos católicos que se opusieron a la teología protestante que todo lo reducía a pura problemática histórica y exegética.

En nuestros días, por tanto, al menos es este momento, no sólo en el campo protestante sino también en algún sector de la teología católica, se vuelve sumamente difícil (si no imposible) dar al concepto “herejía”, por el cual se han combatido todas las batallas de la fe y se ha dividido en los siglos la cristiandad, un contenido y una exigencia precisa. Se tiene la impresión que en todos lados da vueltas una atmósfera de completo desarme de la ortodoxia, como resto histórico de culpas y remordimientos por las guerras de religión, por los procesos de la Inquisición y por el Índice de los libros prohibidos... ¡como para encontrar y ofrecer una reparación a tantos pretendidos delitos contra la “libertad de pensamiento”!

Más aún, el concepto de “ateísmo” es puesto en discusión con hipótesis e interpretaciones que habrían satisfecho ampliamente los apologetas más audaces de la irreligiosidad desde Bayle hasta Sartre. El hecho es sintomático: se aceptan las manifestaciones de cualquier religión, sin especificar, como si fuesen formas auténticas de religión, aunque estén infectadas de monismo y panteísmo y, para la filosofía moderna, de inmanentismo radical; como si la crítica de Feuerbach al hegelianismo y al spinozismo moderno no hubiese advertido el signo. Y para los mismo ateos teóricos, confesos y profesos, se usa la más amplia indulgencia (¡teórico, entiendo!): más aún, se justifica su negación por la insuficiencia y los pretendidos errores del teísmo y por la prepotencia de la teología oficial y del magisterio, hasta llegar a sostener la feliz ocurrencia de que el ateísmo no existe y nunca existió, que no existen ateos, que aquellos que se proclamasen tales no son más que... teístas y creyentes que se desconocen, es decir, que su negación es relativa, o sea provocada, y corresponde por tanto a una afirmación, etc., etc. La literatura religiosa contemporánea se muestra como la más generosa en

estas amenas divagaciones. Se proclama, y parece una exigencia obvia (la encontramos entre los nuestros, llena de interés apologético, en algún teólogo ignorante de los engaños de la semántica filosófica moderna), que si se quiere llevar el mensaje cristiano al mundo moderno, es necesario hablar el lenguaje del pensamiento moderno así como los Padres y los escolásticos –incluido Santo Tomás- lo hicieron en el tiempo que les tocó vivir. No existe para estos, en general, una trascendencia de la verdad y una trascendencia de la salvación: en la escuela de Bultmann estos teólogos (parecen en continuo aumento, especialmente entre los jóvenes) han aprendido a relacionar los dogmas y las verdades religiosas con la raíz común del mito, retomando más o menos inconscientemente el tema del humanismo laico del *Quattrocento* sobre la convergencia e igualdad de todas las religiones.

Es claro que en tales perspectivas no existe más el problema de las relaciones entre fe y razón, puesto que de la relación en cuestión se ocupa cada vez la dialéctica en acto de la cultura y de la historia. Y se llega o se pretende llegar, en la ingenuidad de alguno, a querer intimidar al mismo Magisterio de la Iglesia sugiriendo que el tiempo de las intervenciones y de las condenas ha terminado y que corresponde dejar libre el camino al trabajo del espíritu. A la Iglesia jurídica y burocrática, ligada a las fórmulas dogmáticas de una cultura superada, a la Iglesia opresora de las conciencias y adversaria del progreso y de la evolución de los dogmas, debe ahora suceder la “Iglesia carismática” que debe estar al ritmo de los tiempos. Una Iglesia que ya no se proponga transformar el mundo y elevarlo hacia luz de la gracia, sino que tendría el deber de asumir el compromiso de bajar hasta el mundo, obrar con sus mismas fuerzas y moverse en su horizonte de laicismo existencial.

Ésta es una teología transformada (*capovolta*) en antropología (Feuerbach), una teología del hombre y no de Dios y de las relaciones de Dios hacia el hombre para la eternidad (revelación, redención...), antes que de las relaciones del hombre hacia Dios en el tiempo. Quizás sea éste el “humo de Satanás” entrado por alguna grieta en la Iglesia post-

DÍALOGO

conciliar y denunciado por el Papa a los fieles en la fiesta de los Santos Pedro y Pablo². Es una teología para la cual vale la reprensión de San Pablo de haber ignorado el "misterio" de la Trascendencia, es decir, de estar apegada a lo exterior, sin adentrarse en la experiencia de la realidad cristiana. Una teología tributaria de la *sapientia huius saeculi*: aquella sabiduría que, según el Apóstol, *Graeci quaerunt* pero que Dios ha vuelto "estúpida" con la Encarnación de su Verbo que es Sabiduría eterna y con la ignominia de la Cruz que es nuestra salvación de la muerte y del pecado.

*Traducción realizada del original en italiano
por el R.P. Lic. Ricardo Eloy Clarey, V.E.*

² Se trata de la homilía pronunciada por S.S. Pablo VI en la susodicha festividad, en 1972 (cf. *L'Osservatore Romano* [ed. italiana], 30/6-1/7/1972, p. 2) [N. del T.].