

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XIII

1987

Núm. 26

## ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Manuel Ureña Pastor: <b>Respuesta de la teología fundamental al desafío de la increencia: I. Crítica</b> .....	225
Miguel Antolí: <b>El principio fundamental de la moral en J. M. Sailer</b> .....	239
Juan José Garrido Zaragoza: <b>Miguel de Unamuno, voluntad de incertidumbre</b> .....	259
Bernardo Beny: <b>Platón: del Fedón al Sofista</b> .....	281
Enrique Giménez López: <b>El peligro austracista en tierras valencianas tras la Guerra de Sucesión</b> .....	315
Alejandro Mayordomo: <b>Catolicismo y educación en el siglo XIX: el pensamiento pedagógico del catolicismo liberal francés</b> .....	331
<b>Notas:</b>	
Vicente Collado Bertomeu: <b>Discurso de apertura: año académico 1987-1988</b> .....	365
Ramón Arnau: <b>Semblanza de don Tomás Belda Doménech, Secretario General de nuestra Facultad de Teología, con ocasión de su renuncia, por motivos de salud</b> .....	377
Juan Damián García Barber: <b>Peregrinación en la fe de María y Abraham</b> .....	381
<b>Actividades:</b>	
Miguel Antolí: <b>23.º Congreso Internacional de Moralistas Alemanes</b> .....	387
<b>Recensiones</b> .....	391

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**SAN VICENTE FERRER, VALENCIA**  
**Sección Diócesis**

## RESPUESTA DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL AL DESAFÍO DE LA INCREENCIA: I. CRÍTICA \*

*Por Manuel Ureña Pastor*

A mis profesores de Teología  
Ramón Arnau y José María Belarte,  
con reconocimiento y gratitud.

«Reconoced al Mesías como Señor, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza.» (1 Pe 3,15). Esta exhortación de San Pedro, dirigida a las comunidades del norte y oeste de Asia Menor, proclama abiertamente la necesidad de la teología en la Iglesia.

Según la ley de la Encarnación, normativa del ser y de la misión del cristiano, la labor teológica constituye una reflexión sobre la fe, que pasa por tres momentos: kenótico, crítico-asuntivo y dogmático.

El momento kenótico se concreta en la inserción profunda, comprometida, del teólogo en la cultura de su tiempo, según el programa del Apóstol: «Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda» (1 Cor 9,19). En palabras del Concilio, la kénosis eclesial, de la que participa la kénosis teológica, se apresta a compartir «los gozos y las esperanzas, las angustias y las tristezas de los hombres».<sup>1</sup>

Fiel a la oración de Cristo: «No te ruego que los saques del mundo, sino que los preserves del Maligno» (Jn 17,15-16), el momento crítico-asuntivo examina la experiencia que el hombre está haciendo de sí mismo y del mundo; pone en crisis los elementos falsos de tal experiencia, como hace Pablo en Rom 1,18-32; y trata de encontrar en la experiencia humana un elemento inmanente que, inmediata o previamente corregido, pueda constituirse en horizonte de comprensión de la fe revelada. Así procedió Pablo con los atenienses. Fijándose en sus monumentos sagrados, objetivaciones de una falsa conciencia del hombre y de la divinidad, encontró sin embargo un altar

---

Conferencia pronunciada en Madrid, el día 22 de septiembre de 1987, en el XI Encuentro de Obispos-Teólogos.

<sup>1</sup> Conc. Vat. II, *Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis* «*Gaudium et Spes*», art. 1.

con esta inscripción: «al Dios desconocido», y convirtió aquel «théos agnóstos», que proclamaba abiertamente la trascendencia divina, en «praeambulum fidei», en condición de posibilidad, si bien insuficiente, del conocimiento del objeto revelado (Act. 17,23 ss.).

Pero el teólogo no siempre encuentra en las culturas, ya apto y disponible, este elemento a priori, esta huella de Dios en la historia. Hay épocas en que la conciencia del hombre se ve ofuscada de tal modo por la ideología, por el espíritu del mundo, que se torna falsa y, por tanto, incapaz de hecho para una experiencia auténtica de la realidad. Es lo que ocurre, por lo general, en tiempos de decadencia, cuando la mente pierde el sentido de la verdad y los hombres se entontecen en vanos razonamientos, volviéndose a las fábulas (2 Tim 4,4-5).

En tales épocas corresponde a la teología asumir una función subsidiaria: recordar a la inteligencia dormida el olvido del verdadero ser de lo real; urgir a los intelectuales más despiertos, creyentes y no creyentes, a desvelar filosóficamente la cara profunda de la realidad, culpable o inculpalemente encubierta por la costra de la ideología; y, una vez entrevistado el verdadero núcleo del hombre y del mundo, encontrar en él los «vestigia Dei», que constituyen siempre el fundamento de una cierta preexperiencia de la revelación.

Por último, el tercer momento de la teología, momento dogmático, consiste en esclarecer el contenido de los artículos de la fe, mostrando su ser, su conexión interna y su credibilidad a partir de la fe y de instancias inmanentes verdaderas.

De este modo, la teología logra cumplir en sus tres fases, por el camino de la ciencia, las exigencias de la inculturación del Evangelio señaladas en *Evangelii Nuntiandi* y en la *Relación Final* del Sínodo de los Obispos de 1985. «La construcción del Reino –decía Pablo VI– debe tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas»,<sup>2</sup> pero sin someterse a ninguna y sin adaptarse externamente a ellas. La verdadera inculturación de la fe exige, más bien, «una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el Evangelio y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas».<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Pablo VI, Exhort. Apost. *Evangelii Nuntiandi*, n.º 20.

<sup>3</sup> *Relación Final...*, II D 4.

## I. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN EL CONCIERTO DE LA TEOLOGÍA

La identidad, contenidos y método de la teología fundamental se discuten hoy todavía. ¿Es la teología fundamental «teología» en sentido estricto o propedeútica filosófica de la teología? ¿Cómo es posible que una misma disciplina comprenda temas tan dispares como la fundamentación filosófica de la revelación, el estudio dogmático de la revelación y de sus signos, los lugares de la revelación y la tramisión de ésta por la Iglesia, la respuesta del hombre a la fe revelada y el examen de la teología como ciencia? ¿No se entrecruzan aquí contenidos y métodos diversos? Y, en el caso de considerar la teología fundamental como ciencia de la fundamentación de la fe revelada, ¿no debería quizás suprimirse ésta como tal disciplina y ser asumida su función por una Dogmática en clave trascendental cosmológica, antropológica (K. Rahner) o socio-política y teleológica (J. B. Metz)?

No es éste el momento de tratar «in extenso» el problema del estatuto epistemológico de la teología fundamental.<sup>4</sup>

Pero una cosa es cierta: en todas las formas de teología fundamental, bien se considere ésta como ciencia autónoma, bien como una dimensión de la teología dogmática, está presente la fundamentación de la fe revelada. Lo cual significa que una tarea ineludible de la teología fundamental es abordar los momentos kenótico y crítico-asuntivo del quehacer teológico.<sup>5</sup>

Esto supuesto, corresponde a la Fundamental bajar a la arena de la experiencia humana de la realidad, ser conciencia crítica de esta experiencia y, asumiendo sus valores profundos o poniendo al descubierto su mentira, buscar, en el primer caso, un elemento incontingente que pueda constituirse en fundamento humano de la fe, o bien intentar, en el segundo caso, una nueva

---

<sup>4</sup> La cuestión ha sido ampliamente debatida. He aquí algunos trabajos: C. Geffre, *Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación*: Concilium 46 (1969) 337-358; R. Latourelle, *¿División o renovación de la teología fundamental?*: Ibid. 384-396; J. Walgrave, *Estructura, método y contenidos actuales de la teología fundamental*: Ibid. 407-417; J. Cahill, *Una teología fundamental para nuestro tiempo*: Ibid. 418-426. Cf. también J. P. Torrell, *Nuevas corrientes de la teología fundamental en el período postconciliar*: Problemas y perspectivas de la teología fundamental. R. Latourelle - G. O'Collins (Eds.) (Salamanca 1982) 21-40; D. Tracy, *Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental*: Ibid. 41-63; R. Latourelle, *Nueva imagen de la teología fundamental*: Ibid. 64-94; J. Alfaro - H. Bouillard - H. Carrier - C. Dejaifve - R. Latourelle - G. Martelet, *La théologie fondamentale á la recherche de son identité. Un carrefour*: Gregorianum 50 (1969) 757-776.

<sup>5</sup> Hasta algunos protestantes, que en los últimos años han comenzado a valorar la teología fundamental, reivindican, como temas específicos de ésta, el diálogo con los no creyentes y con la filosofía, y las relaciones entre la fe y la razón. Cf., por ejemplo: J. Fleury, *Was ist Fundamentaltheologie?*: Theol. Quartalschrift 155 (1975) 262-280; H. Beintker, *Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie*: Kerigma und Dogma 22 (1976) 22-40.

experiencia de lo real que, llevada a cabo de un modo inmanente, esté más de acuerdo con el ser, la verdad, el bien y la belleza de las cosas.

No sin razón afirmaba H. Bouillard en un trabajo de 1965: «Asumir los valores religiosos de la humanidad, asumir las grandes manifestaciones del pensamiento, de la cultura y de la civilización, mostrar su finitud y su apertura a un más allá, hacer ver cómo el cristianismo aporta al hombre lo que todas esas cosas no le pueden dar y que no obstante necesita: ¿no es ésta la función de la teología fundamental según nosotros la entendemos? ¿No es ésta la perspectiva en que debe insertarse lo que se enseña comunmente bajo el nombre de apologética? Y de este modo, ¿no puede decirse que la teología fundamental podía ser esencialmente el diálogo de la fe cristiana con la experiencia humana en todas sus dimensiones?»<sup>6</sup> Y, aquilatando el sentido de los términos, la teología fundamental entra en diálogo con la experiencia humana de orden holista: aquella experiencia de la totalidad en su radicalidad, por decirlo con palabras de Ortega, o aquella experiencia –matiza Bouillard– que «designa la conciencia tomada por el hombre de la relación entre sus diversas actividades y el sentido global de su vida. Es la experiencia de la vida en su totalidad y en su significación.»<sup>7</sup>

Asunción de la *experiencia humana* de la realidad y *asunción crítica*. Una teología que no asuma la experiencia del hombre y que intente la mostración de sus contenidos al margen de la cosmovisión predominante en un tiempo histórico degenera necesariamente en positivismo dogmático, siendo injusta con la revelación de Dios y condenando al hombre a un acto de fe desgarrado, lo que constituye la antesala del ateísmo. Y una teología que asuma acriticamente la experiencia humana de la realidad, sin someter a discusión su método y contenidos mediante una crítica interna, propende a quedar atrapada en las redes de la inmanencia y a convertir la palabra de Dios en palabra de la carne, lo que conduce también al ateísmo.<sup>8</sup>

## II. LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL ANTE DOS RETOS DE LA EXPERIENCIA HUMANA: EL INMANENTISMO MODERNO Y LA INCREENCIA DE NUESTROS DÍAS

Aun compartiendo con la modernidad el principio de inmanencia, la experiencia del hombre contemporáneo difiere sensiblemente de la expe-

---

<sup>6</sup> H. Bouillard, *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*. Concilium 6 (1965) 87.

<sup>7</sup> H. Bouillard, art. cit., p. 88.

<sup>8</sup> Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz (München 1969<sup>2</sup>) pp. 41–42.

riencia del hombre moderno. Por consiguiente, la actitud de la teología fundamental ante estos dos tipos de experiencia debe ser también distinta.

1. *La experiencia de la realidad del hombre moderno. Respuesta de la teología fundamental.*

A diferencia del hombre griego, para quien el fondo último de la realidad es la naturaleza, y del hombre judío, que experimenta el todo y el fragmento como fruto de un Dios personal trascendente, la modernidad sitúa en el centro del universo al hombre: al yo pensante o al yo sintiente, pero al yo. En la experiencia del hombre moderno se produce así la sustantivación del espíritu humano frente a la naturaleza y frente a Dios. Es el giro copernicano, todavía no ateo en Descartes y en Kant, pero sí en Hegel y en Marx, el último de los ilustrados. Sin Dios y sin naturaleza, el hombre moderno trata de encontrar en sí mismo (Hegel) o en la historia y en la cultura (Marx-Bloch) su ser profundo o lo que le falta a éste para ser plenamente. Nos encontramos ante el hombre orgulloso de sí, de su razón objetiva, siempre idéntica y capaz de desvelar los secretos más hondos de la realidad. Es el hombre admirado por la posesión de una razón práctica tal, que no recibe los imperativos morales de Dios ni de la naturaleza, sino de su conciencia pura, única fuente de la moralidad y de todo derecho. Es, en fin, el hombre que piensa encontrar en su interioridad o en la historia, fruto de su pensamiento y de su praxis, los tesoros antes ubicados en el cielo de las religiones o en el ser trascendente de la metafísica. Bien advirtió M. Blondel este sesgo inmanentista de la modernidad. «El pensamiento moderno —escribe en su *Carta... sobre la apologética*— considera la noción de inmanencia como la condición misma de la filosofía. Es decir, si entre las ideas reinantes hay un resultado al que se adhiere como un progreso indudable, es a la idea, muy justa en el fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y que no corresponda de alguna manera a una necesidad de expansión, y que ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación sobreañadida desde fuera, existe para él ninguna verdad que cuente, ningún precepto admisible, que no sea de alguna forma autónomo y autóctono».<sup>9</sup>

Pero, aun estando bajo el signo agnóstico y a veces ateo, la experiencia del hombre moderno contiene un «théos agnostós», una huella divina oculta en la arrogancia de Prometeo. Y este «théos agnostós» es la fe decidida en el hombre, la fe en su valor absoluto, en la objetividad y en la universalidad de

---

<sup>9</sup> M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (Paris (1956) p. 34).

su razón especulativa y práctica; la afirmación de la realidad de la historia y de su sentido lineal, resto secularizado de la historiología hebrea; y la esperanza en un mundo, intrahistórico ciertamente, pero en el que todos son hermanos y logra el espíritu del hombre imponerse al destino y a las fuerzas ciegas de su naturaleza psicofísica. Nada más ajeno a la modernidad que la reducción de la persona humana a un fragmento del cosmos, sometido a una «*physis*» indómita y cíclica, o la caída del espíritu en un «en-sí» ontológicamente inferior a él, pero que acaba imponiéndose al «para-sí» y lo aniquila, como quiere el nihilismo existencialista, o la reducción del hombre a la condición de haz de impulsos psicósomáticos.

Situada ante el desafío immanentista de la modernidad, la teología fundamental encuentra el «*théos agnostós*» del giro copernicano en la afirmación del valor inalienable del hombre, en la reivindicación de la trascendencia del espíritu con respecto a la naturaleza, en el supuesto del valor objetivo de la razón y en la afirmación de la historia y de su sentido lineal. Y subsana desde dentro la experiencia moderna mostrando que el hombre, considerado en su más honda estructura, no es tan autónomo como parece y que aceptar como punto de partida el método de inmanencia no conduce en modo alguno a la profesión del principio de inmanencia. De esta forma, si la filosofía moderna desemboca en el agnosticismo y en el ateísmo en virtud del ser del hombre, de su autotrascendencia y de su razón objetiva, la teología fundamental, partiendo de los mismos supuestos, muestra la posibilidad de la metafísica como ciencia y descubre en los contenidos de la revelación positiva de Dios la condición de posibilidad de la verdadera autonomía humana.

Desde Blondel y Maréchal hasta Rahner y Darlap, Metz y Pannenberg, no otra ha sido la línea del diálogo cristiano con la modernidad.

Cada uno de estos autores detecta el «*théos agnostós*» en un elemento de la experiencia moderna; lo asume, previa su crítica; y lo constituye en horizonte de comprensión de la fe.

El nuevo ciclo apologético comienza con M. Blondel, el creador del método de inmanencia. Partiendo del sujeto e investigando su más honda estructura, el autor de *L'action* trata de encontrar en la subjetividad trascendental un elemento determinante que, llevado hasta sus últimas consecuencias y descubiertas sus implicaciones, conduzca a la afirmación apodíctica de Dios y a la comprensión del valor de una revelación positiva para el logro perfecto del ser del hombre. Y este elemento primario e irreductible, universal y necesario, es la «acción humana» (*action humaine*), siempre determi-

nada por el deseo de una voluntad absoluta, incapaz de ser colmada por el dinamismo interno de la subjetividad.<sup>10</sup>

Y, siguiendo formalmente las huellas de Blondel, J. Maréchal aborda el problema de fondo del kantismo, la aporía existente entre entendimiento y razón, y descubre en los juicios del entendimiento un dinamismo intelectual que implica necesariamente la afirmación del Ser Absoluto. Esto supuesto, si Blondel había demostrado que hay un Infinito presente en todos nuestros actos voluntarios, Maréchal puede concluir que hay un Infinito presente en todo acto del entendimiento.<sup>11</sup>

Años después, avanzando por los caminos de Maréchal y Heidegger, leído en clave kantiana,<sup>12</sup> K. Rahner elabora su teología trascendental antropológica, según la cual el hombre, «espíritu-en-el-mundo», es la condición *a priori* de posibilidad del conocimiento de Dios<sup>13</sup> y del conocimiento del valor de una revelación positiva, en el caso de que ésta se produzca,<sup>14</sup> así como también la condición apriori de posibilidad, si bien no suficiente, del conocimiento del objeto revelado, algo del cual está ya presente, en virtud del planteamiento trascendental mismo, en aquella condición apriori.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Tal es la intención que persigue Blondel en su primera gran obra, fruto de su tesis doctoral, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, cuyos resultados aprovechará para la elaboración de una nueva apologética, la apologética de la inmanencia. Los contenidos de ésta llenan las páginas de la conocida *Lettre...* 1896. Algunos estudios sobre la nueva apologética de M. Blondel: H. Fries, *De la apologética a la teología fundamental*: Concilium 46 (1969) 384-396; J. Walgrave, *Palabra de Dios y existencia* (Madrid 1967), pp. 195-223; M. Ureña-Pastor, *Esencia y formas de la apologética*: Anales Valentinianos 3 (1977) 115-142; J. Schmitz, *La teología fundamental en el siglo XX*: La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano. Ed. dirigida por H. Vorgrimler y R. Vander Gucht, 3 vols. (Madrid 1974), v. 2.ª, pp. 17-42.

<sup>11</sup> Tal es la tesis mantenida y demostrada en el Libro III del «Cuaderno» V de la obra del autor, *Le point de départ de la Métaphysique*. Cahier V: Le thomisme devant la Philosophie critique. Livre III: La critique thomiste de la connaissance transposé sur le mode transcendantal (Louvain-Paris 1926), pp. 152-437.

<sup>12</sup> Cf. K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*. RSR 30 (1940) 152-171.

<sup>13</sup> Es la tesis mantenida por K. Rahner en *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Innsbruck-Leipzig 1939). Überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz (München 1957).

<sup>14</sup> Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religions-philosophie (München 1941). Neu bearbeitet von J. B. Metz (München 1969).

<sup>15</sup> Cf. sobre todo los dos trabajos casi idénticos en contenido: *Theologie und Anthropologie*: Schriften zur Theologie (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) VIII B., pp. 43-65; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer (Einsiedeln-Zürich-Köln 1978<sup>3</sup>) II B., pp. 406-420.



Como ya mostré en otra ocasión, el común denominador entre Blondel, Maréchal y Rahner es bien claro.<sup>16</sup>

Y, siguiendo formalmente el método de immanencia, pero introduciendo un giro dentro del giro que ya este método supone, Metz y Pannenberg rastrean en la experiencia moderna nuevos horizontes de comprensión de la fe. Estos horizontes son la dimensión política del ser humano y la escatología.

Metz convierte la vida pública en nuevo «théos agnostós», pues, según él, no debe ser entendida aquella como objeto de un trabajo cristiano secundario o de una pretensión cristiana más o menos coloreada de ambición política, sino primariamente como medio esencial de hallar la verdad teológica y de predicar el cristianismo en general.<sup>17</sup>

Por su parte, W. Pannenberg considera la tensión teleológica de la historia y del hombre redescubierta por Bloch como horizonte posible de comprensión de la fe. Entrando en diálogo crítico con el filósofo de Tübingen, muestra la contradicción implícita existente en afirmar la absolutez del futuro y hacerlo derivar simultáneamente de su latencia en el presente, como quiere Bloch. Así las cosas, concluye Pannenberg que la afirmación blochiana de un «novum» absoluto en el frente de la historia y del mundo implica la necesidad de afirmar al mismo tiempo la condición trascendente de aquel «novum». Pues, en caso contrario, el referido «novum» no sería tal.<sup>18</sup>

Acción, fruto de la voluntad absoluta; entendimiento objetivo y objetivador; el hombre como espíritu; dimensión política del ser humano; y futuro absoluto. He aquí cinco categorías fundamentales de la modernidad, elevadas por la teología a horizontes de comprensión de la fe; previa su crítica interna.

El proceder de los filósofos y teólogos que hemos considerado se distancia por igual del immanentismo modernista, que canoniza acríticamente la modernidad y convierte la fe cristiana en un momento interno del espíritu humano, y del positivismo de Barth, que condena *a priori* el mundo moderno y toda instancia immanente que pudiera arrogarse la condición de «praeambulum fidei».

<sup>16</sup> Cf. Manuel Ureña-Pastor, *La significación de la teología fundamental antropológica de Karl Rahner en la teología contemporánea*. Actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 de abril de 1986) (Valencia 1986), pp. 317-333.

<sup>17</sup> J. B. Metz, *Teología política*: Sacramentum Mundi (Barcelona 1974) t. V, col. 500.

<sup>18</sup> Cf. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*. Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. Herausgegeben von S. Unseld (Frankfurt am Main 1965), pp. 209-225. Estudios sobre este trabajo: M. Ureña-Pastor, *Fe cristiana y cultura marxista*. Impacto de Ernst Bloch en la Teología contemporánea: Confrontación de la Teología y la cultura. Actas del III Simposio de Teología Histórica (7-9 de mayo de 1984) (Valencia 1984), pp. 281-293; Cf. también M. Ureña-Pastor, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* (Madrid 1986), pp. 17-20.

Tal ha sido la parábola descrita por la teología más fecunda en el ejercicio de la inculturación del Evangelio en la modernidad: detección de instancias inmanentes verdaderas, purificación del índice de ideología contenido en su hermenéutica y conversión de las mismas en puntos de engarce de la revelación. Y esta teología ha podido proceder así porque en la experiencia del hombre moderno se eclipsa y muere Dios, pero sigue parcialmente vivo y hasta quiere triunfar el hombre.

2. *La experiencia de la realidad del hombre contemporáneo. Respuesta de la teología fundamental.*

¿Puede la teología fundamental entrar en diálogo asuntivo y superador con la experiencia del hombre de nuestro tiempo, siguiendo la actitud adoptada con la modernidad? ¿Hay un «théos agnostós» en la conciencia contemporánea?

Aun constituyendo el precipitado último del principio de inmanencia de la modernidad, la experiencia del hombre actual es notablemente distinta. Y la diferencia más profunda radica, no en la muerte de Dios y en la sustantivación del hombre deicida, como ocurre en la última conciencia ilustrada, sino en la vivencia de la muerte del mismo ser humano. Dicho de otra manera, Prometeo se ha tornado Sísifo, y el espíritu autoconsciente (Hegel) o la sociedad liberada de todas las enajenaciones (Marx) se perciben hoy reducidos a la existencia atormentada del escarabajo autoconsciente de Kafka o a la vida trivial, inauténtica, del «man» heideggeriano.

Esta conciencia de nihilismo y de antihumanismo tiene sus orígenes remotos en el materialismo mecanicista francés (Holbach, Lamettrie, Feuerbach) y en el vitalismo ateo del siglo XIX (Nietzsche y Freud), y sus orígenes más próximos, en el nihilismo existencialista y en las teorías del conocimiento que niegan el sentido de la pregunta metafísica (empirismo lógico), que afirman la imposibilidad de toda fundamentación última del conocimiento y de la moral (racionalismo crítico de Popper y de Hans Albert) y que, negada toda objetividad, rechazan como ilusoria la pretensión de un método apodíctico y universalmente válido, y propugnan lo que se ha venido en llamar «tesis de la inconmesurabilidad» de las teorías (T. Kuhn) o, en expresión de P. Feyerabend, «teoría anarquista del conocimiento».

El resultado fácilmente se intuye. Si es vana la pretensión de encontrar un fundamento último del conocer, bien en la naturaleza, en Dios o en el sujeto trascendental, la verdad objetiva se desvanece en el horizonte humano, se atomizan las ciencias, entra en escena la opinión como forma canónica de conocimiento y adquieren carta de naturaleza la sofística y su obligado elogio, como quiere Fernando Savater. De esta forma el «lógos»,

separado de toda objetividad, queda peligrosamente suelto y origina un discurso subjetivo, ayuno de la verdad, tenida por imposible, e incapaz de ser comunicado.

Esto supuesto, la experiencia del hombre actual, que se nutre del nihilismo existencialista y de las teorías del conocimiento que acabamos de enunciar, o bien afirma la relevancia del hombre, pero interpretado como incapaz de conocer y de lograr la trascendencia cualitativa que anhela (dialéctica negativa y nostalgia del Todo-Otro de la Escuela de Frankfurt), o bien niega toda significación a lo humano, reduciendo al hombre a puro objeto (estructuralismo de M. Foucault y de Lévi-Strauss), a un animal supercomplejo (reduccionismo biologista de J. Monod y de E. Morin), o a simple «physis» cerebral (monismo fisicalista de Feigl).

El antihumanismo de estas antropologías precipita en una visión del hombre materialista y presentista, ayuna de teleología y de trascendencia. Y la negación de teleología y de fundamento metafísico determina la entrada en escena del «Carpe diem» horaciano como forma de vida y de la identificación de la ley moral con los impulsos físico-psíquicos o con los resultados obtenidos por las distintas ciencias. Estos resultados, por el mero hecho de ser tales, pasan a ser buenos y plausibles desde el punto de vista ético.

Con ello, se cumplen las palabras de Pablo en Rom 1, 18-32, según las cuales el hombre se degrada cuando se sustantiva y olvida de Dios; y se verifica también el diagnóstico de la Escuela de Frankfurt sobre la dialéctica de la «Aufklärung»: el hombre mató a Dios con la ilusión de sustentarse en sí mismo, y ha visto abrirse la nada bajo sus pies. Como ha observado agudamente Ruiz de la Peña, el teocidio se ha tornado suicidio, y la euforia auroral de Mark Twain se ha convertido en la escéptica melancolía crepuscular de M. Foucault.<sup>19</sup> Dicho lacónicamente, la muerte de Dios, de la que todos somos culpables, ha traído consigo nuestra muerte.

Informada la conciencia por esta experiencia general de la realidad, muchas veces inconsciente, pero astutamente difundida por los potentes medios de comunicación social, siempre al servicio de tantos intereses, asistimos hoy al fenómeno de la increencia: una actitud global ante la vida, que no propugna belicosamente el ateísmo científico, antropológico ni sistemático, sino la indiferencia ante todo y ante todos, y el sinsentido de toda cuestión relacionada con el fundamento. Como escribe Martín Velasco, a propósito de la increencia, «son ya muchas las personas nacidas en una tradición no creyente que, aunque tal vez surgiera en oposición a la religión, ha olvidado ya sus raíces polémicas y ha pasado a ser vivida en una especie

---

<sup>19</sup> J.-L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983) pp. 9 s.

de tranquila posesión que la convierte en algo obvio y natural.»<sup>20</sup> Por eso –continúa diciendo el profesor de Madrid–, «la increencia consiste en su esencia y en sus formas más puras en una actitud en la que el hombre rehúsa plantear la cuestión del sentido último de su vida o la resuelve rehusando el trascendimiento o la confianza.»<sup>21</sup>

Y esta asepsia no es precisamente con respecto a Dios, sino con relación al hombre mismo, a su persona, significación y sentido.

Situada ante el desafío de la increencia, la teología fundamental trata desesperadamente de encontrar un punto de apoyo para la fe, un «théos agnostós». Pero fracasa en su búsqueda. No existe el «Dios desconocido» en la experiencia actual de la realidad, al menos en sus formas mayormente difundidas. Por eso, la actitud de la teología fundamental ante la experiencia contemporánea no puede ser la misma que la adoptada con la modernidad. No se trata hoy del discurso de Pablo ante los atenienses, sino de la severa admonición del Apóstol a los romanos, inauténticos con su ser, degradados en su conciencia gnoseológica y moral.

Así las cosas, más que inculcar el Evangelio en elementos ya aptos y disponibles, la teología fundamental debe constituirse en conciencia crítica de una experiencia de la realidad intrínsecamente falsa y hacer aflorar una nueva conciencia de lo real más justa con la razón, con el hombre, y, consecuentemente, portadora de auténticos «théoi agnostói». No se trata de subsanar errores materiales de una experiencia, sino de mostrar su radical inautenticidad y de establecer las bases de una nueva teoría del conocimiento, de una nueva antropología y de una nueva ética.

La tarea corresponde sobre todo a los intelectuales más despiertos, creyentes y no creyentes, y debe concretarse en la elaboración de una epistemología científica y de una filosofía que constituyan el principio de superación de las ideologías que empañan la experiencia del hombre y le impiden el acceso a la cara metafísica de lo real.

No proceder de este modo sólo puede conducir a cuatro opciones insuficientes:

A) A la creación de invernaderos espirituales, testigos aislados y encapsulados de un mundo que fue cristiano, una especie de reserva india o de curiosa pieza de museo suscitadora de sentimientos estéticos, al decir de Carnap, pero incapaz de conmover la mente, lo que conduce a la privatización de la fe denunciada por Metz y hace las delicias del poder establecido.

---

<sup>20</sup> J. Martín Velasco, *La religión en nuestro tiempo*. Ensayos de fenomenología (Salamanca 1978) p. 101.

<sup>21</sup> J. Martín Velasco, o. c., p. 102.

B) O a un anuncio de la fe según el cual ésta se impone por sí misma, sin ninguna mediación inmanente, como quieren E. Jünger y muchos de los críticos de Rahner,<sup>22</sup> lo que conlleva irremediabilmente el positivismo de la revelación y el olvido de que ésta, por darse en kénosis, no anula la estructura del mundo creado y, por tanto, la respeta y cuenta con ella.

C) O a una actitud ante el Evangelio que quiere encontrar en éste la respuesta a las situaciones límite de la existencia, pero que no se preocupa de esclarecer cuestiones previas, como la demostración racional de la existencia de Dios, el sentido y la posibilidad de una revelación positiva o la mostración de la credibilidad intrínseca de tal revelación, lo que conduce al agnosticismo de Adorno y de Tierno Galván y olvida la sabia admonición de Bonhöffer: «Siempre tengo la impresión de que al hablar de los límites humanos sólo tratamos de reservar medrosamente un lugar en el mundo para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no en la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre. Estando en los límites, me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble».<sup>23</sup>

D) O, finalmente, a un nuevo modernismo, perceptible en algunas formas de teología de la liberación, de teología moral y en la así llamada «teología mayéutica», según las cuales la fe cristiana se limitaría a corroborar *a posteriori* presuntas verdades ya obtenidas *a priori* por la ciencia o por lo que se tiene tal y, en el fondo, no es más que ideología. Asumir esta última alternativa, que seduce hoy a no pocas conciencias cristianas, supone hacer la paz con el espíritu del mundo, siempre transitorio y ayuno de peso ontológico. Tal tentación es fruto del miedo a hacer el ridículo social, a no ser tenidos como hombres que están a la altura del tiempo en que viven, de su escepticismo y relativismo. Y aceptar esta *forma mentis* conduce a disolver la fe en la conciencia de un tiempo histórico y a condenar al hombre a no ver la luz, a permanecer siempre en la vida según la carne.

Compartir esta tesis implicaría asignar al Magisterio de la Iglesia y a la teología la tarea contemplativa que atribuía Hegel a la filosofía. De este modo, la Iglesia y el carisma de la teología no serían más que el buho de Minerva, ave que levanta el vuelo al atardecer, en la hora del ocaso. Con lo cual, sacerdotes y teólogos tendrían el pobre cometido de actuar como notarios del espíritu del mundo, olvidando crasamente la corrección marxiana de Hegel.

---

<sup>22</sup> Cf. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1978).

<sup>23</sup> D. Bonhöffer, *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio (Carta del 30 de abril de 1944) (Barcelona 1971) p. 163.

Es cierto que el espíritu de una época está fuertemente condicionado por la ideología de la clase dominante y de los intelectuales que trabajan a su servicio. Pero la razón no queda nunca totalmente atrapada por la falsa conciencia. Y el pensamiento que perdura es justo el que sabe abrirse paso entre los contenidos de la ideología, no dejándose subyugar por su mentira enmascarada. Desde dentro del neomarxismo humanista, así nos lo ha enseñado E. Bloch, distinguiendo finamente la ideología de una época, que fenece con ésta, del «resto cultural» heredable, fruto de la verdadera conciencia, de la «conciencia anticipadora».

Si el camino de la Iglesia es el hombre, como proclama Juan Pablo II, es necesario limpiar los ojos humanos de las telarañas de la ideología, para que, tornándose más conscientes de la porción de verdad obtenible por la razón, se dispongan a recibir la luz de la verdad absoluta. En caso contrario, el paso de la Iglesia por el hombre no será percibido.

Gracias a Dios, es consolador constatar la clarividencia de tantos espíritus, dentro y fuera de la Iglesia, que, no dejándose cegar por el nihilismo y el antihumanismo, por el escepticismo y relativismo gnoseológicos, intentan vías de salida a la crisis de la experiencia actual de la realidad. Son vías que arrancan de la misma crisis y que se abren paso de un modo inmanente, pues quieren corregir la experiencia humana desde dentro, llevadas por el solo deseo de permanecer fieles a la razón y al hombre, al ser de la realidad.

Allende los Pirineos, son plausibles los intentos de elaboración de una teoría general del conocimiento llevados a cabo, desde la sociología teórica y desde la ética respectivamente, por J. Habermas y por K. O. Apel.<sup>24</sup> Uno y otro reaccionan contra las pretensiones del racionalismo crítico, que niega toda posibilidad de fundamentación última del conocimiento. Aunque se trata de una búsqueda, con frutos todavía no maduros y discutibles, Habermas y Apel intentan encontrar un punto arquimédico de la teoría de la sociedad y de la ética, lo que constituye ya un verdadero avance.

Y, en el campo de las ciencias del hombre, el pensamiento europeo está abandonando la antropología estructural, el reduccionismo biologista y el monismo fisicalista y emergentista, tres antropologías insuficientes que son

---

<sup>24</sup> Criticado el irracionalismo de la posmodernidad en *La modernidad, un proyecto incompleto*. Varios, La posmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster (Barcelona 1985), pp. 19-36, J. Habermas intenta la elaboración de una teoría general del conocimiento en *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main 1985). En lo que se refiere a K. O. Apel, cf. *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*. B. Kanitscheider (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis (Innsbruck 1976) pp. 57 ss. Estudios sobre la teoría del conocimiento de estos autores: sobre Habermas, cf. especialmente T. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (Madrid 1987), de modo particular el apéndice: *La teoría de la acción comunicativa*, pp. 446-479; y sobre K. O. Apel, cf. la bien construida obra de A. Cortina, *Ética mínima*. Introducción a la filosofía práctica (Madrid 1986) pp. 71-100.

combatidas respectivamente por el humanismo marxista de Schaff y Bloch, por la antropobiología de Gehlen, Portmann y Ayala, y por el dualismo interaccionista de K. Popper, W. Penfield y J. C. Eccles.<sup>25</sup>

Finalmente, en España, país receptor de cadáveres europeos, la última de nuestras filosofías (la de los Savater, Sádaba, Rubert de Ventós, Mosterín, etc.), está siendo agudamente contestada por defensores de la razón como Carlos Díaz, todo un Sócrates hispano hoy, y por los pensadores en torno a la revista *Communio* y a ese gran movimiento que es *Comunión y Liberación*.<sup>26</sup>

La teología fundamental debe bucear en estos intentos de hacer justicia a la realidad de la inteligencia y de las cosas y, asumiéndolos con sentido crítico, descubrir nuevos «*théoi agnostói*», nuevos signos de la trascendencia en la inmanencia, nuevos horizontes humanos que testimonien que la revelación cósmica está abierta, desde su más honda estructura, a la revelación positiva.

---

<sup>25</sup> Cf. la magnífica obra, vertida ya a otros idiomas, de J.-L. de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

<sup>26</sup> Cf. el libro, tan certero como cáustico, de C. Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta* (Madrid 1985).