

celas del campo teológico y ofrecerlas a autores variados, representantes de un cierto abanico de posibilidades. Pero entonces el resultado es quizá más un mosaico que muestra la perplejidad del momento y de personas concretas, que un auténtico balance que discrimine lo adquirido por la teología posterior al Vaticano II de lo que ha sido excesivamente contingente. Urge, a mi entender, aclarar más los principios de que se parte, sanearlos, integrarlos y dotarlos de la mayor unidad posible. Al teologizar hoy, no se debe caer en la trampa de valorar excesivamente el relativismo ideológico actual corriendo el riesgo de no contar con suficiente apoyo en la fe revelada. Esto es particularmente necesario en el caso de una introducción a la teología.

César IZQUIERDO

Walter KASPER, *Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, 112 pp., 12 x 19,5.

En este ensayo, el conocido Profesor de Dogmática recoge ideas expresadas ya en diversas conferencias pertenecientes todas ellas al tratado *de fide* y que quieren ser «impulsos para la clarificación y profundización de la fe personal en el mundo actual» (p. 7).

La situación de la fe —declara al principio— resulta hoy en día preocupante, sobre todo por su poco dinamismo: «parece ser una energía cada vez más débil a la hora de conformar la vida y la realidad» (p. 8). Tantos creyentes se hallan descentrados, en lo que Kasper califica como «situación de diáspora», es decir, en un angustioso aislamiento. Esa inseguridad dificulta la transmisión de la fe, que es siempre efecto de la fe viva, capaz de dar testimonio vivo de Cristo.

En este punto, el Autor advierte con clarividencia que no debe esperarse de la teología el principal remedio a esa situación, sino de la Iglesia (p. 9). Con todo, el teólogo puede y debe diagnosticar las deficiencias y proponer a la Iglesia la imagen atractiva de la auténtica naturaleza de la fe cristiana.

¿Cuáles son esas deficiencias? Kasper apunta ya de entrada dos ausencias importantes. En primer lugar, «muchos cristianos no conocen siquiera las verdades fundamentales de la fe de la Iglesia; en muchos aspectos el conocimiento de la fe ha alcanzado hoy día cotas extraordinariamente bajas» (p. 12).

Junto a esta ignorancia doctrinal se presenta otro aspecto preocupante: «muchas de las actitudes básicas de la fe nos resultan extrañas: la acti-

tud de adoración, de humildad, de confianza, de entrega». En definitiva, «el acto de fe y el contenido de la fe son hoy igualmente recusados» (p. 13). Pero el espíritu anticristiano que más se opone a la actitud creyente no es ya tanto el viejo racionalismo antiteísta, como un generalizado escepticismo. Esta indiferencia ante Dios es «mucho más peligrosa» (p. 26).

Kasper, tras localizar las raíces de este espíritu en la Ilustración, pasa en el capítulo III a describir los dos «camino hacia la fe» que pueden sacar al hombre de ese lamentable indiferentismo religioso. El primero —siguiendo la argumentación del tratado agustiniano *De fide rerum quae non videntur*— es el convencimiento de la necesidad que tiene el hombre de la fe (en general) para guiar su existencia individual, cuyo misterio es «impenetrable» (p. 36).

La segunda vía hacia la necesidad de creer parte de la constatación de la «impenetrabilidad de la totalidad de lo real», que permanece como horizonte indefinible, como infinito presentado. «Los presupuestos últimos de nuestro pensamiento y de nuestra vida no son en absoluto demostrables, han de ser presupuestos mediante una especie de fe, que se puede acreditar en la praxis vital y en el aparecer de la realidad» (pp. 38-40). Kasper entiende que esta vía, apuntada ya por la gran tradición teológica y filosófica, es la que Schelling denominaba «fe en la libertad» y B. Welte más recientemente «fe trascendental», un acto fundamental de la existencia humana. En la raíz de la racionalidad está «el misterio permanente» (Rahner); el hombre, como ya advirtiera Pascal, es un ser paradójico y constitutivamente misterioso.

Para calibrar el alcance de esta propuesta de Kasper, es preciso detenernos en la exposición de su pensamiento y hacer alguna consideración crítica. Ciertamente las vías apuntadas son sugestivas y parecen eficaces como «antesalas y accesos a la fe» cristiana (p. 43). Se propone, en definitiva, entrar en diálogo sobre la fe cristiana con el racionalista que en la religión quiere demostrarlo todo y con el escéptico que no ve posible demostrar casi nada, llamando la atención de ambos sobre lo infundado de sus mismas actitudes, fascinadas en exceso por la racionalidad. Para romper esa fascinación se evoca el tema del fundamento del saber: ¿es a su vez sabido o no es, más bien, creído?

Aunque Kasper no lo cite, se trata de la típica *Aufhebung* kantiana: la fe ha de postularse en el fundamento del saber. La «fe trascendental» de Welte y su equivalente rahneriano parecen más sintonizadas con este tópico de la filosofía trascendental que con las apologías patrísticas acerca de la fe.

El Autor, en una breve síntesis histórica, atribuye a los Padres de

la Iglesia y a los escolásticos medievales el convencimiento de que «la fe precede a la razón (*fides praecedat rationem*); sin dejar por ello de ser racional» (p. 34). Pero esa atribución —a nuestro parecer— está lastrada de anacronismo. La racionalidad consecutiva de la fe —la fe racional en cuanto funda la racionalidad— es una postura originalmente kantiana; nadie le discute a Kant el mérito de haber ideado por vez primera dicha *Vernunftglaube*. El *crede ut intelligas* agustiniano, que informa todo el pensamiento medieval, tiene un sentido muy diverso. En primer lugar, esa expresión está equilibrada por la complementaria *intellige ut credas*; sólo en ese equilibrio se interpreta adecuadamente la intención del Obispo de Hipona, que no pretendía solventar el problema aristotélico de los fundamentos de la ciencia, sino ilustrar la dinámica circular que opera en el creyente y especialmente en el teólogo. El teólogo, constituido ya como creyente y pensante, es sujeto de un proceso retroalimentador en el cual su fe potencia la captación intelectual del sentido de las cosas, lo cual a su vez es instrumento para crecer en la fe (al menos en el desarrollo de la *fides quae*, que es el objeto de la teología).

A nuestro parecer la alusión al pensamiento aristotélico resulta pertinente a la hora de buscar antecedentes históricos al lema *fides praecedat rationem*, pero en otra dirección a la aquí señalada. En efecto, ante la pregunta de si el fundamento del saber es también sabido, el Estagirita diría que sí, aunque precisando enseguida que no racionalmente, sino intelectualmente. Que el principio del razonar no está sólo en la razón (*Vernunft*) es una convicción compartida por el pensamiento clásico. El principio del pensamiento está en el *logos*, en lo que luego se denominará *intellectus*, para diferenciarlo de la *ratio*.

Pero la tradición cultural germánica, reserva para lo estrictamente racional el verbo saber (*wissen*) y expresa generalmente la situación del fundamento de la razón contraponiendo el creer (*glauben*) a ese saber. En realidad, sería más exacto decir que el fundamento de lo racional es intelectual; «poner la fe en la base del saber» es una expresión que —recogiendo en parte la gran intuición clásica— puede llevar consigo el riesgo de desligar fe y verdad.

En cualquier caso, Kasper no es fideísta y, aunque sus formulaciones podrían ser más precisas, no está poniendo en el fundamento de la razón un principio oscuro, sin valor intelectual. «Podemos presentir (*abnen*) y esperar, que el fundamento último que abarca y posibilita todo, no es oscuridad ni caída en el bostezo vacío de la nada, que no es vacío sino plenitud, no oscuridad sino luz resplandeciente, que no podemos contemplar porque los ojos mezquinos de nuestro espíritu están cegados por ella» (p.

42). Por eso Kasper sitúa en esta dirección el esfuerzo clásico por fijar argumentos sobre la existencia de Dios, «que cubren las espaldas a la fe y muestran su posibilidad desde el punto de vista intelectual, aunque no tratan de demostrarla positivamente. Sólo alcanzan a esclarecer los presupuestos (*Vorfeld*) de la fe y a forjar sus preámbulos (*Vorräume, preambula*)» (p. 42).

Permítasenos otra precisión crítica. En este punto se haría necesario deshacer la posibilidad de una interpretación ontologista de este planteamiento. La apertura intelectual primordial es ciertamente el fundamento de cualquier aproximación racional a Dios; pero no porque en la intelección de los primeros principios esté la experiencia de Dios como Dios. En los primeros principios está la posibilidad de la experiencia del ente en general, que no es el Ser infinito, aunque sí condición lógica para entenderlo. Para evitar este equívoco pensamos que es poco afortunada la expresión «fe trascendental», por cuanto connota demasiado a Dios, objeto por excelencia de la fe (de la cristiana y de la fe religiosa).

En todo caso, tras estos prolegómenos Kasper pasa, en el capítulo IV, a describir la fe cristiana, marcando adecuadamente su especificidad y su trascendencia respecto a sus preámbulos antropológicos. La preocupación fundamental del Autor en estas páginas es salir al paso de las observaciones de Martin Buber, y destacar la fundamental semejanza entre la fe del Antiguo Testamento y la del Nuevo: ambas tienen un contenido doctrinal y un valor intelectual.

Con gran acierto, Kasper subraya que no puede contraerse la *fides qua* y la *fides quae*, ya que el acto de fe y su contenido se autoimplican: «no es posible tratarlas como separación. La fe es siempre a la vez acto de fe y contenido de la fe» (p. 50). En efecto, el Autor percibe que éste es el punto más decisivo a la hora de asegurar el futuro de la fe cristiana, porque el descuido en la formación doctrinal de los cristianos (*Glaubenswissen, Katechismuswissen*) ha sido la causa de que se debilitase la fe misma de tantos y se dañaran las actitudes propias de la fe.

La primera de estas actitudes fundamentales (*Grundhaltungen des Glaubens*) es el oír, el percibir, el abrirse, el recibir la Palabra de Dios. Creer es también conversión, esperanza, confianza y amor. Kasper subraya el valor de la oración como la expresión más adecuada de todas ellas: «sin oración le falta a la fe el aire para respirar; una fe sin oración no es posible» (p. 53).

Este planteamiento es esclarecedor, equilibrado y completo; sin embargo, resultan menos acertadas algunas observaciones históricas, contraponiendo el intelectualismo tomista a un supuesto personalismo experien-

cialista de los teólogos modernistas (p. 51). En efecto, a nuestro parecer, la teología modernista de la fe, no sólo es unilateral (*einseitig*), sino errónea, pues postula una fe que no se abre a la trascendencia de la revelación divina, sino que se identifica con la experiencia limitada de la ya mentada «fe trascendental».

El capítulo V, titulado «La verdad de la fe», se dedica a destacar su carácter teológico, base de la certeza inigualable de que goza el creyente. La fe es afirmada netamente como luz y participación en el conocimiento divino. Kasper parece identificar —y ello nos parece muy discutible— el *lumen fidei* y el *instinctus fidei* (p. 62).

En el capítulo VI, variando el curso sistemático de su discurso, Kasper pasa de tratar la fe en general a analizar tres problemas dogmáticos concretos —la creación, el mal y la redención—. A través de ellos, el Autor trata de mostrar cuál es el tipo de realidades que la fe hace accesibles a los ojos del hombre. «No lo planteamos propiamente en sentido dogmático, sino en el sentido de la teología fundamental; no preguntamos por la realidad de la fe como tal, sino por la capacidad que tiene la fe (*Kraf des Glaubens*) para contener realidad» (p. 69). Es decir, no interesa aquí profundizar en el dogma sino mostrar la capacidad de la fe cristiana para dar respuesta a las legítimas perplejidades de la razón humana. Kasper, en estas páginas, abandona la perspectiva de la teología fundamental dogmática, para desarrollar la dimensión apologética de la entera teología.

Por fin, en el último capítulo, se aborda la eclesialidad de la fe. La Iglesia es el instrumento de la economía divina para que a todo hombre llegue un «eco vivo» de la revelación divina. Iglesia y Palabra divina están tan estrechamente ligadas que «no cabe ningún *cristianismo privado* (*Privatchristentum*)» (p. 98), es decir, un cristianismo interpretado a la medida de una subjetividad individualista. Es quizás cierto afán apologista lo que lleva al Autor a referirse a la Iglesia en un sentido marcadamente sociológico, aunque, como es lógico, se apunta también su sentido más pleno, su dimensión misteriosa. A pesar de todo ello, Kasper no logra ese difícil equilibrio que evitaría la problematización de la Iglesia y el empequeñecimiento en la presentación del tema. Por ejemplo, reconociendo la infalibilidad de la Iglesia en cuanto transmisora de la revelación, se hacen a la vez afirmaciones poco felices: «la Iglesia, como muestra la historia eclesial, puede también oscurecer a Jesucristo y a su Palabra» (p. 102). El Autor está pensando en hechos lamentables como la difusión del arrianismo entre los obispos del siglo IV, pero hubiera sido deseable un empleo más preciso del término *Iglesia*.

En conclusión, y por encima de estos puntos críticos que hemos se-

ñalado, el ensayo de Kasper supone una positiva aportación a la bibliografía actual, en la cual se echa en falta un tratado *de fide* que —en nuestra opinión— debe ser uno de los pilares de la teología fundamental. Por otra parte, y como ya se ha dicho, el Autor detecta y afronta con acierto la gran enfermedad de la fe en nuestros días: el hiato entre la *fides qua* y la *fides quae*. Haber descuidado la formación doctrinal y catequética (los contenidos de la fe) es, como en esta obra se muestra convincentemente, causa directa de la debilitación y desnaturalización de la virtud de la fe.

José M. ODERO

Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, Rialp, Madrid 1987, 412 pp., 10 x 13,5.

Antes de su muerte, acaecida en 1975, el Fundador del Opus Dei, Mons. Escrivá de Balaguer, había ido preparando la publicación de varios libros de espiritualidad. Uno de ellos, *Forja*, es el que ahora vamos a analizar.

El actual Prelado del Opus Dei, Mons. Álvaro del Portillo, prologa esta obra, relatando el origen del libro: «*Forja* consta de 1055 puntos de meditación, distribuidos en trece capítulos. Muchos de esos puntos tienen un claro talante autobiográfico: son anotaciones escritas por el Fundador del Opus Dei en unos cuadernos espirituales que, sin ser un diario, llevó durante los años treinta. En esos apuntes personales, recogía algunas muestras de la acción divina en su alma, para meditarlas una vez y otra en su oración personal, y también sucesos y anécdotas de la vida corriente, de los que se esforzaba por sacar siempre una enseñanza sobrenatural. Como es característico de Mons. Escrivá de Balaguer, que siempre huyó de llamar la atención, las referencias a situaciones y sucesos de carácter autobiográfico suelen aparecer narrados en tercera persona. Muchas veces a los que teníamos la gran fortuna de vivir a su lado nos habló de este libro, que fue tomando cuerpo a lo largo de los años. Deseaba, además de darle el orden definitivo, leer despacio cada uno de los puntos, para poner todo su amor sacerdotal al servicio del lector: no le interesaba *abonitarlos*, sólo pretendía llegar a la intimidad de las almas, y en esa espera... le llamó el Señor a su intimidad. Y tal como los dejó, aparecen ahora al público» (pp. 16-17).

*Forja* va describiendo el itinerario del crecimiento de la vida cristiana. Este proceso de crecimiento, que tiende a alcanzar en cada alma «la