

## «LA FUNDAMENTACION RACIONAL DE LA DOGMATICA EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA»

### **Sobre los presupuestos racionales de la fe**

Después de un tiempo razonable la recepción del *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE)<sup>1</sup> es un hecho consolidado. Desde la edición de 1992 a la edición corregida de 1997 ha habido tiempo suficiente para percibir que el CCE constituye en verdad una referencia segura de la fe católica y así ha sido percibido en el diálogo teológico interconfesional. Así, los trabajos de la Comisión Anglicana / Católico Romana (ARCIC) se han visto afectados por la doctrina católica recogida en el CCE en un asunto que distancia las posturas de la Comunión Anglicana y de la Iglesia Católica, como es el sujeto del sacramento del Orden<sup>2</sup>.

Uno de los núcleos de la dogmática católica recogida en el CCE es el relativo a la capacidad de la razón natural y al conocimiento de Dios. El debate con la Reforma constituyó un importante motivo de desencuentro entre ambas

<sup>1</sup> En adelante CCE = *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1992; editio typica: Libreria Editrice Vaticana 1997).

<sup>2</sup> Cf. repercusión del CEC en el trabajo de la ARCIC: 'Aclaraciones de ciertos aspectos de las Declaraciones de acuerdo sobre la Eucaristía y el Ministerio de la ARCIC I', *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 413-420.

confesiones en el siglo XVI. Bien es verdad que la doctrina reformada sobre la justificación no debería constituir ya obstáculo alguno para el entendimiento católico-luterano<sup>3</sup>, pero las dificultades surgidas a última hora no dejan de levantar todavía alguna sospecha. Al parecer de algunos teólogos evangélicos el entendimiento católico-luterano podría quitarle a la Reforma su razón de ser, pero la verdad es que tanto la postura católica como la reformista sobre este núcleo dogmático no deja de haber experimentado algunas modificaciones en su exposición, una vez conjurado el riesgo de reincidir en una teología polemista. Sin entrar en ello, me propongo comentar brevemente la doctrina del *Catecismo* y esto bastará para hacer luz sobre el punto de vista católico.

Podemos comenzar interrogándonos del modo siguiente: siendo la fe el principio de la justificación, «*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*», ¿cuál es el significado que tiene el acto de fe en relación con la capacidades de la razón según la doctrina del CCE? La explicación de la respuesta nos sitúa en las primeras páginas del texto: *Primera Parte (La profesión de fe)*, primera sección: «*Creo*» - «*creemos*» (nn. 26-184), dividida en tres capítulos: 1. *El hombre es «capaz» de Dios*; 2. *Dios al encuentro del hombre*; y 3. *La respuesta del hombre a Dios*.

El capítulo 2, que se ocupa de la revelación divina, requeriría una exposición particular en otro momento, de modo que me centraré en los capítulos primero y tercero, si bien dejaré sin tratamiento específico la reflexión propiamente antropológica de la apertura del hombre a Dios.

Así, pues, en un primer momento es oportuno preguntar en qué medida el acto de fe viene preparado por la «capacidad» del hombre mismo para acceder al misterio de Dios (de lo que se ocupa el capítulo primero). Después, la pregunta apunta al hecho mismo de la creencia como acto del hombre y de la gracia (de lo cual se ocupa el capítulo tercero).

<sup>3</sup> Pontificio Consejo para la Unidad-Federación Luterana Mundial, 'Declaración conjunta sobre la Justificación', *Ecclesia* n. 2902 (18 julio 1998) 1094-1102. De fondo la *Declaración* tiene el trabajo y documento de acuerdo de la Comisión Mixta Internacional Católico-Luterana. *La Iglesia y la justificación* (Salamanca 1996).

## I. EL «DESEO» Y EL «CONOCIMIENTO NATURAL» DE DIOS

El *Catecismo* cuenta con un esquema de acercamiento al acto de fe que quiere ser fiel a la tradición de la teología occidental. Entre los distintos métodos de la filosofía de la religión los manualistas han venido distinguiendo al menos tres.

1.º En primer lugar, está el método tradicional ya practicado en el Medievo, que recibe el nombre de *método de confrontación*. Es decir se trata de aquel método que cuenta con la consideración de *dos fuentes del saber*: la fe y la razón.

2.º Después, la Modernidad quiso reducir estas dos fuentes del saber a una sola: la *fente única de la razón*. Desde Kant se han sucedido los intentos y propuestas filosóficas de fundamentación estrictamente racional de la religión. Recordemos que en este sentido, resulta paradigmática la propuesta de Kant en su célebre obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Estamos ante el método (plural en su uso) de «*fundamentación racional*» de la religión.

3.º Finalmente, se da el método de carácter *reduccionista*, para el cual la religión, como Marx escribió en *La ideología alemana*, «no tiene esencia ni reino». Por tanto, se trata de un método que, consecuente con este supuesto, del que participaron todos los maestros decimonónicos de la sospecha, trata de «reducir» la realidad de la religión a otras realidades: al psiquismo enfermo, como en el caso de Freud; al convencionalismo interesado de una moral de débiles como arte de supervivencia, caso de Nietzsche; o a las leyes socio-económicas, que determinarían la explotación capitalista del trabajo, como es el caso de Carlos Marx.

Por lo que a los dos últimos métodos, el de fundamentación y el reduccionista se refiere, a nadie le es extraña la práctica de análisis que han promovido desde finales del pasado siglo casi hasta nuestros días. Más aún, a pesar de que se han derrumbado poco a poco los humanismos ateos, evidenciando el drama de los mismos, como en su día puso de relieve el gran cardenal De Lubac<sup>4</sup>, son muchos los que

<sup>4</sup> H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1990, ed. esp. corregida).

hoy siguen pensando que la religión es un resto cultural histórico impropio de sociedades emancipadas. El valor, a lo sumo, de la religión estribaría en la carga cultural de que es partidora como generadora de sentido, no exenta de funcionalidad social. Sin embargo, tienden a no conceder a la religión un valor que no sea mediatizado por otros valores que, se estima, tienen prioridad y pueden hacerla útil cultural o socialmente; tratando, con demasiada frecuencia, de ver en la religión principalmente una causa importante de perturbación social y de intolerancia integrista. Contra una visión así distorsionada de la religión, el CCE sostiene, en coherencia con la tradición católica, que el acto de fe, y por eso mismo la creencia, no sólo es un acto plenamente humano, sino generador de un proceso humanizador.

Dios es objeto de la fe, pero en cierto modo está ya dado no como una idea innata en el hombre, sino como el resultado o la conclusión a la que el hombre puede razonablemente llegar al hacerse él a sí mismo objeto de su experiencia. El hombre puede llegar a la convicción y síntesis de juicio de que Dios es, en efecto, la clave de la vida humana y puede ser contemplado como «misterio del mundo», para decirlo con la expresión de un teólogo nada sospechoso de racionalismo como el evangélico Eberhard Jüngel<sup>5</sup>, Dios como contenido del acto de fe, tal como lo presenta el CCE, si no viene exigitivamente pedido como conclusión a la que conduce el discurso lógico de la razón, no puede llegar a ser objeto de creencia al margen de la razón humana. No puede Dios ser la conclusión lógica de un razonamiento, porque afirmar que Dios existe exige poner en juego la propia libertad a la hora de interpretar la realidad de la vida, de las cosas y del acontecer del mundo en cuanto tal. Pero el *Catecismo* deja bien claro que el hombre no llega a conocer a Dios sin poner en juego el discurrir de la luz natural de la razón (n. 36).

En el CCE convergen dos tradiciones teológicas que marcan la historia del pensamiento cristiano occidental: la tradición agustiniana y el aristotelismo tomista. Con la tradición agustiniana, el CCE llama *deseo de Dios* al movi-

<sup>5</sup> Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977). Cf. versión española de F. C. Vevia: *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984).

miento del corazón que pone en juego la búsqueda de sentido y constituye el término del conocimiento y del amor. Por eso, si no podemos decir que Dios se justifica de este modo ante el «tribunal de la razón» como objeto por ella dominado, sí aparece ante ella al menos como objeto plausible del acto de fe. La tradición del *cor inquietum*, del corazón inquieto, que caracteriza esa corriente del agustinismo que va desde el santo Obispo de Hipona al gran filósofo francés Maurice Blondel, pasando por Pascal y por el mismo Cardenal J.H. Newman<sup>6</sup>. Los nn. 27-30 recogen esta tradición, que el CCE apuntala con textos de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, y con textos de la Sagrada Escritura y del mismo san Agustín.

Es esta una corriente tradicional que tiene sin duda en san Buenaventura una de las más altas cimas de expresión, como queda patente en su *Itinerarium mentis in Deum*, que podría haberse reflejado en este lugar del CCE. Sin embargo, en contra de fáciles simplificaciones, hay que observar que santo Tomás de ningún modo fue ajeno a este planteamiento, ya que fue él quien recoge la noción de *causa final* de Aristóteles aplicada a Dios como término de la vida humana y la condición y meta de su consumación<sup>7</sup>. Si es verdad que puso en el conocimiento de Dios la vida eterna, de acuerdo con el evangelio de san Juan o cuarto evangelio (cf. Jn 17, 3), no lo es menos que para él amor es la suprema expresión del conocimiento.

El CCE se apoya, además, en la otra gran tradición occidental, la que santo Tomás convirtió en paradigmática, desarrollando la teología natural o teodicea que representan sus «vías» de acceso a Dios, clave de las cuales es sin duda la noción aristotélico-tomista de *causa eficiente*. Dios es visto así por el Aquinate como el Creador del mundo a la luz de la razón filosófica. De sobra saben los autores del CCE que las categorías tomasianas tienen sus límites y, sin duda, llevan estas vías, que algunos llaman también «prue-

<sup>6</sup> Cf. A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 269-291.

<sup>7</sup> Así la misma teología, siendo ciencia especulativa, tiene una dimensión práctica, que resulta de su objetivo: orientar al fin último la conducta humana (cf. STh I, q. 1, a. 4 *respondeo*).

bas de la existencia de Dios» (n. 31) al terreno de la razón práctica. Es decir, el *Catecismo* no las presenta como pruebas de verificación, mediante las cuales las ciencias de la naturaleza practican experimentos bajo control que permiten un conocimiento científico y acumulativo del saber sobre la realidad. El CCE ve, más bien, en estas vías «*argumentos convergentes y convincentes*» que permiten llegar a verdaderas certezas, y pasa a explicar a continuación (nn. 32-35) cómo se produce la génesis y desarrollo de estas certezas por consideración y análisis de la vida humana.

Tal vez hubiera sido muy oportuno haber hablado de la quiebra moderna del dogmatismo de la razón, a partir sobre todo del racionalismo crítico y la moderna filosofía de la ciencia. Porque estos «*preámbulos del acto de fe*», estos «*prolegómenos de la fe*» guardan una relación con la realidad de la vida y del mundo que se levanta sobre una verdadera experiencia del mismo. Una de las pretensiones dogmáticas del racionalismo de la Ilustración y del cientismo ha sido la de negar cualesquiera otros modos de experiencia de la realidad que no estuvieran acordes con el proceder de las ciencias de la naturaleza. Felizmente ya se han superado los verificacionismos de la filosofía neopositivista. Más bien, no deja de ser paradójico que desde la entrada en juego de la filosofía débil y de la mal llamada, no sin arrogancia, postmodernidad, sea la Iglesia la más empeñada en salvaguardar la dignidad de la razón, criatura divina que Dios ha colocado en el hombre para que conociéndole le dé gracias y lo adore y, por su amor, alcance la vida feliz sin término.

La Encíclica *Fides et Ratio* (1998), del Papa Juan Pablo II, es el testimonio fehaciente del magisterio eclesiástico, en defensa de la razón y de su apertura natural al misterio del mundo: la existencia de Dios. La Encíclica es expresión de la doctrina católica sobre la capacidad del hombre para buscar y reconocer la verdad y hallar la norma de la moralidad; y de la doctrina sobre los efectos del pecado sobre las facultades del espíritu humano. El Papa ofrece en este texto algunas de las claves fundamentales de sus encíclicas anteriores *Splendor Veritatis* (1993) y *Evangelium Vitae* (1995).

Volviendo al CCE, éste recoge las enseñanzas de la tradición cristiana, y contra todo racionalismo y fideísmo al uso, defiende con la Constitución dogmática *Dei Filius*, del

I<sup>er</sup> Concilio del Vaticano, la dignidad de la razón. Esta dignidad emana de la constitución del hombre en libertad personal, como interlocutor divino; es decir, de la *imagen de Dios* que se realiza en él en virtud del acto creatural divino al asociarlo a su Libertad infinita. El CCE es bien consciente de que ha de superarse toda tentación de antropomorfismo (nn. 39-43). Dios no es reductible a nuestra realidad terrena e histórica, ni es libertad como lo somos nosotros, ni es persona como nosotros somos personas. La imagen de Dios en nosotros no reduce la realidad divina a la nuestra. En este sentido, el CCE sale al paso de un cierto antropomorfismo imperante en las catequesis, vehiculado por un didactismo débil que pretende romper toda extrañeza de Dios respecto al hombre. En realidad, Dios permanece siempre en su misterio como Dios.

## II. LA FE COMO RESPUESTA DEL HOMBRE A LA REVELACIÓN DIVINA

El acto de fe, sin embargo, no se apoya sobre la razón, en el sentido en que pudiera ser considerado como la conclusión lógica, decíamos ya, de la lógica discursiva natural. *No hay fe sin gracia, porque todo en la fe es gracia; si bien la gracia no sufre ni destruye la naturaleza*<sup>8</sup>. Estos enunciados forman parte de la tradición teológica católica.

La relación entre gracia y libertad ha sido desde la Antigüedad cristiana objeto de duras controversias. San Agustín tuvo que enfrentarse a la herejía pelagiana, que fiaba en las potencialidades del hombre la capacidad de la imitación de Cristo y la libertad para la fe. Polémicas no menos duras conoció la teología de la Escolástica barroca, polémicas que vinieron alimentadas desde la Reforma por la controversia sobre el papel del hombre en la propia salvación. El *molinismo*, el *jansenismo* y el *bayismo* son momentos de esta pugna por dar con la clave de la relación entre gracia y naturaleza. El CCE afirma contra cualquier malversación del misterio de esta relación, que es

<sup>8</sup> Cf. J. Trütsch y J. Pfammatter, 'La respuesta del hombre a la acción de Dios y a la palabra revelada de Dios', en: J. Feiner-M. Löhrer (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* I/12 (Madrid 1969) 915-926.

objeto de la fe ella misma, sosteniendo al mismo tiempo que la fe es un acto plenamente humano (n. 154).

Pero el CCE es heredero con toda justicia de la moderna *teología personalista*, que se inspira y halla fundamentación en la misma *noción bíblica de fe*. Se trata de ver en el acto de la fe un acto de orden personal, es decir, aquel acto en el que convergen las potencialidades todas de la persona humana, conocimiento y volición, de modo que la síntesis final a la que se llega no es posible sin la puesta en juego de la libertad personal (n.160). Es el hombre entero el que afirma que Dios existe y que es realidad incuestionable en la propia experiencia de él que representa el acto mismo de la fe (n. 150).

De forma que, para el CCE no es posible alcanzar el objeto de la fe sino en la fe misma. Esto fue siempre afirmado así por la tradición católica, que sin embargo subraya con fuerza que, en ese proceso que lleva al hombre al objeto divino, es Dios mismo el que le conduce. ¿Cómo es posible esto? ¡He aquí el misterio de la fe! Nadie que no tenga fe podrá dar con ese punto en que razón y libertad se hacen *obsequium rationabile* a Dios, es decir *obediencia* (ὀρακοή κίστεως: Rom 1, 5) a su divina realidad y, en virtud de esta obediencia, *visión interior*, como quería san Agustín y verdadero *conocimiento* como quería santo Tomás.

No hay fe sin salida de sí mismo, sin obediente entrega personal al Dios que se manifiesta a quien, sin dejar de ser efectivamente conducido por Él, decide él mismo y no otro por él, adorarle y confesarle como Dios. Este es el *éxodo interior* del hombre que conduce al paso del Mar Rojo existencial en el que se hunde la banal pretensión con la que el hombre quiere colocarse en el lugar de Dios, hacer de sí mismo referencia pertinente y fundada de toda posible comprensión de la realidad. Creo que tocamos aquí la clave del conflicto permanente entre religión o fe y cultura o ciencia. Las ciencias humanas pretenden saber quién es el hombre y regular su conducta moral sin considerar que si Dios fuera el artífice real y cierto del hombre sólo su Palabra tendría la respuesta a la pregunta sobre la verdad profunda del hombre.

El CCE, pues, afirma que la fe es *obra de la razón y de la gracia*, pero de la razón redimida ella misma de sus concupiscencias y sostenida en su itinerario, en su peregrina-



ción hacia Él. Salir como Abrahán de sí mismo de la propia Ur de Caldea, para llegar a la tierra de promisión que Dios es: tal es la condición de la fe.

### III. JESUCRISTO, LUGAR DE LA MANIFESTACIÓN DE DIOS Y DEL ENCUENTRO DEL HOMBRE CON ÉL

Dicho esto, cabe concluir este comentario con una breve referencia al cap. 3 (*Respuesta del hombre a Dios*) del *Catecismo*, parándonos en la consideración de los dos extremos que incluye la identidad sobrenatural de la fe.

1.º *Sólo Dios es objeto de fe*. Dios tiene en Jesucristo el lugar (τόπος) que objetiva su manifestación histórica definitiva e inigualable. Esto implica la mediación cristocéntrica de la fe en un Dios uno y al tiempo trino. El CCE quiere compaginar la confesión trinitaria de Dios, identidad de la fe cristiana, con la unicidad de Dios y con la afirmación que de esta última se sigue: que sólo Dios es objeto de la fe en la forma en que esta fe no admite ser entregada a ninguna criatura humana en tal grado y con tal certeza. Por eso la consecuencia que de ello se deduce no es otra que la misma divinidad de Jesucristo, objeto de la fe que el hombre confía a sólo Dios: «Podemos creer en Jesucristo porque es Dios, el Verbo hecho carne» (n. 151).

Para desarrollar esta concepción de la fe, el CCE ha querido aclarar la naturaleza del acto de fe por su mismo objeto, es decir, contando con que es Dios el objeto de la fe (n. 150). Esto hace que la fe religiosa no pueda reducirse a la confianza que nos merecen los hombres, pues la fe como virtud teologal está se funda sobre el supuesto de ser Dios la Verdad absoluta y, como tal, merecedor de una entrega total de la persona Él, en grado que sólo Dios puede merecer: si en Dios no hay mentira alguna y su voluntad en su voluntad reside el bien absoluto del hombre, a Dios se confía el hombre sobremanera. El CCE recoge el que la tradición teológica clásica llama «motivo formal de la fe», y que no es sino la *autoridad de Dios* (n.156), es decir aquella confianza que Dios pide por ser quien es, y que el hombre puede darle en razón de tal.

Tal planteamiento nos lleva a una cuestión como la del fundamentalismo del acto de fe. Hemos dicho que a la con-

fianza debida a Dios sólo es posible entregarse siempre que la razón, explorando el concepto de Dios, no sólo no halla el acto de fe como acto humano contrario a la dignidad de su propio ejercicio, sino que ve en él el fundamento de sí misma y de su recto proceder. Es decir, porque existe la Verdad que Dios es cabe confiar en que haya verdades y realidades consistentes. Dios es el fundamento de toda verdad. Con todo, corresponde a la fe el conocimiento del Dios verdadero acogiendo la revelación que Dios hace de sí mismo; esto es, como dice san Anselmo citado por el CCE (n. 158): la fe busca la inteligencia y trata de comprender «a aquel en quien ha puesto su fe, y comprender mejor lo que ha sido revelado». De ahí la *necesidad de la fe* (n. 161) para salvarse, pues sin ella no es posible conocer al Dios único y verdadero ni tampoco agradecerle (n.161). Para facilitar ese conocimiento divino, Él ha querido manifestarse por el camino que todos podemos transitar y que es la carne de Jesucristo.

2.º *Jesucristo nos revela a Dios*. Justo así se produce la convergencia de Trinidad y monoteísmo: Cristo es la humanación de Dios y por eso objeto del acto de fe, del que Dios es contenido único y excluyente. La fe tropieza aquí con los límites del lenguaje y emplea la imagen de la «generación eterna», que empleó Jesús mismo para decirnos la Verdad divina de que él mismo era portador; y que legitima hablar del Hijo eterno de Dios y de éste como del Padre del Hijo, dadores ambos del Espíritu que de Dios procede.

Esta verdad trinitaria del contenido de la fe el CCE la explana en la exposición del Símbolo (nn. 185-1065, correspondientes a la Segunda Sección de la Primera Parte); y no es mi intención entrar en ella. Quiero sólo decir que el acto de fe pasa por Jesucristo por ser éste la revelación de Dios (n. 152), y a Jesús no se va sino por el Espíritu que nos revela las mismas profundidades de Dios (n. 152). Nadie va al Hijo si no lo lleva el Padre, porque nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien éste se lo quiera revelar (Mt 11, 27). De ahí que según la fe cristiana sea imposible separar a Cristo de Dios. La fe cristiana pasa por la divinidad de Cristo como humanación de Dios, ya que a Dios nadie le ha visto jamás (Jn 1, 18; cf. n. 151). En ello reside la con-

dición de nuestra fe irreductible a la de otros credos, aunque el cristiano comparte con todos los creyentes la certeza religiosa acerca del misterio del mundo.

Lo que es lo mismo: el cristiano cree con los hombres de todas las religiones que Dios está en ese misterio de la vida y de la muerte, coordenadas del humano existir (n. 28; cf. n. 843), como respuesta última a todas nuestras preguntas y como paz definitiva de todas nuestras inquietudes. Sin embargo, el cristiano ha conocido que Dios como respuesta es amor incondicional, hontanar de amor y amor de eternidad, que sustenta hoy y sustentará mañana la vida amenazada del hombre que ha conocido este amor revelado en Jesús muerto y resucitado. Por esta razón sabe el cristiano que la fe, *crístocéntricamente fundada*, pasa por Jesús como lugar donde se revelan el misterio de Dios y el misterio del hombre: que Dios es, en verdad, Padre y que la condición del hombre es la de verdadero hijo de Dios. Halla de esta suerte en Jesucristo la razón última que desvela la fe de cuál es la dignidad del hombre.

MONS. ADOLFO GONZÁLEZ MONTES  
*Obispo de Avila*  
*Centro de Estudios Orientales y*  
*Ecuménicos «Juan XXIII»*

## SUMMARY

The author explains the approach which the new *Catechism of the Catholic Church* takes, working on the basis of the traditional *preambula fidei*. Disclaiming an apodictic conception of rational argument in the search for God, the capacity of reason to pose the question of God

leads us inevitably to make an act of judgement to which our intelligence is directed, given the «signs of having been created» in the reality around us. These signs are unequivocally offered to an understanding which is designed to read and interpret them. The ecumenical importance of this approach is clear, since the *Catechism* ratifies the doctrine of Vatican I; it does however re-situate its explanation, paying due attention to the drift of modern thought. The freedom which conditions judgment appears in this way to the author as a determining element in Catholic doctrine of access to God.