

2. La *estructura* dinámica de los Ejercicios nunca había sido tan expresamente estudiada como ahora; y parece ser tarea propia de los comentaristas actuales, ya que responde a la mentalidad actual, dialéctica y teológica, y ha sido expresada por S. Ignacio en un lenguaje más meta-histórico, tradicional y bíblico a la vez.

3. La *orientación eleccionista* siempre ha estado de moda, incluso cuando abundaban los comentarios sobre el contenido material de los Ejercicios; y parece ser tarea nuestra, manteniendo lo que al respecto nos ha legado la tradición, integrarlo con los actuales estudios sobre la estructura dinámica de los Ejercicios.

Es pues tarea nuestra, es decir, en nuestro tiempo y para todos nosotros, el profundizar sobre todo en la *estructura dinámica* de los Ejercicios ignacianos, sin olvidar por supuesto sus *contenidos*, pero re-elaborándolos, y sin descuidar su *orientación* eleccionista y a la vez unionista. Y para esta tarea contamos, como dijimos poco más arriba, con un método histórico, no meramente historiográfico o erudito, sino inspirado en la tendencia espiritual y en la tendencia teológica (bíblica, litúrgica, dogmática) que caracteriza el momento de renovación eclesial que estamos viviendo.

TRES METODOS DE LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Por FRANCISCO JALICS, S.I. (San Miguel)

El pensamiento moderno empezó a plantear problemas sobre la teoría del conocimiento que repercutieron en la teología, por el hecho de que ponían en duda el conocimiento por la fe. Para responder, la teología desarrolló la justificación de la fe, explicitando las razones internas del conocimiento cristiano. Así surgió la teología fundamental que, en sus comienzos, se llamó apologética, por su carácter defensivo, que no le es sin embargo esencial. La fe de los cristianos es una realidad independiente de toda justificación y de toda teoría del conocimiento. Como una realidad es algo más rica y más real que toda explicitación de sus razones de ser. Según las diferentes mentalidades y según las diferentes teorías del conocimiento hay varias maneras de explicitar sus razones internas. Cada explicitación es como un acercamiento al misterio de su realidad sin que ninguna pueda agotarla y sin que ninguna pueda hacer una explicitación exclusiva o exhaustiva. Cada explicitación de sus razones puede satisfacer las mentes en un grado más o menos según la mentalidad del que pregunta al abordar la búsqueda de la justificación.

En el curso de los últimos dos siglos —edad aproximativa de la problemática— la reflexión encontró tres acercamientos o tres métodos principales en la elaboración de la respuesta. Nos proponemos esbozar el método y el itinerario de estos tres enfoques de la teología fundamental. En vez de ser exhaustivos en la descripción sólo queremos indicar brevemente cómo el cambio de las estructuras mentales y la evolución del pensamiento occidental causó cambios de puntos de vista en la teoría del conocimiento por la fe.

El primer acercamiento a la justificación de la fe ha sido elaborado en la apologética llamada clásica, que surgió bajo el fuego de las objeciones racionalistas en el siglo XVII¹ y sobrevivió hasta nuestra época en los manuales clásicos de la teología fundamental². Los racionalistas³ pusieron la razón por encima de todo y pedían para

¹ L. Maisonneuve, *Apologétique*, DTC., 1, 1537-1572.

² Aunque los manuales de teología fundamental del último siglo son sumamente parecidos, se puede decir que el de M. Nicolau (en: *Sacrae Theologiae Summa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950) y el de S. Tromp (*De Revelatione Christiana*, Roma, 1945) son los más representativos de esta corriente.

³ Cfr. O. Muck, *Rationalismus*, LThK., 8, 637-639 y sobre todo C. Constantin, *Rationalisme*, DTC., 13, 1688-1778.

todo una justificación "racional" de la fe. Esta justificación racional se elaboró con los métodos aristotélicos, en vigencia entonces en los ambientes eclesiásticos. Era una respuesta de un pensamiento ordenado, claro, de tipo metafísico. Su método es deductivo, su instrumento es el silogismo, su camino es la causalidad, y su conclusión ideal es la necesidad metafísica. Siempre quiere demostrar que lo contrario no es posible. Con este método deductivo se ha construido la apologética que prueba la existencia de la revelación y establece la Iglesia. Se procede de la siguiente manera. El comienzo lógico es la probación de la existencia de Dios, que partiendo de la creatura establece su causa en un silogismo: Nada existe sin causa, *atqui* existen creaturas, *ergo* existe una causa de las creaturas, *atqui* no puede haber proceso en el infinito, *ergo* tiene que haber una causa no-causada que es Dios. De la existencia de Dios se deduce la obligación de la religión, la posibilidad de la revelación y la obligación de creer a una eventual revelación. En cuanto al hecho de la revelación, primero se establece la mayor del silogismo: los principios de una posible revelación, y se lo llama criteriología sobrenatural⁴ y luego la menor, o sea el hecho de la revelación⁵, de donde se concluye a la existencia de revelación. La menor se prueba de la siguiente manera: Se exponen los documentos históricos de la historicidad y autenticidad de los evangelios, para pasar luego a la "*demonstratio logica*"⁶ de la revelación. Los documentos históricos (manuscritos, etc.) prueban la existencia de Jesús de Nazaret. Jesús de Nazaret afirmó que él era un embajador de Dios con un mensaje determinado dirigido a la humanidad. *Ahora bien*, probó con milagros y con su resurrección su afirmación. *Por tanto* es realmente legado divino. Del hecho de que Jesucristo es verdadero legado divino se deduce que el magisterio de la Iglesia es de origen divino. Y de allí todas las demás tesis fluyen sin dificultad. El método deductivo se aplica hasta en los detalles. Se propone una afirmación y se la prueba con una mayor y, si es necesario, la menor se prueba a su vez con otra mayor y menor.

Puede ser que en otra época esta manera de probar haya sido adaptada a la mentalidad de la gente pero hoy no encontramos un acceso fácil a este tipo de argumentación. Ante todo tenemos la impresión de un atomismo. El argumento está muy estructurado pero no favorece una visión de conjunto. Se procede paso por paso y uno ha de dar su asentimiento, antes de ver dónde se llegará con el proceso. Es una construcción lógica perfecta y armoniosa en su propia órbita, pero que es un cuerpo extraño e inasimilable para el hombre moderno,

⁴ S. Tromp, op. cit., p. 70-165 y M. Nicolau, op. cit., p. 148-185.

⁵ S. Tromp, op. cit., p. 165 ss. y M. Nicolau, op. cit., p. 281 ss.

⁶ M. Nicolau, op. cit., p. 186.

porque su manera de pensar es muy diferente. Además el método deductivo se basa en muy pocos datos fundamentales y de alto valor metafísico. De estos muy pocos datos se deducen otros datos. El método, por su carácter filosófico, tiende a tomar un signo de revelación y de él probar que Dios se revela, luego toma otro signo e igualmente hace su deducción y su conclusión. Pero resulta que Dios se ha manifestado en toda la historia sagrada y lo que puede iluminar al hombre moderno es el conjunto de todos los signos, que convergen hacia una misma conclusión. El hombre moderno trabaja siempre con muchos datos, que corresponden a su mentalidad positiva y experimental. Sobre un hecho no se pronuncia sin tener en cuenta el conjunto, lo que es casi imposible con el método deductivo que concluye de una cosa a otra y no se adapta a visiones de conjunto, a coordinación de muchos signos, a la multiplicación de signos del mismo orden y a tener en cuenta las circunstancias. Por esta razón, los que querían mantener el método deductivo se veían obligados a forzarlo con una adaptación que, al mismo tiempo, lo desvalorizaba. Empezaron a multiplicarse los *excursus* y las *scholia*, para tratar los problemas y las circunstancias que no engranaban en el sistema deductivo. Si uno observa los tratados de *De Christo Legato*, ve por ejemplo que las tesis se han transformado en exposiciones positivas y la misma deducción o argumento queda como una estructura artificialmente superpuesta antes o después de la exposición, pero que en la realidad es algo heterogéneo, sin relación con la exigencia real del tema⁷.

Además, el método deductivo con sus conceptos filosóficos tiende a deslizarse de la realidad al campo de las posibilidades e imposibilidades. Quiere probar la posibilidad de la revelación, la imposibilidad de que el milagro no haya sido hecho por Dios. El hombre moderno desconfía mucho de estas imposibilidades y posibilidades, y quiere quedarse en el terreno de la percepción real. Puede percibir un hecho sin que perciba la imposibilidad de una cosa contraria. El método deductivo, aunque suavice sus afirmaciones y hable de certezas morales, siempre se inclina a pensar en la imposibilidad de lo contrario. Su método lo inclina a eso, porque la relación entre la mayor y la menor produce la necesidad de la conclusión, que se puede expresar en términos de imposibilidad.

El método deductivo —en resumen— es un método que tiene su aplicación en la metafísica, pero el hombre de hoy se interesa por el

⁷ E. Dhanis, por ejemplo, conserva la forma deductiva, disponiendo su materia en forma de tesis, adversarios, probación, objeciones pero la estructura de su probación es una exposición positiva que no se acomoda fácilmente a los moldes de su silogismo (*De miraculis et Resurrectione Iesu*, Roma, 1965, 4ª edición).

mundo experimental y este mundo experimental tiene más fuerza que el método inductivo.

El método inductivo es el método de las ciencias positivas. Se registra un gran número de observaciones o datos y se trata de explicarlos con una hipótesis. Nuevos datos confirman la hipótesis o si se encuentran datos que no se explican con esta hipótesis, entonces la hipótesis se modifica y se ajusta para dar una explicación satisfactoria. En la medida que aparecen más y más datos nuevos, la hipótesis va confirmándose y perfeccionándose más y más. La conclusión ideal es una hipótesis que tiene en cuenta exactamente todos los fenómenos y muestra que las otras hipótesis son sumamente improbables por no explicar todos los datos. Mientras que con el método deductivo se concluye a la imposibilidad de otra solución, en el método inductivo se concluye a la improbabilidad estadística de otra hipótesis. No por eso la conclusión es menos cierta en el mismo terreno y en la misma materia, o con otras palabras no se disminuye la razonabilidad de la conclusión, porque la imposibilidad aplicada en materia de teología fundamental nunca es realmente tal, ya que interviene el factor del compromiso libre del hombre, como lo veremos en el tercer método de la teología fundamental. El método inductivo ha sido expuesto como método ideal de la teología fundamental por A. Locatelli⁸. Los ensayos que más se acercan a un método inductivo son *La teología de la revelación* de R. Latourelle⁹, y la segunda parte de *El milagro* de L. Monden¹⁰. Latourelle no parte de la existencia de Dios, no deduce la posibilidad de la revelación, no deduce la verdad de la fe desde el testimonio de Cristo sobre sí mismo, sino que expone todo el fenómeno de la historia sagrada desde los comienzos para establecer la estructura de la revelación. No teme examinar la abundancia de los signos convergentes. Estudia cómo han entendido la revelación los Padres, los teólogos, el magisterio. No hay una deducción que concluya a la existencia de la revelación, sino que esta intuición resulta del conjunto de la exposición. En esta misma dirección van los intentos de presentar la historia sagrada en un planteo de teología fundamen-

⁸ A. Locatelli, *L'insegnamento della teologia fondamentale nel rinnovamento degli studi teologici*, La scuola cattolica 95 (1967), 95-123. Ver también: N. Lohtink, *Katholische Bibelwissenschaft und Historisch-kritische Methode*, Stimmen der Zeit, 178 (1966), 330-334.

⁹ R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruges, 1966, y en traducción castellana: Barcelona, 1966.

¹⁰ *El Milagro, signo de salud*, Barcelona, 1963. Tengo que añadir "segunda parte del libro", porque sería justo reducir las ideas de L. Monden a un método inductivo de base. El en su libro quiere usar el método inductivo en segundo lugar. Lo mencionamos aquí porque es ejemplar en aplicar estrictamente el método inductivo.

tal¹¹. El libro de L. Monden es más metódico aún en su segunda parte, en que quiere quedarse rigurosamente en un plano científico y mostrar hasta qué punto puede la ciencia penetrar en el examen del milagro. El científico puede establecer el carácter extra-médico de los hechos milagrosos, puede además comprobar a nivel puramente fenomenológico la existencia de un contexto religioso constante y puede comprobar que el contexto religioso es el único fenómeno constante que acompaña los milagros. Además comprueba —se trata en especial de los milagros de Lourdes— que el contexto religioso que acompaña estos fenómenos es un contexto exclusivamente católico. De aquí resulta que todas las hipótesis que quieran atribuir el milagro a otro factor que no sea una intervención libre de Dios, como confirmación de la fe católica, quedan estadísticamente improbables en sumo grado.

El método inductivo hace más accesible el estudio de la teología fundamental porque se aplica con más facilidad al hecho muy complejo de los innumerables indicios en el fenómeno de la revelación. Es muy apto para examinar los indicios convergentes y orienta al hombre para percibirlos como signos de la revelación, que en su conjunto hacen un solo signo, muy rico, de la iniciativa divina, que se dirige a nosotros para manifestar su amor misericordioso y redentor. El método inductivo —no como el deductivo— es indispensable en una teología fundamental actual porque el fenómeno de la revelación aparece en el mundo humano y se compone realmente de signos que pueden y tienen que ser examinados. Pero el método inductivo por ser científico es esencialmente parcial y no abarca el problema en su conjunto. La fe no es una conclusión de las ciencias positivas y la revelación no se reduce al campo de la investigación positiva. Este hecho es evidente y todos los autores lo tienen en cuenta. Los tratados clásicos injertan una tesis sobre *los criterios subjetivos de la revelación*¹² y Monden, por ejemplo, al terminar su exposición del método científico sobre el milagro dedica un capítulo al "alcance del juicio que compromete todo el hombre"¹³. Latourelle, en su libro, incluye muy acertadamente la función de la fe, que aparece al final de cada capítulo como respuesta del hombre a la revelación¹⁴. De manera que el método inductivo es esencialmente parcial e insuficiente en la mente de estos autores.

La deficiencia principal tanto del método deductivo como inductivo, es que toma la fe y la revelación sólo como algo objetivo y con

¹¹ Cfr. por ejemplo: J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis, I, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, 1965.

¹² M. Nicolau, op. cit., 162 ss. y S. Tromp, op. cit., 136 ss.

¹³ L. Monden, op. cit., pp. 310-320.

¹⁴ R. Latourelle, op. cit., pp. 40, 52, 60, 174, etc.

eso deja el sujeto fuera de consideración. Ambos reducen *por método* el conocimiento de la revelación a su aspecto objetivo. Hablan del sujeto que cree, pero al hablar de él lo consideran como objeto de su investigación, y con eso lo objetivizan. Y por eso, surge la necesidad de un acercamiento más completo. Creemos que no basta mencionar en el apéndice o en un *excursus*, y mucho menos darlo como supuesto, que el método objetivo tiene que ser completado, y que la fe es algo más vital, es necesario que el método mismo tenga en cuenta más plenamente la realidad entera. Para desarrollar esta afirmación con más amplitud tenemos que considerar la evolución del pensamiento occidental.

La historia del pensamiento occidental muestra una dialéctica en la concepción de la realidad conocida. Para todos los occidentales hasta Descartes y Kant, y en especial para los pensadores de inspiración aristotélica, la realidad es conocida objetivamente. Insisten en el carácter inmutable y objetivo de la realidad. Su modo de exponer la verdad son sistemas doctrinales, porque estos cuerpos doctrinales son para ellos un conjunto de verdades eternas y son algo absoluto. Esta corriente habla también del sujeto en oposición al objeto, pero en este caso el sujeto queda objetivizado para hacerlo entrar en un cuerpo doctrinal. Eso quiere decir que cuando hablan del sujeto lo incluyen en el objeto. Desde Descartes y Kant empieza el descubrimiento del sujeto pensante. Con su *cogito ergo sum*, Descartes llama la atención sobre la *pensée pensante* en oposición a la *pensée pensée*. Kant, a su vez, niega, por lo menos en el plano de la razón teórica, la cognoscibilidad del *objeto en sí*. La verdad conocida empieza a ser no-objetivable. Desaparece la importancia del cuerpo doctrinal sistematizado y el método se hace reflexivo. No se trata de comunicar verdades sino de iniciar al sujeto en el modo de reflexionar sobre su propia actividad y, en primer lugar, sobre su pensamiento. El sujeto toma conciencia de sí y de lo que hace. La concepción de la verdad ha cambiado. Ya no es una verdad objetiva y absoluta en sí sino una verdad subjetiva. Si no se niega el *objeto en sí*, por lo menos se niega su cognoscibilidad. Es una corriente subjetivista.

El método fenomenológico supera el antagonismo entre el objetivismo y el subjetivismo encontrando la síntesis en el plano existencial. La realidad objetiva sólo se conoce en el acto subjetivo y por tanto toda verdad conocida es objetivo-subjetiva. El sujeto no está encerrado en su verdad subjetiva y la realidad objetiva es incognoscible objetivamente. Es imposible ver una casa o un árbol *en sí* o sea sin verlo de una posición local subjetiva. Sólo puedo verlo o imaginarlo desde adelante o desde atrás, de arriba o de abajo pero necesariamente desde una posición, desde un "punto de vista" subjetivo. Mas desde mi punto de

vista subjetivo me acerco a la realidad objetiva. Los cuerpos doctrinales en sí perdieron su sentido definitivamente, pero la reflexión que parte del sujeto y de su situación frente a su objeto puede acercarse a la realidad, sin que jamás pueda conocerla sin un factor subjetivo. Tildar de subjetivismo a este modo de conocer objetivo-subjetivo es desconocer todo el pensamiento occidental desde Descartes y Kant y recaer en el pensamiento objetivista pre-Kantiano. El método no es exclusivamente reflexivo sino la búsqueda del *sentido* de las cosas y de la *significación* de la existencia. Sentido y significación incluyen siempre el sujeto, para quien tiene sentido o significación, y el objeto, cuyo sentido o cuya significación es. El existencialismo, con su pregunta básica de la *Selbstverständnis*, y con la importancia que da a la opción existencial, llega sensiblemente a lo mismo. El objeto tiene significación en cuanto interpreta mi existencia y me pone frente a una opción. El objeto "en sí" interesa sólo en cuanto se incorpora efectivamente a mi universo y en cuanto me hace libre. Sin esta incorporación es inaccesible para mí.

Se podría preguntar si no es objetiva, por lo menos, la verdad conocida y reconocida universalmente. ¿No son objetivas por ejemplo las afirmaciones más elementales de la ciencia? En realidad no lo son. Es cierto que el hombre puede acercarse más a un conocimiento real si muchos verifican la misma afirmación. Por la comunión del conocimiento eliminan progresivamente factores subjetivos del conocimiento. Si el grupo, el más numeroso que sea, llega a formar un conocimiento homogéneo de un objeto común, su conocimiento no es objetivo sino intersubjetivo. No es que no haya realidad en sí, pero no podemos conocer la realidad "en sí", sino de una manera subjetiva o a lo mejor, como el grupo, de una manera intersubjetivamente-objetiva. Que el universo sea geocéntrico ha sido una verdad intersubjetiva de muchas generaciones hasta Galileo. Tomo este ejemplo porque aquí aparece el elemento subjetivo de un conocimiento dado por objetivo por el común acuerdo de muchas generaciones. Con eso no quiero decir que todo conocimiento sea erróneo, sino que toda verdad conocida es conocida de una manera subjetiva o intersubjetiva. Confundir el común acuerdo, aun de toda la humanidad, con la verdad objetiva en sí, sería recaer en un pensamiento objetivante pre-Kantiano. Cuando se trata del conocimiento de un interlocutor personal, la palabra "objeto" es impropia, pero la relatividad del conocimiento que tratamos de afirmar aquí vale de la misma manera como si fuera objeto. Este cambio de la concepción en la verdad conocida ha cambiado la terminología del conocimiento. En vez de deducción o inducción se trata de reflexión, en vez de verdades se habla del sentido de las cosas, y en vez de razonar se habla de tomar conciencia de algo

o comprenderse a sí frente a algo (Selbstverständnis).

La teoría del conocimiento de la revelación pasó por la misma dialéctica que el pensamiento occidental en general. Hay una concepción objetivista de la revelación. La revelación se expone como un objeto en sí, que puede ser observada y analizada con métodos objetivizantes. Se piensa, según esta mentalidad, que un catecismo, un tratado dogmático son verdades objetivas y son universalmente válidas. La gente tiene que estudiarla y ponerla en práctica. De hecho no se tiene en cuenta lo que la revelación significa para el cristiano concreto, para el estudiante de un curso. Así puede suceder a menudo que un católico, que pasa de una parroquia mal atendida a una secta piadosa, siente una liberación, porque el sistema doctrinal y moral impuesto para él ha significado siempre una alienación, en vez de ser una liberación. Eso no se ha tomado en cuenta sino que se enseñaba "objetivamente" que la revelación es una verdad y que había que creerla, ya que se había demostrado la obligación de creer para el caso que Dios se revelara. Pero si esta obligación significa para la persona concreta una alienación o una liberación no entró en el planteo de la enseñanza de la teología, y por eso no entró tampoco en la perspectiva del joven sacerdote que salió del seminario para atender a sus fieles, a no ser que él personalmente haya repensado todo lo aprendido.

Diametralmente opuesta es la concepción subjetivista de la revelación. Su protagonista era el modernismo con su conciencia religiosa¹⁵. La revelación se realiza en el sujeto. El sujeto tiene que reflexionar sobre su conciencia y allí encuentra la revelación de Dios. La revelación consiste en una toma de conciencia de nuestra relación con Dios. Jesucristo era el hombre que ha tenido la conciencia más clara de sus relaciones con Dios. Dios se revela en la experiencia personal, en la lectura de la Biblia, etc. Las raíces de esta idea como las de todo el modernismo remontan a Schleiermacher y al fideísmo de Ritschl y, más allá de éstos, al idealismo alemán. Las consecuencias extremas de este subjetivismo serían que cada uno tiene que tener su religión. No puede haber norma objetiva, la religión es asunto personal. La revelación o se puede conocer con objetividad, o más exactamente no hay propiamente revelación fuera de la conciencia. Podemos criticar este subjetivismo, podemos condenar sus afirmaciones pero tenemos que reconocer que era necesario romper la concepción objetivista y que la búsqueda de la nueva dimensión jugó el papel transitorio de una antítesis, que conduce a superar la oposición de los extremos.

¹⁵ Ver el excelente libro de É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai (Casterman), 1962.

El conocimiento existencial supera esta oposición entre revelación concebida como un conocimiento objetivo y concebido como sólo subjetivo¹⁶. No puedo demostrar objetivamente que existe una revelación. Pero yo, en mi acto de escuchar y de creer (es decir de comprometer toda mi existencia), puedo darme cuenta de que Jesucristo se me revela realmente y me ofrece su salvación. Esta revelación no es una verdad conocida objetivamente sino sólo en el acto subjetivo del encuentro con Jesucristo. Sería imposible darme cuenta de la revelación si eso no fuera una pregunta por el sentido de mi vida y una invitación a dejarme salvar. En este caso la revelación es para mí una experiencia de liberación. Por tanto me comprometo con Jesucristo y espontáneamente empiezo a vivir conforme a las exigencias del Evangelio. Pero lo vivo no como algo que se me impone quitando mi libertad como una coraza prefabricada que me aprieta, sino como la plenificación de mi vida. ¿No se podría descubrir una conexión muy profunda entre esa concepción existencial de la fe y la libertad religiosa? Si concibo la revelación como algo objetivo y llego a prescindir enteramente del sujeto, esta concepción me lleva a la intransigencia religiosa porque veo la revelación como algo absoluto que tiene que ser reconocido universalmente. Si en cambio veo que la revelación absoluta y dirigida a toda la humanidad tiene que ser descubierta y percibida como una liberación y una salvación fácilmente admito la libertad religiosa, para que el sujeto tenga espacio libre donde pueda descubrir el cristianismo como liberación. No puedo pensar en imponer a la fuerza una experiencia de liberación.

Esta nueva concepción es como introducir una nueva dimensión en la teología fundamental y, en general, en toda la teología. La pintura de la Edad Media no plastificó la tercera dimensión del espacio. Las figuras de lejos y de cerca aparecían yuxtapuestas en dos dimensiones. El que las miraba no tenía la sensación de la profundidad dimensional del cuadro. En tiempo del renacimiento se ha descubierto la manera de hacer sentir la tercera dimensión. El cine proyecta sus imágenes en dos dimensiones y ahora se hacen intentos de crear la proyección en tres dimensiones. Podríamos decir que la teología existencial introduce en la teología la tercera dimensión. Antes todo se consideraba en dimensiones objetivas. Toda afirmación se refería

¹⁶ K. Rahner, *Formale und fundamentale Theologie*, LThK., 4, 205. L. Bakker, *La place de l'homme dans la révélation*, Concilium, N. 21 (1967), 23-37. J. B. Metz, Editorial del Concilium, N. 16 (1966), p. 13. K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, en: P. Brukey y varios, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, pp. 99-120. Ver también en el mismo libro E. Schillebeeckx, *Intelilgence de la foi et interprétation de soi*, p. 129-134. G. Ebeling, *Hermeneutik*, en: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, col. 253.

al objeto o a las relaciones entre dos objetos, pero todo se movía en dimensiones objetivas. Ahora se introduce la dimensión de la persona humana, que ve los objetos y desde ahora en ningún momento de la teología se puede prescindir de ella. El teólogo tiene que pensar y hablar continuamente en tres dimensiones, so pena de no hacer realmente teología sino una especulación abstracta. Continuamente tenemos que tener ante los ojos la persona, que percibe la revelación, que se siente o no redimida, y su punto de ubicación dónde y cómo lo ve. La teología tiene que consultar continuamente el sujeto, tiene que partir de él, tiene que aceptar y comprender su opinión, su manera de pensar y de vivir, y tiene que conocer y respetar sus opciones existenciales. Hay que decir que esta tercera dimensión de la teología afecta la conciencia de la fe como tal y por tanto no se puede prescindir de ella. Me permito otra ilustración más. La moral clásica nos parece objetivista. A eso se responde que todos los manuales tienen una primera parte en la cual tratan *De actibus humanis* y por tanto se dice que tienen al sujeto en cuenta. Y sin embargo no es así. La moral de los manuales, en su capítulo de los actos humanos trata el problema del sujeto en dos dimensiones. Luego cierra la consideración y pasa a la exposición de una moral objetiva. La tercera dimensión no aparece más. Y aun en esta primera parte no se parte realmente del sujeto, de su deseo, de su preocupación, de sus planteos, no se lo pone ante una opción, sino que se examina objetivamente el funcionamiento de sus facultades. Una moral existencial tiene que partir del sujeto y hablar continuamente en tres dimensiones.

Después de esta larga consideración acerca de la verdad conocida y de su aplicación a la revelación pasemos ahora a la consideración del método que eso implica para la teología fundamental.

Este cambio en la concepción de la teología fundamental ante todo produjo un cambio en el planteo de la pregunta de la teología fundamental. No se pregunta ¿cómo se prueba la revelación?, que sería la pregunta del método deductivo, ni se pregunta ¿cuáles son los signos de la revelación?, que es la pregunta del método inductivo, sino que se pregunta ¿por qué soy cristiano? Consecuentemente la respuesta no se estructura en forma de ciencia filosófica, ni en forma de los métodos científicos sino en forma de reflexión sobre la existencia cristiana. Como los dirigentes de una empresa se juntan para *reflexionar* sobre la marcha y el funcionamiento de la empresa, así los estudiantes tendrían que juntarse para reflexionar junto con un maestro experto sobre su existencia cristiana. Con eso no quiero negar la necesidad de un estudio de los signos de la revelación —por el contrario, lo estimo imprescindible— pero será integrado, en segundo lugar, como un método complementario. La exégesis bíblica puede tomar el mé-

todo inductivo como primero, tiene que hacerlo, una teología bíblica igualmente y pueden hacer reflexionar finales, que muestran que sus conclusiones tienen que ser complementadas por el juicio que compromete todo el hombre¹⁶, pero la teología fundamental si pregunta ¿por qué soy cristiano? tiene que reflexionar para contestarse, porque su pregunta se dirige a una realidad existencial total para él de la cual quiere tomar conciencia. Ante todo se trata de una toma de conciencia y no de un mayor conocimiento objetivo.

¿No caemos en un subjetivismo puro? No necesariamente, porque el cristiano se encuentra en su vida con la Palabra de Dios, con Jesucristo, y el encuentro no es ni subjetivo ni objetivo sino que es una realidad de tres dimensiones. De aquí puede resultar un estudio de la Palabra de Dios, pero no de una manera objetiva, porque el planteo implica en cada momento la prioridad de lo existencial. Al pasar a un estudio de los signos de la revelación, continuamente queda presente el planteo existencial de la significación del valor, y del *Sitz im Leben* de cada signo, y sólo se pronuncia desde una experiencia personal única e insustituible. El método por tanto difiere mucho del método de la reflexión subjetivista porque se propone el examen de los signos objetivos, aunque no lo proponga objetivamente, sino por el continuo contacto y bajo la orientación y selección y asimilación de la significación personal e insustituible.

Hemos visto tres métodos de la teología fundamental: el método deductivo, el método inductivo y el método reflexivo. No se ve cómo el método deductivo podría tener aplicación alguna en nuestro mundo actual. Sería muy deseable eliminar sus restos ya fragmentarios en la enseñanza teológica. El método inductivo de las ciencias es necesario en la teología fundamental, pero mientras en la exégesis y otras disciplinas es un método primario, que puede ser completado con una indicación final hacia una visión más completa, en la teología fundamental, en cambio, por el planteo esencialmente totalizante —¿por qué soy cristiano?— sólo puede entrar en segundo lugar, como un método necesario para estudiar los signos de la revelación, pero un método complementario, ya que su carácter es constitutivamente parcial. El método reflexivo —examinado en tercer lugar— es propiamente el método de la teología fundamental, porque se propone tomar conciencia de las razones de ser de la vida cristiana y estas razones de ser existen vitalmente en la conciencia del cristiano y en sus opciones vitales. Hemos visto que el método reflexivo añade una dimensión más a los métodos anteriores y, en este sentido, no sólo en la teología fundamental es el método primario sino que, con igual derecho, en toda la teología dogmática, porque esta nueva dimensión afecta toda la realidad cristiana como tal.