



LOS OJOS DE LA FE

Pierre Rousselot



EN
CUEN
TRO

Libros de bolsillo

66

Pierre Rousselot
Los ojos de la fe

Introducción, traducción y comentarios de
Ferrán Manresa, S. I.


ENCUENTRO

Título original
Les yeux de la foi

© 1994
Ediciones Encuentro, Madrid

En portada
Moissac, detalle de la portada sur (S. Pablo)

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Conde de Aranda 20 - bajo B - 28001 Madrid
Tel. 915322607
www.edicionesencuentro.com

INTRODUCCIÓN

A pesar de su *lejanía* (1910), *Los ojos de la fe* continúa representando una concepción teológica muy significativa en la historia moderna de las explicaciones acerca de la fe cristiana. En medio de la multiplicidad de éstas, centradas unas veces en las condiciones objetivas que la acreditan o en las condiciones subjetivas que la posibilitan, la posición de Rousselot es clara y decididamente «teológica»: marca una etapa capital en la historia de las discusiones modernas sobre el tema.

El contexto histórico-apologético

1. A comienzos de siglo nos encontramos –por lo que a la teología de la fe se refiere– en medio de un debate ya antiguo: entre el racionalismo y el

voluntarismo. Por un lado –siguiendo las huellas de Kant– Hermes (1775-1831) se esforzaba por interpretar la fe desde esquemas propios de la filosofía kantiana (razón teórica-razón práctica); y, por otro lado, tanto el tradicionalismo católico (Bautain, 1796-1867) como el protestantismo liberal (A. Sabatier, 1839-1901) y el modernismo hablaban de la fe como de una experiencia interior y de una inspiración divina personal, para justificarla. En medio de tales interpretaciones teológicas y del creciente agnosticismo (cfr. D. 1701-1707), el Vaticano I trazó una delimitación. Fue una lástima que, después, la teología retuviera sobre todo lo que, en la Constitución «*Dei Filius*» y sus correspondientes cánones (del Vaticano I), servía más bien para seguir alimentando la controversia; en lugar de explorar el sentido positivo que de tales documentos se podía sacar en orden a elaborar orgánicamente una concepción teológica de la fe, capaz de ir más allá del plano apologético. El intento de P. Rousselot es tal vez el que representa con más vigor el esfuerzo por «hacer teología» más allá de toda apologética¹.

2. A principios de siglo la teología de la fe seguía, en el fondo, con el esquema clásico basado en dos factores importantes: (a) una determinada antropología, según la cual entendimiento y voluntad se consideran como dos facultades separadas; y (b) una intención concreta: centrar en la razón las explicaciones teológicas sobre la fe.

Ambos factores, como no es difícil observar, están en relación con el racionalismo, no sólo entendido en sentido estricto, sino también como exigencia cultural. De hecho, esta exigencia fijaba lo que se entendía por «saber», de tal manera que la fe resultaba incompatible con él. Era necesario, por tanto, aceptada tal exigencia, «echar algún puente», *«elaborar una idea» en virtud de la cual la fe no fuera incompatible con aquélla.* He aquí la razón de los debates y controversias que duraron largos años y que condujeron a la pérdida de «sustancia religiosa» por parte de la teología elaborada a partir de la aceptación de aquella incompatibilidad y con la intención de superarla. En concreto, el «puente» elaborado de diversas maneras por la teología de la época fue la «fe natural». En cualquier caso, a través de la aceptación y la incompatibilidad entre fe y saber (racionalísticamente entendido) y mediante la elaboración de la idea de «fe natural», con la que superar aquella incompatibilidad, se hacía, conscientemente o no, una opción previa: se elaboraba de hecho (y por tanto se creía que se podía elaborar de derecho) la credibilidad de la fe independientemente del asentimiento que la fe viva comporta; o dicho de otra manera: se aceptaba de hecho (y por tanto se creía que se podía aceptar de derecho) la existencia de unos «preámbulos» de la fe en los cuales racionalmente todos podían encontrarse.

3. Como fácilmente aparece, la elaboración de dichos «preámbulos» —si es honesta— no pone en juego directamente el hecho de creer y todas sus consecuencias; en este sentido, tal elaboración no es directamente «teología». Únicamente cuando dicha elaboración pone en juego directamente el hecho de creer y sus consecuencias se puede decir que los «preámbulos» de la fe son también «intellectus fidei». Posteriormente, el planteamiento teológico de la fe ha ido variando en la práctica. Pero, en cualquier caso, hoy en día seguimos en una vacilación más global, herencia de aquella época y modulada de distinta manera por los contextos sociales y culturales que se han ido sucediendo. Tal vacilación global y actual podríamos formularla de la siguiente manera: 1. o bien concebimos y emprendemos la tarea propia de la «teología fundamental» (el fundamento de la teología es la fe y, por tanto, ocuparse teológicamente de la fe sería hacer teología «fundamental») como una tarea previa a la teología sistemática; 2. o bien concebimos y emprendemos la tarea propia de la «teología fundamental» como el desarrollo interior a la teología sistemática en la medida en la que vamos refiriendo una y otra vez los distintos contenidos que ésta nos ofrece al «centro que los funda y da sentido» (la revelación y la fe). La prevalencia de la «teología fundamental» vendría expresada hoy en día así: *«Es preciso, antes de tratar de la verdad del cristianismo, afrontar la cuestión de su sentido»*. La

interioridad de la «teología fundamental» vendría expresada hoy en día así: «*Únicamente desde el contenido del cristianismo (apropiado en la fe), es posible mostrar su sentido*». Separando la cuestión de la verdad y la cuestión del sentido de la fe cristiana no hacemos más que *seguir separando la cuestión de la fe —como contenido y como actitud— respecto de la cuestión de su credibilidad* —entendida como conveniencia, por nosotros perceptible y para nosotros apetecible, de ser aceptada—.

4. La evolución de la teología de la fe ha discurrido a caballo de la evolución de las relaciones entre la comunidad eclesial y el proceso socio-cultural de la sociedad. El rápido y complejo cambio que en dichas relaciones se ha ido produciendo a lo largo de este siglo ha hecho que se haya atendido más —por razones de urgencia— al problema de la credibilidad o del sentido que para nosotros tiene la fe cristiana que al contenido en ella afirmado. Después de un largo trecho en busca de los «presupuestos» en virtud de los cuales la fe puede resultarnos creíble, puede ofrecernos sentido, nos vamos dando cuenta de que tal búsqueda —más allá o más acá de la misma fe— nos va conduciendo a un callejón sin salida y nos produce cansancio. Porque: o bien tales presupuestos acaban por anularla convirtiéndola en una mera opción, o bien acaban por convertirla en pura ideología. Apremiados por la crisis de credibilidad por la que atraviesa la fe, vamos en busca de la justificación de

la fe en crisis. En la práctica acabamos dándonos cuenta de que la percepción del sentido (credibilidad) de la fe nos ahorra la explicación teológica acerca de su verdad; nos damos cuenta de que los caminos (culturales, filosóficos, sociales, políticos, etc.) que despliegan la credibilidad de la fe no conducen por sí mismos a la afirmación de la fe —a no ser que no hagan más que desplegar creyentemente la fe creída—. Nos damos cuenta de que una cosa es la «teoría» que puede legitimar al cristianismo como una —entre tantas— oferta de sentido y otra cosa es la «práctica» que ya contiene dentro de sí a la «teología» que la desglosa.

5. Resumiendo: la historia moderna de la teología de la fe va llegando a una situación en la que no sólo tiene que ir más allá de planteos apologéticos que desarrolló a principios de siglo sobre todo, sino también tiene que situarse más acá de planteos «teóricos»: si en un caso la credibilidad era elaborada a partir de una «razón» preteológica, en el otro caso la credibilidad ha sido elaborada a partir de lo que podríamos llamar una «razón» post-teológica; si en un caso el «saber» era previo al creer, en el segundo caso el «saber» sustituye al creer. La teología de la fe tiene que vivir de su «propia razón», la «razón teológica»: aquella inteligencia interior a la fe, inteligencia («logos») que ni puede ser entendida en términos «racionalistas» (como si el «saber» fuera anulando al creer) ni en términos «rationales» (como si

el creer se resolviera en un «saber»); inteligencia que, «dentro de la misma fe», va buscando y encontrando «razones para creer».

Pues bien, esta interioridad del «saber» en el «creer» es la que P. Rousselot, de forma original, elabora teológicamente en *Los ojos de la fe*. La lectura de su trabajo nos puede servir para no sólo afirmar, sino también desarrollar la interioridad de la «teoría» en la «práctica» de la fe; para darnos cuenta de que la cuestión del «sentido» es inseparable de la cuestión de la «verdad» de la fe; para darnos cuenta de la especificidad de la razón («logos») que se pone en juego a la hora de creer; para darnos cuenta de que, a la hora de «fundamentar» (dar con el «logos»), no es propio hacerlo antes de la práctica de la fe ni tampoco al margen de ella; para darnos cuenta de que la teología —como despliegue de la «razón inmanente» a la fe— está lógicamente más allá de la misma práctica de la fe vivida pero más acá de la «teoría» que la disuelve: entre la apologética y la teoría. Posición difícil que reformular en orden a mantener erguidas tanto la libertad personal como la responsabilidad pública del cristiano.

«Los ojos de la fe» entre el Vaticano I y el Vaticano II

6. Como hemos dicho, la teología de la fe que se desarrolló a partir del Vaticano I obedecía a esquemas anteriores a él. Inteligencia y voluntad

humanas (antropología) eran puestas en juego de forma «mecanicista» en orden a explicar –más que teológica, apologéticamente– la fe. En el fondo, tanto la voluntad como la gracia (la fe –se afirmaba– es un don gratuito de Dios) permanecían extrínsecas al proceso de la formación del acto de fe, teológicamente explicado. Todo este proceso estaba constituido, a partir de un primer juicio irrefutable, por una etapa «teórica» –silogística– (credibilidad), de la que brotaba otra etapa «práctica» (formada por la credentidad, el impulso de la voluntad y la inclinación del afecto): de este modo se llegaba al «acto» de fe propiamente dicho. Se reconocía que, sin la caridad, tal fe era una «fe muerta» y, como se puede ver, en tal proceso tanto la voluntad como la gracia intervenían «lo más tarde posible». El carácter artificial de esta explicación, el escaso espacio otorgado no sólo a la voluntad, sino también a la gracia, el acumulamiento de mediaciones, todas ellas de orden intelectual, que la componían... todo esto hizo que tal «teología» (?) de la fe fuera de hecho a la larga insostenible.

7. Frente a tal explicación teológica la aportación más original de P. Rousselot, en su primer artículo, radica en lo siguiente: pensar la razonabilidad de la fe en relación con la aportación de las ciencias inductivas, frente al carácter profunda y exclusivamente deductivo de la explicación teológica anterior, toda ella inspirada en una epistemología deductiva. El razonamiento inductivo

sobre los signos de la revelación acaba en una ley general, desconocida, que rige los casos particulares, conocidos como hechos pero no comprendidos al margen de su pertenencia a dicha ley general; busca un «punto de convergencia», una «convergencia de indicios» en la que quedarían coordinados o donde se condensaría la significación común a todos los signos particulares. Esta epistemología, propia del campo de la ciencia inductiva, tiene con todo una diferencia respecto de su aplicación en el terreno de la fe: mientras que en el campo de las ciencias el «punto de convergencia» pertenece al mismo plano de la naturaleza, en el campo de los signos de la revelación se sitúa en plano escatológico. La inducción, por tanto, que conduce hacia el asentimiento creyente es posible a una inteligencia transfigurada por la gracia, la cual invita a la «penetración interior», necesaria a toda conclusión inductiva. De este modo, Rousselot puede explicar que la fe es razonable si es sobrenatural. En las ciencias experimentales la teoría, formulada al final de una marcha ascendente más o menos titubeante, únicamente puede ser explicada por la intuición del «sabio». Esta teoría se convierte en la premisa mayor de un razonamiento deductivo, que engloba y del cual deriva el hecho experimental observado conforme a una lógica descendente en la que se desvela toda la razonabilidad del proceso global. De la misma manera, en la reflexión sobre la

fe, el Dios vivo y verdadero, que trasciende el plano de la naturaleza en el que quedan inscritos los hechos exteriores de la revelación (y que sólo pueden ser descubiertos por una inteligencia transfigurada por la gracia), se convierte él mismo –al final de esta inducción especial– en aquella Realidad viva e iluminante de la que todo proviene, comprendida la inteligencia; y la consideración de este proceso a partir de Dios desvela a los ojos de la inteligencia su carácter razonable de forma indubitable; pero únicamente «después»; es decir, de la misma manera como la deducción científica sigue a la inducción experimental.

La compatibilidad entre sobrenaturalidad y razonabilidad de la fe se resume en esta aparente paradoja (opuesta a la intención apologética): «es preciso creer para ver que los razonamientos sobre Dios son concluyentes». No se trata de un sofisma, sino de una paradoja. «Un indicio simplemente probable para una inteligencia débil puede ser, para una inteligencia fuerte, un signo cierto; de la misma manera, un indicio ambiguo para la razón natural puede ser un signo, muy seguro, de lo verdadero para la razón sobrenaturalizada; el indicio no ha cambiado, pero el sujeto se ha elevado». De este modo de pensar se sigue claramente que –echando mano de la terminología clásica del tratado teológico sobre la fe– el asentimiento, el juicio de credibilidad y el juicio de credentidad son un

mismo y solo acto sintético; que la fe natural no existe; que las «suplencias subjetivas» son no sólo «auxiliares», sino esenciales en la formación del asentimiento de la fe; que son necesarias para todos y no sólo para los «no ilustrados».

8. Hasta aquí el núcleo de la originalidad de Rousselot en la epistemología del acto de fe. Sin duda alguna que tal epistemología representaba un avance respecto de la que latía en el tratamiento del tema por parte de la teología clásica. De todos modos, miradas las cosas a distancia, hay que reconocer, en la explicación de Rousselot, algunas limitaciones de las que hoy somos más conscientes.

Vamos a sugerir algunas de ellas:

a) La preocupación eminentemente epistemológica de Rousselot hace que toda su concepción de la fe resulte desencarnada. O dicho de otra manera: yendo más allá —en cuanto a su solución— de los problemas que tenía planteados la teología de la fe en su tiempo, queda preso del planteo de los mismos; un planteo eminentemente epistemológico y nada más.

b) Esta misma preocupación es la causa de que la «conducta moral» no entre a formar parte del proceso del acto de fe. Como si el problema «teórico» pudiera ser tratado al margen de las situaciones «prácticas» en las que el sujeto concreto de tal proceso se encuentra.

c) Dicha preocupación, eminentemente «teórica», hace también que se prescinda de hecho no

sólo del contenido de la fe sino de la situación «caída» del hombre concreto y que afecta a su capacidad de conocimiento también.

d) La insistencia en el sujeto «teórico» de la fe hace que la determinación del contenido de ésta quede exclusivamente en manos del «oír». No aparece suficientemente —en la explicación de Rousselot— la cohesión de los misterios conocidos con la «unidad central» de todos ellos, a la que «los ojos de la fe se dirigen».

e) Preso por el planteo que entonces se hacía, aunque «el acto» de fe queda orgánicamente explicado, sin embargo no así «el progreso» de la fe: de hecho el acto de fe en la práctica es un «proceso personal e histórico», hecho de progresos y retrocesos, de dudas y confirmaciones. Parece como si, con su «poder iluminante», la gracia irrumpiera en el sujeto y todo el proceso de vida siguiente quedara al margen de dicha gracia.

f) Se observa en la explicación que Rousselot propone cómo queda prisionero del «esquema» —entonces el más moderno— dentro del cual se esbozaba la reflexión teológica sobre la fe: entre el «hecho interior» y el «hecho exterior», el sujeto abraza la fe. Cuando en realidad la perspectiva «más teológica» es otra: no es el sujeto quien abraza —entre el uno y el otro— la fe, sino que es Dios quien, revelándose eficazmente, abraza al sujeto por fuera y por dentro. Un defecto de perspectiva, explicable en su tiempo, pero que, desde nosotros, es detectable.

g) Hemos de señalar, por fin, que Rousselot entiende como «signos externos» —conforme al Vaticano I— la Iglesia, los milagros, las profecías... Cuando en realidad el auténtico signo externo es en definitiva Jesucristo. Ocurren sin embargo dos cosas: que en la actualidad resulta a veces difícil reconocer a dicho signo externo que de ordinario nos suele venir mediado por la Iglesia y que para «ver» los signos externos actuales como signos de la presencia del Espíritu del Señor se precisa de su «interpretación». Ambas cosas no pudieron ser tenidas en cuenta por Rousselot o bien debido a la implícita eclesiología que late en su trabajo o bien porque reducía tal interpretación al discernimiento que «los ojos de la fe» hacen a partir de los signos dispersos en la historia.

9. En cualquier caso proponemos la lectura de esta primera parte de *Los ojos de la fe* con el fin de que pueda servirnos para plantear lo más correctamente posible el estatuto epistemológico de la fe (conocimiento por connaturalidad y por convergencia de indicios); con el fin de acabar de integrar dentro del conocimiento de la fe la categoría de «discernimiento» hasta hoy únicamente aceptada dentro de lo que se suele llamar «teología espiritual»; con el fin de poder elaborar una teología fundamental más allá de las exigencias racionalistas o pragmáticas que hoy, a su modo, siguen afectándonos; con el fin de superar la separación (algo más que distinción) entre «fides quae» y «fides qua»,

entre la «fe creída» y la «fe que cree»; con el fin de que sea desde la plenitud de la fe «que cree» («ojos de la fe») desde donde elaboremos —en una época de crisis de la razón— la razonabilidad de la «fe creída» («determinatio fidei»).

NOTAS

¹ Con ello no queremos atribuir a P. Rousselot la total originalidad del planteamiento epistemológico del acto de fe. Ya antes que él, el Cardenal Newman (1801-1890) en su famoso libro *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870) hablaba del «sentido ilativo». Con sus distinciones entre razonamiento formal e informal, razonamiento «concreto», probabilidad y asentimiento, y asentimiento nocional y real, así como con su atención a la conciencia y a la vida moral, no sólo, ya mucho antes, planteaba el problema de la razonabilidad del asentimiento creyente por unos caminos y unas formulaciones que influyeron en P. Rousselot, sino que también tardaron mucho tiempo en ser recogidas por la teología de la fe de entonces.

BIBLIOGRAFÍA¹

- AUBERT, R.: *Le problème de l'acte de foi*. Louvain, 1950 (2) 451-511.
- BALTHASAR, H. U. v.: *La gloire et la croix, I: Apparition*. Aubier, 1965, pp. 125, 147-9 ss.
- BROGLIE, G. de: «L'illumination des signes de crédibilité par la grâce. Un point controversé de la théologie du P. Rousselot». *Recherches de Science religieuse* 53, 1965, pp. 495-521.
- BROGLIE, G. de: «Possibilité et impossibilité de la "foi naturelle"». *Ibid.* 52, 1964, pp. 370-410.
- FAUX, J. M.: «L'expérience de l'acte de foi». *Nouvelle Revue Théologique* 87, 1965, pp. 1.009-1.022.
- HOLSTEIN, H.: «Le Théologien de la Foi». *Recherches de Science religieuse*, 53, 1965, pp. 422-461.
- HUBY, J.: «La connaissance de foi dans S. Jean». *Ibid.* 21, 1931, pp. 385-421.
- HUBY, J.: «Autour du problème de l'acte de foi». *Ibid.* 34, 1947, pp. 462-484.

¹ Citamos en este pequeño apunte bibliográfico aquellos trabajos que (a) tocan más de cerca la temática de «Los ojos de la fe»; (b) que, creemos, están más al alcance, por la lengua y por las revistas, a las que algunos artículos pertenecen, de los estudiantes de teología; y (c) para ampliar esta pequeña bibliografía nos remitimos a la citada por E. Kunz en su libro *Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubenstheologie des P. Rousselot s. j.* Verlag Jo. Knecht, Frankfurt am Main, 1969.

- LAVALETTE, H. de: «Le Théoricien de l'Amour». *Ibid.* 53, 1965, pp. 462-494.
- LE BLOND, J. M.: «Le Philosophe Thomiste». *Ibid.* 53, 1965, pp. 391-421.
- LEBRETON, J.: «Rousselot (Pierre)». *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1939, pp. 134-138.
- LUBAC, H. de: *Surnaturel. Etudes historiques*. Coll. «Théologie» 8, Paris, 1946.
- MALEVEZ, L.: «L'esprit et le désir de Dieu». *Nouvelle Revue Théologique* 69, 1947, pp. 2-31.
- MALEVEZ, L.: «La gratuité du surnaturel». *Ibid.* 75, 1953, pp. 561-86; 673-689.
- MOUROUX, J.: *L'expérience chrétienne*. Coll. «Théologie» 26, Paris, 1952.
- MOUROUX, J.: «Présence de la raison dans la foi». *Sciences ecclésiastiques* 17, 1965, pp. 181-200.
- NÉDONCELLE, M.: «L'influence de Newman sur "Les yeux de la foi" de Rousselot». *Revue de Sciences Religieuses* 27, 1953, pp. 321-332.
- OSSA, M.: «Blondel et Rousselot». *Recherches de Science religieuse* 53, 1965, pp. 522-543.
- PANNENBERG, W.: *Entendimiento y Fe*. «Cuestiones fundamentales de teología sistemática». (Ed. Sígueme) Salamanca, 1976, pp. 77-92.
- POTTIER, B.: «Les yeux de la foi après Vatican II». *Nouvelle Revue Théologique* 106, 1984, pp. 177-203.
- RAHNER, K.: *El oyente de la Palabra*. Herder, Barcelona, 1967.
- RODRÍGUEZ RESINA, A.: «En torno a la noción de credibilidad». *Revista Catalana de Teología* 7, 1982, pp. 303-366.
- SCHILLEBEECKX, E.: *Revelación y Teología*. (Ed. Sígueme) Salamanca, 1969, especialmente pp. 323-365.

¿Qué significa creer? ¿Es la fe una renuncia a la comprensión, una aceptación de misterios que en el fondo son inescrutables? ¿Cómo se «comprende» creyendo, qué relación hay entre creer y saber, entre fe y amor, entre fe y libertad? Estos interrogantes han preocupado desde siempre al cristiano, que debe dar razón de su fe a todo el que se la pidiere (1 P 3,15).

Este libro de Pierre Rousselot, que se presenta ahora por primera vez en castellano, es una obra clave para comprender la relación entre fe y razón, entre natural y sobrenatural; un texto «que marca una etapa capital en la historia de las discusiones contemporáneas sobre el acto de fe» (R. Aubert).

ISBN: 978-84-1339-206-6



9 788413 392066