

LA FE COMO "ELECCIÓN FUNDAMENTAL": DE LA "VERITATIS SPLENDOR" A LA "FIDES ET RATIO"

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología San Dámaso
Madrid

El título de la encíclica —*Fides "et" Ratio*¹— parece indicar mediante la conjunción "et" la unión de dos cosas muy diferentes. La misma alusión a la imagen de las *dos* alas con la que comienza su exposición se apoya en esta diversidad de procedencias.

No es una distinción forzada, realmente a la conciencia humana se le presentan ambas realidades como distintas en sus dinamismos básicos y sus manifestaciones. La fe le aparece con un valor absoluto fundado en una referencia divina; la razón, como un continuo proceso de búsqueda, siempre relativo, marcado por el esfuerzo humano. La fe, como una luz que viene desde arriba en medio de una oscuridad que no se desvanece; la razón, como una pequeña lámpara que ilumina un corto espacio y que, siempre vacilante, tiene la tentación de volver sobre sus pasos que han quedado envueltos en la oscuridad.

Un encuentro tan chocante entre lo absoluto y lo relativo en medio de una vida humana no deja de ser paradójico. El intento de encontrar una solución a este choque está, por supuesto, lleno de tentaciones simplificadoras. Por una parte, se puede pretender absolutizar la razón por medio de su reducción al valor subjetivamente absoluto de la certeza; por otra, el buscar racionalizar la fe diluyéndola en un discurso hermenéutico en el

¹ Desde ahora FR, las citas de la encíclica serán con el número y la página tomada de: AAS 91 (1999) 5-88. La otra encíclica fundamental en esta comunicación, la *Veritatis Splendor*, se citará del mismo modo con la abreviatura VS y la referencia de: AAS 85 (1993) 1133-1228.

cual es el hombre razonable el árbitro del sentido profundo de la luz de la fe.

La tensión de esta dialéctica ha estado siempre presente a lo largo de la historia del cristianismo²; pero se ha de afirmar que, desde la aparición del racionalismo como sistema de pensamiento, se presenta con características propias en nuestro mundo contemporáneo³.

También ha sido en el pensamiento contemporáneo donde se ha encontrado un camino privilegiado de solución en la afirmación del *valor existencial* de la fe. Esto es, la unidad entre ambas —razón y fe— no se da en una conjunción exterior de sus propiedades esenciales, sino en la unidad singular de la persona humana que las posee. El desarrollo filosófico de este momento existencial ha insistido desde su inicio⁴ en la lógica singular de *la libertad* humana en la que se conjugan de modo único lo absoluto y lo relativo en la experiencia humana.

Esta reivindicación de la libertad como revelación de lo humano es una aclaración de la misma, reducida a una tímida libertad de indiferencia por Ockham y encerrada por el idealismo en un mero conocimiento de posibilidades. Su valor existencial consiste en la *toma de posición* del sujeto que actúa, en hermosa frase de Kierkegaard el acto de libertad consiste en que: "el yo se funda en transparencia en la potencia que lo ha puesto⁵."

En esta frase, vinculada a la dialéctica entre lo absoluto y lo relativo en el hombre⁶, el valor absoluto de la libertad no queda reducido a la

² Es lo que narra la encíclica en su cuarto capítulo: cf. FR 36-48.

³ Cf. FR 45,41: "Post nimiam animi rationalistarum cupiditatem, quorundam disputationum propriam, sententiae talia posuerunt fundamenta, ut pervenirent ad philosophiam seiunctam et omnino autonomam quod ad fidei veritates".

⁴ Que hay que atribuir a Kierkegaard el ser el primero que toma la preocupación de no diluir la fe en el proceso racional. Desarrolla su argumentación especialmente en su obra: S. Kierkegaard, "Postilla conclusiva non scientifica", en *Opere* (Firenze 1972) 259-611.

⁵ S. Kierkegaard, "La malattia mortale", en *Opere*, o. c., 626. Destaca a Kierkegaard como un inspirador de la opción fundamental que es objeto de nuestro estudio: F. Herráez, *La opción fundamental* (Salamanca 1978) 18s: "Este valor singular atribuido a la elección en orden a la existencia humana ha dado lugar a que haya sido precisamente en el contexto existencialista donde, de manera más inmediata y específica, se ha desarrollado el concepto de opción fundamental".

⁶ Cf. S. Kierkegaard, o. c., 625: "L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di

certeza subjetiva de su ejercicio, como ocurre con algún existencialista posterior⁷; sino que se abre a una nueva cuestión la razón de la *globalidad* en el actuar humano, en otras palabras, la determinación del *sentido de la vida*.

Este camino de la búsqueda de sentido es el que va a seguir la encíclica en todas sus páginas⁸. La característica que define esta búsqueda tiene un peso extraordinario: se trata de *la verdad*, con sus propiedades de ser única, absoluta y universal⁹. La cuestión de la verdad está en la sombra de toda la argumentación magisterial que tiene su expresión máxima en lo que propone como una definición del hombre: "Se puede definir, pues, al hombre como *aquél que busca la verdad*"¹⁰.

Frente a los que, siguiendo un vago existencialismo, quieren definir al hombre por el hecho de ser libre, la encíclica enmarca la libertad en un hecho que la da contenido: la búsqueda de la verdad. Al encuadrarla de este modo no pierde su radicalidad existencial, sino que la concibe en una relacionalidad interior fundada en la doctrina de la *imagen de Dios*¹¹.

Por este valor singular de la verdad, cuando la encíclica habla del sentido de la vida, no se refiere a una variedad de sentidos abiertos a la elección arbitraria de la libertad humana, sino de la búsqueda de un *sentido verdadero* de la vida humana.

Aquí el calificativo de verdadero está puesto en relación con la globalidad. El hombre busca un sentido que no responda a elementos parciales de la experiencia humana, sino a la vida del hombre en cuanto tal. La

tempo e di eternità, di posibilità e necessità, insomma una sintesi".

⁷ Cf. a modo de ejemplo: N. Berdiaeff, *5 méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté* (Paris 1936) 81: "Le sujet ne peut être existentiel sans être libre. Comme c'est le primat de la liberté sur l'être, du sujet existentiel sur l'objet qui engendre nécessairement le tragique de la connaissance elle-même, ce tragique est inintelligible à l'intellectualisme".

⁸ Cf. FR 1,6; 20,21; 26,26; 30,29; 80,68; 81,69; 91,76; 102,84; 107,87.

⁹ Cf. FR 27,27: "... utrum fieri possit ut perveniatur necne ad veritatem universalem et absolutam. Ex se, quaevis veritas, etsi non integra, si est authentica, universalis exhibetur et absoluta".

¹⁰ FR 28,28.

¹¹ Cf. FR. 80,67. Es una doctrina en la que insiste la VS 34,1160s.; con la cita de *Gaudium et Spes*, 17.

grandeza de tal pretensión es la que dificulta su realización. Esta se plantea como una tarea del hombre que incluye necesariamente su libertad.

El sentido que el hombre busca se mueve entonces en el quicio de la relación que existe entre *la verdad y la libertad*. La fe en cuanto acto libre —una de las afirmaciones recurrentes de la encíclica¹²— debe entenderse en esa tensión propia de la persona humana en su quehacer moral.

I. VERDAD Y LIBERTAD

La *Fides et Ratio*, al citar como referencia básica un texto de la *Redemptor hominis* indica que la vinculación entre *la verdad y la libertad* marca una línea fundamental que recorre desde su inicio todo el magisterio de Juan Pablo II¹³. Pero, sin duda alguna, el referente principal es la encíclica *Veritatis splendor* en la que tal relación es uno de sus puntos fuertes que la estructuran internamente¹⁴. Aunque un análisis cuidadoso de su estructura nos conduce a afirmar que no siempre ha sido comprendida adecuadamente.

Precisamente una de las afirmaciones de la *Fides et Ratio* permite una aclaración importante. En ella, la verdad de la que se habla en tal relación es una verdad especial que guía la acción humana desde dentro. Sólo así se puede comprender la siguiente expresión: "En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente"¹⁵.

Esto es, la relación entre verdad y libertad en el hombre es de una mutua necesidad, no sólo la libertad depende de la verdad para su ejerci-

¹² Cf. FR 43,39; 67,57; 107,87.

¹³ Cf. FR 90, nota 112,75s. que cita: Ioannes Paulus II, Lit. enc. *Redemptor hominis* 12: AAS 71 [1979] 280-281); texto citado también en: VS 87, nota 139,1202.

¹⁴ Por eso comienza con la palabra "verdad" y toda ella se centra en su fuerza y revelación. Para ver al estructura interna de la encíclica: cf. J. A. Martínez Camino, "Sinopsis", en J. A. Martínez Camino (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor"* (Madrid 1995) 79-92.

¹⁵ FR 90,75.

cio, también la verdad, para poder ser conocida como tal, depende del acto de libertad.

El marco en el que se integra la afirmación anterior es el de la verdad global de la que hablábamos antes: la verdad del *sentido de la vida*. No se trata de una verdad que pueda ser deducida mecánicamente a partir de principios evidentes en un proceso en el que la libertad sólo actúa en el hecho de poner el acto de conocer. Es una verdad que se encuentra en el entramado mismo del acto libre dirigiéndolo por dentro.

El modo completo de explicarlo es el dinamismo básico que indica la *Veritatis splendor*: "La libertad, pues, hunde sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión"¹⁶. Esto es, existe una verdad específica –el amor¹⁷– que hace surgir el movimiento de la libertad y una verdad –la comunión– que la dirige desde dentro como fin.

En todo el proceso, precisamente por el hecho de ser libre, la persona está implicada en su actuación. Implicación que explica del siguiente modo: "Es [la libertad], a la vez, una inalienable posesión de sí misma y una apertura universal a todos los hombres"¹⁸.

El texto indica dos características –la implicación de la persona y la apertura a una comunión– con incidencia directa en el tema que tratamos. Serán objeto de nuestro análisis.

1. *La implicación de la persona en el acto de libertad*

La paradoja inicial en la que comenzábamos, la relación entre lo absoluto de la fe y lo relativo de la razón, encuentra ahora una nueva equivalencia en relación al acto humano y su sentido: la búsqueda de un sentido absoluto en unos actos relativos.

Aquí se encuentra un nuevo sentido de absoluto en el hecho que el hombre no puede separarse de la propia búsqueda de sentido. Este proceso

¹⁶ VS 86,1202. Para explicar la referencia a la comunión cita *ibid.*, nota 138: *Gaudium et spes* 24.

¹⁷ Cf. VS 87,1202.

¹⁸ *Ibid.* Ver para ello la referencia de que, por ser libres, somos "padres de nosotros mismos", tomada de: S. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis*, II, 2 -3 (PG 44,327-328), cf. VS 71,1190.

en el que el sujeto está implicado en el significado de sus actos y no puede desprenderse de ellos, muestra la falsedad de la presunta "neutralidad" de las afirmaciones filosóficas¹⁹. Considerar el conocimiento como un auténtico acto humano libre y responsable integra todo saber que se dirija al fin último del hombre como un momento en el que el hombre decide sobre sí mismo en cuanto hombre.

Una importante corriente actual de reflexión sobre la libertad, partiendo precisamente del valor existencial de todo acto de la voluntad, ha desarrollado su investigación sobre este preciso punto: de qué modo el hombre puede acceder a una elección del fin último de su vida. Para ello, estudia la construcción del acto libre por parte del hombre y afirma como el prototipo del acto libre la determinación del fin en un acto humano. Es lo que califica como la "elección del fin último en concreto"²⁰.

El término "concreto" tiene aquí un doble significado: por una parte, se refiere a su determinación a partir de *un acto humano concreto* y no a una vaga intención o a una mera inclinación natural hacia el fin último; por otra, indica que la elección por su propio dinamismo debe fijarse en un objeto determinado —el *objeto moral*— en la medida que sirve para dirigir internamente la acción del hombre.

En esta perspectiva se afirma con seguridad que *la tarea del hombre es elegir a Dios*²¹. En el actuar libre del hombre Dios no aparece simplemente como una referencia absoluta sin contenido concreto en los actos del hombre: la misma estructura de la acción humana en cuanto está fundada en una libertad limitada exige una relación con la libertad absoluta divina que forme parte de la *dramaticidad* básica de la existencia humana.

La toma de conciencia del sentido de la vida se encuentra en actos concretos y vinculados a su significación intrínseca. Esto supone una

¹⁹ Es el argumento principal de: C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual* (Madrid 1973).

²⁰ Cf. J. de Finance, "Les plans de la liberté": *Science et Esprit* 13 (1961) 295-305; A. Giannatiempo, "Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso": *Divus Thomas* 92 (1971) 131-154; C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà* (Rimini 1983) 13-55; D. Composta, "Libertà e autotrascendenza": *Doctor Communis* 39 (1986) 3-20.

²¹ Es la perspectiva que toma la tesis de: J. L. Molinero, *Elegir a Dios tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor ilícito según Santo Tomás* (Pamplona 1979).

superación de la distinción entre una *libertad categorial* y una *libertad fundamental*²². No existen dos libertades con dinanismos diferentes, sino una única libertad que se expresa en un acto humano articulado. Por eso *todo* acto humano es expresión de la persona por medio de su libertad, pero no del mismo *modo*.

La relación fundamental de la que surge la libertad nos va a permitir analizar cuál es el nivel de implicación de la persona en el acto de libertad. La respuesta a esta pregunta está inscrita en el segundo elemento de la libertad que habíamos enunciado.

2. La apertura a la comunión

No basta con presentar el proceso de la libertad sólo desde la actuación del hombre, el mismo conocimiento que el hombre tiene de sí mismo conduce a ver el *sentido de su vida* envuelto en un elemento que supera su dominio, y que requiere como fundamento la acción de una *libertad absoluta*. El marco de referencia de la misma afirmación de la tarea de elegir a Dios por el hombre procede de la revelación de la *elección del hombre por parte de Dios*. La vida del hombre se convierte en la historia de la relación entre ambas libertades²³. Es el camino que eligió Maurice Blondel para destacar como el camino de la *inmanencia* recorrido por la modernidad, también podía conducir a la afirmación de Dios en la medida en que no se separara la libertad de su realidad fundante²⁴. Esto no es un descubrimiento cristiano, ya en los albores del pensamiento moral un elemento básico de consideración ha sido la *tragedia*, entendida como la caracterización moral del hombre. Esto es, el modo como el hombre se enfrenta a su destino y responde ante él²⁵.

²² Como hace la *Veritatis splendor*: cf. VS 65,1184s.

²³ Cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott* (Einsiedeln 1976).

²⁴ Cf. en especial su obra principal: M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris 1893), en Maurice Blondel. *Oeuvres complètes. I. 1893 Les deux thèses* (Paris 1995) 15-530. Para ver la riqueza y los límites de este análisis: cf. L. Melina, "Amore, desiderio e azione", en L. Melina / J. Noriega (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio* (Roma 1999) 91-108.

²⁵ Cf. para ello el magnífico estudio de: M. C. Nussbaum, *The Fragility of*

Eso sí, es el cristianismo el que marca un nuevo camino en esta dramaticidad en la medida en que lo refiere a una *relación personal indudable: el amor*. Entonces, la verdad inicial de que surge la libertad puede dirigir ésta interiormente hacia la comunión en cuanto se trata de un *primer acto de amor*. El amor se convierte entonces en el origen y la finalidad intrínseca del acto de libertad²⁶. La tragedia se resuelve en una relación entre dos amores: el amor originario y la respuesta del hombre a tal amor.

Todo ello envuelve la elección de la libertad en un marco *interpersonal* en el que la fe juega un papel insustituible. Es un elemento fundamental para la comprensión de la *Fides et Ratio*²⁷, que tiene su referencia última en Cristo. En esa relación única de amistad con Cristo —una relación interpersonal— es como se ilumina en último extremo la relación anterior entre verdad y libertad. Así lo afirma la encíclica:

La verdad de la Revelación cristiana, que se manifiesta en Jesús de Nazaret, permite a todos acoger el «misterio» de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,32)²⁸.

Hemos analizado el doble marco de referencia: la implicación de la persona en su acción y la necesaria relación interpersonal. Su estudio nos ha remitido a un sentido de la vida descubierto en Cristo. Es aquí donde

Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (New York 1988). Se menciona la tragedia griega en: FR 1,6.

²⁶ Cf. VS 87,1202: "Iesus praeterea sua ipsius existentia, non verbis tantummodo, indicat libertatem amore effici, donatione scilicet sui." Cf. L. Melina / J. Pérez-Soba / J. Noriega, "Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale": *Anthropotes* 15 (1999) 262s: "In questa esperienza [l'amore] si svela anche il senso ultimo della vita, come vocazione ad una comunione delle persone nella storia, mediante il dono di sé (GS 24). La libertà trova così il suo senso, secondo una dimensione più radicale della semplice capacità di scelta: è vocazione al dono di sé nella realizzazione di atti capaci di esprimere la persona: cioè, atti eccellenti".

²⁷ Cf. FR 13,15: "Veritas haec, quae homini conceditur neque ab eo exigi potest, in contextum se introducitur cuiusdam communicationis singularis inter personas rationeque ipsam humanam impellit ut ei se aperiat eiusque altam percipiat significationem".

²⁸ FR 15,17.

la encíclica introduce la referencia a la *elección fundamental* que es el objeto de esta comunicación.

II. LA ELECCIÓN FUNDAMENTAL

Éstas son las palabras exactas de la encíclica en las que se menciona la *elección fundamental*. Es el texto principal que hemos de comentar:

Por eso el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno²⁹.

Este texto introduce la búsqueda de sentido por la libertad en la doctrina de la *elección fundamental* ampliamente desarrollada en la encíclica anterior *Veritatis Splendor* (nn. 65-68). Podemos constatar una continuidad perfecta entre las afirmaciones de ambas encíclicas.

Esto es muy importante, no sólo por la coherencia magisterial que manifiesta, sino también porque de este modo la *Fides et Ratio* corrobora, en un marco diferente, la novedosa doctrina sobre la *elección fundamental* propuesta en la *Veritatis Splendor*.

En esta encíclica, en referencia a la corriente pluriforme que ha conducido a la formulación del "teorema" de la opción fundamental³⁰, se hace una propuesta propia y distinta de aquellas que se habían realizado hasta entonces.

²⁹ FR 13,15: "Hanc ob causam actus ille, quo nos Deo committimus, semper ab Ecclesia tamquam tempus habitus est cuiusdam electionis fundamentalis qua tota invenitur persona. Usque ad extremum intellectus ac voluntas exercent spiritalem suam naturam ut subiecto humano permittatur actum perficere quo unusquisque libertas pleno modo vivatur." Incluimos el original latino por ser la frase central que interesa al artículo.

³⁰ La calificación de "teorema" procede de: K. Demmer, "Opción fundamental", en *Nuevo diccionario de teología moral* (Madrid 1992) 1269-1278. Para una historia y valoración del "teorema", cf. la tesis de: A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral* (Roma 1995).

En primer lugar, hay que afirmar que, a pesar de las grandes diferencias entre los autores acerca de la comprensión de la opción fundamental, los elementos básicos que la definen son los dos que han conducido nuestra argumentación: la implicación de toda la persona en su acto y la determinación del sentido último de su vida en tal opción³¹.

La diferencia fundamental que plantea la encíclica respecto a las concepciones anteriores de la opción fundamental es precisamente la relación directa entre la *elección fundamental* y *la fe*. Lo muestra claramente en su texto fundamental:

No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que da el ser a la vida moral y compromete la libertad a nivel radical ante Dios. Se trata de *la elección de la fe, de la obediencia de la fe* (cf. Rom 16,26), por la que «el hombre se entrega entera y libremente a Dios y le ofrece "el homenaje total de su entendimiento y voluntad"³².

El texto se mueve en una argumentación semejante a la que hemos seguido, la consideración de la fe como un acto humano. Es lo que explica la clara determinación de la encíclica *Veritatis Splendor* en favor de la *elección fundamental* como un *acto completo y consciente del*

³¹ Cf. *Ibid.*, 285, 286: "la opción fundamental pone el acento en el carácter personal y libre de la realización de la vida humana, previamente a la consideración de su resultado. Se trata del acto de libertad que tiene por sujeto y por objeto al hombre mismo. ... La opción fundamental es tal porque con ella el hombre configura el marco de sentido global de su existencia en el que se inscribe el sentido de cada decisión concreta".

³² VS 66,1185: "Nullum dubium quin Christiana doctrina moralis, ipsis in litteris divinis infixis, propriam agnoscat vim delectionis fundamentalis, quae et vitae morali nomen tribuit et libertatem coram Deo radicatus astringit. Agitur de delectione fidei, de oboeditione fidei (cf. Rom 16,26), 'qua homo se totum libere Deo committit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando'". Las dos últimas citas son de la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, n. 5 y de la Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, III (DS 3008). Son las mismas citas que se encuentran en el texto anterior sobre la elección fundamental de la FR 13, notas 14 y 15,15. Es una comprobación de la profunda unidad que existe entre ambas encíclicas. El antecedente más cercano que relaciona íntimamente la opción fundamental y la fe es: Ph. Delhaye, "L'option fondamentale en morale": *Studia Moralia* 14 (1976) 47-62.

hombre, frente a la posición de origen rahneriano de la *opción fundamental* como un elemento *atemático* a un nivel trascendental, no consciente, de la actuación del hombre³³. Es lo que quiere afirmar de modo concluyente mediante el cambio del término "opción" por el de "elección", es más, la *Veritatis Splendor* consagra la expresión "*delectio fundamentalis*" que repite insistentemente³⁴.

La razón que conduce a este aspecto concreto, según el razonamiento de la encíclica, es precisamente el segundo elemento que destacábamos al introducir este apartado: *la interpersonalidad*. Es la dimensión olvidada por la propuesta "atemática" de la opción fundamental. La persona siempre tiene un contenido, una identidad y la interpersonalidad incluye siempre una mediación objetiva³⁵. La elección fundamental es tal porque se trata de la *elección de una persona como fin*, en este caso la elección de la persona de Cristo.

Así, la referencia última de la elección fundamental cristiana es la propuesta principal de la encíclica, el *seguimiento de Cristo*. Así lo dice explícitamente en el mismo apartado:

La llamada de Jesús «ven y sígueme» declara y exalta al máximo la libertad del hombre y, al mismo tiempo, atestigua la verdad y la obligación de los actos de fe y de decisiones que se pueden calificar de opción fundamental³⁶.

³³ Cf. VS 65,1184s.: "non quidem per delectionem definitam et conscie reflexam, sed forma 'transcendentali' atque 'athematica'".

³⁴ "*Delectio*" —elección acabada— aparece un total de 19 veces en la *Veritatis splendor*: en el n. 65, 7 veces; en el n. 66, 3 veces; en el n. 67, 8 veces; en el n. 68, 1 vez. Para su sentido exacto cf. *ibid.*, 67,1186: "Proindeque est asseverandum hanc optionem fundamentalem, in quantum a vago differat consilio, et ideo nondum definitio ad formam obligatoriam libertatis, semper effici delectationibus consciis ac libere patris".

³⁵ Cf. M. Nédoncelle, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste* (Paris 1961) 40: "Mais la personne qui, sous une forme au sous une autre, ne passe pas par l'école de l'objectivité, est intolérable et écoeurante. Sauf de fugitives expériences, la communion des consciences se réalise sur terre par leur communication, c'est-à-dire par une oeuvre en commun qui soude dans une même amalgame les consciences qui se donnent, la nature qui se transvalue et la pensée qui les médiatise".

³⁶ VS 66,1186. Recordemos una de las afirmaciones fundamentales de la encíclica:

III. LA FE COMO ELECCIÓN FUNDAMENTAL

Podemos concluir nuestra comunicación recapitulando los elementos principales de hemos visto y en los que se muestra la riqueza de la perspectiva que propone la encíclica.

Entender la fe como elección fundamental del hombre supone, ante todo, su unión inseparable con la vida, con la tarea libre de búsqueda y determinación del sentido de la vida. Es una tarea que el hombre descubre en la *racionalidad de los actos humanos*. Racionalidad propia que se realiza por connaturalidad³⁷ y en la que se incluye el valor de la interpersonalidad y que es absolutamente necesaria para comprender la fe como un acto humano³⁸.

Es una relación básica entre fe y razón distinta de la propia de una razón pura que tiende a un mecanicismo. Al integrar ambas en un marco de relación personal y dialogal aparece la libertad como un elemento intrínseco, nunca separado de la fe. La fe, entonces, permite una lógica nueva, con un dinamismo básico interpersonal definido como: presencia-encuentro-comunión³⁹. Éste permite entender en su *globalidad* el acto de la fe fuera de los análisis "a priori" y trascendentales que no son capaces de comprender el valor interpersonal de toda donación por moverse en el campo restringido de la conciencia individual.

VS 19,1149: "Qua de re Christum sequi fundamentum est essenziale et proprium doctrinae moralis christianae".

³⁷ Cf. FR 44,40: "Illa cognoscit per connaturalitatem". En referencia al don de sabiduría. Para el conocimiento por connaturalidad: cf. J. M. Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (Pamplona 1964); R. T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin* (Paris 1980).

³⁸ Se trata de la valoración importante de la racionalidad práctica insistente en la encíclica: cf. FR 25,26; 44,40; 66,56; 68,57s; 83,70; 105,85. Sobre los aspectos propios de la interpersonalidad: cf. FR 32,30, en la que menciona la donación y la fidelidad; también habla de la necesidad de relación: *ibid.*, 21,22; de la confianza en la alteridad: *ibid.*, 31,29 y del abandono: *ibid.*, 33,31.

³⁹ Cf. J. J. Pérez-Soba Díez del Corral, "Dall'incontro alla comunione: Amore del prossimo e amore di Dio", in *Domanda sul bene e domanda su Dio*, o. c., 118.

La necesaria referencia personal con la que aparece la fe tiene entonces una fuente absolutamente original en Cristo que la llena y determina desde dentro de su dinamismo humano. Esto nos introduce en un modo específico de revelación con un carácter *sacramental*⁴⁰ que incluye la fe personal desde su inicio⁴¹.

Es una visión profundamente unitaria del dinamismo personal de la fe a partir un encuentro libre y decisivo con Cristo⁴², desde toda la globalidad de elementos personales que están implicados en tal evento.

Así se puede comprender que las dos alas de las que hablaba la encíclica se unen por un acto de libertad personal. La persona las usa para emprender el vuelo de la libertad que conduce a alcanzar la verdad de Cristo, "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (Jn 1,9).

⁴⁰ Cf. FR 13,16: "Quadamtenus revertimur ad *sacramentalem* Revelationis rationem".

⁴¹ Por seguir el esquema de lo universal-concreto: cf. W. Löser, "'Universale concretum' als Grundgesetz der oeconomia revelationis", en W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 2: Traktat Offenbarung* (Tübingen-Basel 2000) 83-93.

⁴² Así empieza el primer capítulo de la encíclica: FR 7,11s: "Ad vitae nostrae uti credentium originem congressio quaedam, sui generis unica, invenitur quae mysterii a saeculis absconditi designat illuminationem quod autem nunc aperitur".