

## INTRODUCCIÓN YO CREO - AMEN. INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO - RATZINGER

### 1. LA FE EN EL MUNDO DE HOY:

**Duda y fe: la situación del hombre ante EL MUNDO DE HOY: el problema de Dios.**

Quien intente hoy día hablar del problema de la fe cristiana a los hombres que ni por vocación ni por convicción se hallan dentro de la temática eclesial, notará al punto la ardua dificultad de tal empresa. Probablemente tendrá en seguida la impresión de que su situación ha sido descrita con bastante acierto en la conocida narración parabólica de Kierkegaard sobre el payaso de la aldea en llamas, narración que Harvey Cox ha resumido brevemente en su libro *La ciudad secular*<sup>1</sup>. El relato cuenta cómo un circo de Dinamarca fue presa de las llamas. El director del circo envió a un payaso, que ya estaba preparado para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que existía el peligro de que las llamas se extendiesen incluso hasta la aldea, arrastrando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a sus habitantes que fuesen con la mayor urgencia al circo para extinguir el fuego. Pero los aldeanos creyeron que se trataba solamente de un excelente truco ideado para que en gran número asistiesen a la función; aplaudieron y hasta lloraron de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír. En vano trataba de persuadirlos y de explicarles que no se trataba ni de un truco ni de una broma, que la cosa había que tomarla en serio y que el circo estaba ardiendo realmente. Sus súplicas no hicieron sino aumentar las carcajadas; creían los aldeanos que había desempeñado su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. La ayuda llegó demasiado tarde, y tanto el circo como la aldea fueron consumidos por las llamas.

Con esta narración ilustra Cox la situación de los teólogos modernos, y ve en el payaso, que no puede conseguir que los hombres escuchen su mensaje, una imagen del teólogo a quien no se le toma en serio si viste los atuendos de un payaso de la edad media o de cualquier otra época pasada. Ya puede decir lo que quiera, lleva siempre la etiqueta del papel que desempeña. Y, aunque se esfuerce por presentarse con toda seriedad, se sabe de antemano lo que es: un payaso. Se conoce lo que dice y se sabe también que sus ideas no tienen nada que ver con la realidad. Se le puede escuchar confiado, sin temor al peligro de tener que preocuparse seriamente por algo. Sin duda alguna, en esta imagen puede contemplarse la situación en que se encuentra el pensamiento teológico actual: en la agobiante imposibilidad de romper las formas fijas del pensamiento y del lenguaje, y en la de hacer ver que la teología es algo sumamente serio en la vida de los hombres.

Pero quizá debamos sondear las conciencias de modo más radical. Quizá la irritante imagen que hemos pintado, aun conteniendo parte de verdad y cosas que han de tenerse muy en cuenta, simplifique las cosas, ya que da la impresión de que el payaso, es decir, el teólogo que todo lo sabe, llega a nosotros con un mensaje bien definido. Los aldeanos a los que se dirige, es decir, los que no creen, serían, por el contrario, los que no saben nada, los que deben ser instruidos en todo. En ese caso, el payaso tendría solamente que quitarse sus vestiduras y lavarse para que todo se arreglase. Pero ¿puede resolverse el problema tan fácilmente? ¿Basta que realicemos el *aggiornamento*, que nos lavemos y que, vestidos de paisano, presentemos en lenguaje profano un cristianismo arreligioso para que todo se arregle? ¿Es suficiente mudar espiritualmente los vestidos para que los hombres vengan a ayudarnos a extinguir el fuego que, según predica el teólogo, existe y constituye un peligro para nosotros?

Me atrevería incluso a decir que de hecho la teología moderna, vestida de paisano y después de quitarse todos sus pintoretos, alimenta como justa esta esperanza. Es cierto que quien quiera predicar la fe a los hombres de hoy, pueda presentarse ante ellos con las vestiduras de un payaso, o quizá como alguien que, salido de un sarcófago, pretende entrar en nuestro mundo de hoy con las aspiraciones y formas de pensar de la antigüedad. Ni le entenderá el mundo de hoy ni lo entenderá él. En verdad, quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo se somete a autocrítica, pronto se dará cuenta de que no es una forma o crisis exterior lo que amenaza a la teología. Al querer llevar a cabo la difícil empresa de hablar teológicamente a los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta que no sólo la dificultad de la traducción, sino también de la vulnerabilidad de su propia fe que, al querer creer, puede experimentar en sí misma el poder amenazador de la incredulidad. Por eso quien hoy día quiera instruirse a sí mismo o a otros sobre la fe cristiana, debe antes darse cuenta de que él no es el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amaestrarse con éxito a todos los demás. Por el contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan diferente de la de los demás como él creyó al principio. Debe darse cuenta de que en ambos grupos obran fuerzas semejantes, aunque de modo diverso.

En los creyentes existe ante todo la amenaza de la inseguridad que en el momento de la impugnación muestra de repente y de modo insospechado la fragilidad de todo el edificio que antes parecía tan firme. Vamos a ilustrar esto con un par de ejemplos. Teresa de Lisieux, una santa al parecer ingenua y sin problemas, creció en un ambiente de seguridad religiosa. Su existencia estuvo siempre tan impregnada de la fe de la iglesia que el mundo de lo invisible se convirtió para ella en un pedazo de su vida cotidiana, mejor dicho, se convirtió en su

misma vida cotidiana, parecía casi palparlo y no podía prescindir de él. La .religión. era para ella una evidente pretensión de su vida diaria, formaba parte de su vivir cotidiano, lo mismo que nuestras costumbres son parte integrante de nuestra vida. Pero precisamente ella, la que al parecer estaba escondida en completa seguridad, en los últimos días de su pasión nos dejó escritas sus sorprendentes confesiones. Sus hermanas en religión, escandalizadas, mitigaron las expresiones de su herencia literaria, pero hoy día han aparecido en su forma original. En una de ellas dice así: .Me importunan las ideas de los materialistas peores.. Su entendimiento se vio acosado por todos los argumentos que pueden formularse en contra de la fe; parece haber pasado el sentimiento de la fe; se siente metida .en el pellejo de los pecadores.<sup>2</sup>. Es decir, en un mundo que al parecer no tiene grietas, aparece ante los ojos del hombre un abismo que le acecha con una serie de convenciones fundamentales fijas. En esta situación uno ya no se plantea el problema de sobre qué hay que discutir .defender o negar la asunción de María, la confesión, etc.. Todo esto aparece como secundario. En realidad se trata de un todo, o todo o nada. Esta es la única alternativa que dura. Y no se ve en ningún sitio un posible clavo al que el hombre, al caer, pueda agarrarse. Sólo puede contemplarse la infinita profundidad de la nada a la que el hombre mira.

Paul Claudel ha descrito esta situación del creyente en el prelude de su obra *El zapato de raso*. El náufrago es un misionero jesuita, hermano del héroe Rodrigo, el caballero, el errante e inconsciente aventurero entre Dios y el mundo. Los piratas habían hundido la barca del misionero y lo habían atado a un madero que lo llevaba a merced de las olas del océano<sup>3</sup>. El drama comienza con el último monólogo del jesuita:

Señor, os agradezco que me hayáis atado así. A veces he encontrado penosos vuestros mandamientos. Mi voluntad, en presencia de vuestra regla, perpleja, reacia. Pero hoy no hay manera de estar más apretado con vos que lo estoy, y por más que examine cada uno de mis miembros, no hay ni uno solo que de vos sea capaz de separarse. Verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar<sup>4</sup>. Clavado en la cruz, pero la cruz en el aire, sobre el abismo. No puede describirse con precisión más incisiva la situación del creyente de hoy. Parece que lo único que le sujeta es un madero desnudo situado sobre el abismo. Y parece que llega el momento de hundirse para siempre. Un madero parece atarlo a Dios, pero, a decir verdad, le ata inevitablemente y él sabe que en último término el madero es más fuerte que la nada, que está a sus pies, pero que sigue siendo el poder que amenaza su existencia actual.

El cuadro presenta además otra dimensión más amplia que, a mi modo de ver, es la más importante. El jesuita náufrago no está solo, en él se anuncia la suerte de su hermano, en él se refleja el destino de su hermano, del hermano que él tiene por incrédulo, a quien Dios ha vuelto la espalda porque no considera como algo propio la espera, sino .la posesión de lo que puede alcanzarse, como si él pudiera ser de otro modo al que tú eres..

Observemos, aun sin querer seguir en todos sus pormenores la trama de la obra de Claudel, cómo destinos, al parecer contrarios, se unen, hasta el punto de que, al fin, el destino de Rodrigo se asemeja al de su hermano: al final el caballero se convierte en esclavo del barco y se regocija de que una monja, vestida de harapos y con una herrumbrosa sartén en la mano, le tome consigo como despreciable mercancía.

Dejemos la imagen y volvamos a la situación de la que veníamos hablando: el creyente sólo puede realizar su fe en el océano de la nada, de la impugnación y de lo problemático; el océano de la inseguridad es el único lugar donde puede recibir su fe; pero no pensemos que el no creyente es el que, sin problema alguno, carece de fe. Como hemos notado antes, el creyente no vive sin problemática alguna, sino que siempre está amenazado por la caída en la nada. Pero los destinos de los hombres se entrelazan: tampoco el no-creyente vive dentro de una existencia cerrada en sí misma, ya que incluso a aquel que se comporta como positivista puro, a aquel que ha vencido la tentación e incitación de lo sobrenatural y que ahora vive una conciencia directa, siempre le acuciará la misteriosa inseguridad de si el positivismo siempre tiene la última palabra. Como el creyente se esfuerza siempre por no tragar el agua salada de la duda que el océano continuamente le lleva a la boca, así el no creyente duda siempre de su incredulidad, de la real totalidad del mundo en la que él cree. La separación de lo que él ha considerado y explicado como un todo, no le dejará tranquilo. Siempre le acuciará la pregunta de si la fe no es lo real. De la misma manera que el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe siempre será tentación para el no- creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado para siempre. En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe, caerá en la incertidumbre de la incredulidad que no puede negar de manera definitiva que la fe sea la verdad. Sólo al rechazar la fe se da uno cuenta de que es irrechazable.

Quizá sea oportuno traer a colación la historia judía narrada por Martín Buber; gráficamente se describe en ella el dilema en que se encuentra el ser humano.

Un racionalista, un hombre muy entendido, fue un día a disputar con un Zaddik con la idea de destruir sus viejas pruebas en favor de la verdad de su fe. Cuando entró en su aposento, lo vio pasear por la habitación con un libro en las manos y sumido en profunda meditación. Ni siquiera se dio cuenta de la llegada del forastero. Por fin, lo miró ligeramente y le dijo: .Quizá sea verdad.. El entendido intentó en vano conservar la serenidad: el Zaddik le pareció tan terrible, su frase le pareció tan tremenda, que empezaron a temblarle las piernas. El rabí Levi Jizchak se volvió hacia él, le miró fija y tranquilamente, y le dijo: .Amigo mío, los grandes de la Tora, con los que has disputado, se han prodigado en palabras; tú te has echado a reír. Ni ellos ni yo podemos poner a Dios y a su reino sobre el tapete de la mesa. Pero piensa en esto: .quizá sea verdad.. El racionalista movilizó todas sus

fuerzas para contrarrestar el ataque; pero aquel .quizá., que de vez en cuando retumbaba en sus oídos, oponía resistencia<sup>5</sup>.

Prescindamos del ropaje literario. Creo que en esa historia se describe con mucha precisión la situación del hombre de hoy ante el problema de Dios. Nadie, ni siquiera el creyente, puede servir a otro Dios y su reino en una bandeja. El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que .quizá sea verdad.. El .quizá. es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente a pesar de la duda, para el otro *mediante* la duda o *en forma de* duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre. La duda impide que ambos se encierren herméticamente en su yo y tiende al mismo tiempo un puente que los comunica. Impide a ambos que se cierren en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente; para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia.

### **El salto de la fe: determinación preliminar del contenido de la fe.**

Lo que hemos dicho hasta ahora muestra que para describir la mutua relación entre la fe y la incredulidad no basta la simple imagen del payaso incomprendido y de los aldeanos desaprensivos. Pero lo que no ha de ponerse en tela de juicio es que da expresión a un problema específico de la fe, ya que la cuestión fundamental que ha de resolver una introducción al cristianismo es qué significa .yo creo., pronunciada por un ser humano. Pero esa cuestión aparece ante nuestros ojos rodeada de un determinado contorno temporal. Dada nuestra conciencia histórica, que se ha convertido en una parte de nuestra autoconciencia y de la comprensión fundamental de lo humano, la frase suena necesariamente así: ¿qué es y que significa *hoy* la profesión de fe cristiana .yo creo., habida cuenta de las condiciones de nuestra existencia actual y, en general, de la relación actual con lo real?

Esto nos lleva a un análisis del texto que será la médula de nuestras reflexiones: el .credo apostólico. que es, ya desde su origen, .introducción al cristianismo. y síntesis de su contenido esencial. El texto comienza sintomáticamente con las palabras .yo creo.... Por el momento renunciamos al intento de explicarlo partiendo de su contenido material. Veremos antes qué significa ese .yo creo. fundamental, encerrado en una fórmula fija, relacionado con un determinado contenido y separado de un contexto cúltico. Ambos contextos .la época cúltica y un determinado contenido. condicionan por otra parte el sentido de la palabra .creo., lo mismo que, a su vez, la palabra .creo. arrastra tras sí y condiciona tanto el contenido posterior como el marco cúltico. Pero dejemos estos problemas a un lado para preguntarnos más radicalmente y reflexionar sobre qué actitud se nos pide al definir la existencia cristiana con la palabra .credo. y al definir .cosa en sí no evidente. el núcleo de lo cristiano con la palabra .fe..

Sin darnos cuenta, suponemos que .religión. y .fe. son lo mismo y que todas las religiones pueden definirse también como .fe.. Pero esto es sólo verdad en cierto sentido, ya que muy a menudo otras religiones no se denominan así, y gravitan en torno a otros puntos. El Antiguo Testamento, por ejemplo, considerado como un todo, no se ha definido a sí mismo como .fe., sino como .ley.. Es, ante todo, una regla de vida en la que el acto de la fe adquiere cada vez mayor importancia. La *religio* expresa principalmente, según la religiosidad romana, la suma de determinados ritos y obligaciones. Para ella no es decisivo un acto de fe en lo sobrenatural. El hombre puede con todo derecho olvidarse completamente de él, sin que por ello pueda decirse que es infiel a su religión. Al ser esencialmente un sistema de ritos, lo importante es que se observen meticulosamente. Así podríamos recorrer toda la historia de las religiones. Nos bastan estos apuntes para darnos cuenta de que no es evidente que el ser cristiano se exprese con la palabra .credo., ni que se califique su forma por la posición ante lo real en la actitud de la fe. Con esto el problema se hace apremiante: ¿qué actitud indica esa palabra? Además, ¿por qué nos es tan difícil meter nuestro yo personal en ese .yo creo.? ¿Por qué nos parece casi imposible identificar nuestro yo actual .cada uno el suyo, separado irremisiblemente del de los demás. con el del .yo creo. de las generaciones pasadas, de fisionomía particular?

Entrar en ese yo del credo, transformar el yo esquemático de la fórmula en carne y hueso del yo personal, fue siempre una tarea ardua y al parecer imposible, en cuya realización muchas veces en vez de rellenar el esquema con carne y hueso, se ha transformado el yo en esquema. Nosotros, como creyentes de nuestro tiempo, afirmamos quizá un poco celosamente que nuestros antepasados de la edad media eran, sin excepción, creyentes; haríamos muy bien en echar una mirada detrás de los bastidores, guiados por la moderna investigación histórica. Esta nos dice que también entonces había un gran número de simpatizantes, pero que también entonces eran relativamente pocos los que habían entrado realmente en ese movimiento interno de la fe; la investigación histórica nos enseña que para muchos la fe era solamente un sistema preconcebido de vida que no incitaba a la ardua y auténtica aventura del .credo., sino que más bien la impedía. Y todo esto por la sencilla razón de que entre Dios y el hombre hay un abismo infinito; porque el hombre ha sido creado de tal

manera que sus ojos sólo pueden ver lo que no es de Dios, y Dios es, por tanto, esencialmente invisible para los hombres, el que cae y siempre caerá fuera del campo visual humano.

Dios es esencialmente invisible. Esta expresión de la fe bíblica en Dios que niega la visibilidad de los dioses es a un tiempo, mejor dicho, es ante todo una afirmación sobre el hombre: el hombre es la esencia vidente que parece reducir el espacio de su existencia al espacio de su ver y comprender. Pero en ese campo visual humano, que determina el lugar existencial del hombre, Dios no aparece ni puede aparecer por mucho que se ensanche el campo visual. A mi modo de ver es importante que estas líneas aparezcan, en principio, en el Antiguo Testamento: Dios no es el que de hecho queda fuera del campo visual humano, pero el que podría verse si ese campo se ensanchase. No. Dios es aquel que queda *esencialmente* fuera de nuestro campo visual, por mucho que se extiendan sus límites.

Con esto se dibuja la silueta de la actitud expresada en la palabra .credo.. Significa que el hombre no ve en su ver, oír y comprender la totalidad de lo que le concierne; significa que el hombre no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad; a esta forma la llama fe y en ella encuentra la abertura decisiva de su concepción del mundo. Si esto es así, la palabra credo encierra una opción fundamental ante la realidad como tal; no significa comprender esto o aquello, sino una forma primaria de proceder ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real. Es una opción en la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro de nuestro campo visual, no se considera como irreal sino como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. Es una opción por la que lo que posibilita toda la realidad otorga verdaderamente al hombre su existencia humana, le hace posible como hombre y como ser humano. Digámoslo de otro modo: la fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia. A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama .conversión. o .arrepentimiento.. El hombre tiende por inercia natural a lo visible, a lo que puede coger con la mano, a lo que puede comprender como propio. Ha de dar un cambio interior para ver cómo descuida su verdadero ser al dejarse llevar por esa inercia natural. Ha de dar un cambio para darse cuenta de lo ciego que es al fiarse solamente de lo que pueden ver sus ojos. Sin este cambio de la existencia, sin oponerse a la inercia natural, no hay fe. Sí, la fe es la conversión en la que el hombre se da cuenta de que va detrás de una ilusión al entregarse a lo visible. He aquí la razón profunda por la que la fe es in demostrable: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la recibe. Y porque nuestra inercia natural nos empuja en otra dirección, la fe es un cambio diariamente nuevo; sólo en una conversión prolongada a lo largo de toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase .yo creo..

He aquí la razón por la que la fe es hoy día, bajo las condiciones específicas que nos impone nuestro mundo moderno, problemática y, al parecer, casi imposible. Pero no sólo hoy, ya que la fe siempre ha sido, mas o menos veladamente, un salto sobre el abismo infinito desde el mundo visible que importuna al hombre. La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. La fe siempre fue una decisión que solicitaba la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme.

### **El dilema de la fe en el mundo de hoy.**

Nos hemos hecho una idea de la aventura que implica la actitud de fe. Vamos a hacer otra reflexión que nos mostrará la aguda dificultad con que nos enfrentamos hoy día. Al abismo entre .lo visible. y .lo invisible. hemos de añadir, agravando la situación, otro: el de lo .pasado. y lo .actual.. La gran paradoja que implica la fe se nos agranda al ver que se presenta ante nosotros con la vestimenta del pasado, parece ser el mismo pasado, sus formas de vida y existencia. La actualización, llámese .desmitologización., desde el punto de vista académico-intelectual, o *aggiornamento*, desde el eclesial-pragmático, no cambia para nada el problema. Al contrario, todos esos esfuerzos de actualización no hacen sino aumentar en nosotros la sospecha de que se califica con toda seriedad de actual lo que en realidad es pasado. Estos esfuerzos de actualización nos ponen bien de manifiesto que todo eso es .de ayer.; la fe ya no se considera como una valentía temeraria del hombre, pero valentía, que pide un salto desde nuestro mundo de lo visible al mundo de lo invisible e incomprensible que es al parecer nada; antes bien, la vemos como exigencia de obligarnos hoy a lo pasado, de juzgar lo pasado como lo imperecederamente definitivo. Pero ¿quién puede hacer eso en una época en la que, en vez del concepto de .tradición., se abre paso la idea de .progreso.?

De refilón topamos con lo específico de nuestra situación actual, de gran importancia para nuestro problema. Para el espíritu de generaciones pasadas el concepto .tradición. pudo ser un programa a seguir; parecía el lugar de refugio donde uno se podía cobijar; quien invocaba la tradición, se sentía seguro, a salvo. Hoy día las cosas han cambiado: la tradición es algo superado, algo pasado de moda, de ayer; el progreso, en cambio, es la auténtica promesa del ser. El ser humano ya no se avecinde en la tradición, en el pasado, sino en el espacio del progreso y del futuro<sup>6</sup>.

A quien considera el futuro como su propio deber y posibilidad, la fe, presentada con la etiqueta de .tradición., le parecerá una cosa superada; la fe no podrá, por tanto, abrirle su lugar existencial. Esto quiere decir que el primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se agudiza mediante un segundo escándalo, mediante la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe.

Ni el sutil intelectualismo de la desmitologización ni el pragmatismo del *aggiornamento* pueden convencernos realmente, ya que a la desfiguración del escándalo de la fe cristiana, problema de amplias proporciones, no puede llegarse ni con teorías ni con obras sin más. En cierto sentido aparece aquí una propiedad del escándalo *cristiano*, lo que podríamos llamar positivismo cristiano o el imprescindible carácter positivo del cristiano.

Con esto quiero decir que la fe cristiana no trata simplemente .como a primera vista pudiera pensarse. de lo eterno que queda fuera del mundo y del tiempo humano como cosa totalmente distinta de ellos. La fe trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre.

La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo: *Qeon' oudeiz evracen pvpte monoyeuhez... exhghsatn.* (Jn 1,18); apoyándonos en el texto griego, podríamos decir que se ha hecho exégesis de Dios<sup>7</sup>. Pero sigamos con nuestro idioma. El original nos autoriza a afirmar literalmente que Jesucristo se ha explicado a Dios, que lo ha sacado de sí mismo o, como dice más drásticamente la primera carta de Juan, que lo ha expuesto a nuestra vista y a nuestros gustos, que aquel quien nadie vio, entra en contacto histórico con nosotros<sup>8</sup>.

A primera vista parece ser en realidad el supremo revelador, el supremo explicador de Dios. El salto que antes nos llevaba a lo infinito, parece reducirse a una grandeza humanamente posible, ya que basta que nos acerquemos a ese hombre de Palestina para que nos encontremos con Dios. Pero las cosas tienen una extraña duplicidad: lo que a primera vista nos parecía la revelación más radical, lo que en cierto sentido siempre permanecerá revelación, *la revelación*, es al mismo tiempo el oscurecimiento y encubrimiento exterior. Nos pareció en un principio que Dios se acercaba a nosotros, que podía mezclarse con nosotros los hombres, que podíamos seguir sus huellas; pero todo esto, en el sentido más profundo, es el pre requisito para la .muerte de Dios. que condiciona irrevocablemente el curso de la historia y de las relaciones del hombre con Dios. Dios se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarle e impedir, al parecer, que fuese nuestro Dios, el Dios para nosotros.

Por eso ante la revelación nos encontramos hoy día desconcertados, perplejos; y ante ella nos preguntamos, sobre todo cuando estudiamos la religiosidad de Asia, si no hubiese sido mucho más sencillo creer en lo eterno y escondido, fiarse de él a conciencia; si no hubiese sido mejor que Dios nos hubiese dejado en una lejanía infinita; si no hubiese sido más realizable escuchar, separados de lo mundano y en tranquila contemplación, el misterio eternamente incomprensible, que entregarnos al positivismo de la fe en una persona y vincular la salvación del hombre y del mundo a una cabeza de aguja. A un Dios reducido a un punto, ¿no debemos eliminarlo de una concepción del mundo que ha reducido al hombre y a su historia a un grano insignificante de arena dentro del todo que el mismo hombre en los ingenuos años de su infancia ha considerado como el centro del universo? ¿No ha llegado la hora de que el hombre superada la infancia despierte del sueño, se restriegue los ojos, rechace ese sueño tonto por muy bonito que fuese, y entre sin duda en ese potente conjunto en el que está metida su vida que, al aceptar su insignificancia, adquirirá un nuevo sentido?

El problema así formulado, nos dice que detrás del escándalo al parecer secundario, entre lo .pasado. y lo .actual., está el escándalo más serio del .positivismo. cristiano. Con esto abordamos el problema de la fe cristiana en toda su profundidad, como debe hacerse hoy día. ¿Podemos todavía creer? La pregunta ha de ser más radical todavía: ¿no debemos, no tenemos la obligación de despertar del sueño y entrar en la realidad? El cristiano de hoy tiene que hacerse estas preguntas y no debe contentarse con comprobar que, a pesar de las amenazas y cambios, siempre hay a la mano una interpretación del cristianismo que no escandaliza. Si la teología nos dice un día, por ejemplo, que la .resurrección de los muertos. significa que el hombre nueva, diaria e infatigablemente tiene que ir a la obra del futuro, hemos eliminado el escándalo, ¿pero hemos sido fieles? ¿No hay deslealtad en querer mantener en pie el cristianismo en base de interpretaciones como las actuales? Cuando nos amenaza la idea de refugiarnos en esas interpretaciones, ¿no debemos más bien confesar que estamos acogotándonos? ¿No tenemos entonces que entrar sencilla e indudablemente en la realidad duradera?

Digámoslo abiertamente: un cristianismo interpretado de manera que se le prive de la realidad, es una falta de sinceridad ante los problemas de los no cristianos, cuyo .quizá no. nos amenaza tan seriamente como quisiéramos que nuestro .quizá. cristiano les amenazase a ellos.

Si aceptamos así los problemas de los demás .problemas que no pueden sintetizarse ni rechazarse en un tratado. como perpetua cuestionabilidad de nuestro propio ser, podemos con razón afirmar que surge aquí otro problema. De antemano somos propensos hoy día a aceptar como auténticamente real lo incomprensible, lo .demostrable.. ¿No debemos estudiar más cuidadosamente qué es en realidad .lo real.? ¿Es sólo lo demostrado y demostrable? O demostrar es un determinado modo de comportarse ante la realidad, modo que de ninguna

manera abarca el todo y que conduce a una falsificación de la verdad y del ser humano si lo tomamos como lo único decisivo?

Al hacer estas preguntas, abandonamos la problemática específica de nuestro mundo actual y volvemos al dilema de lo .pasado. y de lo .actual.. Vamos a explicar ahora los elementos esenciales de nuestra problemática actual.

### **Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe.**

Al considerar en visión sintética los caminos del espíritu humano, tal como nos los presentan nuestros conocimientos históricos actuales, observaremos que en los diversos períodos de desarrollo del espíritu humano hay tres formas diversas de ponerse en relación con la realidad: la mágica, la metafísica y por último la científica (nótese que cuando se dice .científico. se piensa en ciencias naturales). Cada una de estas orientaciones fundamentales tiene a su modo algo que ver con la fe, pero cada una, también a su modo, se opone a ella. Ninguna se defiende con ella, y ninguna le es sencillamente neutral; todas pueden prestarle servicio, pero todas pueden también ocultarla. La limitación de los .fenómenos. a lo que se ve y puede captarse es una nota característica de nuestra actitud fundamental y científica, que condiciona necesariamente todo nuestro sentimiento existencial y nos asigna un lugar en lo real. Ya nos hemos cansado de estudiar las cosas en sí, de sondear en la esencia del ser; hacer eso nos parece tarea inútil, creemos que nunca llegaremos a la profundidad del ser. Nos hemos colocado en la perspectiva de lo visible, de lo que podemos abarcar y medir. Los métodos de las ciencias naturales se apoyan en la limitación a lo aparente. Esto nos basta. Podemos trabajar con ello y crearnos así un mundo en que podamos vivir como hombres. Con esto ha entrado en la vida y en las ideas de la época moderna un nuevo concepto de verdad y de realidad que, las más veces inconscientemente, es el requisito indispensable de nuestro pensamiento, pero que solo puede ser válido si se le somete al juicio crítico de la conciencia. La función del pensar no científico natural será, pues, clara: considerar lo desconsiderado, presentar a la conciencia la problemática humana de tal orientación.

#### **a).- Primer estadio: nacimiento del historicismo.**

A mi juicio, para ver cómo se ha llegado a la actitud mencionada, antes hemos de considerar otros dos estadios de la transformación espiritual. El primero, preparado por Descartes, fue modelado por Kant y ya antes de él, con principios diversos, por el filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744), que fue el primero en formular una idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento y condicionó, anticipándola atrevidamente, la fórmula típica del espíritu moderno sobre el problema de la verdad y de la realidad. Los escolásticos decían: *Verum est ens* .el ser es la verdad., a esto se opone Vico con otra fórmula: *Verum quia factum*; esto quiere decir que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio esta fórmula marca el fin de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico espíritu moderno. Se actualiza aquí, con precisión inimitable, la revolución que el pensamiento moderno supuso para todo lo anterior. Para antiguos y medievales el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque Dios, el entendimiento por esencia, lo ha hecho; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Pensar y hacer son una misma cosa para el *Creator Spiritus*, para el espíritu creador. Su pensar es crear. Las cosas existen porque han sido pensadas. Para antiguos y medievales el ser es serpensado, pensamiento del espíritu absoluto. Con otras palabras: todo ser es idea, todo ser es pensamiento, *logos*, verdad<sup>9</sup>. Consiguientemente es pos pensar del ser mismo, pos pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede pensar porque su propio logos, su propia razón, es logos del logos, pensamiento del pensador, del espíritu creador que impregna el ser.

Para los antiguos y medievales la obra humana es, por el contrario, algo contingente y efímero. El ser es idea, por tanto es pensable, objeto del pensamiento y de la ciencia que busca el conocimiento. La obra del hombre es mezcla de logos y de no logos, mezcla que con el tiempo se hunde en el pasado. No tiene plena comprensibilidad porque le falta actualidad, requisito de la contemplación, y logos, inteligibilidad ininterrumpida. Por eso la ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, poder de artesano, no verdadero conocer ni por tanto verdadera ciencia. Por eso en las universidades medievales florecían las artes, preludios de ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser. Esta tesis se encuentra ya en Descartes, al comienzo de la época moderna, por ejemplo cuando niega a la historia el carácter de ciencia: el historiador, después de sus muchos esfuerzos por conocer la historia de Roma, sabe menos que una cocinera romana; saber latín significaba hablarlo tan bien como las criadas de Cicerón. Unos cien años después Visco cambió radicalmente el concepto de verdad de la edad media, dando expresión al cambio fundamental del espíritu moderno. Ahora comienza la actitud que da origen a la época .científica. en la que nos encontramos<sup>10</sup>. Vamos a reflexionar un poco más sobre esto, ya que es importante para nuestro problema. Descartes creyó que la verdadera certeza era la certeza formal, la de la razón, purificada de las inseguridades de lo positivo. Se anuncia el cambio a la época moderna cuando la certeza matemática se convierte en modelo de certeza de la razón, cuando la matemática pasa a ser la forma primaria del pensar racional<sup>11</sup>. Aquí quien quiera seguridad puede agarrarse todavía a los hechos, pero Vivo propone la tesis contraria. Siguiendo formalmente a Aristóteles

dice que el saber real es conocer las causas de las cosas. Conozco una cosa si conozco su causa; si conozco el fundamento, conozco lo que en él se funda. Sin embargo, de estas ideas saca una conclusión nueva: si el conocer real implica el conocimiento de las causas, sólo podemos conocer verdaderamente lo que nosotros hemos hecho, ya que sólo nosotros nos conocemos a nosotros mismos. La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad; puede conocerse el .hecho., lo que nosotros hemos hecho. La tarea y posibilidad del espíritu humano no es la de reflexionar sobre el ser, sino sobre el hecho, sobre el mundo exclusivo de los hombres que es lo que nosotros podemos comprender verdaderamente. El hombre no ha creado el cosmos, por eso no puede comprenderlo en su profundidad más íntima. El conocer pleno y demostrable sólo es posible para él dentro de las ficciones matemáticas y en lo concerniente a la historia que es el campo de la actividad humana y por lo tanto de lo comprensible. En medio del océano de la duda que amenaza a la humanidad después de la caída de la vieja metafísica, al comienzo de la época moderna, se re descubre tierra firme en la que el hombre puede intentar construirse una existencia nueva. Comienza el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como a lo único que puede conocer. A esto va unida la transmutación de todos los valores, transmutación que conviene a la historia subsiguiente en tiempo .nuevo. opuesto al antiguo. La historia, que antes se despreció y se consideró a científica se convierte, junto con la matemática, en la única ciencia verdadera. Estudiar el ser, de lo que se sentía honrado antes el espíritu libre, se considera ahora una tarea ociosa e inútil que no puede dar por resultado un conocer propiamente dicho. En las universidades dominan la matemática y la historia, la historia que incluye en sí todo el mundo de las ciencias y las transforma radicalmente. Con Hegel y, aunque de modo diverso, también con Comte, la filosofía pasa a ser un problema de la historia en la que el ser mismo ha de estudiarse como proceso histórico. En F. Chr. Baur la teología se hace historia, en su investigación utiliza métodos propiamente históricos, estudia lo que pasó en el pretérito y cree así poder examinar a fondo todo el problema. La economía nacional se considera históricamente y la tendencia histórica afecta también a las ciencias naturales en general: según Darwin el sistema de lo vivo es una historia de la vida. A la idea de que las cosas siguen tan y como fueron creadas la sustituye Darwin con una idea de origen: unas cosas proceden de otras, descienden de ellas<sup>12</sup>. El mundo ya no es sólido edificio del ser, sino un proceso cuya evolución continua es el movimiento del ser mismo. Esto quiere decir que el mundo, hecho por los hombres, sólo es inteligible para ellos. El hombre ya no es capaz de contemplarse a sí mismo; está en la cima de lo hecho, no es sino un producto secundario de antiquísimas evoluciones. Se crea así una situación muy particular. Cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre puede considerarse como algo que se ha originado casualmente, como puro .hecho.. El cielo, del que parecía proceder, se le viene abajo; la tierra de los hechos sigue a su alcance, pero tiene que excavarla para descifrar la fatigosa historia de su hacerse.

#### **b).- Segundo estadio: el paso al pensar técnico.**

*Verum quia factum*: este programa, que hace de la historia el lugar de la verdad de los hombres, no es suficiente en sí mismo. Sólo se hizo plenamente efectivo cuando se unió a otro motivo formulado por Karl Marx, unos 100 años más tarde, en su clásica expresión: .en el pasado los filósofos interpretaron el mundo, ahora tienen que ir a cambiarlo.. Esta máxima, traducida al lenguaje de la tradición filosófica, significa que el lugar del *verum quia factum* . es cognoscible y portador de verdad sólo lo que el hombre ha hecho y puede considerar. entra un nuevo programa: *verum quia faciendum*: la verdad en la que se estará en adelante es la factibilidad. Con otras palabras, no es la verdad del ser, ni a fin de cuenta la verdad de sus acciones, sino la de la transformación del mundo, la de la configuración del mismo; una verdad, pues, que mira al futuro y a la acción.

*Verum quia faciendum*. A partir de la mitad del siglo XIX comenzó a diluirse progresivamente, por obra del *faciendum*, de lo factible, el predominio del *factum*. La *techne* suplanta a la historia, la reina hasta entonces, ya que a medida que el hombre transita por el camino que le lleva a la concentración en el *factum*, la obra de sus manos se le escapa. La demostrabilidad que busca el historiador, y que en los comienzos del siglo XIX apareció como la gran victoria de la historia sobre la especulación, siempre tiene en sí algo problemático: el momento de la reconstrucción, de la explicación y de la ambigüedad; al comienzo del siglo XX la historia sufre una crisis, y el historicismo, con su orgullosa exigencia del saber, se hace problemático. Cada vez se da más cuenta de que no existe ni el puro hecho ni su inmovible seguridad, de que el *factum* debe ser explicado, de que es ambiguo. Cada día es más notorio que no se posee aún la certeza que la investigación de los hechos prometió a quienes rechazaban la especulación.

Por eso cada día se fortaleció más la convicción de que el hombre, a fin de cuentas, sólo puede conocer lo repetible, lo que, al hacer experimentos, aparece ante nuestros ojos. Todo lo que nos transmiten los testigos secundarios es puro pasado, no puede conocerse plenamente a pesar de todas las pruebas imaginables. El transmisor real de auténtica seguridad es sólo el método científico natural nacido, a guisa de experimento repetible, de la unión de la matemática y del interés por la factibilidad. Del matrimonio del pensar matemático con el pensar factible nace la posición espiritual del hombre moderno, condicionada por las ciencias naturales, que significa al mismo tiempo, en cuanto es factibilidad, inclinación a la realidad<sup>13</sup>. El *factum* ha dado lugar al *faciendum*, lo hecho ha originado lo factible, lo repetible, lo comprobable, y ahí está. Se llega así al primado de lo

factible sobre el hecho, porque ¿qué es lo que puede hacer el hombre con lo sucedido?; no puede encontrar ahí su sentido, no puede convertirse en guardián del museo de su propio pasado, si quiere dominar su actualidad. Como antes la historia, ahora la *techne* deja de ser un primer estadio inferior del desarrollo espiritual de la humanidad, aun cuando siempre contenga cierta barbarie en una conciencia orientada decididamente hacia las ciencias del espíritu. La orientación cambia radicalmente la situación: la *techne* no queda confinada en los sótanos de las ciencias, o mejor dicho, el sótano es también aquí lo propiamente decisivo, ante quien la parte superior del edificio puede parecer solamente una residencia de pensionistas aristocráticos. La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre. Lo que antes estaba subordinado, ahora prevalece.

Con esto la perspectiva cambia una vez más: en la antigüedad y en la edad media el hombre estaba orientado a lo eterno; después de un corto período en el que reinó el historicismo, a lo pasado, ahora la factibilidad, lo *faciendum*, le orienta al futuro que él mismo pueda crear. Antes, los resultados de la doctrina de los orígenes le llevaron a afirmar, resignadamente que partiendo de su pasado no era sino tierra, puro azar de la evolución; pero todo esto ya no le molesta porque ahora, proceda de donde proceda, puede enfrentarse decididamente a su futuro para convertirse a sí mismo en lo que quiera; ya no le parece imposible hacerse igual a Dios, el *faciendum*, el factible del final, no el logos, la inteligencia del principio. Por lo demás, todo esto sale hoy día a la luz de la problemática antropológica. Mucho más importante que la doctrina de los orígenes, que prácticamente queda ya en nuestras espaldas como algo evidente, es la cibernética, los planes que se hacen sobre el nuevo hombre que se va a crear, de tal manera que el hecho de que el hombre pueda ser manejado por sus propios planes presenta un problema mucho más serio que el del pasado humano, aunque ambos son inseparables y se determinan mutuamente: la reducción del hombre al *factum* es el requisito de su comprensión como *faciendum* que le conducirá espontáneamente hacia un nuevo futuro.

### c).- El problema del lugar de la fe.

Con este segundo paso del espíritu moderno, con el paso a la factibilidad, se va a pique el primer intento de la teología de dar respuesta a las nuevas circunstancias. La teología había querido dar buena acogida a la problemática del historicismo, de su reducción de la verdad al *factum*, construyendo la misma fe como historia. A primera vista con este cambio podía darse por contenta. El contenido de la fe cristiana es esencialmente histórico; las expresiones bíblicas no son metafísicas, sino históricas. Por eso la teología podía gozarse de que la hora de la metafísica quedase suplantada por la de la historia; así llegaría su hora. Y quizá tuviese también que registrar la nueva evolución como resultado de sus propios principios.

El subsiguiente destronamiento de la historia por la *techne* sofocó rápidamente tales esperanzas. Otra idea nos importuna ahora: uno se siente tentado de acercar la fe no en el campo del *factum*, sino en el del *faciendum*, y de interpretar la, en medio de una .teología política., como medio de transformación del mundo<sup>14</sup>. A mi modo de ver, en la situación actual sólo se haría lo que, por su parte, ya emprendió el pensar histórico-salvífico en la época del historicismo. Observamos que el mundo está obsesionado por la perspectiva de lo factible; a esto se responde colocando la fe en ese plano. A estos dos intentos no quiero calificarlos de solución sin sentido. No sería justo. Lo que tanto uno como otro sacan a la luz es más bien lo que en otras épocas pasó más o menos inadvertido.

La fe cristiana tiene algo que ver con el *factum*; de una manera muy peculiar vive en el plano de la historia, y no es por pura casualidad el que tanto el historicismo como la historia hayan nacido en el campo de la fe cristiana. La fe participa también en la transformación del mundo, en su configuración, en la oposición a la indolencia de las instituciones humanas y de lo que de ahí saca partido. Difícilmente puede considerarse como casualidad el que la comprensión del mundo como factibilidad naciese dentro de las tradiciones judeo-cristianas y el que Marx la pensase y formulase inspirado en ellas, aunque en oposición a las mismas. Por eso no hemos de negar que en ambos casos sale a la luz algo de la fe cristiana que antes permanecía oculto. La fe cristiana está decisivamente comprometida en los esfuerzos de la época moderna. La hora histórica actual nos brinda la oportunidad de poder comprender, partiendo de ella, la estructura de la fe entre el *factum* y el *facendum*. Es tarea de la teología tomar en serio esta exigencia y posibilidad, y hallar los períodos oscuros y aciagos del pasado para rellenarlos.

Pero no hagamos juicios demasiado rápidos. Quien crea que los intentos antes mencionados se excluyen mutuamente, quien coloque la fe o en el plano del *factum* o en el del *facendum*, no descubrirá el significado de la frase .yo creo. .credo., pronunciada por un ser humano. Ya que, quien así se expresa, por de pronto no idea un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, nota que designa la coyuntura espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender. A mi juicio, se ponen así de manifiesto dos conceptos relacionados entre sí, pero que se distinguen, y dos posibilidades del ser humano.

## La fe como permanecer y comprender.

Una vez que he contrapuesto los conceptos permanecer-comprender a saber-hacer, voy a referirme a un texto bíblico intraducible sobre la fe. Lutero intentó expresar su profundo sentido con la frase .si no creéis (si no os apoyáis en Yavé), no tendréis apoyo. (Is 7,9). Una única raíz, .mn (amen) tiene multiplicidad de significados que se entremezclan y diferencian, formando la magnífica grandeza de esta frase. La raíz citada expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, fundamento; y también la de confiar, fiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es un sujetarse a Dios, en quien tiene el hombre un firme apoyo para toda su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios. La traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta, ha expresado muy bien el sentido de la frase mencionada desde el punto de vista tanto lingüístico como conceptual, al traducirla así: .si no creéis, no comprendéis.. Se ha dicho muchas veces que en esta traducción obra ya el proceso de la helenización, que aquí comenzamos a apartarnos de lo bíblico original. La fe se intelectualiza. En vez de expresar la firme permanencia en el firme fundamento de la palabra fidedigna de Dios, indica comprensión y entendimiento, y queda así colocada en un plano completamente distinto. En eso hay parte de verdad. Sin embargo, yo creo que con palabras diversas se ha conservado en líneas generales lo decisivo. El permanecer, que en hebreo especifica el contenido de la fe, tiene mucho que ver con el comprender. Sobre ello hablaremos un poco más adelante. Mientras tanto sigamos el hilo de lo que hemos venido diciendo: la fe indica un plano completamente distinto del hacer y de la factibilidad; es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a sí mismo, a lo no factible, a lo que lleva y posibilita nuestro hacer. Esto significa además que la fe no aparece ni aparecerá en el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*; todo intento de .ponerla sobre el tapete. , de querer probarla en el sentido del saber factible, fracasará necesariamente. No se la puede hallar en la estructura de esa forma de saber, y quien así la ponga sobre el tapete la concibe falsamente. El penetrante .quizá. con el que la fe cuestiona al hombre de todo tiempo y lugar, no alude a la inseguridad dentro del saber factible, sino que es poner en tela de juicio lo absoluto de ese círculo, es su relativización como único plano del ser humano y del ser en general, que sólo puede ser algo penúltimo. Es decir, nuestras reflexiones nos han llevado a afirmar claramente que existen dos formas de actitud ante la realidad; ninguna de ellas se refiere a la otra, porque ambas tienen lugar en un plano completamente distinto.

Recordemos la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento aritmético y el conceptual. Ambas formas de pensar son legítimas y necesarias, pero precisamente por ello ninguna de ellas puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar aritmético subordinado a la factibilidad, y el pensar conceptual, que quiere comprender. No creemos que se equivoca el filósofo de Friburgo cuando da expresión al temor de que, en el tiempo en que el pensar aritmético celebra su triunfo extraordinario, el hombre se sienta amenazado por la falta de ideas, por la evasión del pensar. Ciertamente esto es tentación de todos los tiempos; por ejemplo, en el siglo XIII san Buenaventura, gran teólogo franciscano, echaba en cara a sus colegas de la facultad de París que habían aprendido a medir el mundo, pero se habían olvidado de medirse a sí mismos. Con otras palabras podemos afirmar que la fe, en el sentido del credo, no es una imperfecta forma de saber, una opinión que el hombre puede o debe remover con el saber factible. Es esencialmente una forma de actitud intelectual que existe como propia y autónoma junto al saber factible, pero que no se refiere ni se deduce de él. La fe no está subordinada a lo factible ni a lo hecho, aunque con ambos tenga algo que ver, sino al campo de las grandes decisiones a cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre; en rigor tales decisiones solo pueden hacerse en una forma, a esta forma la llamamos fe. Me parece esencial ver cómo cada hombre tiene que referirse de alguna forma al campo de las decisiones fundamentales; y esto sólo puede hacerse en forma de fe. Hay un campo en el que no cabe otra respuesta que la de la fe, de la que no puede sustraerse nadie. Todo ser humano tiene que .crear. de algún modo.

El marxismo, sin embargo, ha hecho el esfuerzo antes mencionado de subordinar la forma de actitud de fe a la del saber factible, ya que aquí el *faciendum*, el futuro que se crea a sí mismo, presenta a la vez la finalidad del hombre, de tal forma que la orientación que se realiza en la fe o que ella acepta parece trasponerse al plano de lo factible. Llegamos así, sin duda alguna, a la última consecuencia del pensar moderno; a primera vista parece afortunada la idea de incluir la inteligencia del hombre en lo factible, más aún, de identificarla con él. Pero al considerarla más de cerca, observamos que tampoco el marxismo ha tenido éxito en la cuadratura del círculo. Porque no puede hacer lo factible comprensible como inteligencia, sino sólo prometerlo y hacer así que la fe decida. Lo que hace tan atractiva y accesible la fe marxista es la impresión de armonía con el saber factible que él pone de manifiesto.

Después de esta corta disgresión, volvamos una vez más a nuestro problema que en síntesis podemos enunciar así: ¿qué es propiamente la fe? Nuestra respuesta es esta: es la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre estaría sin patria, la orientación que precede al calcular y actuar humanos, y sin la que no podría ni calcular ni actuar, porque eso sólo puede hacerlo en el sentido de la inteligencia que lo lleva. De hecho, el hombre no vive solo del pan de la factibilidad; como hombre, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, de la inteligencia. La inteligencia es el pan del que se alimenta el hombre en lo más propio de su ser. Sin la

palabra, sin la inteligencia, sin el amor, llega pronto a la situación del .ya no puedo más. aunque viva en medio de un confort extraordinario. ¿Quién duda de que esta situación del .ya no puedo más. puede surgir también en medio de la comodidad exterior? Pero la inteligencia no procede del saber; querer establecerla así, a base del saber demostrable de la factibilidad, sería el absurdo intento de Münchhaus de querer salir del pantano tirándose de los pelos. A mi juicio, lo absurdo de este cuento pone de manifiesto la situación del hombre de hoy. Del pantano de la inseguridad, del no-poder-más, no se sale espontáneamente, ni nos sacamos nosotros mismos con una cadena de conclusiones lógicas, como haría Descartes con su *cogito ergo sum*. La inteligencia que se ha hecho a sí misma no es en último término inteligencia. La inteligencia, es decir, el suelo en el que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no puede ser construido, hay que recibirlo.

Hemos partido de un análisis general de la actitud de fe; ahora llegamos a la forma cristiana de fe. Creer cristianamente significa confiarse a la inteligencia que me lleva a mí y al mundo, considerarla como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. En lenguaje más tradicional podemos afirmar que creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que lleva y sostiene todo. Significa decir sí a la inteligencia que nosotros no podemos hacer, pero sí recibir; a la inteligencia que se nos da para que sólo tengamos que aceptarla y fiarnos de ella. Según eso, la fe cristiana es una opción en pro de que lo recibido precede al hacer. Esto no quiere decir que el hacer se desprecie o se considere superfluo. Sólo por que hemos recibido, podemos .hacer.. La fe cristiana significa también, como hemos dicho, una opción en pro de que lo invisible es más real que lo visible. Es afirmación de la supremacía de lo invisible como propiamente real, lo cual nos lleva y autoriza a colocarnos ante lo invisible con tranquilidad impertérrita y en la responsabilidad que dimana del verdadero fundamento de todo, de lo invisible.

Por eso no puede negarse que la fe cristiana se oponga a la actitud a la que parece inclinarnos la orientación actual del mundo. Como positivismo y fenomenologismo nos invita a limitarnos a lo .visible., a lo .aparente. en el más amplio sentido de la palabra; nos invita a hacer extensiva la actitud metódica fundamental a la que las ciencias naturales deben sus resultados, al todo de nuestra relación con la realidad. Y como *techné* nos exige contar con lo factible y hacer de eso el suelo que nos soporte. El primado de lo invisible sobre lo visible, el de lo recibido sobre el hacer, corre en sentido totalmente opuesto a esta orientación. Aquí radica la dificultad del salto por el que nos confiamos a lo invisible. Y con todo, la libertad de hacer y la de aceptar lo visible por la investigación metódica se hacen posibles en primer lugar por la fe cristiana, porque la fe cristiana los califica de provisionales, y por la jerarquía que así se inicia.

## La razón de la fe

Quien reflexione sobre esto se dará cuenta de que la primera y la última palabra del credo . .creo. y .amén.. se entrelazan mutuamente, encierran todas las demás expresiones y constituyen el contexto de todo lo que se halla entre ellas. La resonancia de las palabras .creo. y .amén. muestra el sentido de todo el movimiento espiritual del que tratamos. Ya dijimos antes que la palabra .amen. pertenece a la misma raíz que la palabra .fe.. .Amén. dice, a su modo, lo que significa creer: permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo he hecho o lo he examinado, sino precisamente porque no lo he hecho ni lo he examinado. Expresa la entrega de sí mismo a lo que nosotros no podemos ni tenemos que hacer, la entrega de sí mismo al fundamento del mundo como inteligencia que me abre en primer lugar la libertad de hacer.

Esto no quiere decir que lo que aquí sucede sea un entregarse a lo irracional. Es, por el contrario, un acercarse al .logos., a la *ratio*, a la inteligencia, y así a la verdad misma, ya que el fundamento sobre el que se sostiene el hombre no puede ni debe ser a fin de cuentas sino la verdad. Llegamos así un punto en el que por lo menos sospechamos una última antítesis entre el saber de lo factible y la fe. El saber de lo factible, ya lo hemos visto, tiene que ser, porque él así lo ha querido, positivístico; tiene que limitarse al dato, a lo mesurable. La consecuencia es clara: no busca la verdad. Consigue sus propósitos mediante la renuncia al problema de la verdad misma y mediante la limitación a lo .determinado., a la .exactitud. del sistema cuyos planes hipotéticos deben conservarse en el experimento. El saber factible no investiga, digámoslo otra vez, cómo son las cosas en sí y para sí, sino la función que tienen *para nosotros*. El paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. Esto supone que al desaparecer el problema de la verdad y al trasmutarse en el *factum* y *faciendum* se cambia totalmente el concepto de la verdad. En lugar de la verdad del ser en sí entra la utilidad de las cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados. Es incuestionable que sólo esta actitud se nos brinda como posibilidad de cálculo, mientras que la verdad del ser mismo escapa al saber como cálculo.

La palabra .amén. expresa la idea de confiar, fidelidad, firmeza, firme fundamento, permanecer, verdad. Pues bien, la actitud cristiana expresada con esa palabra significa que aquello en lo que el hombre permanece y que puede ser para él inteligencia, sólo puede ser la verdad misma. Sólo la verdad que es fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el .logos. en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad<sup>15</sup>. La inteligencia que no fuese verdad sería no inteligencia. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada tanto en la palabra hebrea .amén. como en la griega .logos., supone toda una concepción

del mundo. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada con palabras para nosotros inimitables, muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera el mundo y se coloca ante él.

Esto supone también que la fe originalmente no es un montón de paradojas incomprensibles. Supone también que es un abuso alegar el misterio, como sucede no pocas veces, como pretexto para negar la comprensión. Cuando la teología dice tales disparates y cuando quiere no sólo justificarse, sino canonizarse aludiendo al misterio, no se entiende lo que es la verdadera idea del misterio.; el misterio no quiere destruir la comprensión, sino posibilitar la fe como comprensión. Con otras palabras decimos que la fe no es saber en el sentido del saber factible y de su forma de posibilidad de cálculo. Esto no puede hacerse, y la fe hará el ridículo si quiere establecerse en tales formas. Pero, por el contrario, también cabe decir que el saber factible y calculable se limita esencialmente a lo aparente y funcional y que no se abre el camino que busca la verdad, a la que ha renunciado por su propio método. La forma con la que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del *saber*, sino la del *comprender*: comprender la inteligencia a la que uno se ha entregado. Y podemos añadir que sólo en la permanencia se abre la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no tiene lugar sin la otra, ya que comprender significa agarrar y entender la inteligencia que se ha recibido como *fundamento*, como *inteligencia*. Creo que este es el sentido de lo que llamamos comprender: entender la inteligencia sobre la que nos mantenemos, como inteligencia y como verdad; darnos cuenta de que el *fundamento* es *inteligencia*. Si esto es así, la comprensión no supone una contradicción de la fe, sino que presenta su auténtico contenido. Ya que el saber lo funcional del mundo, cosa que nos brinda el pensamiento técnico-científico-natural, no aporta ninguna comprensión del mundo ni del ser. La comprensión nace de la fe. Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (*rationale*, racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano. Estoy plenamente convencido de no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que se mezclase así con el problema de la comprensión, de la verdad<sup>16</sup>. La fe y la comprensión van tan juntas como la fe y la permanencia, porque permanecer y comprender son inseparables. La traducción griega del pasaje de Isaías sobre la fe y la permanencia incluye una dimensión imprescindible de lo bíblico, si no quiere caer en lo fanático y lo sectario. Por otra parte, la comprensión supera cada día más nuestra *concepción* y llega al conocimiento de nuestro ser comprendidos.; nosotros no podemos comprenderla; tiene para nosotros sentido en cuanto *nos* comprende. En este sentido podemos hablar en rigor del misterio como fundamento que nos precede, que siempre nos supera, que nunca podemos alcanzar ni superar. Pero precisamente en el ser comprendidos por lo que no puede ser comprendido se realiza la responsabilidad de la comprensión, sin la que la fe sería cosa despreciable y quedaría destruida.

### **Creo en ti..**

Todavía no hemos hablado del rango más fundamental de la fe cristiana: su carácter personal. La fe cristiana es mucho más que una opción en favor del fundamento espiritual del mundo. Su fórmula central reza así: .creo en tí., no .creo en algo.<sup>17</sup>. Es encuentro con el hombre Jesús; en tal encuentro siente la inteligencia como persona. En su vivir mediante el Padre, en la intermediación y fuerza de su unión suplicante y contemplativa con el Padre, es Jesús el testigo de Dios, por quien lo intangible se hace tangible, por quien lo lejano se hace cercano. Más aún, no es puro testigo al que creemos lo que ha visto en una existencia en la que se realiza el paso de la limitación a lo aparente a la profundidad de toda la verdad. No. Él mismo es la presencia de lo eterno en este mundo. En su vida, en la entrega sin reservas de su ser a los hombres, la inteligencia del mundo se hace actualidad, se nos brinda como amor que ama y que hace la vida digna de vivirse mediante el don incomprensible de un amor que no está amenazado por el ofuscamiento egoísta. La inteligencia del mundo es el tú, ese tú que no es problema abierto, sino fundamento de todo, fundamento que no necesita a su vez ningún otro fundamento.

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. la fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, un misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del .yo creo en tí., del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre.

Como hemos visto anteriormente, esto no elimina la reflexión. Al que sus discípulos llamaban rabí de Nazaret, al más grande, a aquél de quien era mensajero, preguntó Juan Bautista en una hora oscura, angustiada: ¿eres tú el profeta? ¿lo era realmente? El creyente vivirá siempre en esa oscuridad en la que le rodea, como prisión de la que no puede huir, la oposición del no creyente. La indiferencia del mundo que continúa como si nada hubiera sucedido, parece ser sólo una burla de sus esperanzas. ¿Lo eres realmente? A hacernos estas preguntas nos obliga la honradez del pensamiento y la responsabilidad de la razón, y también la ley interna del amor que quisiera conocer más y más a aquel a quien han dado su sí para amarle más y más. ¿Lo eres realmente? Todas

las reflexiones de este libro están subordinadas a esta pregunta y giran en torno a la forma fundamental de la confesión: yo creo en tí, Jesús de Nazaret, como inteligencia (.Logos.) del mundo y de mi vida.

---

Notas:

- 1.- H Cox, *La ciudad secular*. Península, Barcelona 1968, 269.
- 2.- Véase un resumen informativo bajo el título *Die echten Texte der kleinen heiligen Therese: Herderskorrespondenz* 7 3 (1962) 561-565; la cita es de la página 564. Muchas ideas están tomadas del artículo de M. Morée, *La table des pêcheurs: Dieu vivant* 24, 13-104. Morés remite a los estudios y ediciones de A. Combes, especialmente a su obra *Le probleme de I.Histoir d.une ame* y a las obras completas de santa Teresa de Lisieux. Burgos 1943. Más bibliografía en A. Combes, *Theresia von Lisieux*; LTK X, 102-104.
- 3.- Esto nos recuerda el texto de Sab 10,4, texto importantísimo en la teología de la cruz de la Iglesia primitiva: .Inundó luego la tierra el furor de éste, y de nuevo la salvó la sabiduría, rigiendo al justo en leño deleznable.. Sobre la importancia del texto en la teología de los Padres, cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*. Salzburg 1964, 504-547.
- 4.- P. Claudel, *El zapato de raso*. Editora Nacional, Madrid 1965, 7.
- 5.- M. Buber, *Werke III*. München-Heidelberg 1963, 348.
- 6.- Me parece interesante una frase que leí en un periódico: .No quieren comprar la tradición, sino el progreso racional.. He aquí un hecho interesante. Desde hace un siglo aproximadamente, la reflexión de la teología católica sobre el concepto de tradición tiende cada vez más a identificarla tácitamente con la idea de progreso, es decir, a interpretar la idea de tradición por la de progreso, ya que la tradición no se concibe como un depósito fijo sino como el dinamismo de la inteligencia de la fe que la hace avanzar. Véase J. Ratzinger, *Tradición*: LTK X, 293-299; Id., *Kommentar zur Offenbarungskonstitution*: LTK Ergänzungsband II, 498 s y 515-528.
- 7.- A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha revelado.
- 8.- I Jn 1,1-3.
- 9.- Esta expresión es plenamente válida para el pensamiento cristiano que con su idea de la *creatio ex nihilo* relaciona la materia con Dios. Para los antiguos, en cambio, la materia era lo alógico, el substrato mundano extraño a lo divino que así señalaba los límites de la comprensibilidad de lo real.
- 10.- Para la cuestión histórica véase la síntesis de K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart 1953, 109-128, y la obra posterior de N. Schiffers, *Anfragen der Physik an die Theologie*. Düsseldorf 1968.
- 11.- N. Schiffers, id.
- 12.- K. Löwith, o. c., 38. Sobre la transformación realizada en la mitad del siglo XIX véase el estudio instructivo de J. Dörman, *War J. J. Bachofen Evolutionist?*: *Anthropos* 60 (1965) I-48.
- 13.- Véase H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalers*, Stuttgart 1958, especialmente 15-78.
- 14.- Véase la obra de H. Cox, *La ciudad secular*, piénsese también en la .teología de la revolución. que está hoy de moda; cf. T. Rendtorff- H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*. Analysen und Materiale. Frankfurt 1968. En esta dirección apunta también J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969 y J. B. Metz, *Teología del mundo*. Sígueme, Salamanca 1970.
- 15.- La palabra griega *logos*, en su sentido más amplio, corresponde en cierto modo a la raíz hebrea *.mn* (amén) y significa palabra, inteligencia, razón, verdad.
- 16.- Hagamos referencia a la significativa perícopa de Hech 16,6-10 donde se nos dice que el Espíritu Santo prohibió a Pablo predicar en Asia y el espíritu de Jesús no le permitió dirigirse a Bitinia; después se narra la visión de Pablo en la que un macedonio le dice: .Pasa a Macedonia y ayúdanos.. Este texto misterioso quiere presentarnos .histórico-teológicamente. la predicación del mensaje en Europa, .a los griegos., como algo motivado por Dios; véase E. Peterson, *La Iglesia: Tratados teológicos*. Cristiandad, Madrid 1966, 193-201.
- 17.- Véase H. Fries, *Glauben-Wissen*. Berlín 1960, especialmente 84-95; J. Mouroux, *Creo en tí*. Flors, Barcelona 1964; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959.