

59/1
2024

ESTUDIO AGUSTINIANO

Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



ENERO-ABRIL 2024
Núm. 59 Fasc. 1



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 59 Fasc. 1 Enero – Abril 2024



ARTÍCULOS

PRESENTACIÓN.....	5
CHILLÓN, José Manuel, <i>Mi carne tiene ansia de ti. La finitud como lugar teológico</i>	7
CONESA FERRER, Francisco, OBISPO, <i>Fides et Ratio 25 años después. Una evocación</i>	23
CONILL SANCHO, Jesús, <i>Presencias y vigencias del pensamiento cristiano en la cultura occidental</i>	45
TEJERINA ARIAS, G., <i>Fiducialidad de la razón - racionalidad de la fe</i> .	73
JOVEN ÁLVAREZ, Fernando, OSA, <i>¿Existe el alma? El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios</i>	95
RESINES LLORENTE, Luis, <i>El catecismo para adultos Buscad al Señor</i>	155
Textos y glosas:	
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Paciencia con el Señor, según san Agustín (II)</i>	181

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Agustiniiana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2024

España:	55 €
Extranjero:	75 €
Nº suelto:	20 €
IVA no incluido	

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2024

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Carlos Alexander Totumo

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Giuseppe Caruso
(*Prof. Patristicum Augustinianum, Roma*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Directrices de la Revista: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_directrices.pdf

Instrucciones para los autores: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_normas_estilo.pdf

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-57

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

Presentación

Presentamos el primer fascículo del número 59 de la revista *Estudio Agustiniano*. El primer artículo del profesor José Manuel Chillón corresponde a la conferencia que impartió el día 10 de octubre con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Villanueva e inauguración oficial del curso académico 2023-2024 en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. El mencionado artículo no ha sido sometido a la revisión por pares ciegos.

El número continúa con la conferencia inaugural de la *Jornada sobre la encíclica Fides et Ratio a los 25 años de su publicación*, que tuvo lugar en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid el día 18 de noviembre de 2023. El obispo de Solsona Mons. Francisco Conesa comenzó la jornada con la conferencia “*Fides et Ratio 25 años después. Una evocación*”. Después ofrecemos la conferencia conclusiva: “Presencias y vigencias del pensamiento cristiano en la cultura occidental. Reflexiones con motivo del 25º aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*” dictada por el profesor emérito de la Universidad de Valencia Jesús Conill Sancho.

El siguiente artículo titulado “Fiducialidad de la razón – racionalidad de la fe” del profesor Gonzalo Tejerina Arias corresponde a una contribución en relación con la primera mesa de diálogo en la mencionada Jornada, sobre la cuestión perenne de las relaciones entre la fe y la razón.

Ofrecemos también al lector el artículo del profesor Fernando Joven Álvarez “¿Existe el alma? El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios.” Aunque es algo extenso consideramos que aporta una excelente reflexión sobre el tema que puede suscitar el diálogo en el ámbito de la teología fundamental. El profesor había ofrecido un resumen en el ciclo de conferencias *Sobre el alma* organizado por el Estudio Teológico Agustiniano en colaboración con el Instituto Bíblico Oriental “*In memoriam* a la profesora Henar Zamora Salamanca”.

El último artículo corresponde al profesor jubilado del centro Luis Resines Llorente, especialista en catequética, titulado “El catecismo para adultos *Buscad al Señor*”, donde realiza un análisis crítico del nuevo catecismo para adultos.

El número concluye con la sección textos y glosas donde el profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniانو Pío de Luis Vizcaíno en un artículo denominado “Paciencia con el Señor, según san Agustín (II)”, no sometido a la revisión por pares ciegos, ofrece unas reflexiones agustinianas del libro de Tomas Halík *Paciencia con Dios*, pero desde la situación de los cristianos de nuestro tiempo.

Mi carne tiene ansia de ti. La finitud como lugar teológico¹

Dr. José Manuel Chillón
Universidad de Valladolid
ORCID: 0000-0002-7755-7849
jose.chillon@uva.es

Recibido: 10 febrero 2024 / Aceptado: 3 mayo 2024

No hay experiencia más inquietante, más originaria y más fundante para la reflexión teológica que pensar cómo el hombre, este hombre, cada uno de nosotros, esta creatura tan poca cosa y tan inmensa, es *capax dei*. De modo que, la reflexión que debemos hacer y que aquí dejo apuntada mantiene una doble dirección: cómo esta finitud angosta pero sustancial para el ser humano se abre a la infinitud y al absoluto y, en segundo lugar, cómo queda la finitud, en su estrechez y contingencia, cuando está habitada y redimida por Dios y cómo esta INhabitación de Dios se siente y se percibe cuando esta finitud vive su libertad *coram Deo*. El hombre que se abre, que busca, que tiene sed y el Dios que acoge, que sacia, que salva. Se dan aquí la mano la teología fundamental, la filosofía de la religión y la antropología: pecado y gracia; finitud e infinitud; debilidad y sobrea-bundancia...

Cuando irrumpe la fe en la experiencia humana, ¿cómo resultan transformadas todas las dimensiones humanas? ¿Cómo queda el ser hu-

¹ Este texto corresponde a la conferencia que tuvo lugar el día 10 de octubre, fiesta de Santo Tomás de Villanueva, en el Estudio Teológico Agustiniiano con motivo de la inauguración oficial del curso académico 2023-2024.

mano cuando se sabe *alguien* para Dios? ¿Cómo se puede captar esa apertura (la del hombre) y pensar esa trascendencia (la de Dios)? ¿Tiene que ver lo religioso más con la racionalidad, con la deducción, con una especie de recta conducción del pensar o, por el contrario, la experiencia religiosa requiere de otras capacidades distintas que nos hablan más de ágape que de logos?

Nada puede plantearse en cristiano si no es desde la encarnación, ni la teología ni mucho menos la misión. Ya no es sólo que el hombre sea capax dei, ni que Dios colme los deseos de plenitud del hombre, sino que Dios se ha abierto, se ha revelado exactamente en el modo en el que se ha negado, en el que se ha vaciado de sí, en la manera en la que Dios, en el puro sentido racional, deja de serlo, en la manera en que la majestad, el absoluto, la divinidad, el trono y el altar, quedan anuladas –insisto, racionalmente– en la cruz.

Por eso, la profundidad de la revelación implica tanto dar de sí que, en esa apertura y abajamiento, queda, a priori, desde el punto de vista de la pura razón, deshecha la identidad de Dios. Esta es la condición dramática de la encarnación que debe ser pensada en esa realidad total, de abajamiento, de abandono, de despojamiento del rango del señorío, realeza y majestad que le es propio. Esta es la cuestión y esto es lo que mueve a pensar la finitud como lugar teológico, no solo por la inconformidad de la finitud con su propio ser finito (ningún ser humano quiere dejar de serlo, recuérdese a Unamuno) no sólo porque lo finito en el hombre no desee constantemente salir de su finitud, incluso renegar de su finitud, no sólo por los constantes e irrefrenables deseos de plenitud de lo precario, sino porque el culmen de la fe cristiana reside precisamente en que Dios toma nuestra carne, no se reviste de ella, no se disfraza de ella. Él es ya siempre carne. Y por eso la carne es lugar de Dios, templo del Espíritu. Es aquí, en la carne, donde reside esa experiencia religiosa radical y donde acontece el lugar teológico capital para ser pensado.

El orden de la reflexión será el siguiente:

- a. Por qué Dios no se hizo hombre
- b. Carne, vulnerabilidad y finitud
- c. De la finitud a la experiencia mística
- d. La carne y la finitud en *Confesiones*. La maestría agustiniana.

1. Por qué Dios no se hizo hombre. La finitud de la carne y las consecuencias para una revelación

¿Por qué Juan en el cuarto evangelio no afirmó que Dios se hizo hombre, que el logos se hizo hombre? Porque era más radical e impactante que se haga carne. ¿Qué tiene el hombre para que Dios quiera ser como él? De este modo, podría el hombre quedar más inflamado todavía. Es más radical, más profundo, más sustancial ir al meollo de la cuestión: ser hombre es ser carne. Si el ser humano, es carne y espíritu –y esto es clarísimo en una antropología neotestamentaria– ¿por qué omitir esta segunda dimensión en el mismo prólogo joánico? Escribir que Dios se hizo carne pone el acento no sólo en la humanidad de la encarnación, sino en la finitud que rompe y trastoca el absoluto.

La carne es la *kenosis* de la humanidad, pero no es una *kenosis* decidida sino consustancial a su propia naturaleza. Y esta es la grandeza del Dios abajado y anonadado: que él sí es el que decide hacerse carne, pasar el tramo de la finitud, doblarse al modo de ser propio de lo humano. La carne es lo que constantemente le debe recordar al espíritu del hombre su deyección, su incardinación en lo terreno, en lo mundano, su prueba, su cenit de dolor. La carne recuerda al espíritu –por seguir con las cuestiones dicotómicas típicamente paulinas– que no sobrevuela el mundo, que no sobrepasa la historia, que no le puede al tiempo. La carne toda y sola no es la humanidad, pero sin carne no hay humanidad. De la carne emerge la necesidad, la carencia, la angostura, el aprieto, pero también el placer, la satisfacción, el gusto... Ser humano es, ante todo, ser carnal.

Dios se hizo carne por esa gratuidad absoluta que, desde el punto de vista del logos, representa tanto la sinrazón del *escándalo y de la necesidad*, como la expresión de la racionalidad plena. La razón absoluta del verbo de Dios debía contenerlo todo, explicarlo todo y, por ello, también debía contener lo opuesto al absoluto: lo relativo. De la misma manera que toda totalidad debe contener las partes todas.

La encarnación hace real la revelación porque pone de manifiesto que lo absoluto de Dios lo es, fundamentalmente, en la negación de su ser absoluto, en la *kénosis*, en el abajamiento que niega la trascendencia en la inmanencia radical. Se trata de asumir para redimir; tomar para salvar, negarse para afirmarse. Sin cruz no sería precisa la resurrección que es, pre-

cisamente, el culmen de la encarnación: la carne del todo redimida. La cruz es escándalo y necesidad porque la carne es escándalo y necesidad para la *Offenbarung* de Dios. La Trinidad económica no es sólo la Trinidad inmanente, sino su necesario trayecto de explicitación. La lógica de la salvación necesitaba hacerse con lo contingente sin anularlo, sin eliminar su autonomía. La necesidad y la contingencia se complementan en la encarnación gratuita, en la donación sin razón, en la entrega definitiva de la cruz.

La encarnación es el momento –parafraseando a Bonhoeffer– en el que Dios se vuelve precisamente hacia el lugar de donde acostumbra a apartarse el hombre: miseria, sufrimiento, pobreza, desamparo

El Misterio de Dios, en la carne, queda tan resuelto (infinito albergado en lo finito) como disuelto. El Misterio del Absoluto nacido de mujer y clavado en la cruz es el extremo del misterio de la carne. ¿De qué otra manera sería visible y aceptable el compromiso radical de Dios con la historia si no es en la carne cuyo modo de ser es el de la degradación, el de la debilidad absoluta, el de la vulnerabilidad? Dios como misterio se revela gratuitamente en su encarnación que dramáticamente se da en la cruz en cuanto negación del absoluto: pasar por la carne en el seno de María es la primera parte de la pasión de Cristo. Y ahí, en la negación más fría y radical, en la que se muestra la terrible noticia de que todo lo que promete definitividad quizá no lo sea, que toda la aspiración puramente humana tiene las alas cortas y la caducidad próxima, acontece la auténtica afirmación radical del misterio, la afirmación de la REVELACIÓN de Dios.

La muerte de esta carne de Dios en cruz no es la muerte de Dios pronosticada por la ilustración y decretada en pleno s. XIX. Este Dios, el dios de los filósofos, el separado, el del deísmo, el absoluto que mira de reojo al mundo y se hace sospechoso, debe morir, tiene que morir. La muerte de Dios, tan necesaria para la autonomía y libertad del hombre, no es la muerte del Dios de Jesucristo. Aquella fue la expresión más ferviente del ateísmo; por el contrario, el Dios muerto en la cruz, es la verdad más profunda de la fe. El Dios que debe morir según los postulados de la modernidad (toda vez que estorba al ser humano en sus planes y en su vida, en su existencia y en su plenitud) no es el Dios crucificado que se hace cargo porque carga con el peso de la carne. Aquella soberbia racionalista no dejaba ver cuál era el lugar del dolor, de la contradicción y del sufrimiento. O, al menos, no permitía que cupieran en un discurso racional.

La determinación del Padre en el Verbo (*exitus a Deo*) y la culminación de su existencia histórica en la cruz, pone a la razón ante el terrible destino de la revelación, ante el dolor supremo de que todo lo eterno, todo lo verdadero «ya no sea». Esto -sostiene Hegel- es el contenido del pensar más terrible (*der fürchterlichste Gedanke*). Pero a la vez, siguiendo las consecuencias que para la razón tiene ir a la zaga del proceder trinitario, la muerte de Dios supone la muerte de la muerte (*der Tod des Todes*) en una perdición que se levanta y se reafirma en su identidad lograda en la resurrección. La carne está en el centro de la economía de la salvación cristiana: encarnación, muerte y resurrección. Sí, esta última es siempre resurrección de la carne que él vivió y nosotros confesamos y esperamos.

La carne, en su contradicción antropológica (esa de la que hemos hablado: ser finita y reclamar infinitud), es acontecimiento soteriológico de primer orden. La carne muestra, en efecto, la necesidad de toda contingencia.

D. Bonhöffer es un maestro en esta línea con su *Resistencia y sumisión*, escrito en 1944 a su amigo Eberhard Bethge precisamente con esa reclamación acerca de cómo debe dejarse de hablar de Dios en forma metafísica para comenzar a poner el foco en el sufrimiento, en la debilidad, en la carne, en la cruz. Y así, dice el teólogo, debemos aprender a valorar en los demás no tanto lo que hacen o dejan de hacer sino lo que experimentan y sufren.

“Queda todavía una vivencia incomparable de valor: la de que aprendamos a ver los acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, de las personas en quienes se desconfía, de los maltratados, de los impotentes, de los oprimidos, en una palabra, de aquellos que sufren. ¡Ojalá que en este tiempo la amargura o la envidia no hayan devorado nuestro corazón, de tal manera que podamos ver con nuevos ojos la grandeza y la pequeñez, la felicidad y la desdicha, la fortaleza y la debilidad; de manera que nuestra mirada para lo grande, para lo humano, para el derecho y la misericordia se haya hecho más clara, más libre, más incorruptible”. (Bonhöffer, 30).

2. Carne, vulnerabilidad y finitud

La carne es lo identitario (esta carne y estos huesos que dirían Tomás de Aquino y Unamuno), lo amable, lo transformable, lo cambiante y lo permanente.

La carne es el límite de lo que soy y de lo que no soy, el afuera y el adentro, pero la carne es precisamente el límite. Y así nace una de las notas fundantes de la carnalidad: la tangencialidad. Tocar hace al yo descubrir lo otro y al otro y descubrirse a sí. La carne en su dimensión puramente física y fisiológica se hace cargo del mundo y de los otros mediante el tacto. Pero también los otros sentidos, nuestras ventanas al mundo, no lo diluyen, lo dejan ser en su mostrarse audible, gustable, visible... ¿Y qué es ese conjunto de sentidos sino tangencialidad? El terreno donde juega la carne es el mundo que se le da, que se muestra en su tangencialidad. Esta es la marca de la finitud de la carne: la tangencialidad que, a su vez, abre la gran oportunidad: la del sentido. Y por eso la distancia entre mirar y ver, oír y escuchar, gustar y saborear... no es sino la capacidad de otorgar un sentido que nunca está dado, que siempre remite a nuestra participación, a nuestra intromisión en el mundo que se nos da.

Y la carne es, además, lo herible y lo vulnerable.

Vulnerable en sí, por la marca indeleble de su debilidad intrínseca, y vulnerable *per aliud*. El en sí de la vulnerabilidad de la carne le viene por el tiempo, el tiempo que le pasa, que la atraviesa; el *per aliud* por el ataque de fuera a dentro, por la amenaza externa. El verdadero centro neurálgico de la vulnerabilidad es precisamente este en el que radica el patíbulo de la cruz: el daño y el mal infligido por otros. La encarnación es la vulnerabilidad no sólo en lo que se es y en la propia dinámica interna de la debilidad que supone la carnalidad, sino en lo que se hace, en la misión.

Todo lo que soy es esto: carne. Saber lo que soy me invita a hacerme cargo de mi carnalidad cuyo modo de ser propio es el de la mortalidad porque no es otra, la mortalidad, que el destino de una historicidad finita, de un tiempo que pasa en el horizonte del existir, nunca circular, pero tampoco nunca y solo lineal, sino segmentado, con su principio y su final. Si todo fuera circular, la náusea del sinsentido sería implacable con el eterno retorno; si todo fuera lineal, no habría fin y nada tendría objetivo, ni objetivos, ni destino. Ni importaría nada ni faltaría nada, ni desearíamos

nada. Todo lo que somos y todo lo que hacemos está transido de esta finitud propia del segmento, de esta falta de definitividad, de este dramatismo del fin.

Qué curioso observar cómo un tiempo, este, el nuestro, que pone en lo carnal el acento y el objetivo y fin de todo el existir, lo único que haga, a lo único que contribuya es a ocultar, a travestir, a degradar la dimensión fundante de la carne: la finitud. ¿Cómo ha podido esta época tan carnal desatender y desconocer todo lo que conlleva la carnalidad? Ocultar esta carnalidad, huir de esta finitud, distraerse ante toda debilidad, es ocultar la carencia, es carecer de la carencia, una idea en la que tenemos que profundizar más adelante y que, en el fondo, apunta a ese deseo irrefrenable de seguridad y superioridad que rompe con todo atisbo de incertidumbre y que motiva a disfrazar la desnudez con el imperialismo de la tecnología y del progreso imparable, como explica Francisco en *Laudate Deum*. Quizá la tendencia natural del ser humano, su pecado siempre original sea el que ya se previó en el Génesis: querer ser como dios. “Un ser humano que pretende ocupar el lugar de Dios se convierte en el peor peligro para sí mismo”, concluye el papa.

La carne es la marca evidente de que no tenemos la vida hecha porque la carne siempre ha de ser cuidada, ha de ser protegida, es precaria y susceptible de mejora permanente porque su modo y trayectoria natural es tender hacia la perdición (en el sentido en el que decimos que algo se ha *echado a perder* por sí mismo), hacia el desgaste. Esta tendencia natural de la *sarks* es la que obliga a Pablo a insistir en que la tarea por excelencia del cristiano consiste en estar alerta.

Cuando Pablo utiliza este concepto, el de la *sarks*, está instaurando una teología que, si no se entiende, se perderá después el sentido de la cruz. La *sarks* en Pablo es un modo de vivencia del *soma*, el modo de vivir lo corporal. Me atrevo a decir que en el concepto de *sarks* hay una *determinación dialéctica*. ¿Por qué digo dialéctica? Porque, aunque es la carne la portadora del mensaje de Dios y la que es asumida en toda su radicalidad por Jesús, ella es también la que guarda permanentemente la memoria del mundo, con lo que esto significa.

Es decir, ella es la que constantemente nos recuerda nuestra inclinación al mundo (en realidad, nuestra tentación). Sin carne ni hay encarnación (por tanto, salvación) ni hay humanidad posible. La Iglesia no es una

sociedad angelical, es una comunidad de hombres que se saben salvados. Pero abandonarse a ella, mantener como emblema la *lógica sarkikos* sería renunciar a la *nueva vida* por la que la carne queda redimida y por la que, en mi opinión, la resurrección, precisamente de la carne, va haciendo mella en la existencia mundana en el trayecto que va, como diría Agustín, de poder no morir a no poder morir: de las coordenadas mundanas a la nueva dimensión escatológica.

Los hombres *pneumatikoi* no son los acósmicos hombres redimidos, los superhombres que *pasan de la carne y de lo humano*, sino los hombres que integran el valor y el peso de la carne por lo que su quehacer goza de autenticidad cuando se sabe *en el mundo*, encarnado en el mundo, *sin ser del mundo*. Estos seres humanos llamados a la salvación son los que asumen la debilidad como condición de posibilidad de la gracia y los que saben de la carnalidad de toda misión. Ser en el mundo es ser encarnado: abierto y proyectado hacia todas las posibilidades que abre la fe a sabiendas de la debilidad, de la pequeñez y de la finitud que, por ser constitutivas de la naturaleza humana, también lo son de la misión, del quehacer humano.

Yo soy carne, luego existo. Yo soy esa carne. Y es ella en mí y yo en ella la que marca el absoluto para cualquier otro. De modo que, lo que es absoluto para el otro y para mí, mi propia carne, es lo relativo, lo contingente, lo que lleva en sí, consustancialmente, la marca del tiempo. Mientras las producciones espirituales, del tipo que sean, fundamentalmente culturales, son sin tiempo, rezuman eternidad y no contienen en sí la mácula de su propia destrucción, lo carnal es este yo que, por mucho que quiera, se sabe mortal y finito.

Por eso la carne es tiempo e historia. En ella rebota nuestro sufrimiento espiritual y anímico y de ella nace toda disposición emocional. No hay antropología que pueda separarse de la carnalidad, de otro modo estaría prescindiendo de la menesterosidad, estaría careciendo de la carencia, como hemos dicho. Toda inconsciencia de la carne va exactamente contra la comprensión profunda de la encarnación, contra su sentido radical. La misma antropología teológica, pecado y gracia, parte de aquí, se podría comprender desde aquí: la consciencia del pecado, la certeza de la carencia, y la necesidad de la redención. Precisamente esto es lo que Cristo hace en la cruz: exponer y experimentar de manera absoluta y radical la

carencia de la carne. La cruz es la radicalidad de la encarnación: el maximalismo de la entrega del Dios hecho carne. La cruz es el extremo de hasta dónde puede dar de sí la finitud de la carne.

Y esa misma carne, con esa consustancial identidad paradójica de ser tiempo y pedir eternidad, de ser carente y reclamar definitividad, de ser vulnerable y buscar cuidado, es la que no se conforma solo con ser carne al albur de la tendencia natural. Por eso la refrena y se procura víveres para soportar la indigencia y busca a otros y engendra a otros para cuidar y saberse cuidado. Es la carne la que, mejor que nada, se sabe futuriza en nosotros, buscadora del amado, reclamante de agua, excedente de su propia finitud.

Por qué no asumir entonces que existir en la carne es ser consciente de nuestro ser posible y por qué no culminar así que existir es, de algún modo, *estar en falta* insisto, en lo que somos, en lo que hacemos, en lo que se espera de nosotros. La posibilidad de ser, en cuanto constituyente de la carne, abre siempre al ser posible a un *hacia* que le constituye y le pertenece. Ser carnal es estar en falta.

El hombre de hoy no está a falta de nada, y por tanto no está a falta de otra cosa que no sea de su estar en falta. No se le permite descubrirse menesteroso, imperfecto, finito... Las debilidades constitutivas de este ser que somos, la vulnerabilidad que se anexa a toda certeza de finitud, nos hace conscientes de este todavía *por ser* que somos.

La vulnerabilidad lo es, entonces, por la carnalidad, y lo es por nuestra apertura, por nuestro ser hacia fuera. Una condición abierta que, porque es carente (porque si no lo fuera estaría monádicamente cerrada) es *amable*, capaz de querer, capaz de sentir, capaz de sufrir y capaz de gozar. Si nada necesitara, por nada sufriría, pero por nada se alegraría.

Si de nada tuviera deseo, de nada querría arrepentirse, a nada querría aspirar y por nada merecería la pena vivir. Y así, el sufrimiento es la marca indeleble de la finitud, al tiempo que del amor. Somos esta nada debido a nuestro constante *todavía no ser*. Y esta nada la que nos proyecta hacia el futuro y toma conciencia de la provisionalidad de nuestro natural "mientras tanto".

Ser carne y ser perfecto son, entonces, condiciones repelentes. Por eso la perfección evangélica no se expone nunca en indicativo, en puro presente, sino en imperativo, en futuro. Vulnerables somos porque *todavía*

no somos. Vulnerables somos en nuestra perfecta e irremediable imperfección. Es la *paradoja aquiliana* que se repite en todo modo de ser lo que somos: en el mismo lugar estigio en el que nos bañamos y protegemos nuestra vulnerabilidad, podemos quedar del todo heridos por ahogamiento. Tetis, por amor, protege a su hijo de la muerte exactamente al tiempo que lo sujeta para librarlo de la muerte por el único lugar que le hará mortal. El talón de Aquiles de la experiencia humana es precisamente el que suena a amor y a muerte soldados ya entre sí a esta carne y testificados en la CRUZ.

3. De la finitud a la experiencia mística

“El hombre que no quiere hundirse en la miseria de su finitud, no tiene más remedio que lanzarse con toda sus fuerzas hacia la infinitud”. Kierkegaard, *El concepto de angustia*.

¿Cómo, entonces, es este ser que tiene este apetito casi desordenado de plenitud siendo tan nada; que con la misma mano que acaricia, mata; que con la misma mente que planea grandes obras para la humanidad, piensa en fulminarla; cómo es este ser tan alzado y caído, tan osado y angustiado; tan grande y tan ruin? La vulnerabilidad, la incompletud, la debilidad, la necesidad, la carencia... son determinaciones de un ser que en su experiencia real sabe de la anticipación de la muerte, que vive en un presente continuo en el que estar viviendo es ya estar muriendo, en el que su imperfección ontológica es, precisamente, la esencia de su condición *télica*.

Y esas dos dimensiones de la carne que busca definitividad y de la finitud que se sabe habitada por la plenitud de Dios, quedan envueltas, vinculadas, íntimamente referidas e interconectadas en la experiencia mística. Dios es el absolutamente otro, lo indecible, lo indisponible, lo sagrado, lo infinito, lo absoluto en una asimetría radical con el hombre, en una alteridad radical como la que acontece en el ámbito de una relación entre dos inconmensurables: hombre y Dios. Nada como el silencio, como el espacio vacío, como la experiencia dramática, como la pasión absurda, como el sufrimiento sin sentido... para hacer de esas constantes vitales de la finitud, lugar de la experiencia religiosa y punto de partida de la reflexión teológica.

Donde toda oferta de sentido claudica, allí se encuentran hombre y Dios. Nada como la experiencia mística para constatar que, ante el absolutamente otro y su revelación, ante su omnipotencia y ante su reino, sólo cabe el asombro permanente, con el consiguiente temor y temblor. Precisamente porque, como diría K. Barth, ante el Dios de la revelación, ante el Dios encarnado, se rompe todo presupuesto racional, toda idea. En mi opinión, Barth exagera en una definición de Dios que termina siendo exactamente la negación de lo humano. Pero contribuye esa teología dialéctica a poner los fundamentos de una recuperación que hoy es más urgente que nunca: el reconocimiento de lo sagrado, del misterio, de la otredad de Dios nunca reducible a lo humano. De la necesidad que tiene el ser humano de *dejar a Dios ser Dios*.

Dios es en la historia, pero no se disuelve en ella ni se anula en ella. Dios es Dios revelándose, mezclándose en la humanidad, pero no confundándose con ella. Y esta alteridad es la que le da a la carne la capacidad de rebosar por haber sido habitada por Dios, de “retozar por el Dios vivo”. Pero ni Dios se hace mundano, ni el mundo queda anulado por lo divino. Es preciso y quizá hoy urgente insistir en la autonomía del mundo y de Dios para que aquel no sea simplemente concreción de la fenomenología y manifestación de Dios, para que no sea simplemente el afuera de Dios, y Dios mismo sea más que un principio necesario del ser del mundo. Frente a la explicación justificadora del porqué del mundo e interventora en su mecanismo, la fe en la revelación rompe del todo el mundo cerrado de la ideología.

La experiencia mística es la más profunda experiencia de Dios que le cabe al ser humano, es el abrazo de lo infinito en la finitud que no claudica, es la eternidad paladeada en la temporalidad. Y entonces, aunque la experiencia mística parece ir más con la identidad, con la interiorización de la mismidad de lo humano y de lo divino, conviene lanzar una propuesta para pensar la mística desde esta otra orilla, desde la diferencia, desde el abismo, desde una llamada y una decisión que se lanza en el vacío de la incertidumbre hacia una alteridad a la que el ser humano se entrega. Desde la inseguridad y desde la subida; desde la ausencia y desde la falta.

Ante el absoluto, ante lo divino, el ser humano puede descubrir experiencias de plenitud, de entrega y de radicalidad, pero también de ausencia y de falta. La tradición mística habla más de esta segunda faz: más

de búsqueda que de encuentro, más de pérdida que de hallazgo, más de abandono y de anonadamiento que de realización personal. En esta nada de la incertidumbre que se acompasa siempre con la primera certeza de la fe, en esta sensación de pérdida de fundamento que abisma la existencia, en esta subida dolorosa al monte cuya cumbre está siempre más lejos de lo que el alma alcanza, en este clamor desolado en el que queda el amor que busca al amor huido, el ser humano se descubre lanzado y envuelto, sostenido y podido por el Absolutamente otro.

Es Kierkegaard el que muestra así cómo lo enigmático de la existencia, el horizonte ciego del existir (sobre el que, por cierto, el cristiano debe pararse y ante el que la teología debe pensar) puede ser vivido en términos de pasión infinita sólo a la luz de una Esperanza Absoluta. Y es esa infinitud, esa pasión de plenitud, ese deseo de acompañar los bienes contingentes al bien absoluto, el que anida en lo más íntimo de todo hombre. Y así es dable pensar que, ese sentido, esa plenitud, ese bien, esa esperanza absoluta se mantienen intactos, aunque los sentidos, los deseos, los bienes y las esperanzas humanas claudiquen, desaparezcan, se descubran en su falta de fundamento. Y es esa pasión interna, esa luz inagotable que llevamos *en lo más íntimo de la intimidad de nuestro interior* (que diría san Agustín) la que nos obliga a una coherencia que a veces puede incluso no firmar la paz con la realidad que acontece, más bien al contrario, comprometerse con su denuncia y obligarse a su transformación en un ejercicio radical de coherencia.

“Si no existiese una conciencia eterna en el hombre, si bajo todas las cosas sólo hubiese una fuerza salvaje y enloquecida que, retorciéndose en oscuras pasiones lo generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo imposible de colmar se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa sería la existencia sino desesperación?” (Kierkegaard).

4. La carne y la finitud en las *Confesiones*. La maestría agustiniana

Agustín es el primero en asumir la validez filosófica y teológica de la realidad del interior: la experiencia interna de la existencia de Dios. Pero esa experiencia interna es constatable una vez que uno mismo se ha

puesto en cuestión: *questio mihi factus sum*. Muy al contrario de las respuestas del mundo, es en el interior donde *habitat veritas* y donde se puede escuchar a Dios. Si hay teología, entonces, solo puede ser pensada desde una consideración y reivindicación de la interioridad. La inmanencia se descubre como condición de posibilidad de la trascendencia. No hay otro camino al afuera siempre mayúsculo que el de la interioridad. A la totalidad por la finitud; a la salvación por la precariedad; a la gracia por la debilidad. Agustín es, permítanme la expresión, la urbanización de la parcela paulina.

Los hombres están asediados por el miedo a ser descubiertos por la verdad; por la vergüenza que sucede cuando se levanta el telón de la mentira y la nuda realidad queda a la intemperie; por la reiteración de aquella primera experiencia de Adán y Eva que tienen que cubrirse por haber sido descubiertos. Este es, entonces, el sentido de la confesión de las Confesiones de san Agustín, del estar del yo ante sí mismo, del pasar a primer plano la gran cuestión sobre quién sea este que soy yo: el acceso a ese otro hombre, al hombre interior, que deja en evidencia al hombre exterior, la oportunidad para el *paso atrás* de las urgencias de la vida, para el retiro de las certezas mundanas, para poner entre paréntesis las demandas del mundo y encontrarse consigo mismo.

La llamada de la fe es, antes que nada, una llamada a la vida interior, al conocimiento de sí, al *noli foras ire*. La inquietud constante por esa felicidad, que nunca lo es del todo en las coordenadas de lo inmanente, acontece con una disposición emocional de serenidad y de paz interior que contraviene la aparente quietud que dan las cosas en una seguridad que no hace más que inquietar al hombre que nunca se encuentra saciado con ellas. Obsérvese cómo los términos quietud e inquietud toman un cariz semántico distinto dependiendo del marco de referencia: la inquietud de la carnalidad nunca se sacia, siempre está más inquieta, pero se traviste de quietud, de seguridad... la inquietud de la fe es la que se aquieta en el mundo, la quietud verdadera, porque su única inquietud es la interior, la del amor que está pendiente de *descansar en ti*.

Llevamos en nosotros mismos el sello de la indigencia; nuestra propia carne es su mejor exponente. Nuestra cotidianidad es un periplo de servidumbres y de necesidades: desde la más básicas, a las afecciones del dolor que reclaman ser paliadas. Todas ellas apremian y todas ellas forman parte

de la carne del existir. En el placer de la plenitud que se experimenta en la recompensa de la necesidad sentida reside la raíz de toda *concupiscentia*: así creo yo que resume Agustín este modo de la carne entregada al modo de ser carnal. Es como si el mundo pudiera curar nuestras heridas, rellenar nuestras carencias, reparar nuestras roturas. Y entonces, al trasponer esa economía mundana a todas las demás dimensiones del hombre, o se sorprende al mundo en su silencio ante lo que de verdad nos preocupa esencialmente, o el hombre termina convencién dose de que todos aquellos cuestionamientos tan profundos de nada sirven, esto es: de nada sirve preguntarse ni pensar.

La señal inequívoca de que uno ha dado con la verdad es el gozo pleno, el deleite verdadero, la misma vida. Pero, probablemente, esta maduración siempre llega tarde. La biografía de Agustín es un claro exponente de cuánto hay que perderse para luego encontrarse. Por eso, “sero te amavi, Domine”. Siempre es tarde, pero siempre se está a tiempo. Porque la tendencia natural a la dispersión, a abandonarse al mundo, a disfrutar de sus placeres y a huir de sus peligros, neutraliza cualquier intento de pensar.

Cara al mundo no cabe otra cosa que la disipación en lo mundano y el desmoronamiento de la existencia. La constante versión hacia afuera, la entrega sin par a las demandas del mundo, es una expresión evidente de egoísmo. Toda la variedad de la *concupiscentia* agustiniana, a mi modo de ver, son maneras diferentes de dejar a la naturaleza humana campar a sus anchas, sin control, sin medida. Todas ellas son modos de *dejarse caer* en los que, curiosa y paradójicamente, el hombre cree encontrar quietud y seguridad.

Déjenme jugar con las palabras para decirles que el hombre sin sentido es el ser humano consentido, teniendo en cuenta que me refiero al verbo consentir, es decir, dejarlo libre absolutamente.

Efectivamente, bajo las especulaciones agustinianas hay una experiencia vital real, que sigue aconteciéndonos y en la que fácilmente podemos vernos identificados: el hombre, por sus propias fuerzas, no puede acertar a vivir auténticamente. La experiencia humana, sin Dios, acaba siendo una experiencia inhumana.

La tentación conecta con la carne en sus pasiones, en sus ínsitas inclinaciones y en sus carencias. Pero esa conexión no sólo es más débil de

lo que aparenta, sino que acaba construyendo una concepción de hombre que desatiende a su interior, y por tanto desatiende a aquella dimensión donde radica la verdad de su ser creatura, el sentido de su vida y la fortaleza para ese *otro modo de vida* que acontece, y esto es claro en Agustín, desde el *otro modo de pensar*.

La marca de nuestra carne es precisamente la de ser una existencia completamente incompleta. Agustín ya había hablado de la carga del existir consistente en tener que hacerse cargo de las *molestias et difficultates*, no para asumirlas con la resignación de un mandato inapelable, sino para integrarlas como ingredientes constitutivos del bregar humano en el mundo. Existir es carga porque es conflicto. El contenido de esta carga no puede amarse, es imposible. Lo que sí puede amarse, explica san Agustín, es el *cómo* enfrentarse a eso que constituye una carga. La experiencia vital de la fe es una experiencia *pathetica*, porque es siempre la experiencia de la vulnerabilidad, de la finitud, de la pequeñez. Por eso la vida humana es esencialmente tentación, porque exige una maduración especial el aceptar la herida de lo humano comparado con la satisfacción que, aun parcial, otorga el mundo. Agustín ya había explicado que solo en la tentación, sólo en la carne en esta lectura que hacemos, el hombre sabe quién es. Ahí, donde la vida humana se encuentra en el punto álgido de su ruina, donde los asientos del sentido no encuentran firme, el ser humano termina sabiéndose. Para lo cual, la experiencia del autoconocimiento deja de ser una experiencia teórica expuesta en la lógica epistémica habitual (evaluada en función de su objetividad), para pasar a ser una experiencia emocional en la que uno se descubre no en el “qué” de su vida, sino en el “cómo” del propio vivir.

Acabo con una pregunta de Michel de Certeau en *La debilidad de creer*: ¿Se encontrarán cristianos que quieran buscar esas aperturas suplicantes, errantes, admiradoras?

Esto es, entre otras muchas, algo de lo que le queda todavía por decir al cristianismo: que la debilidad, que la fragilidad, que la vulnerabilidad, que la pequeñez del ser y del quehacer, de la vocación y de la misión, es el terreno de la revelación, la manera en la que Dios sigue haciéndose pobre y crucificado: El logos del Dios revelado que dice en su palabra y se deja decir por nuestras palabras, el logos de Dios que es razón definitiva, absoluto omnipotente, es ágape, carne viva entregada, encuentro

apasionado, pasión infinita, resurrección acontecida y vida derramada. El nacimiento en la carne siempre se nos da. No hay nadie que pueda darse a sí la vida. Se sigue entonces que la resurrección en la carne, el nuevo nacimiento, se nos dará con la misma gratuidad. Esa expectativa de nuestra finitud es el hontanar de nuestra esperanza.

Fides et Ratio 25 años después. Una evocación

Dr. Francisco Conesa Ferrer
Obispo de Solsona
ORCID: 0000-0003-0677-4835
fconesa@gmail.com

Recibido: 5 febrero 2024 / Aceptado: 29 abril 2024

Resumen: En este artículo se evocan los temas fundamentales de la Encíclica “Fides et ratio” (Juan Pablo II), exponiendo su comprensión de la relación entre razón y fe, filosofía y teología, en la búsqueda de la verdad. Seguidamente se expone la concepción de la relación entre fe, razón y amor en la Encíclica “Lumen

Fidei” (Francisco). La actualidad de la Encíclica reside en su apertura en relación con la razón y su capacidad de alcanzar la verdad.

Palabras clave: Fe, razón, verdad, filosofía, teología.

Fides et Ratio 25 years later. An evocation

Abstract: This article evokes the main topics of the Encyclical “Fides et ratio” (John Paul II), explaining his understanding of the relationship between reason and faith, philosophy and theology, in the search for truth. Next is explained the conception of the relationship between faith, reason and love in the Encyclical

“Lumen Fidei” (Francis). The relevance of the Encyclical lies in its openness in relation to reason and its capacity to reach the truth.

Key words: Faith, reason, truth, philosophy, theology.

El 14 de septiembre de 1998 se presentaba oficialmente la encíclica “*Fides et ratio*”, la decimotercera del pontificado de san Juan Pablo II. En ella no sólo encontramos una orientación fecunda para quienes se dedican al estudio de la teología o la filosofía, sino que hallamos una comprensión profunda de la dignidad del ser humano y una defensa clara de la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad plena. En este artículo evocaré los temas centrales de la encíclica y me preguntaré por su vigencia, una vez transcurridos 25 años. Completaré estas reflexiones con la perspectiva que nos ofrece el papa Francisco en la primera encíclica de su pontificado, “*Lumen Fidei*” (29-6-2013).

1.- La pasión por alcanzar la verdad

La encíclica, evidentemente, habla de la fe y la razón, pero, por encima de todo, habla de la verdad, de su búsqueda y de la pasión por alcanzarla. El punto de partida de toda la reflexión es el deseo de conocer la verdad, un deseo que anida en el corazón del ser humano y que le abre el camino hasta Dios. Por eso, tenía razón el cardenal Ratzinger cuando dijo que “la *Fides et ratio* busca restituir a la humanidad el coraje de buscar la verdad, es decir, embarcar una vez más a la razón en la aventura de la búsqueda de la verdad”¹.

Desde las primeras líneas se señala que “la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida” (FR 5), lo que hace urgente animar esta búsqueda. Las filosofías contemporáneas han acentuado las limitaciones y condicionamientos del conocer humano, dando origen a diversas formas de agnosticismo y relativismo. Esta crisis de la verdad es descrita en diversos pasajes de la encíclica, especialmente cuando expone en el capítulo séptimo los peligros de algunas corrientes actuales de pensamiento (cf. FR 86-91). Frente a ello subraya que el ser humano está marcado por

¹ J. RATZINGER, “Cultura e verità: riflessioni sull’Enciclica” (25-2-1999), en *Origins* 28 (1999) 625-631; cf. J. RATZINGER, “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*”, en J. PRADES – J. M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Ed. Universidad San Dámaso, Madrid 2002, pp. 2-41.

el deseo de verdad. El ser humano, por su capacidad de conocerse a sí mismo, es un ser en búsqueda y puede ser definido como “aquel que busca la verdad” (FR 28). Esta búsqueda de la verdad se articula como pregunta por el sentido. El ser humano no deja de preguntarse por el sentido “último y global de la vida” (FR 81). Por eso, “lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia” (FR 102).

En un texto breve y claro la encíclica dice:

“El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto. Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad” (FR 33).

En este texto, junto con la capacidad de conocer verdades “parciales”, se afirma la posibilidad de llegar a una verdad “ulterior”, una verdad grande que tiene que ver con la totalidad de la existencia. A pesar de los condicionamientos de la historia y de las limitaciones del lenguaje, más allá del aparecer de los fenómenos, existe una verdad que vale la pena buscar. Esta verdad, además, es puerta de entrada en la trascendencia, porque la sed de verdad sólo se sacia cuando se alcanza al Absoluto. Se dice en la encíclica que “toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios” (FR 2).

Como era de esperar, los defensores de la “razón débil”, que es incapaz de alcanzar la verdad, rechazaron esta pretensión. Según Vattimo, la encíclica se sostiene sobre la idea de que hay verdades objetivas y estables, pero en realidad, señala siguiendo a Nietzsche, no existen verdades, sino sólo interpretaciones. Incluso la misma afirmación de que existe una realidad objetiva es una interpretación².

La encíclica contempla la verdad como un camino que reúne a toda la humanidad. El Concilio Vaticano II ya tenía esta perspectiva cuando decía que “la fidelidad a la conciencia moral une a los cristianos con los

² G. VATTIMO, “Per la fede la ragione è debole”, en *La Stampa* (17-10-1998) 26.

demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad”³. La verdad no se concibe como algo abstracto y formal, sino que tiene un carácter existencial y es una tarea comunitaria. El filósofo americano Richard Bernstein criticó la encíclica porque, según su parecer, sostenía una concepción fundacionalista del conocimiento, al considerar que existe una verdad absoluta e incondicional que sirve de fundamento a todo conocimiento⁴. Pero el tema de la verdad no se plantea de una forma teórica sino en su relación concreta con la existencia humana. Sin la verdad –se dice en la encíclica– “la existencia humana estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia” (FR 28). Además, esta verdad no es un asunto conceptual, sino que tiene un nombre personal, que es Jesucristo (cf. FR 34) y no puede ser alcanzada sólo con la razón, sino que es asunto de fe, de amor y de deseo.

La verdad es una. No existen dos verdades, una fáctica y otra mística. Sólo hay una verdad, pero existen dos medios para alcanzarla. La encíclica habla metafóricamente dos “alas” para elevarse a la contemplación de la verdad: la fe y la razón (FR 1).

2.- La fe necesita la razón

La primera de las “alas” con las que cuenta el ser humano es la fe, que la encíclica califica como “el acto más significativo de la propia existencia” (FR 13), ya que en él la libertad del ser humano alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma. Por medio de la fe, la persona acoge la revelación de Dios, reconociendo la verdad de lo revelado. La encíclica subraya que en este acto “está implicada toda la persona” (FR 13) y alcanza tanto a la inteligencia como a la voluntad.

“Fides et ratio” no tiene la intención de describir detalladamente la naturaleza de la fe, sino que desea acentuar su vinculación con la razón.

³ CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 16.

⁴ Cf. E. MOROS, “La encíclica *Fides et Ratio*. Notas sobre su recepción”, en *Scripta Theologica* 31 (1999) 883-884.

La fe requiere a la razón humana al menos en tres aspectos⁵: 1) Porque la razón es condición necesaria, aunque no suficiente, para la fe; 2) Porque la razón es momento constitutivo intrínseco de la fe; 3) Porque la razón ayuda a que la fe resulte comunicable. Veamos qué significan estas afirmaciones.

En primer lugar, *la razón es condición necesaria para la fe*, porque la fe es un acto humano; un acto que presupone por tanto aquella libertad que es propia del ser racional. El hombre, incluso como creyente, no puede prescindir de su razón, que comprende y que examina críticamente, si es que la fe es y ha de seguir siendo un acto humano que se integre en la totalidad de la vida intelectual y real del hombre, de la cual también brota la fe.

Sabemos bien que la fe no es resultado de una argumentación irrevocable, que conduzca a aceptar sus conclusiones, pero tampoco se cree “quia absurdum”: se cree con unas razones y mientras se cree, se buscan razones que sostengan la fe. La gracia de la fe viene al encuentro de la racionalidad y la libertad del ser humano.

No en vano la encíclica denuncia repetidas veces el riesgo de fideísmo que amenaza con socavar fe (FR 55, 53), convirtiéndola en una decisión no motivada, que queda en los márgenes de la vida intelectual y, en consecuencia, de la vida humana. El hecho de que la fe sea un acto personal de entrega a Dios, que tiene un carácter místico y simbólico, junto al hecho de que la experiencia de fe sea inaprensible, ha llevado muchas veces a pensar que la fe es lo totalmente otro de la razón e incluso que se opone a cualquier injerencia de la razón en el acto de creer. El Papa afirma con claridad que “la fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal” (FR 48). Sin la razón, la fe se subjetiviza y pierde universalidad.

Además, la razón es *momento interno de la fe, porque la fe busca comprender*. El segundo capítulo de la encíclica comienza con la sentencia de san Agustín, que recoge san Anselmo al comienzo del “Proslogion”: “credo ut intelligam”, creo para entender. La fe reclama a la razón para que le ayude a comprender el misterio que acepta, proclama y vive. Si la revelación de Dios, en razón de su contenido y forma de presentarse, ha

⁵ Además de “Fides et Ratio”, en esta reflexión tengo en cuenta J. SCHMITZ, *La revelación*, Herder, Barcelona 1990, pp. 226-230.

de ser recibida por el hombre de una manera que se ajuste a su ser, el hombre deberá apropiársela después de haberla comprendido. La facultad para comprender es la razón humana. Por eso, la razón es un momento constitutivo de la fe en la revelación: para llegar a ser un suceso en nuestro mundo, la revelación de Dios depende de la fe como acto de aceptación que asiente después de haber comprendido.

En tercer lugar, la razón *ayuda a la evangelización, facilitando que la fe sea comunicable*. La razón es lo que tenemos en común los seres humanos; por ello la razón universaliza y ayuda a que sea accesible de modo general la experiencia de fe. Dice “Fides et ratio” que la Iglesia considerara “la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen” (FR 5). Quizás convenga subrayar esto en nuestro tiempo, cuando se difunden muchos métodos de evangelización que se apoyan en exceso en los sentimientos.

Por eso, “Fides et Ratio” sostiene que sólo una razón fuerte puede garantizar una fe audaz: “Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser” (FR 48). Una fe fuerte reclama una razón fuerte.

3.- Una razón abierta a la fe

La segunda “ala” es la razón humana, cuya dignidad y valor exalta la encíclica. Por “razón” se entiende la capacidad de buscar, de pedir razones, de valorar críticamente, de preguntar llegando hasta el fondo de las cosas. Juan Pablo II contempla también a la razón humana en su relación con la fe.

a) Una razón audaz

El panorama que se dibuja al final del siglo XX es de un debilitamiento de la razón y de una desconfianza en la misma. La encíclica advierte que este panorama es peligroso no sólo para la fe, sino para el

mismo ser humano, porque sin el recurso a la razón, el ser humano queda en manos de sus sentimientos, pasiones y emociones. Por eso, reivindica con fuerza la capacidad de la razón para percibir la realidad y alcanzar su sentido.

La constitución “*Dei Filius*” del Concilio Vaticano I también deseaba salvaguardar los derechos de la razón, y afirmó su capacidad de conocer verdaderamente la realidad. En esta línea, Juan Pablo II defiende el valor de la razón. Resulta paradójico que sea precisamente el Papa, que es el líder de los creyentes, quien defienda la capacidad de la razón frente a la irracionalidad. Pero la situación de deterioro de la razón en la postmodernidad reclamaba esta defensa⁶. En un panorama teñido de relativismo, la Iglesia sale en defensa y reivindica el papel de la razón humana.

En un contexto semejante, también el papa León XIII había reivindicado en la encíclica “*Aeterni Patris*” la necesidad de un pensamiento que acoja la fe cristiana⁷. La encíclica “*Fides et Ratio*” enlaza con “*Aeterni Patris*” –a la que se refiere en diversas ocasiones (cf. FR 44, 57, 100)–, aunque en nuestro tiempo el panorama es distinto, porque la crisis es más aguda. Entonces había una fuerte crítica a la fe cristiana, pero persistía una confianza en la razón. En cambio, ahora, a finales del siglo XX, la inteligencia duda de sí misma y de su capacidad de alcanzar la verdad⁸. El cientificismo y el relativismo han llevado a afirmar que la razón humana sólo puede percibir fragmentos de lo real, pero es incapaz de pensar el todo (cf. FR 5, 47, 55, 82). Por eso, lo que pretende Juan Pablo II no es, como pretendía León XIII, promover un pensar más certero o auténtico, sino, simplemente, promover el pensar en cuanto tal.

La fe cristiana no se alegra con el ocaso de la razón, sino que reclama la razón. Por eso se dice de modo enérgico que “a la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón” (FR 48), a la valentía con el que el cristiano debe ser testigo de su fe, debe corresponder una razón audaz, que se atreva a pensar y alcanzar el fundamento. De alguna manera, Juan

⁶ Cf. J. W. KOTERSKI, “The challenge of Metaphysics”, en D. RUEL FOSTER – J. W. KOTERSKI (eds.), *The two wings of Catholic Thought*, The Catholic University of America, Washington 2003, p. 22.

⁷ LEÓN XIII, Enc. *Aeterni Patris* (4-8-1879).

⁸ Cf. J. L. ILLANES, “Fe y razón, filosofía y teología. Consideraciones al hilo de la *Fides et Ratio*”, en *Scripta Theologica* 31 (1999) 785-787.

Pablo II retoma la invitación que hizo Kant, cuando escribió: “sapere aude”⁹, atrevete a pensar, pero le da un sentido distinto: es una invitación a la razón para que se atreva a pensar incluso aquello que le supera y trasciende, aquello que está más allá de los fenómenos, porque la razón humana está constitutivamente abierta a lo infinito.

La crisis de la razón genera una crisis de la fe. Un comentarista de la encíclica escribió: “si la fe no es pensada, no es nada”¹⁰. Con la defensa de la razón, el Papa quiere sobre todo tutelar la fe, la cual se ha empobrecido con una razón también pobre. Una razón que se cierra a la verdad vuelve problemática la fe, que consiste en reconocer la verdad de Dios como un don y confiarse a ella en un acto de libertad.

b) Una razón abierta a la trascendencia

Una convicción de fondo de toda la encíclica es que la razón está abierta al Absoluto (FR 41). Por ello, se invita a la razón a una “apertura plena y global hacia la realidad entera” (FR 97). Esto requiere, como veremos, una reflexión metafísica, que permita abrir el pensamiento al horizonte de la Trascendencia (FR 97). Con ello, la encíclica no está propiciando una vuelta atrás, al medievo, ni reivindica un único camino para la razón humana. En realidad, la encíclica valora positivamente muchas aportaciones de la filosofía moderna (cf. FR 91).

Por otro lado, la verdad revelada ilumina el camino de la razón humana (cf. FR 79) y la impulsa a sondear nuevos caminos. Así ha sucedido, de hecho, en la historia del pensamiento humano. Las nociones de libertad, persona, creación, espíritu, verdad, inmortalidad, amor, providencia, virtud, tolerancia, respeto y Dios personal, entre otras muchas, no habrían podido ser comprendidas como hoy lo hacemos si no hubiera mediado la tradición cristiana. La revelación es un acicate de la razón, que la invita a ir más allá de sí misma. Por eso dice que “la razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro

⁹ I. KANT, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*.

¹⁰ M. TOSO, “La fede se non è pensata è nulla”, en M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 119-130.

de hacerle perder de vista su meta final” (FR 48). Veinticinco años después podemos dar fe de que la razón y el pensamiento, cuando pierden de vista la revelación, se dedican a recorrer caminos secundarios, se arriesgan a detenerse en lo particular, perdiendo de vista lo verdaderamente importante. Abrirse a la revelación es un gran bien para la razón, pues la revelación ha ayudado a pensar bien y a presentar novedosos contenidos y conceptos que sin ésta nunca hubieran existido.

4.- La situación actual de desencuentro entre la fe y la razón

“Fides et ratio” insiste en que, para alcanzar la verdad, no se puede prescindir de ninguna de las dos alas de las que dispone el ser humano. Fe y razón se requiere mutuamente. No hay doble verdad, sino una armonía fundamental entre lo que se cree y lo que se piensa. A final del n. 42 encontramos el principio fundamental, que dice así: “la fe requiere que su objeto sea comprendido con ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta” (FR 42).

Por eso, es un drama tremendo que la razón y la fe se hayan separado. La encíclica va enumerando las vías de esta dramática separación, sobre todo en la historia de occidente, que culmina en el nihilismo (cf. FR 46-48, 58, 81, 84, 86-90). La “nefasta separación” (FR 45) ha transformado en autonomía absoluta lo que sólo debía ser una distinción entre razón y fe. Fe y razón se han convertido en caminos paralelos.

Los comentaristas han subrayado cómo una de las novedades de esta encíclica es la propuesta de un modelo circular de comprensión de la relación entre fe y razón, filosofía y teología¹¹. Aunque la voz “circularidad” aparece relativamente tarde en la encíclica, está presente desde el principio. En la Encíclica, la idea se aplica explícitamente a la relación entre fi-

¹¹ Cf. S. PIE I NINOT, “Comentari teològic a l’encíclica *Fides et Ratio* a les Facultats de filosofia i de teologia de Catalunya”, en *Ars Brevis* 4 (1998) 317-324; C. IZQUIERDO, “La circularidad entre filosofía y teología: *Fides et Ratio* 73”, en *Scripta Theologica* (2009) 451-468; C. M. GALLI, “La circularidad entre filosofía y teología (FR 64-74)”, en R. FERRARA – J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y razón. Comentarios a la encíclica*, Ediciones de la Univ. Católica de Argentina, Buenos Aires 1999, pp. 83-99.

losofía y teología, pero se puede extender a la relación entre razón y fe. Ambas se ayudan mutuamente y se estimulan a profundizar (cf. FR 100).

En efecto, existe una íntima correlación entre la fe y la razón: “la razón y la fe no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios” (FR 16). Y añade: “no hay motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (FR 17). Se hace necesaria una constante relación circular de la fe con la razón, manteniendo la dinámica del “credo ut intelligam” y del “intelligo ut credam”. Para entender bien esta circularidad conviene subrayar que es el mismo el sujeto que piensa y el sujeto que cree, que piensa creyendo y cree pensando.

El teólogo norteamericano David Schindler apunta que la relación entre razón y fe puede ser comprendida a la luz de la cristología¹². Ambas se mantienen en relación, manteniendo su autonomía, como sucede con la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo. No hay yuxtaposición de fe y razón, pero tampoco absorción de una por parte de la otra.

Razón y fe estructuran el pensar humano de tal manera que, unidas, en intercambio recíproco, hacen posible que la inteligencia abra al hombre a la plenitud de ser y de verdad para la que está hecho.

5.- La relación entre la filosofía y la teología

Tanto la filosofía como la teología son saberes que pretenden ofrecer una respuesta global y última a la pregunta por el fundamento de la realidad. Con medios diversos, buscan contestar a la pregunta de quién es Dios y quién el hombre, qué es la realidad y el mundo, cuál es su meta definitiva. Por ello, filosofía y teología, cada una desde su ámbito propio, se iluminan mutuamente en la búsqueda común de la verdad en plenitud. La

¹² D. L. SCHINDER, “Superando la separación entre fe y razón: la relación circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional del conocimiento (filosófico)”, en J. PRADES – J. M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Ed. Universidad San Dámaso, Madrid 2002, pp. 320-367.

encíclica, reconociendo la legítima autonomía de estos saberes, desea promover una relación armoniosa entre ambos: “Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación armoniosa y eficaz entre la filosofía y la teología” (FR 63).

a) La teología necesita la filosofía

La teología es descrita en la encíclica como “*intellectus fidei*”, proceso por el que la inteligencia creyente aspira a entender y explicar de forma cada vez más plena la verdad en la que cree (cf. FR 65-66). Su objetivo es “presentar la inteligencia de la revelación y el contenido de la fe” (FR 93).

La encíclica subraya que la teología “ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica” (FR 77; vid. 69). Esto es así porque la teología presupone una comprensión del hombre y del mundo (FR 67), la capacidad de discernir algunas verdades (FR 68), una comprensión de la naturaleza humana y de la sociedad (FR 68). La filosofía indaga el significado último de la verdad, del ser y de la vida, y del hombre en ellas; por eso “la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas no lo que piensan los hombres, sino cuál es su verdad” (FR 69). La teología no se despliega de espaldas a la filosofía, sino asumiéndola.

Además, la teología no sólo consiste en pensar a Dios, sino también en pensar desde Dios. Su objetivo no es sólo mostrar la estructura lógica de las proposiciones de la fe, sino mostrar “el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y para la humanidad” (FR 66). A partir del núcleo de la fe, la teología lanza una mirada al conjunto de lo real, pensando la realidad desde la Palabra de Dios. Al lanzar esta mirada el teólogo necesita entrar en diálogo con las experiencias y saberes humanos, de los que no puede prescindir.

Ahora bien, la filosofía a la que la teología ha de recurrir no puede ser simplemente un sistema “ad hoc”, que no hiciera más que ilustrar o articular retóricamente los resultados a los que ya se hubiera llegado por una presunta reflexión exclusivamente teológica. La encíclica es muy

clara, también en este punto: “La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y reglas; de otro modo, no habría garantía de que permanezca orientada a la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable” (FR 49). Una filosofía que se basara en la teología vendría a plantear una cuestión de principio. Por lo demás, invertiría la posición católica clásica, según la cual la gracia no destruye la naturaleza ni la sustituye, sino que la eleva y perfecciona¹³.

b) Una filosofía abierta a la fe

La filosofía, en cuanto interrogación por el sentido último de todo, es un ejercicio de la razón en relación a la verdad. La encíclica entiende la filosofía como una actividad autónoma, que tiene sus propios principios y métodos (cf. FR 49), que surge del interrogarse por el porqué de las cosas y su finalidad (cf. FR 3). Para la fe cristiana es importante que la filosofía sea una actividad autónoma. Ahora bien, precisamente porque es autónoma y no está constreñida por ninguna limitación que le sobrevenga desde fuera, la filosofía es capaz de abrirse a una luz superior y acogerla en sí misma, sin que ello vaya en detrimento de su propia metodología ni de su índole racional. Es necesario un “empeño filosófico implícitamente abierto a lo sobrenatural” (n. 75).

El primer paso de una filosofía abierta a la fe es el de reencontrar una “*dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida” (FR 81). La encíclica se lamenta del estado actual de la filosofía –que se ha precipitado en el escepticismo y el nihilismo– y desea promover su regeneración, enraizando el pensar filosófico en las grandes preguntas sobre el sentido de la vida, que son irrenunciables. La filosofía nació cuando “el hombre empezó a preguntarse el porqué de las cosas y su finalidad” (FR 4) y debe mantener en todo momento esa tensión interior. La filosofía decae cuando deja de interrogarse sobre lo esencial y se convierte en “una de tantas parcelas del saber humano” (FR 47). Recuperar

¹³ Cf. A. LLANO, “La audacia de la razón”, en *Scripta Theologica* 31 (1999) 107.

el carácter sapiencial de la filosofía significa afirmar la primacía del acto de filosofar sobre el filosofar¹⁴. Reclama una filosofía que no se detenga en los aspectos formales o particulares, sino que busque “su verdad total y definitiva” (FR 82). Invita a la filosofía a ser ambiciosa y no quedarse en pequeños problemas sectoriales, sino que conserve su ambición de ser principio unificador del saber.

La segunda exigencia es que la filosofía “no renuncie a la posibilidad de un *conocimiento objetivamente verdadero*, aunque siempre perfectible” (FR 82). Este es uno de los puntos esenciales de la encíclica. Creer que se puede conocer “una verdad universalmente válida” (FR 92) no es fuente de intolerancia –como sostienen los teóricos de la postmodernidad– sino la condición para que pueda haber un diálogo sincero entre las personas. Ahora bien, el conocimiento de la verdad es siempre perfectible, porque, aunque la verdad es una, se presenta ante nosotros a través de muchos canales.

La tercera exigencia es muy importante: necesitamos “una filosofía de *alcance auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (n. 83, cf. n. 106). Esta capacidad metafísica es afirmada en la encíclica, cuando comenta el texto sobre el conocimiento de Dios de la carta a los Romanos (1,20). Allí dice el Papa:

“se reconoce a la razón del hombre una capacidad que parece superar casi sus mismos límites naturales: no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, desde el momento que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que argumentando sobre los datos de los sentidos puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible. Con terminología filosófica podríamos decir que en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre” (FR 22).

La idea de metafísica que sostiene la encíclica es amplia y no se refiere a ninguna escuela particular (FR 83). Lo importante es superar la “tentación racionalista” (FR 54) y aceptar que “la realidad trasciende lo fáctico y lo empírico” (FR 83) y que la razón es capaz de dar el paso “del

¹⁴ Cf. A. SABETTA, “La ricezione critica di *Fides et Ratio* a cinque anni della sua pubblicazione”, en <https://www.sabetta.it/files/19.pdf> (consultado 23/10/2023).

fenómeno al fundamento” (FR 83). Hay una legítima diversidad de escuelas y sistemas de pensamiento, pero lo importante es la apertura a todo el ser, sin cerrarse en lo parcial y fragmentario, como propone la razón postmoderna y sin renunciar a alcanzar la verdad del ser. La metafísica aparece, así, como un requisito necesario para comprender la Revelación, “una mediación privilegiada en la búsqueda teológica” (FR 83). Verwayen comentó que la recuperación de una filosofía de talante metafísico era como el “testamento” de Juan Pablo II: “son precisamente estas cuestiones centrales las que autorizan a considerar el escrito como una especie de disposición testamentaria de Juan Pablo II”¹⁵.

c) El modelo circular de comprensión de la relación entre filosofía y teología

La filosofía y la teología tienen la pretensión de ser conocimientos globales de la realidad. Por ello mismo son saberes constitutivamente inacabados que solicitan la iluminación mutua. La encíclica sostiene que la relación entre filosofía y teología “debe estar marcada por la circularidad” (FR 73). En el interior de la circularidad básica entre razón y fe –que hemos descrito– se sitúa la circularidad entre filosofía y teología.

La filosofía y la teología comparten el interés por la existencia humana y por conocer la razón última del mundo. Con ópticas diferentes, ambas contemplan la misma realidad. La filosofía sigue un camino ascendente: a partir del mundo y del hombre se pregunta por el sentido. La teología recorre un camino descendente: parte de la Palabra de Dios, a la que busca comprender y, así, iluminar al mundo y al hombre. En ese camino se encuentra con la filosofía, como la filosofía, en su búsqueda del sentido último, se tropieza inevitablemente con la teología, que le ayuda a ampliar los horizontes de su reflexión.

R. Fisichella había hablado también de una circularidad de relaciones que, partiendo de la teología, recuperara necesariamente la filosofía y volviera nuevamente a la teología. Esta circularidad –advertía– resulta beneficiosa para no instrumentalizar a ninguna de las dos y respetar su

¹⁵ H. VERWEYEN, “*Fides et ratio: eine notwendige Wegweisung*”, en *Theologie und Glaube* 90 (2000) 495.

legítima autonomía¹⁶. K. Rahner, por su parte, habló de circularidad hermenéutica entre filosofía y teología, la cual se traduce en una doble “ancillaridad”: hay una relación fundamental de servicio de la filosofía respecto de la teología y una análoga relación subsidiaria de la teología respecto de la filosofía.

En la encíclica se subraya que no hay subordinación de una a la otra. De manera especial, la filosofía no puede ser comprendida como una sierva de la teología (*ancilla theologiae*) (FR 77), sino que su relación con la teología es paritaria, lo que les permite enriquecerse mutuamente. La filosofía y la teología se reclaman mutuamente, porque ambas son saberes sobre la totalidad. El teólogo argentino Carlos Galli ha propuesto entender la idea de circularidad como una “presencia recíproca” o “pericore-sis”¹⁷, lo que supone que la filosofía es un momento interno de la elaboración teológica.

La teología, como “fides quarens intellectum” (o “intellectus fidei”), desea comprender mejor el contenido de la revelación. Para ello se sirve de la razón humana y de la filosofía, que sitúa en un nuevo contexto. La filosofía, por su parte, en el contacto con la Palabra de Dios, descubre nuevos horizontes para realizar su propia reflexión.

Para evitar la fatiga del pensar circular existe la tentación de contraponer los dos términos: “aut fides aut ratio”. Así se titulaba el escrito del filósofo ateo Paolo Flores d’Arcais, en el que contestaba duramente la encíclica, sosteniendo que el Papa considera aberrante la autonomía de la razón y, por eso, reclama para sí el monopolio de la verdad¹⁸. Por otra parte, existe hoy la tendencia a inclinar la balanza del lado de la fe, soste-

¹⁶ Cf. R. FISICHELLA, “Oportet philosophari in theologia”, en *Gregorianum* 76 (1995) 221-262; 503-534; 701-728.

¹⁷ C. M. GALLI, *o. c.*, pp. 96-97.

¹⁸ P. FLORES D’ARCAIS, “Aut fides aut ratio”, en *Micromega*, 5, 1998. Véase para la polémica con este autor: A. MARCHESI, “Una lettura laicistica e preconconcetta che porta solo al nichilismo. Il superbo ed impertinente tentativo di contrapporre alla Fides et ratio l’*aut fide aut ratio*”, en *L’Osservatore Romano*, 18-19 de enero de 1999, 7; y su réplica: P. FLORES D’ARCAIS, “Perché la Chiesa mi giudica immorale?”, en *La Repubblica*, 22 de enero de 1999, 42. J. RATZINGER le respondió en “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*”, en J. PRADES – J. M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Ed. Universidad San Dámaso, Madrid 2002, pp. 13-17.

niendo que la razón no tiene que inmiscuirse en la fe, concebida generalmente como un sentimiento, una emoción o reducida a una praxis. Quizás esta tentación fideísta –que deriva generalmente en fundamentalismo– sea el gran problema de nuestros días.

6.- Fe, razón y amor en la encíclica “Lumen Fidei”

Quince años después de la encíclica sobre la fe y la razón, el Papa Francisco publicó la encíclica “Lumen Fidei”, que retoma la cuestión de la relación entre la fe y la razón¹⁹. En mi opinión, la peculiaridad de este precioso escrito, que había redactado el Papa Benedicto XVI y que el Papa Francisco asumió “añadiendo al texto algunas aportaciones” (LF 7), reside en la vinculación que establece entre fe, razón y amor.

a) La razón y la fe, dos luces para alumbrar el camino

En “Lumen Fidei” también se considera fundamental la búsqueda humana de la verdad, “de una verdad más grande que nosotros mismos” (LF 14). Por ello, frente a los relativismos y a la reducción de la verdad a lo tecnológico, se invita a buscar la verdad grande, la verdad completa (cf. LF 25).

Para alcanzar esta verdad el ser humano dispone de la *luz de la razón*. Es una luz potente pero insuficiente. Frente a la pretensión moderna de considerar que la razón resolverá todas las cuestiones fundamentales que plantea el ser humano y de relegar la fe al reino del oscurantismo, la encíclica subraya que esa luz de la razón no logra iluminar toda la realidad humana y, por esto “al final, deja al hombre con el miedo a lo desconocido” (LF 3). Sólo con su razón, el ser humano queda desnortado, sin saber a dónde dirigirse. Es verdad que el hombre puede alcanzar grandes avances con la investigación científica y la tecnología contemporánea, pero

¹⁹ He tratado con más amplitud este tema en “Fe, razón y teología en la encíclica *Lumen Fidei*”, en R. PELLITERO (coord.), *Creer en el amor. Redescubrir la encíclica “Lumen Fidei”*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2018, pp. 117-144.

cuando la razón queda reducida a lo empírico y a la certeza de las ciencias matemáticas, entonces el ser humano mismo queda reducido, porque sus interrogantes fundamentales no encuentran lugar en una razón así concebida²⁰. La encíclica subraya que, cuando la verdad se reduce a lo que se puede construir y medir con la ciencia experimental (verdad tecnológica), se puede hacer más cómoda la vida (cf. LF 25), pero el hombre queda sin respuesta acerca de su futuro.

Por eso, “Lumen Fidei” invita a la razón a abrirse a toda la realidad, a ser una razón potente, que no se conforma con “pequeñas luces que alumbran el instante fugaz” (LF 3) y que busca la verdad, una “verdad grande” (“magna veritas”, expresión que aparece en LF 3 y 25), “la que explica la vida personal y social en su conjunto” (LF 25). Resuena en esta reflexión la invitación de “Fides et Ratio” a que la razón sea audaz.

El ser humano dispone de otra luz, que es *la fe*, la cual es capaz de iluminar “*toda* la existencia del hombre” (LF 4). No es una luz estática ni dada de una vez por todas, sino que es una “luz creativa” (LF 55), que ve en la medida en que avanza.

Su característica principal es que es una luz que procede del amor. La encíclica subraya que el origen de la fe cristiana es el encuentro con Alguien: “La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida” (LF 4)²¹. La iniciativa en el encuentro procede de Dios, de su amor. Ahora bien, el encuentro con Dios nos transforma. El amor nos precede y nos transforma desde dentro: “obra en nosotros y con nosotros” (LF 20). Entre otras cosas nos da una nueva capacidad, nuevos ojos, “los ojos de Jesús” (LF 21). En un texto clave dice la encíclica: “El mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad” (LF 26). En consecuencia, “la fe conoce por estar vinculada al amor” (LF 26). Es el amor de Dios el que nos da ojos y luz para mirar.

²⁰ Este fue un tema que trató Benedicto en el Discurso de Ratisbona. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12/9/2006).

²¹ Un acercamiento a la epistemología de la fe en esta encíclica: F. CONESA, “Participar en la mirada de Jesús. El conocimiento de fe en la encíclica *Lumen Fidei*”, en *Facies Domini* 6 (2014) 29-52.

b) El diálogo entre la fe y la razón

Siguiendo el camino trazado por “Fides et Ratio”, también “Lumen Fidei” quiere promover un diálogo fecundo y abierto entre fe y razón. Ambas encíclicas coinciden en hablar de un “movimiento circular” pues fe y razón se requieren mutuamente y crecen en su mutua relación²².

La originalidad de la presentación que “Lumen fidei” hace de este tema reside, como se ha dicho, en la conexión que establece entre fe, amor y conocimiento.

– La fe ensancha los horizontes de la razón

La luz de la fe es “lumen amoris” (LF 34), que es capaz de iluminar las preguntas e interrogantes del hombre de nuestro tiempo. Ahora bien, al proceder del amor, la fe no se impone a la razón de un modo intransigente y totalitario, sino que la fecunda mediante el diálogo abierto y sin prejuicios. La verdad de la fe no convierte en arrogante al creyente, porque la luz de la fe procede del amor y sabe respetar al otro.

Esta fe, que es verdad del amor, ayuda a la razón humana en la búsqueda de la verdad, respetándola y, a la vez, ayudándola a evitar los peligros de la razón autónoma (como el cientificismo, el relativismo de la verdad y el relativismo moral). La fe refuerza a la razón en su impulso hacia la verdad, abriéndola a nuevos horizontes. La luz de la fe despierta el sentido crítico y ensancha los horizontes de la razón.

“Ensanchar” los horizontes fue la expresión usada también por Benedicto XVI en Ratisbona, donde, frente a una razón que se autolimita a lo que se alcanza experimentalmente, reivindicó la amplitud de la razón, el “gran logos”²³. La fe no contradice la dinámica de la razón humana, sino que amplía su horizonte para que se abra a una realidad más compleja y personal. De esta manera la fe es la “verdadera ilustración”, porque reivindica a la razón y la abre a toda la realidad. En la preciosa carta sobre Pascal, “Sublimitas et miseria hominis”, escribe el Papa Francisco: “Pascal sabe por experiencia que lo que dice la Revelación no sólo no se opone a las exigencias de la razón, sino que aporta la res-

²² Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (14/09/98), 73; PAPA FRANCISCO, Enc. *Lumen Fidei*, 32.

²³ BENEDICTO XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12/9/2006).

puesta inaudita a la que ninguna filosofía habría podido llegar por sí misma”²⁴.

– La fe es reforzada por la razón

La fe es “una luz nueva que nace del encuentro con el Dios vivo, una luz que toca a la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad” (LF 40; cf. n. 26). Todas las dimensiones del ser humano intervienen en la fe, cada una a su modo. La fe supone potenciar todas y cada una de las dimensiones del hombre, pues tiene al Misterio de Dios trino como límite²⁵.

En particular, la inteligencia del hombre está implicada en la fe. El hombre no puede prescindir de la verdad cuando cree. La fe no es una ilusión ni un mero sentimiento, sino que tiene que ver con la verdad. Sin la verdad –se explica- la fe “no puede subsistir”; “la fe, sin verdad, no salva” (LF 24). Si prescindimos de la verdad, la fe queda en una bella fábula, en una proyección del hombre o en un mero sentimiento. “Gracias a su unión intrínseca con la verdad, la fe es capaz de ofrecer una luz nueva” (LF 24).

Por eso la fe conduce a la búsqueda y al diálogo. Quien cree es un buscador de la verdad. Frente a Nietzsche, para quien la fe causaría una parálisis en la inteligencia y en la vida del hombre, la encíclica subraya que creer es buscar, indagar: si la fe es verdadera, no teme investigar y conocer (cf. LF 2). La fe pretende asumir las exigencias de la razón y responder a los interrogantes del ser humano, a sus preguntas respecto a la verdad.

– Hacia una nueva síntesis de fe y razón

El resultado del proceso de separación entre razón y fe ha sido, por una parte, la constitución de una razón meramente técnica, que carece de amplitud y profundidad y, por otra, el peligro de reducir la fe a un sentimiento o una mera opinión, desconectándola de la verdad. La ampliación del concepto de racionalidad junto a la renuncia del creyente a posiciones voluntaristas y fideístas son condiciones necesarias para que pueda darse un auténtico diálogo entre la fe y la razón.

²⁴ PAPA FRANCISCO, Carta Ap. *Sublimitas et miseria hominis* (19-6-2023).

²⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO “La fe, una luz por redescubrir”, en *Razón y fe* n. 1382 (diciembre 2013) 434-437.

“Lumen Fidei” presenta como modelo de este diálogo el que se dio en los comienzos del cristianismo, cuando los cristianos vieron en el pensamiento filosófico un puente para el anuncio del Evangelio (cf. LF 32, un tema que ya estaba presente en FR 36). La Iglesia primitiva rechazó el mundo de las antiguas religiones, considerándolo como espejismo y alucinación, y enlazó con el mundo de la filosofía. Se eligió al Logos frente al mito, el Dios de los filósofos frente al Dios de las religiones. De esta manera –se dice en “Lumen Fidei”– “favoreció una fecunda interacción entre la fe y la razón, que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta nuestros días” (LF 32).

También se presenta a San Agustín como modelo de integración entre la búsqueda de la razón humana y la fe. En su persona se une la filosofía griega con la experiencia personal de fe. El santo de Hipona fue capaz de integrar ambas perspectivas, guiado siempre por la revelación (cf. LF 33).

Necesitamos una nueva síntesis, que vaya más allá de meros encuentros ocasionales. Con la ayuda de la razón, la fe se profundiza y purifica y, por su parte, la razón con la ayuda de la fe se enriquece, porque se abre a nuevos horizontes, recibe nuevas luces. Pero, insistimos, esta síntesis es posible desde el amor. La fe ilumina la inteligencia por el amor: “el hombre viene a la luz gracias al amor” (LF 32). El amor provoca que la razón amplíe su uso, superando su autolimitación a lo verificable empíricamente y abriéndose al mundo del hombre y de Dios. El amor da alas a la razón, la llena de recursos y de creatividad, la hace buscar lo más grande. A una razón así concebida no le es extraña la fe. A su vez, la fe requiere a la razón. De esta manera el amor unido a la verdad unifica la vida de la persona (cf. LF 27).

7.- “Fides et Ratio” 25 años después

Pasados 25 años, el texto de “Fides et Ratio” no ha perdido su interés. Por una parte, los problemas filosóficos que dieron origen a la encíclica, no sólo no han desaparecido, sino que se han acrecentado²⁶. El riesgo de

²⁶ J. G. TRABICC, “*Fides et Ratio*: An Encyclical even more relevant today than it was in 1998”, en *The Catholic World Report* (9-9-2019) <https://www.catholicworldreport.com/>

fideísmo permanece e incluso parece haber aumentado. Domina en los ambientes culturales el relativismo, el subjetivismo y parece que se ha perdido el amor a la verdad. La falta de audacia de la razón –tan bien descrita en la encíclica– la incapacita para pensar el cambio cultural que vivimos y para iluminar los grandes problemas humanos y sociales. La apuesta decidida por la verdad, que es central en la Encíclica, es hoy sumamente necesaria, si queremos proteger al ser humano de la dictadura de lo coyuntural y relativo. Traer de nuevo a la luz esta encíclica es importante también para la teología, porque la ayuda a comprender su naturaleza y su vocación.

Es una pena que la encíclica no llegó a suscitar un debate amplio en la comunidad filosófica. Las pocas reacciones de los filósofos a la encíclica no alcanzan a realizar una lectura en profundidad de la misma, quedándose en artículos de divulgación, generalmente muy superficiales. Donde sí tuvo y sigue teniendo eco es entre los filósofos cristianos y entre los teólogos, con particular incidencia en los ámbitos universitarios.

La encíclica no fue un catálogo de errores ni una condena de otras formas de pensamiento, sino una reflexión positiva sobre la manera en que fe y razón, filosofía y teología pueden caminar juntas en la búsqueda de la verdad. Releer la encíclica hoy nos impulsa a apostar de nuevo por una razón fuerte, que no ceje en su búsqueda de la verdad a la que tiende irremediablemente y de una fe que acoge a la razón y, con su ayuda, universaliza su mensaje, para poder así proclamarlo “a todos los pueblos” (Mt 28, 19). La encíclica es profundamente optimista y alienta al desarrollo de la razón hasta que alcance a ser sabiduría y desea impulsar el crecimiento de la fe hasta que sea capaz de esa *parresía* que caracterizó a los primeros cristianos. Como subrayó el papa Benedicto XVI en el décimo aniversario de la Encíclica, la gran apertura que manifiesta respecto de la razón y su capacidad de alcanzar la verdad, hacen que sea un escrito de permanente actualidad²⁷. Leer de nuevo la encíclica puede considerarse casi un acto de rebeldía ante la pobreza del panorama intelectual que nos

2019/09/09/why-the-church-needs-philosophy-on-the-20th-anniversary-of-fides-et-ratio/#sdendnote6anc (consultado 22-10-2023).

²⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso sobre el tema de la “Confianza en la razón” con motivo del X aniversario de la encíclica “Fides et Ratio”* (16-10-2008).

rodea. Releer sus páginas es una bocanada de aire fresco, que convidan a no cejar en la búsqueda de la verdad.

Quizás sería interesante leer “Fides et Ratio” a la luz de lo que se dice sobre la fe y la razón en la encíclica “Lumen Fidei”, donde se establece su relación con el amor, así como a la luz de algunos documentos del magisterio de Papa Francisco, como la Constitución Apostólica “Veritatis Gaudium” (27-12-2017) y la Carta Apostólica en forma de “Motu Proprio” “Ad theologiam promovendam” (1-11-2023), donde invita a la teología a mantener un diálogo constante con la filosofía y con los demás saberes. Una teología “en salida”, que no se conforma con ser una reflexión de escritorio, ha de ser trans-disciplinar, capaz de ubicar y madurar “todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios”²⁸.

Seguimos siendo buscadores de la verdad. San Agustín, que fue un incansable buscador de la verdad, escribió que “hoy tenemos que infundir a los hombres, a quienes la teoría de los académicos con su ingenioso modo de hablar apartó de la comprensión de la verdad, la esperanza de encontrarla”²⁹. Sigue siendo una tarea pendiente ayudar a nuestros contemporáneos a no renunciar a la búsqueda de la “verdad plena” (FR 1), a arriesgarse por alcanzar la “verdad última” (FR 2), de esa verdad que ahora sólo captamos “como en un espejo” y que un día se nos manifestará por completo (cf. 1 Cor 13,12; FR 2).

²⁸ PAPA FRANCISCO, *Constitución Apostólica “Veritatis Gaudium”*, Proemio 4c.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *Carta* 1, 1.

Presencias y vigencias del pensamiento cristiano en la cultura occidental. Reflexiones con motivo del 25.º aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*

Dr. Jesús Conill Sancho
Universidad de Valencia¹
ORCID: 0000-0003-2091-4785
Jesus.Conill@uv.es

Recibido: 26 marzo 2024 / Aceptado: 30 mayo 2024

Resumen: El estudio después de definir los conceptos de fe y razón que aparecen en la encíclica *Fides et Ratio*, presenta los encuentros y desencuentros de estas dos nociones a lo largo de los siglos. Analiza también cómo el Papa en la encíclica hace una defensa de la filosofía y la necesidad del estudio de la filosofía. Otro aspecto en el que se centra y que es de reseñar en la encíclica es la interacción entre la filosofía y la teología. Concluye

la primera parte reafirmando la relación entre razón y verdad, como ya había tratado en la *Veritatis Splendor*. En una segunda parte más breve se exponen algunos aspectos de la cultura occidental que muestran la presencia y vigencia del pensamiento cristiano en la actualidad.

Palabras clave: *Fides et ratio*, razón, fe, filosofía, teología, verdad.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del "Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072" de la Generalidad Valenciana. Agradezco al profesor Gonzalo Tejerina su amable invitación a participar en la Jornada sobre la Encíclica "Fides et Ratio" (a los 25 años de su publicación) en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y a David Álvarez Cineira por todas sus cordiales atenciones. Y también a los revisores del artículo por sus valoraciones y comentarios.

**The Presence and Validity of Christian Thought
in Western Culture.
Reflections on the occasion of the 25th anniversary
of the Encyclical *Fides et Ratio***

Abstract: After defining the concepts of faith and reason that appear in the encyclical *Fides et Ratio*, the study presents the encounters and misunderstandings of these two notions over the centuries. He also analyzes how the pope in the encyclical makes a defense of philosophy and the need for the study of philosophy. Another aspect on which he focuses and which is to be highlighted in the encyclical is the interaction between philosophy and theology. He concludes

the first part by reaffirming the relationship between reason and truth, as he had already dealt with in *Veritatis Splendor*. In a second, shorter part, some aspects of Western culture are presented that show the presence and relevance of Christian thought today.

Keywords: *Fides et ratio*, reason, faith, philosophy, theology, truth.

I. ACTUALIDAD DE LA *FIDES ET RATIO* EN SU 25^o ANIVERSARIO

Es imposible reflexionar sobre todos los aspectos que aborda la encíclica papal *Fides et ratio. Sobre las relaciones entre la fe y la razón*², de modo que de entre las muchas cuestiones que habría que comentar voy a seleccionar las siguientes: 1) las nociones de fe y razón que encontramos en la encíclica; 2) sus encuentros y desencuentros a lo largo de los siglos; 3) la defensa papal de la filosofía; 4) la interacción entre ésta y la teología; 5) la necesidad de estudiar filosofía; y 6) la reafirmación de la relación entre verdad y libertad, en el sentido ya tratado en la encíclica *Veritatis splendor*.

² La edición de la encíclica por la que cito es la publicada por PPC, Madrid, 1998. Los números a lo largo del texto remiten a las páginas correspondientes. Hago uso de parte del texto “¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?”, publicado en la revista *Iglesia Viva*, nº 197 (1999).

1. Las nociones de fe y razón

¿De qué noción de fe y de razón estamos hablando? A mi juicio, la razón y la fe son experienciales, algo vital, no artefactos ni armatostes de museo, ni conceptos sin conexión con la vida. Sin embargo, la noción preponderante de razón con la que se opera a lo largo de la encíclica parece ser de nuevo la de la "razón natural", tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Es ésta una opción en favor de un modelo todavía no integral de razón, que la historia se ha encargado de enriquecer y sería muy conveniente incorporar.

De hecho, si bien se mira, la "razón natural" no es la única que se maneja en el documento, porque también se llega a reconocer a veces una cierta dimensión histórica y hermenéutica de la razón. Por ejemplo, cuando se indica que la revelación introduce en la historia un horizonte de novedad para la razón (21); o cuando se reconoce la existencia del "problema hermenéutico" (102). Pero no hay una resolución unificada de las diversas modalidades en que se presenta ocasionalmente la razón. Lo cual impide poder aprovechar aspectos que podrían ser muy sugerentes en virtud de una cierta "biogenética" o "genealogía" de la razón, que resaltara que la fe puede constituir un principio de innovación y crítica de la razón.

Con respecto a la noción de fe, llama la atención la mezcolanza de terminologías para caracterizarla. Por un lado, se resalta el carácter libre de la fe, "un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno" (19); pero, por otro, sólo se considera libertad al sometimiento, a "la respuesta de obediencia", de tal manera que "la libertad no se realiza en las opciones contra Dios" (20). Esto, cuanto menos, es chocante. A mi juicio, falta afinar algo más el tratamiento de lo que se entiende por acto de fe. Para lo cual, por ejemplo, sería provechoso recurrir a *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri³.

³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Sociedad de estudios y publicaciones, 1984, cap. 4, pp. 209 ss.

2. Encuentros y desencuentros de la fe y la razón

La encíclica nos recuerda las "etapas más significativas" de los encuentros y desencuentros de la fe y la razón, resaltando el ímpetu innovador de los orígenes al anunciar el evangelio en confrontación "con las corrientes filosóficas de la época" (43). A pesar de ciertas cautelas iniciales, los primeros cristianos se esforzaron por hacerse entender, mostrando los vínculos entre la razón y el "anuncio cristiano".

Durante siglos, fe y razón fueron generando un marco de mutuo entendimiento y fecundo diálogo, hasta configurar síntesis armoniosas mediante la cristianización de los principales paradigmas griegos de pensamiento, en especial, el platónico, el aristotélico y el estoico. Los "Padres" de la Iglesia antigua supieron aprovechar la fuerza de la razón e incorporar en su horizonte el sentido de la Revelación (48). Esa armonía fundamental de razón y fe se fue consolidando y dio frutos como el de santo Tomás, para quien la fe "no teme la razón, sino que la busca y confía en ella", pues "la fe es de algún modo 'ejercicio del pensamiento'" (50). En esta línea, la encíclica destaca que "el punto capital (...) consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores..." (51).

También en la filosofía moderna ve el Papa grandes méritos (11), pero lo que, según la encíclica, resulta verdaderamente dramático es la "nefasta separación" entre razón y fe, que se ha producido en gran parte del pensamiento moderno, llegando éste en ocasiones a instaurarse como alternativa a la fe. En particular, cuando la mentalidad positivista y el nihilismo han invadido el pensamiento, provocando una progresiva marginación de la reflexión metafísica.

Según indica la encíclica, esta separación entre fe y razón ha debilitado y empobrecido a ambas: "La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal" (55).

Por todo ello el Papa hace una llamada para que la fe y la razón "recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes

con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (56).

3. Defensa papal de la filosofía

A pesar de encontrarnos en un contexto cultural bastante adverso a la filosofía⁴, extensivo incluso a la teología y a la pastoral de la propia Iglesia⁵, el Papa hace una defensa rotunda del desarrollo filosófico de la razón humana.

En este sentido, es una verdadera pena que no fuera conocida la ardorosa defensa de la filosofía por parte de Juan Pablo II en esta encíclica antes del debate sobre las Humanidades y la Filosofía en España, porque tanto a los que las entendían como "Marías" como a los defensores de tal espacio educativo les hubiera venido muy bien contar con las argumentaciones papales.

Juan Pablo II apuesta por recuperar el valor fundamental que la tradición ha otorgado a la filosofía: ser un camino de búsqueda de la verdad (teórica y práctica), que parte de la vivencia del enigma en la experiencia y que responde al deseo de verdad propio de la naturaleza humana y a la pregunta por el porqué inherente a la razón (9). Asimismo, destaca que la filosofía ha tenido y tiene un gran valor cultural, porque ha sido –y sigue siendo– configuradora de la cultura occidental y la oriental, y constituye un ingrediente básico de todas las formas de organización social.

Ahora bien, ¿de qué concepción de la filosofía se hace valedor el Papa? 1) En primer lugar, de una filosofía que desarrolla la dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último de la vida y la conciencia de los

⁴ En un contexto cultural en que todo parece medirse por su utilidad, la reflexión filosófica suele parecer bastante inútil. No obstante, si bien la filosofía por su propio carácter no sirve para nada, como se ha puesto de manifiesto desde antiguo, no por eso deja de ser fecunda para la vida, porque en ésta no todo son utilidades; hay muchos otros bienes no útiles, cuya bondad es mucho mejor que la utilidad. Y la filosofía puede contribuir a descubrirlos y fomentarlos.

⁵ El Papa reconoce con pena haber detectado una falta de estima y una progresiva decadencia de la filosofía en los teólogos y pastores de la Iglesia, contra las que se dirige en gran parte esta encíclica.

valores últimos ante el creciente poder de la técnica, por tanto, que no reduce la razón a meras funciones instrumentales (89); 2) de una filosofía que sirve de instancia crítica y fundamento de las otras formas de saber, de instancia de unificación del saber y del obrar humano; y 3) de una filosofía de alcance metafísico, capaz de llegar a "algo absoluto, último y fundamental", más allá de todo fenomenismo y relativismo.

A pesar de que el Papa afirma que no quiere "hablar de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular", sino que sólo desea "afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica" (90), lo bien cierto es que la encíclica recurre a una concepción de la filosofía primordial o exclusivamente entendida como "filosofía del ser", como si el único fallo estuviera en haber dejado de orientarse por tal investigación sobre el ser (11), cuando la metafísica también se ha desarrollado por otros caminos, como el método trascendental kantiano, el método absoluto de Hegel, la fenomenología, el raciovitalismo, la hermenéutica y la noología⁶.

Hay, pues, filosofías que no cabe caracterizar como filosofías del ser y, sin embargo, tampoco se circunscriben meramente al problema gnoseológico, sino que son caminos muy aprovechables para plantear los más importantes problemas metafísicos, como los de la realidad, la trascendentalidad, la verdad, la libertad, la persona, el poder, el sentido y valor⁷ de la vida. En cambio, en la filosofía contemporánea existen algunas filosofías del ser, que no facilitan el acceso a una verdad real u objetiva, ni ofrecen instancia crítica alguna, ni un horizonte metafísico. Pues depende de qué concepción del ser se trate y esté en juego.

Considero que falta en la encíclica un análisis más apropiado del panorama filosófico contemporáneo, que no se reduce a esa propuesta de

⁶ Vid. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

⁷ Como, por ejemplo, el valor de la dignidad humana (vid. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992 y *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989). El propio Xavier Zubiri señala lo siguiente: "La presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana" (*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 2002, p. 252). Vid. Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

presunta solución a través de una mera renovación de la "filosofía del ser". Porque ciertamente, para abrirse a la dimensión metafísica de la realidad, lograr "un fundamento al concepto de dignidad de la persona", descubrir "una referencia a lo absoluto y a lo trascendente" y pasar "del fenómeno al fundamento" (91), no es necesario, ni siquiera lo más conveniente, recurrir a una "filosofía del ser". Como tampoco es esta la vía actual más adecuada para superar el subjetivismo y el utilitarismo en el ámbito de la razón práctica⁸.

Por otra parte, que la reflexión filosófica se haya entretenido en consideraciones existenciales, hermenéuticas y lingüísticas, no implica cerrarse a plantear cuestiones radicales sobre la verdad, sino que tal vez deban darse mayores rodeos y seguir una vía más larga de reflexión⁹. Por cierto, en que nos hayamos hecho más cautos y hayamos aprendido a sospechar, como una manera de ejercitar la reflexión filosófica, no es ajena la actuación de la Iglesia. Y que haya decaído la esperanza de poder recibir de la filosofía "respuestas definitivas" a "preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana" (12), no es sino fruto del ejercicio de una razón crítica, muy propia de la actitud filosófica.

4. Interacción entre filosofía y teología

La iniciativa papal en favor de la filosofía pretende que esta recupere su "vocación originaria", a fin de que contribuya a profundizar la intelección de la fe y a saber comunicar la verdad del evangelio (11). "Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad" (13).

En primer lugar, es ineludible la aportación de la filosofía para comprender la Tradición eclesial misma, porque en ella y "en los grandes

⁸ Vid., por ejemplo, Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.

⁹ Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

maestros de la teología" se usan "conceptos y formas de pensamiento tomados de una determinada tradición filosófica", de tal manera que el teólogo "debe conocer a fondo los sistemas filosóficos que han influido eventualmente tanto en las nociones como en la terminología, para llegar así a interpretaciones correctas y coherentes" (72). Por su parte, la teología dogmática ha de ser capaz de articular el sentido de la Revelación "tanto de forma narrativa, como sobre todo argumentativa" (72); la teología fundamental tiene que seguir cumpliendo en cada contexto histórico "la misión de dar razón de la fe" (73). Y lo mismo vale para la teología moral y su inevitable relación con la ética filosófica.

A la posible objeción de que en la situación actual el teólogo debería acudir a las ciencias y a las sabidurías tradicionales de las diversas culturas, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico, la encíclica responde reafirmando "la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, que viene exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas" (75); y no cesa de insistir de diversas maneras tanto en "el carácter universal del contenido de la fe" como en la función crítica y universalista de la reflexión filosófica, capaz de discernir la "verdad objetiva" por encima de las opiniones y las diversas concepciones de la vida y de las culturas. "El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones. Hoy, en la medida que el evangelio entra en contacto con [otras] áreas culturales, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos" (78).

Así pues, se defiende en la encíclica una relación circular entre la teología y la filosofía, que indudablemente no debe entenderse al modo de un "círculo vicioso", sino de una circularidad hermenéutica, por la que, en vez de caer en una estéril relación, se fecunden y enriquezcan mutuamente: "De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes" (79).

De ahí que la encíclica no considere aceptable la simple separación, que no ha de confundirse con "la justa autonomía del filosofar". Porque "rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina

significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía" (81).

Asimismo, la propia encíclica advierte también del peligro de una segunda posición de la filosofía con respecto a la fe, a la que muchos designan como "filosofía cristiana". Y, aunque se aclara que con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe no es una filosofía, el hecho de referirse con ella a un "modo de filosofar cristiano", a "una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe", produce inevitables equívocos que más valdría eludir, prescindiendo de tal denominación, por cuanto sigue aplicándose a "una filosofía hecha por filósofos cristianos que en su investigación no han querido contradecir su fe". Y también es confusa cuando quiere abarcar "todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana", porque en ese conjunto entrarían, a mi juicio, filósofos como Kant, Hegel, Feuerbach, Marx y Nietzsche, y sin embargo resulta muy difícil incluir a todos ellos dentro de la "filosofía cristiana".

Una tercera posición de la filosofía se da cuando la teología misma recurre a la filosofía. Pues la teología ha tenido y sigue teniendo necesidad de la filosofía, en la medida en que pone en marcha "la razón crítica a la luz de la fe" (83), para argumentar, moverse en un reino de conceptos inteligibles y tratar de exponer una "verdad universal". En el hecho de que para cumplir esta función se haya recurrido tradicionalmente a "filosofías no cristianas", se pone de relieve "el valor de la *autonomía*" de la filosofía.

Pero, a pesar de estas manifestaciones, por las que la tradicional función de la filosofía como *ancilla theologiae*¹⁰ ha de convertirse en una relación fecunda, en la que queda garantizada su legítima autonomía científica, en la encíclica encontramos también afirmaciones como la siguiente: "La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está

¹⁰ Ciertamente, de "*ancilla theologiae*" se ha convertido la filosofía en sierva de la política, del mercado (incluido el político) o de las ideologías hegemónicas, especialmente a través de los nuevos intelectuales orgánicos, ahora domesticados para ejercer sus funciones en especial a través de los medios de comunicación.

junto con la teología más directamente bajo la autoridad del Magisterio y de su discernimiento" (84).

Por desgracia, la experiencia histórica demuestra que ideas como esta última han legitimado ciertas intromisiones del Magisterio en el trabajo de la filosofía. De ser así, se estaría yendo en contra de su legítima autonomía científica y también de la intención expresa del propio Papa, cuando aclara que no es pretensión suya "tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares" (84).

Para que dé fruto esta deseada interacción entre filosofía y teología, y sirva para comprender mejor la Revelación, el Papa insiste reiteradamente en la mediación metafísica: "la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica" (91).

Una razón por la que la encíclica resalta la decisiva "importancia de la instancia metafísica" se halla en el desarrollo actual de las "ciencias hermenéuticas" y los diversos "análisis del lenguaje". En principio, porque –a su juicio– la reflexión filosófica de carácter metafísico puede ayudar a resolver graves problemas hermenéuticos, como las relaciones entre lenguaje, verdad objetiva y realidad, entre hechos históricos y significación, etc. (100 y ss.).

En concreto, se necesita la reflexión para intentar aclarar el "inmutable significado originario" de los textos sagrados y los acontecimientos. Igualmente surge la cuestión sobre cómo conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Aquí, "la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos" (101). Como puede observarse, la encíclica confía solucionar "el problema hermenéutico" (102), apoyándose en una razón metafísica y especulativa, capaz de abrirse a lo universal y veritativo, y posibilitadora de la comunicación intercultural e interdisciplinar.

A mi juicio, falta también en este contexto una reflexión sobre las virtualidades de una hermenéutica crítica, capaz de articular unos mínimos racionales a través de la real pluralidad de hermenéuticas, como por ejemplo se ha intentado expresar mediante la distinción entre mínimos y

máximos éticos, pues, de lo contrario, no habría más remedio que enfrentar entre sí las diversas ofertas religiosas de máximos, o bien estas y los mínimos morales universalmente exigibles¹¹.

5. Necesidad de estudiar filosofía

El Papa muestra un gran interés por la filosofía y se esfuerza por recuperar su sentido profundo en un momento histórico en que se vive un "ofuscamiento" de la razón (55), porque dice estar convencido de su valiosa aportación para la fe y la ciencia teológica. De ahí que la encíclica defienda la necesidad del estudio de la filosofía y de "garantizar una sólida formación filosófica" (67) de todos aquéllos que se vayan a dedicar al sacerdocio y a los estudios eclesiásticos, sobre todo ante el hecho persistente de la etapa postconciliar de la falta de estima del estudio de la filosofía y su consiguiente "decadencia". "Con sorpresa y pena debo constatar –confiesa el Papa– que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (68).

Algunos "motivos de esta poca estima" (68) son: 1) la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, al abandonar el horizonte metafísico; 2) el equívoco que se ha creado sobre todo en relación con las "ciencias humanas", dado que la invitación a los teólogos para que las conozcan se ha interpretado como una autorización a marginar la filosofía o a sustituirla; y 3) el interés por la inculturación de la fe a través de las expresiones de la sabiduría popular, en detrimento de la investigación filosófica.

A pesar de los motivos aludidos, el Papa se expresa con claridad y contundencia a favor de la filosofía: "Deseo reafirmar decididamente que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio" (69). La ausencia de la metodología filosófica causa "graves carencias tanto en la formación sacerdotal como en la

¹¹ Vid., al respecto, las esclarecedoras reflexiones de Adela Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, cap. VII y en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 9.

investigación teológica" (69). Por eso, el Papa se dirige "a quienes tienen la responsabilidad de la formación sacerdotal, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología" (110). Y, por supuesto, también deberán tener una adecuada preparación los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesiásticas.

Ahora bien, la práctica de –por lo menos– ciertos sectores de la Iglesia contradice estas exigencias papales, puesto que una sólida formación filosófica sólo se alcanza sumergiéndose en el piélagos del actual debate filosófico y conociendo sus diversas corrientes, no sólo en los libros sino tal como se vive en los centros universitarios, por tanto, no recluyendo a los aspirantes al sacerdocio en guetos y apartándolos de los estudios eclesiásticos de las Facultades de teología, como ha venido sucediendo durante años.

6. Verdad y libertad

He dejado para el último punto el asunto también más delicado y verdaderamente fundamental en el enfoque del Papa, pero que, a mi juicio, no está del todo bien resuelto filosóficamente ni en la *Veritatis splendor* ni tampoco ahora en la *Fides et ratio*. Y ni siquiera dentro de una "razón natural" de corte aristotélico, porque incluso en ese paradigma de pensamiento la verdad puede entenderse en un sentido dinámico como "verdadear" (*aletheúein*)¹².

De hecho, uno de los motivos que indujo al Papa a desarrollar estas reflexiones fue el de continuar la exposición de la *Veritatis splendor* sobre la verdad y su fundamento en relación con la fe, sobre todo para responder a la sensación de estar privados de "auténticos puntos de referencia" para llevar adelante una vida con verdadero sentido en un contexto cultural marcado por el nihilismo.

¹² Vid. José Manuel Chillón, Ángel Martínez, Luca Valera (editores), *Verdad práctica*, Granada, Comares, 2022.

En principio, dado que "los contenidos de la fe (...) se alcanzan mediante una opción libre y consciente" (50-51), "la verdad de la Revelación cristiana (...) respeta la autonomía de la criatura y su libertad", pero "a la vez obliga"; y es esta la forma en que, según la encíclica, "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)" (22).

Este enfoque ilumina la respuesta del Papa en el contexto cultural nihilista en que nos encontramos, caracterizado por rechazar todo fundamento y toda verdad objetiva. El hilo argumentativo que expone el Papa es el siguiente: a) "la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida del contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana"; b) "una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre"; c) porque "verdad y libertad o bien van juntas o juntas perecen miserablemente" (96).

En definitiva, lo que le preocupa en el fondo al Papa es lograr que se acepte que la libertad sólo puede estar basada en la verdad, y por eso nos recuerda la afirmación de san Juan: "la verdad os hará libres". ¿Y para qué? Para aplicar inmediatamente esta reflexión fundamental sobre la relación entre verdad y libertad a la "verdad en el campo moral". Pues sólo así cree poder rechazar con fundamento una concepción individualista de la conciencia, según la cual cada uno tiene "el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal", "cada uno se encuentra ante su verdad", que puede ser "diversa de la verdad de los demás" (103-4). Es decir, según el Papa, sólo así parece poder hacerse frente a la "crisis en torno a la verdad" que se palpa en la vida contemporánea, en la que la conciencia individual de cada cual carece de cánones objetivos y no acepta estar sometida a ellos en virtud de su autonomía.

Frente a una "ética individualista", basada en la autonomía de la conciencia del individuo para fijar los criterios del bien y del mal y actuar en consecuencia, la encíclica hace hincapié en la necesidad de una ética filosófica orientada a la "verdad del bien", una ética fundada en una "metafísica del bien", que sea capaz de garantizar la "verdad en el campo moral" (104). Esta es la preocupación del Papa: abrir la posibilidad de ofrecer unos cánones objetivos a la conciencia individual en tiempos de

"crisis en torno a la verdad", especialmente por lo que se refiere a la verdad en el campo moral y al papel del Magisterio, como ya se puso de manifiesto en la *Veritatis splendor*.

Ahora bien, ¿es esta la mejor forma de proclamar "la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad como condición de una auténtica libertad"? ¿Es esta la mejor forma de defender "la libertad basada sobre la verdad"?¹³ No creo que la forma que tiene la encíclica de relacionar la verdad y la libertad responda de modo suficientemente adecuado a las exigencias filosóficas contemporáneas¹⁴, ni tampoco a un afinado análisis del mismo acto de fe.

En primer lugar, si bien tiene un sentido la formulación joánica "la verdad os hará libres", tampoco se puede negar que lo tiene su inversión: "la libertad os hará verdaderos". Difícilmente se puede negar el principio moderno de la autonomía, cuando, por un lado, en su génesis ha contribuido de modo decisivo la experiencia cristiana de la vida y, por otro, es expresión precisamente de la libertad y la dignidad radical de la persona. A lo que debemos añadir que no es nada acertado en el contexto de la filosofía moderna y contemporánea confundir la "autonomía" con una mera conciencia individualista y subjetivista (en sentido empírico). Todo lo contrario, la autonomía racional de la persona, su libertad y dignidad, es la capacidad que le permite abrirse precisamente en versión moderna, es decir, desde la libertad, al orden de lo universal y absoluto. Por tanto, habría que reconocer también que la libertad os hará (os puede hacer) verdaderos. En el contexto moderno, no se puede hacer de la verdad libertad, sin haber recorrido el camino (por el) que (se) hace de la libertad verdad. No se trata de optar por un lado u otro, entre la verdad y la libertad, sino de buscar el mejor modo de correlacionarlas en el nivel de desarrollo de la conciencia contemporánea. Y la elegida por la encíclica no creo que sea la forma más acertada filosóficamente de tomar en serio la autonomía, es decir, la libertad y la dignidad de la persona humana. La libertad como aquella autonomía que nos confiere dignidad requiere una auto-obligación, una *ligatio*, un vínculo primordial, sin el que la presunta verdad carecería de credibilidad y quedaría cosificada.

¹³ *Fides et ratio*, p. 97, nota.

¹⁴ *Vid.* al respecto, por ejemplo, Josef Simon, *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983.

Por otro parte, si analizamos el acto de fe, descubriremos que se trata de un fenómeno en el que la libertad y la verdad están íntimamente unidas, pero no de la forma en que aparece en la encíclica, que parece privilegiar, a mi juicio, un cierto positivismo teológico y una "logificación" de la fe, de los que puede derivarse un talante paternalista y autoritario en la formulación de los contenidos de la fe. Para evitar, pues, los mencionados peligros de positivismo e intelectualismo, que cabe detectar en la encíclica, sería muy conveniente analizar y reflexionar sobre la combinación de libertad y verdad en el acto de fe¹⁵.

Si nos atenemos al estudio zubiriano, debemos dejar claro desde un comienzo que la fe no es un conocimiento intelectual, ni su objeto es la verdad de un juicio, por tanto, no tiene por objeto una serie de afirmaciones. Lo primario y decisivo de la fe se halla en la admisión, pero ésta desborda los límites del asentimiento intelectual, dado que la fe no recae primariamente sobre los juicios.

Lo cual no quiere decir que la fe no tenga nada que ver con la verdad. Pero es que hay que advertir ante todo que la forma radical y primaria de la verdad no es la de un juicio. Por consiguiente, la fe no consiste en asentir a unos determinados juicios, sino en la "admisión de lo verdadero". Así pues, la fe es un modo de entrega, un acto de entrega personal a otra persona en cuanto portadora de verdad. En este fenómeno de la "verdad personal", según Zubiri, la verdad no es sólo "manifestación enunciativa", sino que envuelve también fidelidad y efectividad irrefragable. Así que en la mera enunciación falta la dimensión experiencial y vital del acto de fe, una ausencia que es fruto de un reduccionismo logicista, es decir, de una logificación de la fe.

A partir de este nivel algo más profundo del acto de fe es de donde puede surgir otra versión más acorde con el espíritu moderno del "tema de la verdad y de su fundamento en relación con la fe" (según la expresión del propio Papa) (13). Sobre todo, si nos percatamos de que lo radical de la fe es "opción", que "la fe es una entrega opcional a una persona en cuanto verdadera"¹⁶. La fe es una opción de nuestra realidad entera, y no

¹⁵ Vid. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Sociedad de estudios y publicaciones, 1984, cap. 4, pp. 209 ss., al que nos atenemos para lo que sigue.

¹⁶ *Ibid.*, p. 221

sólo de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad; por tanto, es un acto personal y "libre". La opción está fundada en aquello que nos atrae, porque nos ofrece verdad personal, credibilidad, pero hemos de hacer nuestra esa atracción con la que la verdad personal nos mueve confiadamente, y en eso consiste la libertad. Luego en el acto de fe también acontece que la libertad nos hará (puede hacer) verdaderos.

II. ALGUNAS PRESENCIAS Y VIGENCIAS DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA CULTURA OCCIDENTAL

1. Genealogías de la razón: la innovación cristiana.

Como complemento de la reflexión sobre la *Fides et Ratio*, expon-dremos a continuación algunos aspectos de la cultura occidental que muestran la presencia y vigencia del pensamiento cristiano.

En primer lugar, hay que destacar como hito histórico de esta presencia el carácter sapiencial del “Evangelio” –de la buena noticia– de Jesús de Nazaret. Su predicación del “Reinado de Dios” puso de relieve el sentido del cristianismo como movimiento “mesiánico” en el seno del judaísmo¹⁷. En el contexto de la cultura occidental desde la denominada “era axial”¹⁸, la oferta cristiana constituye una llamada a la libertad y a la vida auténtica, a sentirse libres de otras soberanías, que acaban en la idolatría.

La adhesión a la fe cristiana se vive como liberación y conversión a un hombre nuevo en el seno de una sociedad de fraternidad universal, donde sí cabe esperar razonablemente la liberación de los oprimidos. Porque lo que está en marcha es una “regeneración” (*palingenesia*), como muestran las Bienaventuranzas y la innovadora capacidad de perdonar por opción libre y personal.

¹⁷ Vid. Antonio González, *El Mesías de Dios*, Sal Terrae, 2022; Edward Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981.

¹⁸ Vid. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich, Piper, 1949; Charles Taylor, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014-2015; Hans Joas, *Was ist die Ach-zenzeit?*, Basilea, Schwabe, 2014; Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlín, Suhrkamp, 2019.

Un impulso inspirador a partir de este nuevo espíritu en la cultura procede de la superación del orden de la justicia en el sentido de la reciprocidad y la retribución por la fidelidad y la gratuidad en libertad. Es éste un asunto decisivo para comprender el misterio de la nueva vida que aporta el dinamismo del amor como *agápe*, en el sentido cristiano. Se trata de un nuevo orden, a diferencia de la justicia, con el advenimiento del reino de la gracia (*xáris*), de la sobreabundancia del corazón¹⁹. Aquí no se trata del mérito, sino de la gracia y lo que tiene auténtica gracia es dar sin esperar nada a cambio²⁰, pues sólo con ese espíritu innovador será posible superar la aporofobia y las preferencias adaptativas²¹, bajo cuya opresión viven tantas personas en las más diversas situaciones de la vida.

La gracia liberadora del cristianismo se vive desde la intimidad del corazón. Jesús de Nazaret habla del “corazón” como centro vital de la persona entera, en el sentido bíblico, uniendo sentimiento, voluntad e inteligencia. Pues es en ese nivel desde donde se puede producir la conversión (*metánoia*), la revolución del corazón, y de donde proceden las íntimas intenciones y las acciones²².

Todos estos aspectos y otros muchos han sido rastreados en algunas genealogías de la razón que se han desarrollado en la filosofía contemporánea: desde la misma versión nietzscheana de la genealogía de la razón corporal hasta la reconstrucción genealógica de la razón comunicativa en la última obra de Jürgen Habermas²³, e incluso en la “genealogía afirmativa” aportada por la variante de Hans Joas²⁴.

¹⁹ Vid. Adela Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 11 y Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, pp. 224-230.

²⁰ Lucas, 6, 32-34.

²¹ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona, Paidós, 2017; Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos,

²² Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza; Jesús Conill, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

²³ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlín, Suhrkamp, 2019; vid. Jesús Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021.

²⁴ Hans Joas, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin, Suhrkamp, 2020.

En el caso de Habermas, su teoría de la acción comunicativa muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas. Esta tesis es la que ha expuesto el propio Habermas mediante una peculiar genealogía en su obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Ciertamente una tarea de la filosofía es ejercer su actividad intelectual como genealogía del pensamiento, dado que la genealogía se ha convertido en un nuevo método de la filosofía contemporánea. Pero para eso ha de seguir algún hilo conductor. Por ejemplo, en el caso de Nietzsche, éste optó por “seguir de modo explícito el hilo conductor del cuerpo”. Sin embargo, por su parte, Habermas ha expuesto una genealogía del pensamiento “siguiendo el hilo conductor del discurso sobre fe y saber”.

La genealogía como método sirve para comprender los presupuestos paradigmáticos desde los que y con los que tratamos las cuestiones fundamentales del pensamiento y nos orientamos en la vida. Ahora bien, estos presupuestos han cambiado a lo largo de la historia, de ahí que la genealogía habermasiana haya pretendido iluminar esos cambios desvelando los “procesos de aprendizaje” por los que se ha producido la transformación histórica de las principales constelaciones del pensamiento y su relación con la acción. Habermas comienza su genealogía del pensamiento situando el origen de la filosofía y de la razón misma en su versión filosófica en el ámbito de las imágenes del mundo religiosas y metafísicas, dentro de la era axial. Se sirve del discurso sobre fe y saber cómo hilo conductor para mostrar cómo la filosofía se ha apropiado de contenidos esenciales de las tradiciones religiosas y se ha convertido en un saber argumentativo.

En tanto que filósofo, Habermas dice estar guiado por el interés de ratificar lo que la filosofía ha aprendido de ese discurso sobre fe y saber. Lo que ha pretendido Habermas en *Auch eine Geschichte der Philosophie* es mostrar que precisamente a esta “ósmosis semántica” entre fe y saber debe el pensamiento secular que conecta con Kant y Hegel el descubrimiento de la libertad racional y los conceptos fundamentales –decisivos hasta hoy– de la filosofía práctica. Mientras la cosmología griega ha sido abandonada, los contenidos semánticos de origen bíblico han sido transferidos a conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento contemporáneo. Por eso, aquello de que es capaz la filosofía habrá que decidirlo todavía hoy teniendo en cuenta la herencia de origen religioso, aunque transformada. En concreto, se trata de decidirse entre dos formas de pen-

sar que, según Habermas, cabe ejemplificar mediante dos actitudes ante el fenómeno de la religión: una que pretende objetivarlo científicamente y otra que intenta comprenderlo en su complejidad.

Como representantes de la primera alude a Hobbes y Hume, que pretenden explicar la religión psicológicamente; en cambio, de la segunda serán representativos Spinoza y Kant, en la medida en que intentan apropiarse de los contenidos de la tradición religiosa. Sin embargo, a mi juicio, antes de optar por una de estas dos líneas que presenta Habermas haría falta tener en cuenta la aportación decisiva del pensamiento nietzscheano, al que ni siquiera se presta la debida atención por parte de Habermas en su voluminosa obra; por tanto, habría que ampliar las posibles salidas en la situación contemporánea de la filosofía reflexionando también sobre la perspectiva nietzscheana²⁵.

Por su parte, la transformación hermenéutica de la línea de pensamiento de Spinoza y Kant ofrece la posibilidad de reconstruir críticamente las aportaciones históricas de la religión y de apropiarse de los contenidos racionales de las tradiciones religiosas, traduciéndolos filosóficamente dentro de los límites de la razón. El resultado de esta crítica de la religión viene a ser una religión racionalizada, pasada por el filtro de la razón.

Esta racionalización comunicativa por parte de Habermas cuenta con el siguiente “presupuesto pragmático-discursivo”, que posibilita el entendimiento mutuo: “los participantes de un discurso llevado *en serio* tienen que reconocerse *recíprocamente* como sujetos racionales, que pueden aprender *unos de otros*”²⁶. Sin respeto y reconocimiento mutuos no hay entendimiento posible, ni tampoco aprendizaje recíproco. Es lo que ocurre cuando en el ambiente secular las concepciones religiosas son consideradas como meras ilusiones “desencantadas” científicamente y la existencia religiosa como un anacronismo ya superado. Sólo la actitud dialógica permite abrirse a las posibles contribuciones de origen religioso, probar su valor heurístico y su potencial contenido de verdad, e incluso intentar su

²⁵ Vid. Jesús Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021; también, por ejemplo, Javier Antolín Sánchez, “Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Diónisos y el Crucificado”, *Estudio Agustiniiano*, 39/1 (2004), pp. 135-168.

²⁶ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019, I, p. 132.

traducción en un lenguaje secular. Sólo en virtud del reconocimiento mutuo cabe entender las comunidades religiosas como “*stakeholders*” de la misma empresa humana que nos une, como competidores por “la misma meta”²⁷.

Si de verdad se quiere mantener el discurso y fomentar una auténtica convivencia, ambas partes (la religiosa y la secular) tienen que aceptar las cargas del posible entendimiento (*Verständigung*) discursivo y revisar sus posiciones en virtud de un proceso de aprendizaje. Por un lado, mediante la modernización de la conciencia religiosa a partir de la reflexión teológica y la praxis de las comunidades de creyentes; por otro lado, delimitando adecuadamente la comprensión secular de la razón humana de su radicalización secularista. Un propósito que sólo es posible si se desarrollan una “fe” y una “razón” autocríticas, dispuestas a aprender recíprocamente, en vez de enrocarse en una presunta autosuficiencia.

Con esta nueva actitud, propia de una ciudadanía madura y compleja en una sociedad auténticamente pluralista, por tanto, “postsecularista”, la relación entre fe y razón con sus respectivas aportaciones puede enriquecer el espacio público, en el que se practique el respeto y la escucha, el aprendizaje recíproco, fomentando el universalismo moral de una Ilustración hermenéutica, frente a los tribalismos y gregarismos, que empobrecen la vida y la cultura.

2. El renovado vigor de la religión cristiana en el mundo actual

Aunque muchos piensan y sienten que estamos en una época posmoderna, y en muchos aspectos no les falta razón, lo primero que hay que tener en cuenta es que la llamada “posmodernidad” ha vivido y sigue viviendo parasitariamente de la modernidad, incluso en el propio término con que se caracteriza a sí misma. Por tanto, la reflexión sobre la tradición cristiana en un mundo que se entiende a sí mismo como posmoderno ha de comenzar partiendo de una consideración de la modernidad y sólo puede entenderse en relación con la modernidad.

²⁷ *Ibidem*, I, p. 133.

Según algunas interpretaciones, uno de los propósitos de la modernidad fue superar las tradiciones religiosas y favorecer el ya famoso proceso de secularización²⁸. El nuevo impulso, la nueva luz del mundo y el órgano del progreso, era la razón ilustrada a través de la ciencia, la tecnología y la libertad como autonomía, porque se confiaba en lograr así la emancipación social, es decir, instaurar el reino de la libertad y de la justicia, fundando la esperanza de una nueva humanidad, con abundancia de bienes y concordia social.

Pero, en segundo lugar, lo propio de la nueva “sensibilidad postmoderna” es una nueva experiencia de la vida, otra forma de sentir y vivir los efectos del proceso modernizador, menos complaciente y que hasta desconfía de los viejos furores utópicos. Eso sí ha cambiado en las ideas, en las creencias y en la vida. Y, en el contexto de esta nueva sensibilidad, hay que poner de relieve un aspecto crucial: junto a otras interpretaciones que ha habido de la modernidad (como “jaula de hierro”, como proceso dialéctico y paradójico), la experiencia más profunda es la nihilista, una de cuyas expresiones ha sido la también famosa frase que anuncia la “muerte de Dios” y el paulatino desvanecimiento de su larga sombra²⁹. En ella se condensa la experiencia de la devaluación de los valores hasta ahora más valiosos, la pérdida de credibilidad, el cierre del horizonte por esa vía de los por Nietzsche llamados “ideales ascéticos”, porque ya no hay respuesta al para qué de la existencia³⁰.

Hace falta, pues, llegar al fondo de nuestra experiencia vital y ver qué aporta la herencia cristiana: ¿una audaz transvaloración, que incluye valores sorprendentes (para muchos, hasta extravagantes), como el de la ra-

²⁸ De la enorme cantidad de publicaciones sobre la cuestión de la secularización, a título de ejemplo, remito a los trabajos de José Casanova (*Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012; “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en *Dialécticas de la postsecularidad*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 93-124); vid. Iván Garzón, “Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?”, *Revista de Estudios Sociales*, 50, septiembre, 2014, pp. 101-112.

²⁹ Vid. Jesús Conill, “‘Muerte de Dios’ e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en *¿Hay lugar para Dios hoy?*, Madrid, PPC, 2005, pp. 150-174; Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado III: ¿Qué significan los ideales ascéticos?, Madrid, Alianza, 1978 (3ª ed.); Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

dical “igualdad ante Dios”, el amor compasivo y misericordioso (especialmente para con los pobres y sufrientes) y la tremenda paradoja de un “Dios en la cruz”?³¹

El proceso que ha conducido a la experiencia postmoderna conlleva también una revisión de lo que significa la razón moderna y en ese sentido han surgido varias tendencias que promueven una radical reforma de la razón, que pueden conectar mucho mejor con la experiencia religiosa. Y en este contexto la aportación de la filosofía española e hispana, en general, ha sido muy rica, porque ha contribuido a incorporar la dimensión experiencial de la razón humana, más allá de los modelos basados en la pura lógica (pero cada vez más alejados de la complejidad de la vida real de las personas), a través de nuevos modos de entender la razón humana como “razón vital” (Ortega y Gasset), “razón sentiente” (Xavier Zubiri), “razón poética” (Miguel de Unamuno y María Zambrano), “razón cordial” (Adela Cortina), “razón deliberativa” (Diego Gracia), “razón cálida” (Carlos Díaz).

3. El valor positivo de la fe cristiana en Europa como símbolo cultural.

Los medios de comunicación nos tienen acostumbrados a una presentación conflictiva y en muchas ocasiones corrosiva de la religión en general y de la cristiana en particular. Y no se suele presentar la religión como fuente de alegría y esperanza, ni se reflexiona suficientemente sobre el cristianismo como fuente creadora de cultura, en concreto, de la configuración de lo que hoy llamamos Europa, e incluso de un modo más amplio, de lo que significa la cultura occidental en el mundo. Una de las razones consiste en que ha decaído la conciencia del valor de la religión cristiana por parte justamente de aquéllos que más nos estamos beneficiando de su vigor, que –si bien lo miramos– ha quedado incrustado en la cultura. Por tanto, a mi juicio, habría que empezar la reflexión recuperando el sentido profundo de la religión cristiana para Europa y para el mundo entero.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1978 (4ª ed.), § 46.

Hay que recordar que el quehacer de la religión cristiana en el mundo contemporáneo es decisivo, por ambiguo que haya resultado ser en su larga historia. En muchos lugares la religión cristiana está siendo un verdadero signo de compromiso por los pobres, de lucha por la justicia y de derroche de gratuidad. Y es que, ante todo, las religiones son, para las personas concretas, fuente de sentido, de esperanza y de consuelo. Pero, para que cumpla su misión, no hay que reducir la dimensión religiosa de la vida humana a otras dimensiones, como la política, la ética, la estética o la economía. Por tentador que haya sido -y sea- manipular y sacar provecho (político, económico, etc.) del mundo del misterio. Pues la religión ha sido -y es- muy manipulable, como todos los grandes ideales. Las mismas guerras de religión han sido -y son- en muchas ocasiones guerras económicas o políticas, luchas de poder personal o grupal, que se recubren con la justificación religiosa.

De ahí que sea urgente tratar de recuperar las raíces de las religiones, lo que las constituye como fuente de sentido para los hombres, como fuente de esperanza y de vida en plenitud, para purificarlas de las manipulaciones ideológicas e impedir que se conviertan en un arma arrojadiza. Es absurdo que las religiones aparezcan como fuente de discordia, en vez de ser promotoras de la justicia como camino para la auténtica paz y la concordia. Es urgente revitalizar el fondo positivo de las religiones en nuestro mundo, en el que necesitamos cultivar todas las dimensiones de la vida humana, la política, la economía, el arte, la ética, pero también de la religión.

¿Qué aportan las religiones a la vida de las personas y de las sociedades en el mundo contemporáneo? En las democracias liberales, las religiones han dejado de ser una fuente de legitimación política directa e inmediata, porque su contenido se ha secularizado en gran parte y ha pasado a nutrir la dimensión comunicativa de la racionalidad. Las religiones sirvieron en Occidente durante mucho tiempo para legitimar la dominación política. Pero la fuerza legitimadora de la religión ha dejado paso a una racionalidad comunicativa (y/o funcional y estratégica) que legitima el poder político e intenta ser fuente de integración social.

¿Qué lugar cabe a las religiones en esas sociedades con democracia liberal, en las que ya no son la fuente de legitimación política, ni tampoco de la integración social?

En primer lugar, las religiones –y en particular la cristiana– aportan una ampliación de la libertad a través del ejercicio de la ciudadanía compleja. Porque en las sociedades modernas y contemporáneas, que quieren profundizar la vivencia compartida de la libertad, se necesita aprender a vivir incorporando una nueva forma de ciudadanía, la denominada “ciudadanía compleja”³², a la que habría que caracterizar también como “postsecular”³³.

En las sociedades pluralistas la ciudadanía compleja está compuesta por ciudadanos que han de ser tratados como iguales, de ciudadanos que son personas con importantes diferencias, entre las que se encuentra la de religión. Una noción compleja de ciudadanía implica aceptar que no existen personas sin atributos, sino personas cuya mismidad se forma con los aspectos significativos de su religión y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respeto a su mismidad exige al Estado tratar de integrar las diferencias que la componen. Entender la ciudadanía al modo simplista implica borrar las diferencias en la vida pública, mientras que entenderla como compleja exige intentar gestionar la diversidad, articulándola. Esto requiere vincular un Estado laico (no confesional) con una sociedad pluralista, también en la dimensión religiosa.

Una sociedad pluralista es aquella en la que conviven distintas propuestas de vida en plenitud que entran en diálogo entre sí y descubren unos mínimos compartidos de justicia, que componen su ética cívica común. De este modo se distancian de las sociedades moralmente monistas, en las que se supone que no está vigente sino un único proyecto de vida feliz para el conjunto de la ciudadanía, pero también de las moralmente politeístas, dotadas de unos proyectos de vida buena tan distintos que ni siquiera pueden dialogar entre sí, ni descubrir principios de justicia comunes. En las sociedades pluralistas las distintas ofertas de vida feliz se presentan en la esfera pública, las aceptan aquellos ciudadanos a los que

³² Adela Cortina, *Ética mínima* (Tecnos, Madrid, 1986); *Ética civil y religión* (PPC, Madrid, 1995); *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

³³ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006); J. Conill, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana, *Pensamiento*, n° 238 (2007), pp. 571-581; *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, cap. 3.

resulten atractivas, y el conjunto de la sociedad se compromete a respetar las ofertas ajenas, como un mínimo de justicia irrenunciable.

El Estado verdaderamente laico, por su parte, no apuesta por una religión determinada ni por borrar las religiones de la vida pública, sino que intenta articular institucionalmente la vida compartida de tal modo que todos se sientan ciudadanos de primera, sin tener que renunciar a la expresión de su mismidad religiosa. Privatizar las religiones es inaceptable, y no sólo porque los ciudadanos tienen derecho a expresar su mismidad en público, sino porque las religiones tienen vocación de publicidad y prestan el buen servicio de hacer ofertas de vida feliz. Cuantos más proyectos de vida digna con altura humana se presenten, más altas serán las exigencias de justicia y mayor la posibilidad de las personas de elegir proyectos capaces de generar ilusión. Pero también las religiones tienen que ser fieles a su razón de ser y hacer sus ofertas de vida buena, sin imposiciones, pues a tales propuestas sólo desde la libertad puede invitarse y sólo desde la libertad pueden aceptarse.

Una aportación histórica y cultural de la religión cristiana ha sido la de alimentar los mínimos de justicia. Los seres humanos tendemos a la felicidad, a los máximos de la vida buena, y cuando se presentan propuestas de vida buena y de vida feliz en distintos grupos sociales, también las exigencias de justicia son mayores. Cuando hay grupos que hacen propuestas de vida en plenitud, que ilusionan, que son verdaderamente fascinantes, también son mayores las exigencias de justicia. Si cada vez hay menos propuestas de vida en plenitud e ilusionantes, entre las que se encuentran las religiosas, al final las exigencias de justicia también languidecen o desaparecen. Los mínimos de justicia se alimentan de los máximos de vida en plenitud. Las exigencias de justicia se alimentan de las propuestas de vida buena, de vida feliz, que normalmente transmiten las religiones. Fortalecer los buenos proyectos, fomentados por la religión cristiana (en nuestro caso), que no se defiendan de forma dogmática, sino que estén dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las contribuciones culturales de la religión en las sociedades pluralistas.

Pero ha habido y hay otras aportaciones generadoras de nueva cultura (¡culturógenas!) de la religión cristiana, como las siguientes.

La primera aportación de las religiones abrahámicas, y de la cristiana en particular, es el anuncio de la buena noticia de que hay un Dios. Lo primero que tiene que proclamar una religión como la cristiana, y ha de

hacerlo gozosamente, es la vivencia del Dios de Jesús y que ésa es una buena noticia. Y lo es porque entonces es posible que los cojos anden, que los ciegos vean, los enfermos sanen, que las gentes tengan alguien que les acompañe durante toda su vida, que sea testigo de su vida, y que es pensable que haya un horizonte de esperanza y de sentido.

La segunda sería la de la sacralidad de la persona, que está también recogida en un mundo secular en lo que sería la dignidad de las personas. En las Religiones del Libro, la santidad de la persona está totalmente ligada a la creación del hombre por Dios a su imagen y semejanza, y en ese sentido el hombre es sagrado para el hombre, el hombre no puede ser instrumentalizado, ni manipulado, ni tratado como un simple medio para cualesquiera fines. Lo que se dice desde el punto de vista de la sacralidad de la persona es lo que en algunas éticas contemporáneas se traduce como la dignidad de la persona humana y que es una fuente de los valores básicos de la cultura occidental³⁴. Incluso de la dimensión jurídica en las Constituciones de las democracias liberales y en el discurso político y social, así como en las diversas éticas aplicadas³⁵.

La tercera aportación de las religiones consistiría en desvelar el vínculo que nos constituye³⁶. Desde el punto de vista político, la parábola que ha triunfado en nuestro tiempo es el relato del contrato. Sin embargo, hay otro relato que está en los libros religiosos, el de la alianza. El relato de la alianza no es el de un grupo de personas que tratan de sellar un contrato, sino el de personas que se reconocen ya como personas desde una relación de vinculación con otras personas. El relato del *Génesis* es el relato de la creación en el que Yahvé/Dios crea a Adán y Eva. Y en el momento en que Adán ve a Eva dice “esta sí que es carne de mi carne y hueso de mi hueso”. Se trata del relato del reconocimiento personal.

Somos personas porque nos reconocemos mutuamente como personas. El relato del individualismo, según el cual somos individuos que un

³⁴ Jesús Conill, *Ética hermenéutica* (Tecnos, Madrid, 2006); Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.

³⁵ Vid. Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.) *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003; Adela Cortina y Mauricio Correa (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, Santiago de Chile, ediciones UC.

³⁶ Adela Cortina, *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

buen día decidimos sellar un contrato, es un relato abstracto, porque la realidad es que nacemos ya en una relación interpersonal, y por eso nos reconocemos como personas. El relato de la alianza es el del reconocimiento recíproco, que después se ha plasmado también en algunas tradiciones filosóficas, que han puesto de relieve el vínculo intersubjetivo e interpersonal que nos constituye. Estamos ya vinculados, religados –y la religión nos hace sentir ese vínculo– desde el origen³⁷.

La religión cristiana nos aporta también –y de modo muy especial– la sabia distinción entre los derechos de justicia y las obligaciones de gratuidad³⁸. Los derechos de justicia no agotan todas las posibles obligaciones a las que una persona se siente ligada. Junto a los derechos de justicia existen los deberes de gratuidad. La palabra obligación viene de *ob-ligatio*; *ligatio* quiere decir vínculo, y cuando alguien se da cuenta de que tiene un vínculo con otros se siente obligado, porque está realmente vinculado. Pero hay que descubrir tal vinculación y la religión cristiana es una buena escuela para iluminar la conciencia y nutrir la cultura del sentido de la gratuidad.

Los seres humanos tenemos un conjunto de necesidades que nunca pueden exigirse como derechos y nunca pueden reclamarse como deberes. Todos tenemos necesidad de sentido, de esperanza, de consuelo; y uno no puede exigir, como un derecho, que le den sentido, que le den esperanza, que le den consuelo, que le den cariño, porque eso no es una cuestión de derecho y de deber, sino que es una necesidad que solamente puede satisfacer aquél a quien le brota de la abundancia del corazón. Por eso, tales necesidades solamente se pueden satisfacer, si hay quienes sienten la obligación de proporcionar sentido, consuelo, esperanza, cariño; porque hablan –viven– desde la abundancia del corazón.

Y, por último, hay una aportación específica de las religiones –y de la cristiana en particular– que nadie puede hacer en su lugar: la de recordar que *tiene que haber* un mañana, como decía Horkheimer. Pues la única esperanza de que el sufrimiento y la injusticia no sean la última palabra

³⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid, 1987) y *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid, 1984).

³⁸ Adela Cortina, *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001) y *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

de la historia es que haya un mañana. Desde esa perspectiva es desde la que se entiende el querer que exista un Dios³⁹ y, con Horkheimer, que la injusticia no sea la última palabra de la historia. Por eso conviene recordar –como suele hacer Adela Cortina⁴⁰– el texto de Horkheimer: “Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo; lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: Una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, amado y se ha quedado sola, pero su corazón está lejos del odio y presta ayuda cuando puede hacerlo, alguien la ve seguir su camino y exclama: *Ça doit avoir un lendemain* [esto debe tener un mañana] porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios y no para sí mismos”⁴¹.

El anuncio del Dios cristiano es una buena noticia por muchas razones, pero una de ellas es porque abre un horizonte de esperanza: tiene que haber un mañana para que la injusticia no sea la última palabra de la historia.

³⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994; vid. Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 9, pp. 223 y 229.

⁴⁰ Adela Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985, p. 183 (ampliada en: *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis, 2008).

⁴¹ Max Horkheimer, “En torno a la libertad”, en *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973, p. 212.

Fiducialidad de la razón - Racionalidad de la fe

Dr. Gonzalo Tejerina Arias, OSA.
Facultad de Teología de Salamanca
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0002-4151-3753
gtejerinaar@upsa.es

Recibido: 2 marzo 2024 / Aceptado: 1 mayo 2024

Resumen: A partir de la realidad de la fe como fuente necesaria de conocimiento, se examinan en un primer momento los elementos de su necesaria racionalidad: la estimación de los signos que acreditan lo que se ofrece al creer, el discernimiento de la verdad interna de ese ofrecimiento y la credibilidad personal de quien lo hace. Así se muestra lo racional de la fe en la forma de un conocimiento razonable. A continuación, se expone cómo la fe cristiana asume esta epistemología de lo razonable: verificación crítica del testimonio evangélico sobre Jesucristo, objeto de

dicha fe; credibilidad personal de Jesucristo en su extraordinaria humanidad, en la entrega de su vida y en su resurrección, cuyas huellas en la historia permite acoger razonablemente dicho misterio; la verdad propia de su oferta; la credibilidad de la Iglesia, testigo histórico de Jesucristo.

Palabras Clave: Racionalidad, conocimiento de la fe, fe cristiana, fiabilidad histórica de los evangelios, humanidad de Jesucristo, credibilidad de la Resurrección, testimonio de la Iglesia.

Fiduciality of Reason - Rationality of Faith

Abstract: Starting from the reality of faith as a necessary source of knowledge, the elements of its necessary rationality are

first examined: the estimation of the signs that accredit what is offered when believing, the discernment of the internal

truth of that offering, and the personal credibility of the person making that offer. Thus the rationality of faith is shown in the form of reasonable knowledge. Next, we explain how the Christian faith assumes this epistemology of reasonableness: critical verification of the evangelical testimony about Jesus Christ, the object of said faith; personal credibility of Jesus Christ in his extraordinary humanity, in the giving of his life and in his resurrection, whose

traces in history allow us to reasonably accept said mystery; the truth of your offer; the credibility of the Church, historical witness of Jesus Christ.

Keywords: Rationality, knowledge of the faith, Christian faith, historical reliability of the gospels, humanity of Jesus Christ, credibility of the Resurrection, testimony of the Church.

Cuestión radical en el necesario reconocimiento de la fe como experiencia estructural o constitutiva en el ser humano es su racionalidad. Obviamente, se debe valorar la efectividad del creer en el desarrollo de lo humano en todos sus planos y facetas, pero la cuestión de su índole racional es ineludible, también porque la fecundidad humana que pueda tener la fe va a depender decisivamente de su razón. La cuestión de racionalidad de la fe viene además urgida por la dura contraposición excluyente que se ha perfilado entre fe y razón, creer y saber, creencia y ciencia, etc. Contra esta descalificación de la fe por su presunta irracionalidad, desde el pensamiento filosófico ha tenido lugar desde hace tiempo la reivindicación de la razón de la fe desde una epistemología que rompe el concepto empirista, positivista, cientista de razón que protagoniza ese rechazo de la fe. En esta labor ha tomado parte con competencia la teología cristiana, toda vez que el repudio del creer afecta directamente a la fe cristiana, cuando no está formulado teniendo en mente, justamente, esa fe que se quiere combatir.

En este estudio, que se dedica a la racionalidad de la fe cristiana teniendo presente la encíclica *Fides et ratio*, comienzo por un breve ensayo de reivindicación de la razón de la fe.

1. La fe y el conocimiento

En cuanto acogida de información o de un testimonio, la fe es un modo de conocimiento. El creer es anticipativo, lanza al hombre hacia adelante

en su conocer, habiendo situaciones en que la fe quedará como única fuente de conocimiento. Sin aceptar el saber ajeno en un acto de fe, la vida humana, desde el lenguaje –nadie aprende a hablar solo y es medio primordial de desarrollo del saber, la razón y el mismo hombre– hasta las más elevadas producciones culturales, sería imposible. De modo que la fe es un modo natural de adquisición de conocimiento sin el que la razón misma quedaría en estado de subdesarrollo. Ante la inmensidad y complejidad del mundo, el ámbito de lo conocido con la propia razón resulta del todo insuficiente para sostener la vida. También ante realidades accesibles de suyo a la razón es imposible que el individuo llegue por sí mismo a un conocimiento de ellas, de manera que en ese plano de lo fenoménico la fe se hace indispensable. Como dice Gesché, si el hombre tuviera que comprobar personalmente todas las cosas caería en la locura¹.

Además, en tantas ocasiones el saber es más perfecto mediante la información recibida de alguien entendido, a la que se presta fe que mediante el propio conocimiento, más limitado. Sto. Tomás ha explicado el valor superior del conocimiento tenido mediante la fe: “Si aquel a quien se oye excede con mucho a aquel a quien se ve, es más cierto el oído que la vista”². En realidad, el papel fundamental que juega en el conocer la acogida de la fe es algo obvio dado que la receptividad es vertebradora de lo humano y el conocimiento no está configurado de otro modo. Es falsa la idea de la autoconstitución racional del individuo, que sin los otros no logra autoconciencia y autonomía intelectual y de ello advierte la fe, que es lo opuesto a un “pensiero forte”, seguro de sí, cerrado a lo que no sea la propia percepción, negado a la escucha, lo que conduce irremisiblemente a la atrofia de la persona.

El proceso complejo e inacabable del conocimiento y del saber está alentado por la fe en todos sus aspectos: Fe en uno mismo, en las propias capacidades; fe en el valor y utilidad del conocimiento y el trabajo intelectual; fe en los demás, en la sinceridad de su comunicación y en su responsabilidad profesional; fe en la inteligibilidad del mundo y en el sentido

¹ A. Gesché, *La paradoja de la fe*, Sígueme (Salamanca 2013), 24, 25. De hecho, en la vida de un hombre, las verdades creídas son mucho más numerosas que las adquiridas por constatación personal: Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 31.

² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 4, a. 8, 2, BAC, vol. VII (Madrid 2014), 257. Ver *Fides et ratio*, 32.

de la historia. Por eso, el menosprecio de la fe no significa una liberación de la razón, sino una pérdida o al menos una disminución grave de las posibilidades cognoscitivas. La experiencia de la verdad tiene lugar en la forma de una oferta digna de confianza que demanda una acogida libre en el correspondiente acto de fe³.

2. Racionalidad del creer

Ciertamente, la acogida en acto de fe de un ofrecimiento recibido se realiza a la luz de la razón, como todo acto genuinamente humano, de modo que la racionalidad es determinante en todo el dinamismo del creer. No podría ser la fe un elemento estructural en la adquisición y desarrollo del saber –y de todo el ser humano– si en sí misma no tuviera suficiente consistencia racional.

Desde esta perspectiva epistemológica, la fe es conocimiento de lo no evidente con una racionalidad propia. El creer como acogida libre supone algún conocimiento de lo que se ofrece, de sus razones y de quien ofrece. Sin la suficiente comprensión de estos factores no es posible el creer, porque una fe ciega, sin comprender a quien ofrece y lo que ofrece, es sencillamente un imposible humano⁴. Y en ese conocimiento, sin llegar a evidencias, se percibe porqué parecen fiables quien da y lo que quiere dar, de modo que el genuino asentimiento tendrá lugar sobre motivos fundados. La solvencia intelectual de la fe consta, pues, de la inicial solvencia intelectual del ofrecimiento y de modo definitivo de la solvente percepción de la misma por parte del sujeto destinatario. Por ello, en ausencia de evidencias o de demostraciones, la fe posee un coeficiente intelectual por el cual es un dignísimo acto del hombre y sobre este firme fundamento racional, como acogida confiada de una llamada gratuita, puede ser el vínculo necesario de relaciones verdaderamente humanizadoras y de adquisición de saberes.

³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 34; ver *Fides et ratio* 33.

⁴ Como sentenciaba San Agustín, sin asentimiento, racional, que supone la debida comprensión, no hay fe, “sin asentimiento no se puede creer nada”, *Enquiridion o manual de la fe, la esperanza y la caridad*, 7, en Obras Completas de San Agustín, vol. IV, BAC, Madrid 1948, 495.

2.1. Conocimiento y acogida por signos reveladores

Elemento concreto y específico del conocimiento de fe son los signos que acompañan como creíble a la realidad que se ofrece y a quien la ofrece. Entendemos por signos una expresión directamente perceptible –sea sensible o no–, que da a conocer una realidad de índole espiritual, en sí no perceptible de modo inmediato y que se acredita justamente en esos elementos expresivos. La credibilidad propia de un ofrecimiento se muestra mediante tales signos que debe captar el destinatario, y esa credibilidad en sus concretos elementos no puede ser creída, se tiene que percibir por la razón para dar paso a la fe.

La realidad a creer, no siendo directamente cognoscible, y la intención de quien la ofrece se hacen presentes mediante esos elementos comunicativos que consideramos signos suyos, indicios reveladores de quien brinda algo y de lo que quiere dar. O bien, la realidad ofrecida y su intención se hacen presentes mediante el testimonio de un tercero, el cual también comunica los signos que dicha realidad ha dado de sí y además mostrará algún signo personal de credibilidad, como vemos en breve, que hacen atendible su testimonio. El conocimiento mediante signos no es un conocimiento directo del objeto, que no se hace patente, pero los signos por los cuales ese objeto es conocido de él provienen y lo pueden comunicar en cierta medida por virtud de una notable continuidad con él; tal es la relación objetiva, de alguna identidad, del signo con lo significado. Por mor de esta relación objetiva, esos elementos significantes, que dimanan de la realidad que se comunica y la hacen presente con alguna expresividad, debidamente interpretados, posibilitan un conocimiento que puede ser suficiente para asentir y confiar en dicha realidad reconocida con la autoridad y credibilidad debidas. Es obvio que cuantos más signos transmita una realidad, más fácilmente será conocida y aceptada, pero en su diversidad, los signos deberían mantener una coherencia interna, justamente como procedentes del mismo origen y del mismo propósito de comunicarse.

Obviamente, la cuestión decisiva que plantean los signos, como acabamos de mencionar, es su interpretación, que es su correlato epistémico, a través de la cual tiene lugar la percepción de lo creíble de aquella realidad que se manifiesta mediante tales signos. El proceso interpretativo de los elementos significantes requiere, como siempre, un marco hermenéu-

tico previo de experiencias y saberes desde el cual ensayar la comprensión de un fenómeno en sus elementos manifestativos. Que lo percibido mediante signos se pueda asumir de forma positiva en el horizonte intelectual y existencial previo es un factor que abona la racionalidad de la estimación y de la acogida credente de una propuesta. Dentro de este proceso interpretativo, hay que valorar lo que dice una señal individual y cómo se relaciona con otras procedentes de la misma realidad y lo que les aporta de fuerza expresiva y persuasiva, y discernir ese posible conjunto que manifiesta con claridad y firmeza un mismo ofrecimiento. Newman, como es sabido, ha abundado con sumo acierto en la descripción de esta convergencia de señales y su fuerza de convicción⁵. Así deben ser discernidos, sopesados, contrastados, relacionados los signos entre sí en un proceso razonante. En la justa estimación de los signos de una manifestación personal intervienen, como factor relevante, unas disposiciones morales que tanto reivindicara el mismo Newman, predisposiciones favorables a la verdad y al bien. Obviamente, si los signos necesitan una atenta ponderación es porque presentan cierta ambigüedad o anfibología, de modo que la interpretación que se haga siempre tendrá un margen posible de error.

2. 2. El logos, la verdad, el sentido de la propuesta

En este discernimiento racional de una realidad que se comunica mediante signos, paso decisivo es la consideración final, puramente lógica, de lo que dichos signos revelan, consideración del logos, la verdad, el sentido propio de la realidad que así se manifiesta. Esta ha de poseer ese contenido eidético que el destinatario debe percibir como verdadero en un discernimiento racional dentro del cuadro de verdades y convicciones poseído. La dimensión fiducial de la fe, la fe como confianza, sólo es posible sostenida por el elemento asertivo, el asentimiento racional, el contenido lógico o veritativo de esa realidad que se ofrece al creer, naturalmente también en su valencia existencial. Es obvio que nada que no parezca verdadero en esa dilucidación racional puede ser creído, y si la fe es un acoger sin evidencias, no deja de estar situada del modo más

⁵ Ver H. Fries “Konvergenzersargumentation”, en J. Hofer – K. Rahner (Hrgs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., Herder (Freiburg 1957 ss.), vol. VI, 517-518.

determinante bajo el primado del logos y nada que no pueda ser discernido y acreditado racionalmente merece ser creído. En el caso de un ofrecimiento rigurosamente personal, que llama a una relación intersubjetiva, sería preciso percibir la veracidad humana de esa llamada; la exigencia de verdad se torna aquí sinceridad personal de quien se ofrece, siendo evidente que la percepción de su credibilidad propia es la condición más radical y absoluta para ser aceptada.

2. 3. El aporte de la credibilidad personal del testigo

Parece evidente que la credibilidad personal de quien en calidad de testigo ofrece algo que él ha recibido y de algún modo ha hecho suyo contribuye a abonar la seriedad racional del acto de fe, como es cierto asimismo que el bajo crédito de quien transmite una llamada, por hallarse visiblemente lejos de lo que anuncia, dificulta o puede llegar a impedir una acogida razonable. A quien es testigo de algo, seguramente no se pueda exigir una perfecta realización personal de lo que propone, pero si en su limitación aparece como sincero, lo que implica el reconocimiento de su imperfección respecto del anuncio, si obra con sentido de gratuidad, sin intereses personales ante quienes se dirige, buscando su bien, sin deseo de cualquier contraprestación, también en servicio desinteresado al mensaje, tales actitudes morales aconsejan inicialmente prestar atención a lo que anuncia. El testigo debe expresar del mejor modo los factores objetivos de credibilidad de aquello que ofrece, pero si, aunque no se propone a sí mismo, vive con notoria fidelidad lo que anuncia y su propia existencia muestra el brillo, el calor, la fuerza de la realidad anunciada, es evidente que tal testimonio permitirá su acogida con mayor razón al verse de modo muy directo la verdad y efectividad humana de su mensaje.

Tal es la espléndida aportación de un testigo cualificado, que permite una observación empírica de las virtualidades prácticas de aquello que propone. Ese testimonio de vida del testigo no será nunca una demostración racional de la verdad o el valor de lo que anuncia, que el testigo esté muy convencido de lo que ofrece y que lo viva con fidelidad puede depender de circunstancias muy personales y no tiene poder de convicción ante cualquiera. Pero si un testimonio luminoso no demuestra nada, contribuirá mucho al convencimiento racional de que el anuncio puede ser muy aceptable.

Este conocimiento de una realidad mediante una fina ponderación racional de los signos que la manifiestan, en su individualidad y en su conjunción, discerniendo su verdad y su efectividad en el correspondiente marco hermenéutico, vista su real efectividad humana en la figura del testigo cualificado, este conocimiento es fruto de un riguroso ejercicio de la razón, una forma genuina de racionalidad con el empeño espiritual preciso. Tal es el conocimiento propio del acto y de la vida de fe

2.4. Conocimiento razonable

A este conocimiento de fe, obtenido mediante la adecuada interpretación de signos reveladores de la autenticidad de lo que se ofrece, lo llamamos razonable⁶. Las señales que acompañan un ofrecimiento, racionalmente discernidas en el proceso que hemos mencionado, llegan a ser razones para creer, porque en ellas la razón ha percibido suficientes muestras de la presencia de un ofrecimiento que merece ser aceptado, y estribando sobre ellas el creer es razonable. Esas razones aconsejan, incluso con firmeza, pero no imponen la fe, que se formaliza siempre como opción libre. En la fe, lo razonable es forma de conocimiento racional alcanzado a partir de palabras, hechos, gestos, testimonios, que no dando de sí una perfecta evidencia racional, indican suficientemente la cualidad de esa propuesta y la intención que la motiva.

Por esto, lo razonable no designa una forma de ejercicio de la razón carente de calidad, porque lo que es de razón no equivale sin más a lo conocido por evidencias, físicas o racionales. Si el conocimiento de lo evidente o lo demostrado es más exacto, lo es por la naturaleza cualitativamente más simple de su objeto, los fenómenos naturales en su lógica propia, mientras que el conocimiento razonable propio del creer puede tenerse por superior en cuanto abre al ámbito de las realidades misteriosas del espíritu. Lo razonable es conforme a la razón y susceptible de ser razonado, un conocimiento perfectamente propio de la inteligencia humana. Esta posee también un carácter fiducial en el proceso descrito –el hombre es naturalmente credente– lo cual alumbró la razonabilidad

⁶ Puede verse G. Tejerina Arias, “El conocimiento de fe. Jalones para una epistemología de lo sobrenatural”, *Revista Agustiniiana* XLVI (2005) 300-302.

de la fe. A la fiducialidad de la razón corresponde la racionalidad de la fe⁷.

La libertad humana se ejerce bajo la razón en la forma razonable de ésta, que es la que permite su desarrollo, y la fe –esencialmente libre– se ejerce bajo la misma forma razonable. Las razones para creer no imponen la fe, que tiene lugar en un acto voluntario, de modo que sin quererlo no se cree. Como cualquier experiencia espiritual –el amor, la esperanza, el sacrificio, el perdón, la promesa– la fe solo puede ser libre acogida de lo libremente dado, fuera del determinismo de las evidencias racionales o de coerciones morales. La entera existencia de los hombres está bajo lo razonable en la amplísima medida en que se desarrolla bajo la libertad, en régimen de fe, en la mutua implicación de tres elementos: la libertad se ejerce en régimen de fe y en forma razonable; lo razonable se desarrolla en régimen de libertad y orientado a la fe; la fe es sustancialmente libre y razonable. Si la libertad tiene su campo en lo que no es evidente, entonces su ejercitación natural es bajo el signo de la fe. El acto de fe es un acto de libertad y el acto de libertad es un acto de fe. Hasta que veamos que el más cualificado ejercicio de la libertad es justamente el creer o se desarrolla en el ámbito de la fe, de modo que el derecho a creer ha sido visto como el núcleo vivo de la libertad.

Lo razonable no tiene fuerza coactiva y no genera una perfecta seguridad racional. Es claro que el margen de libertad propio del conocimiento razonable, esencial en el creer, es a costa de la certeza, mientras que donde hay evidencia racional con toda la certeza, no queda margen para la libertad porque ya no hay nada que decidir. No obstante, en su estatuto de conocimiento razonable, el hombre al creer puede tener y tiene suficiente seguridad. Lo razonable de una fe y la seguridad de ésta serán confirmados cuando quien cree, por impulso interno de lo creído, llegue a expresarlo a través de un discurso o testimonio bien calibrados que dirija a cualquiera.

Ciertamente, el hombre yerra también en el creer, a veces dolorosamente, porque de algún modo no fue certero el discernimiento

⁷ *Fides et ratio*, 17 afirmará, ya en referencia a la fe cristiana, que lejos de toda competitividad entre la razón y la fe, “una está dentro de la otra”, teniendo cada una su propio espacio de realización.

racional que hemos descrito. El conocimiento razonable bajo signos manifestativos posibilita el asentimiento errado y la frustración consiguiente. A la índole razonable del conocimiento de la fe pertenece también el tener presente, razonablemente, que es posible equivocarse, una fe infundada. Esta posibilidad de error, que alguna vez será realidad, no le quita legitimidad a la fe como acto razonable, viene a subrayar la necesidad de que su proceso racional se lleve a cabo con el cuidado preciso. Así resulta que no es propio del hombre credente el sentimiento de autosuficiencia, de autosatisfacción por motivo de su fe; la prudencia es más atinente. La fe no es un pensamiento totalizante perfectamente luminoso, y quien piensa tener fe sin lucha, no cree.

3. La racionalidad de la fe cristiana

La fe cristiana asienta una primera acreditación al asumir abiertamente el protocolo racional de la fe –en la forma de lo razonable– como experiencia humana.

3.1. Inicial asunción del proceso cognitivo de la fe humana

Si el proceso racional de la fe que hemos sucintamente descrito parece perfectamente sostenible desde una seria epistemología, la fe cristiana en su pretensión de humanidad, queriendo en todo ser fe de hombre, porque otra cosa contradiría su naturaleza, asume con firmeza el proceso en todo su decurso. En cuanto acogida de un ofrecimiento personal que conlleva una verdad que es verdad de vida, en el dinamismo de esta fe hay un proceso cognitivo que no es distinto del propio del creer del hombre en la inmanencia del mundo, y el factor sobrenatural, igualmente determinante, actúa justamente sobre ese proceso que en modo alguno es preterido. La gracia del Espíritu interviene iluminándolo y sosteniéndolo hasta la acogida final de la llamada divina, en la que además de los factores racionales que estamos considerando, están presentes otros de índole afectiva, también sostenidos por la gracia, y al final la fe cristiana será fe de hombre, en la que, además, el creer humano tendrá su más alta realización. No explicitaremos con detalle esa acción

del Espíritu sin la que no tendrá lugar la fe teologal, que como tal es gracia divina que actúa sobre el proceso racional de la fe del hombre que hemos considerado.

Obviamente, ese proceso racional de la fe cristiana viene determinado por la revelación como ofrecimiento de Dios, que en su propia naturaleza demanda esa acogida de firme intervención de la razón. Punto culminante de esa revelación es Jesucristo, hijo de Dios y salvador de los hombres, ante quien se ha desplegar en su integridad todo el protocolo racional del creer humano. Y siendo Jesucristo un personaje del pasado, es conocido por el anuncio de los creyentes en él, que tiene su origen y su forma canónica en los escritos del Nuevo Testamento, en especial los evangelios, que como mediación testimonial deben gozar de todo el crédito en orden al conocimiento necesario que pueda llevar a la fe en él.

3.2. La verificación histórico-crítica del testimonio evangélico sobre Jesucristo

Tales escritos son palabra de creyentes que llaman a la fe en Jesucristo como el revelador de Dios o buscan ratificar esa fe. No siendo crónica histórica con pretensiones de imparcialidad, sí quieren dar suficiente noticia sobre Jesús justamente en orden a la fe en él; en cuanto escritos comprometidos, en calidad de serio testimonio, se quieren apoyar en hechos reales. Convicción de fondo del testimonio evangélico es que la fe que quieren confirmar o suscitar se ha de fundar sobre la figura histórica de Jesús, porque el objeto de dicha fe es justamente ese Jesús, por lo cual busca transmitir un recuerdo de él en la seguridad de que su narración refleja algo que realmente ocurrió. De hecho, los evangelios, en particular los sinópticos, tienen cierta forma de relato histórico y refieren palabras y obras de Jesús Nazareno en un cuadro interpretativo coherente.

Es obvio, empero, que con el necesario sentido crítico, es preciso confirmar la fiabilidad de la información sobre Jesús Nazareno que sustenta la interpretación creyente que dan los evangelios y desde la que llaman a la fe. La fiabilidad histórica del evangelio es determinante en orden a la posible fe en Jesucristo, como es cierto que la no credibilidad de los evangelios imposibilita la fe en él como Salvador de Dios. Por tal motivo, la comunidad cristiana somete dicho testimonio a la crítica

histórica en orden a mostrar razonablemente su fiabilidad y validar el conocimiento que ofrecen de Jesús. Tal conocimiento crítico de Jesús no es el fundamento de la fe en él, pero esa fe requiere el conocimiento histórico de Jesús. Desde el despertar del pensamiento histórico en los albores de la Modernidad, la exégesis bíblica lleva más de dos siglos tratando con sumo rigor este asunto, en buena parte desafiada por las graves contestaciones habidas sobre la historicidad de los evangelios⁸. Este trabajo con procedimientos críticos aplicados sin miramiento, que constituye la primera y muy rigurosa verificación racional de la fe en Jesucristo, tal como asume desde hace tiempo el discurso sobre la credibilidad de lo cristiano⁹, permite concluir a fecha de hoy que los evangelios facilitan precisos rasgos históricos de su figura, enseñanza y actuación, una serie relevante de datos que con seguridad forman el núcleo histórico irreductible del Profeta de Nazaret. Dada la calidad histórica del testimonio evangélico, el hombre puede disponer del suficiente saber sobre Jesús como para una opción de fe en él como revelador de Dios. Por lo demás, la fe, justamente por ser fe, no necesita apoyarse en una estructura histórica demostrada en cada elemento, le basta contar con un fondo histórico general serio, honesto, fiable, como de hecho ofrecen los evangelios.

3. 3. Credibilidad de Jesucristo, racionalidad de la fe

En el testimonio evangélico, Jesucristo comparece como portador de la definitiva oferta de salvación de Dios cual enviado suyo, en obediencia a él y al mismo tiempo a Él unido del modo más íntimo bajo la condición de Hijo. En esa figura esencial, Jesús llama a la fe en él y a la acogida de su propuesta salvífica de parte de Dios, a quien ofrece bajo la figura de Padre amoroso, tal como él mismo lo vive en una singular condición filial.

⁸ Entre la abundante bibliografía sobre la temática, entre lo más reciente puede verse R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme (Salamanca 1990); O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I*, BAC (Madrid 2005), 174-301; D. Margerat- E. Norelli – J.-M. Poffet (Eds.), *Jésus de Nazaret. Nouvelles approches d'un énigme*, Labor et fides (Genève, 2003).

⁹ Véase, como ejemplo muy conocido, R. Latourelle, *A Jesús por los evangelios*, Sígueme (Salamanca 1982).

Tal oferta de gracia solo puede ser acogida creyendo a Jesucristo para acoger a través de la fe en él al Dios que él anuncia por misión suya. A tal fin, es preciso que la razón del hombre perciba con claridad la credibilidad de Jesucristo merced a la cual la fe en él será una dignísima opción razonable. Es claro que lo razonable, lo racionalmente digno de un acto de fe, depende absolutamente de lo que creíble que sea su objeto; o dicho en su orden natural, la credibilidad del objeto, en cuanto racionalmente percibida, genera la racionalidad de la fe en él. De este modo, tras la verificación crítica de sus fuentes documentales, la racionalidad de la fe cristiana pasará por los otros momentos que hemos descrito como propios de la percepción de lo creíble del objeto, la consideración de sus signos manifestativos, que es un procedimiento netamente racional¹⁰ y de la verdad propia de su ofrecimiento, aunque como veremos la consideración del testimonio sobre Jesucristo no puede quedar en los escritos del Nuevo Testamento y ha de referirse también al que da la Iglesia.

La humanidad de Jesús Nazareno

El discernimiento de los signos que acreditan a Jesús como la revelación de Dios supone el examen directo de su figura y actuación, pues su credibilidad como el revelador se hace absolutamente fundamental por su identificación entre su persona, su ofrecimiento y el Dios que le envía, de modo que objeto a aceptar es él mismo. El examen del crédito personal de quien transmite un ofrecimiento, en la fe cristiana es radicalmente consideración de la persona de Jesucristo que comparece como el revelador y lo revelado. De este modo, si, como dijimos, en la estimación racional de una llamada de gracia la credibilidad que merezca el trasmisor importa mucho, en el caso de la fe cristiana es absolutamente decisiva porque el mediador es lo mediado y es preciso, por tanto, no solo creerle a él (*credere Christo*) sino creer en él (*credere Christum*). Todos los factores de crédito están dados en Jesucristo, que es él mismo el signo de su ofrecimiento de gracia que es la verdad y el amor de Dios con quien se halla en la más íntima unión y cuya verdad y amor ofrece él.

Considerando, pues, la credibilidad que merezca de Jesucristo como

¹⁰ Los signos le permiten a la razón investigar en el misterio por sus propios medios, de los cuales está justamente celosa: *Fides et Ratio*, 13

el revelador de Dios, se han de examinar factores concretos de su ministerio como los milagros, curaciones y exorcismos, elemento relevante desde el mismo testimonio evangélico que acreditan su enseñanza como cabal realización suya y le acreditan a él como aquel que se presenta como portador de la salvación de Dios para el hombre menesteroso. No entraremos, porque la ocasión no lo permite, en el examen detallado de las curaciones y exorcismos de Jesús, iremos a la consideración de su propia figura humana, a la cual, por lo demás apuntan los milagros, pues el poder de convicción que tengan se orienta justamente al reconocimiento de Jesús, de quien dimana esa potencia salvadora. Al cabo, como decía Newman, Jesucristo es el milagro de los milagros.

Dada la unión que Jesús pretende con su obra y con el Padre, no se podrá abrazar su proyecto si no se observa debidamente realizado en él, y no se podrá creer en él si no realiza en su humanidad propia, del modo más completo, el proyecto que anuncia. En el núcleo vivo de la figura de Jesús está su condición de Hijo de Dios y en el núcleo del Reino que anuncia la paternidad del *Abbá* que él entrega, de modo que su figura humana y todo su obrar mesiánico han de estar y han de aparecer en perfecta coherencia con su condición filial ante Dios. Hay que decir, sin embargo, que este examen de la credibilidad de la figura humana de Jesucristo no ha tenido tanto desarrollo en la apología cristiana; solo avanzado el siglo XX, con la nueva consideración de la humanidad de Cristo, se ha abordado con amplitud su crédito en orden a su acogida creyente. Brevemente evocamos, pues, la gloriosa humanidad de Jesucristo que el hombre ha de contemplar en orden al acto de fe.

La figura de Jesús se resiste a ser encasillada en categorías previas, pero si no resulta fácil acoger la novedad y riqueza de sus dimensiones y significados, no cuesta reconocer lo excepcional de su figura, tan atractiva como desafiante, que ya en su tiempo no dejó indiferente a nadie. Un modo válido de considerar la excepcional humanidad, la complejidad y riqueza de Jesucristo es la contemplación, más veces propuesta, de las grandes tensiones humanas y religiosas de su figura, combinando con lucidez significados aparentemente contrapuestos, o bien elementos extraordinarios con otros perfectamente comunes. Va en lo que sigue un pequeño muestrario. Jesús asienta la enorme pretensión de superar la revelación de Dios al Pueblo elegido, colocándose por encima de personajes del mayor rango como Abrahám, Moisés o David, pero esta superioridad se

hace presente sin conductas que exhiban poderío o busquen influencia o riqueza en medio del pueblo. No se anuncia a sí mismo, proclama el Reino (Mc 1, 15), pero en su dedicación a esa causa llama a un seguimiento de su persona pidiéndolo todo, tanto como ningún hombre puede pedir a otro (Mt 10, 37-39, par.). Mas con esa suma exigencia no es, sin embargo, un exaltado ni ha brillado por un ascetismo heroico. A esa llamada a seguirle, de tal exigencia, se debe responder libremente, de hecho es rechazada (Mc 10, 22; Jn 65), y en quien responde a su llamamiento no genera una dependencia insana, hasta que al final sea abandonado por sus más íntimos en quienes mayor confianza había depositado (Mc 14, 66 ss, par.). Sintiendo portador de la definitiva oferta de gracia para el mundo, exhibe actitudes de majestad y soberanía y una extraordinaria potencia humana, y al mismo tiempo gran humildad, sin excesos personales, sin ocultar tentaciones vividas en el modo de conducir su ministerio, agradeciendo el apoyo humano, con gestos de cansancio o clamores de angustia.

Inscrita su actuación en un horizonte escatológico cual ofrecimiento último de salvación, urge a una conversión profunda sin ser un apocalíptico, no repudia el mundo presente, parece “mundanamente abierto”, con aprecio hacia el trabajo del hombre, las relaciones humanas, con tanta libertad como respeto hacia las mujeres cercanas a él, muy sorprendente en su tiempo¹¹. Firme en la convicción de que ha de ofrecer la gracia final a Israel, no excluye a los paganos que le buscan con confianza en él. Jesús desarrolla una existencia de soledad, con movimientos frecuentes de recogimiento (Mt 14, 23, par.) y con ello, una entrega a las gentes sin regateo, en una praxis radical de fraternidad (Mc 1, 38-39). La autoridad que el público reconoce no le aleja de los pobres, enfermos y pecadores, le conduce hasta ellos, con una misericordia sorprendente ante la flaqueza humana. Empero, con esta entrega sin reservas, la más firme independencia y firmeza en todo momento, nadie se lo puede apropiarse, con una sinceridad áspera que sabe que le reporta enemigos temibles. Si en esta donación de sí justifica su predilección por los más menesterosos, no muestra odio, envidia o resentimiento hacia los ricos, a los cuales, llegada la hora, trata con naturalidad con la crítica oportuna.

¹¹ “Ni Buda, ni Mahoma, ni Aristóteles ni Platón trataban a las mujeres con tanta libertad de espíritu, con tanta igualdad, espontaneidad y naturalidad como Jesús”, F. Alt, *Jesús, el primer hombre nuevo*, El Almendro (Córdoba 1993), 31.

Si en su conducta parece un liberal peligroso, plantea exigencias de un radicalismo ético-religioso imponente como el amor a los enemigos, el perdón incondicionado, la indisolubilidad del matrimonio, el abrazo a la propia cruz, etc. No habiendo tenido maestros, muestra una sabiduría prodigiosa que se impone con la fuerza de su veracidad y que como pozo sin fondo revelan las historias fascinantes de sus parábolas. Actuando con una libertad en el terreno religioso que resulta admirable para unos y casi insoportable para otros, no deja de ser un judío piadoso, con el sometimiento más dócil y sacrificado a la voluntad de Dios en la conciencia de ser enviado suyo. De Dios quiere traer la revelación definitiva y le da nombre, *Abbá*, pero revela su rostro con discreción y consagra la fe como el camino hacia lo divino. No explica la presencia del mal en este mundo, pero él lo asume hasta las heces, de modo que Dios será la misteriosa compañía en el sufrimiento inevitable que queda como misterio, y quien crea en él no podrá presumir de tener resuelto el problema del mal. Al final, viviendo la más apasionada fraternidad ante los hombres y una tierna condición filial ante Dios, reúne del modo más acabado e indisoluble el compromiso con el hombre y con Dios como realidades absolutas e interdependientes, como síntesis viva de su historia y su legado.

En esta integración de aspectos que podrían parecer excluyentes se compone en una síntesis rara, provocativa, una figura de excepcional riqueza que desborda estereotipos humanos y religiosos, ciertamente de modo muy peligroso. Y en todo ello, el más riguroso sentido moral. Muchas veces se ha puesto de relieve su incuestionable santidad de vida. Jesús desarrolla su existencia en lo abierto de la sociedad judía, expuesto al juicio de todo el mundo (Jn 18, 20), con coraje ante las mayores dificultades y peligros. No se percibe la menor sombra de mentira o pose formalista en su palabra, que al pueblo le resulta tan sorprendente como persuasiva. Como se ha señalado, en sus labios no se asoma una palabra de arrepentimiento porque carece de toda conciencia de culpa. Si provoca un conflicto religioso mortal, en el plano moral nadie puede acusarle de un solo pecado. Cualquier humanismo reconoce la excepcional humanidad de Jesús, considerada como principio de transformación creadora y humanizante. La larga historia de la más alta valoración de su figura humana se ha narrado muchas veces. Si se quiere calibrar su grandeza por el paradigma más excelso de lo humano, hay que reconocer que en buena parte dicho paradigma lo ha fundado él mismo en perfil humano y en su historia, de modo que en muy escasa me-

didada existe una instancia de calidad humana superior a él desde la cual pueda ser juzgado.

Esta gloriosa humanidad de Jesús, en la que tiene perfecta realización su propio mensaje, es principio poderoso de credibilidad. Cuando Jesús dice “quien ve me va mi ve al Padre” (Jn 14, 8s), entendemos que en su perfecta humanidad bajo forma filial, en su perfecta figura de hombre en la condición de hijo, como se ha presentado a los hombres, Jesús hace ver de modo insuperable la figura de Dios como Padre. Así, en el fondo, queda en filigrana su condición de Hijo eterno, de modo que en la revelación del *Abbá* el Jesús revelador de Dios queda como Dios revelado.

La muerte del Profeta del Reino y la resurrección

La existencia de Jesús se consuma en su muerte violenta. En realidad, como dice Moltmann en un enunciado conocido, toda su vida fue “pasión”, entrega apasionada a Dios y su reinado y culmina en los sufrimientos de la Cruz¹². Jesús ni buscó ni rehuyó morir, entrega libre y amorosamente su vida por la causa del Reino para la cual ha vivido (Jn 10, 18). Llegada la hora, no sin resistencias humanas, asume su muerte trágica que será el momento más significativo y pleno de su existencia que acredita su veracidad intachable. Si el morir de los hombres es la consumación de su vida en lo que haya sido su valor o sentido, la de Jesús, libremente asumida, es la más intensa culminación de su existencia y consagra todo el sentido de la misma desarrollada en permanente entrega al querer de Dios y a la salvación de los hombres. A su muerte se encamina como hacia el núcleo principal de su misión y el evangelio del Reino se encarna en la pasión de Jesús y adopta la forma del Crucificado.

En el Calvario, en el momento del supremo sacrificio, Jesús experimentará con intenso dramatismo la lejanía de Dios y en su clamor al Padre (Mt 27, 46) no cuesta reconocer el de los humillados y ofendidos de la historia que claman a un Cielo que parece no oír nada. El Hijo vive la sensación de abandono de Dios como experimentan tantos hombres en medio de la injusticia, la tortura, el dolor y la muerte¹³, cuyo grito Jesús

¹² J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, 2ª ed., Sígueme (Salamanca 2000), 213.

¹³ Simone Weil dirá que el grito “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” fue lanzado por Jesús por todos los hombres, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid 2003, 260. En

recoge en el suyo. Mas al final, Jesús, en el último acto de confianza, exhala en las manos del Padre (Lc 23, 46).

La Cruz habla del precio de su fidelidad al mundo de los hombres, al que en obediencia amorosa al Padre ha sido fiel hasta el final. Por eso la cruz es el juicio del amor que no condena, sino que ofrece la más alta oportunidad de vida, como se sustancia de modo especial en el perdón a los verdugos (Lc 23, 34). En la cruz se hace presente un amor que quiere superar los poderes del mal, no por la fuerza, sino por exceso de amor, y el Crucificado deja escrita en sangre, sobre el madero, esta verdad que clama al mundo y convoca a toda razón honesta: solo el amor que se desborda y derrama en el sacrificio puede vencer al mal.

Según el Nuevo Testamento, la historia de Jesús no muere con él en el Calvario, comienza de nuevo, de modo extraordinario, en su resurrección, que es el determinante decisivo de su figura y obra y el contenido y el signo que fundamenta la fe en él como Mesías e Hijo de Dios. La muerte de Jesús fue moral y religiosamente impresionante, pero no está a la altura de su pretensión que queda muy cuestionada. Lo que Jesús pretendió y en su centro la presencia amorosa de *Abbá*, no queda bien acreditado con su muerte. Pero en la resurrección, el Padre ha confirmado a Jesús y la cruz, derrumbamiento vergonzoso de todas las expectativas, se torna gloriosa porque esa entrega martirial ha abierto al triunfo de la resurrección. Ésta revalida la causa del Reino como fuerza histórica de liberación, la bienaventuranza prometida a los pobres, los perseguidos y pacíficos, el rostro del Dios que la vida que él ha revelado. La resurrección no supone la revancha del crucificado o del Dios ofendido por la muerte del Hijo, ni siquiera cumple lo que Jesús mismo enseñaba en la parábola de los viñadores homicidas.

Ciertamente, como es convicción común de la teología cristiana¹⁴ la Pascua no es una mera prueba en favor de la fe en Jesús Salvador de Dios porque en sí misma es un misterio y, como tal, objeto de fe, que en su carácter extraordinario resultó increíble a muchos desde el principio. Desde hace dos mil años no escasean interpretaciones que niegan la realidad de

el comentario de Moltmann, al grito lanzado desde la cruz, el Padre responde: "Yo te abandoné por un instante para que fueses hermano de los hombres abandonados y en tu comunión nada pueda separar ya a nadie de nuestro amor", *O. c.*, 250.

¹⁴ Ver W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 8ª ed., Sígueme (Salamanca 1992), 161.

la resurrección o la interpretan de modo simbólico. Interpretaciones parecidas no faltarán nunca, porque la resurrección desafía toda experiencia histórica e intramundana. Pero siendo contenido y contenido decisivo en la fe cristiana, ésta la considera el signo acreditativo por excelencia, sin el cual no se puede creer en Jesucristo en una forma acorde a su pretensión. Ambas cosas, contenido y signo de la fe, son necesarias y ambas se dan, porque en su condición de misterio último de Jesucristo, objeto de fe, el hecho pascual ha dejado huella o impacto en este mundo que pueden ser perceptibles como signo de la resurrección del Crucificado. De hecho, lo que es el testimonio pascual que dan los discípulos de su encuentro con el Resucitado, en el análisis correspondiente puede resultar sumamente serio y orientar a la fe en el hecho pascual, ciertamente bajo la acción del Espíritu, pero como opción humana muy razonable.

Es preciso, pues, por su importancia decisiva, examinar con rigor crítico el testimonio de los discípulos que refieren su experiencia, sobre todo en lo que fue su visión personal del Resucitado. Lo que el evangelio narra cómo apariciones son formas de autopresentación del Resucitado por entera iniciativa suya, experiencias personales de los discípulos de algo que irrumpe ante aquellos que tenían la suficiente comprensión de Jesús como para dar acogida a la manifestación del Resucitado. Tales experiencias fueron encuentros reales con él, en los que pudieron reconocerle, sin perfectas evidencias físicas o mentales, como Jesús glorificado, siguiendo el modo de manifestación de Dios que respeta la libertad del hombre. No es justo dudar de la autenticidad subjetiva de las apariciones, de la sinceridad y profundidad de la convicción personal de los discípulos que está presente en todos y que motiva el cambio radical en su existencia y que no puede reducirse a un puro fenómeno psíquico interior.

En la valoración de la experiencia pascual de los discípulos es indispensable tener muy presente un hecho incontestable, su estado de desolación tras la muerte de Jesús, sus temores, la negación de conocerle, la huida de Jerusalén y la vuelta en Galilea a la vida anterior al encuentro con Jesús. Nunca se insistirá demasiado en el escándalo de la crucifixión, tan atroz, vergonzosa y repugnante que no podía no interpretarse como un abandono de Dios. Es absolutamente lógico el impacto devastador de la cruz de Jesús sobre sus discípulos de lo que, sinceramente, se hacen eco los evangelios. De ahí el enorme salto, que necesita una explicación justa, de la desolación de los discípulos por la muerte ignominiosa del Maestro a la condición de

testigos insobornables del Crucificado que ha resucitado. A esto hay que añadir la rapidez con que surge la fe pascual. En 1Cor 15, 3-7, Pablo inserta seguramente el testimonio más antiguo sobre la experiencia del Resucitado, de finales de los años 30. Las diversas interpretaciones del hecho pascual como resultado de una evolución psico-religiosa de los discípulos, una mitificación o creación literaria no cuentan con el tiempo necesario y pierden base histórica.

El misterio pascual no puede ser visto separado de lo que ha sido toda historia de Jesús Nazareno, y su vez, la resurrección sin el espléndido testimonio de humanidad y oferta de salvación de Jesús Nazareno carecería del necesario contexto de valor y significado, sería una extraña afirmación, quizá de cariz mítico, carente de arraigo en lo humano, lo histórico, lo teológico. Todo el ministerio de Jesús da sentido a la resurrección y esta da la plenitud final a ese ministerio. Hay, pues, una lógica interna: Jesús es creíble porque ha resucitado, y el anuncio de la resurrección, a su vez, puede aparecer creíble porque se refiere a Jesús Nazareno.

3.4. Verificación racional de la revelación de Jesucristo

Si la figura y la historia de Jesús, confesado desde el hecho pascual como el Salvador, presentan los rasgos de autenticidad humana y religiosa, de seriedad y coherencia interna que sucintamente hemos referido y que hacen muy creíble, es preciso, además, abordar la verificación lógica de la revelación que ha llevado a cabo, buscando constatar su verdad, lo que dice de Dios, del hombre y de la historia. A este discernimiento rigurosamente racional se somete la propuesta cristiana que trae un anuncio, un discurso, que formula una comprensión de la entera realidad en sus dimensiones fundamentales, y esto siguiendo la esencial verificación teórica, cognitiva, propia de toda fe genuinamente humana que ya vimos.

No es posible aquí el desarrollo de esta verificación de la revelación de Jesucristo que tiene abiertamente una pretensión veritativa y que encuentra su expresión culminante en la afirmación del mismo Jesús: “Yo soy la verdad”, que es la personificación en él mismo, en términos absolutos, de la pretensión de verdad. En la verificación racional de la verdad de esa revelación, en camino hacia la fe, el procedimiento

comparativo es ineludible, de tal modo que es preciso discernir si en el horizonte de la especulación racional y en el histórico religioso, se puede encontrar una imagen más perfecta de Dios que el *Abbá* de Jesús. Si se puede encontrar una imagen más veraz, tan gloriosa como dramática, del hombre cual criatura amorosamente creada por Dios y destinatario de la redención del Hijo a precio de su sangre, emplazado así a la más personal respuesta mediante su razón y su libertad, convocadas así a su ejercicio más alto. Si habrá una comprensión más veraz de la historia como aventura colectiva de los hombres en su dimensión social y temporal, aventura abierta, en un tiempo finito, sin determinismos, de un dramatismo insuperable en cuanto escrita por los hombres en su grandeza y en su miseria, en la que Dios intervendrá en cuanto el quehacer humano se abra libremente a esa intervención.

Pero con el procedimiento comparativo, la consideración personal más directa del evangelio de Jesús Nazareno para observar si realmente su verdad sobre Dios, el hombre, el mundo, la historia, el mal, la salvación, el más allá, no siendo una teoría que responda completa y definitivamente a todas las interrogantes de la razón humana en esos asuntos –una común convicción humana es que tales interrogantes no tienen respuesta definitiva– resulta suficientemente coherente y luminosa como para merecer una firme adhesión.

4. El testimonio de la Iglesia

Como ya apuntamos, además de la mediación primordial del testimonio evangélico, en el camino a la fe en Jesucristo interviene decisivamente la mediación de la Iglesia, mediación segunda, podremos decir, en cuanto transmite a su vez el testimonio del Nuevo Testamento. Siendo imprescindible el anuncio de la Iglesia sobre Jesucristo, pues realmente solo ella será quien lo haga, importará mucho su calidad, pero, además, según lo dicho más arriba sobre el testigo, el modo en que la Iglesia viva ella y transmita la presencia de Jesucristo y su obra salvífica hará más creíble o menos creíble su anuncio propio y por tanto coadyuvará más o menos a la fe en él como el Salvador de Dios. De este modo, la credibilidad propia de la Iglesia en su testimonio y en su misma condición como comunidad

creyente, debidamente sopesada, contribuirá también en su medida a la racionalidad de la fe en el Cristo testimoniado¹⁵, teniendo claro en esa estimación aspectos como el papel mediador de la Iglesia, el hecho de estar formada por hombres en camino de salvación y la superioridad objetiva del Cristo testimoniado. En tales condiciones, un testimonio dado con claridad, con precisión y viveza, desde un entorno eclesial que con sus deficiencias ofrece también signos visibles de la salvación de Jesucristo, ese testimonio de la Iglesia mediadora, sostenida por el Espíritu Santo, animará también a la fe en él como opción sumamente razonable.

Conclusión

Puede haber una percepción directa, intuitiva, una captación sintética de la verdad y credibilidad de Jesucristo que mueva de forma muy inmediata a la entrega a su presencia y oferta de salvación. En tanto que operación de la inteligencia humana, quizá unida a movimientos emocionales o afectivos, esa percepción intuitiva merece toda consideración intelectual, pero en su momento se verá necesitada de un examen racional detallado como el que hemos perfilado en estas páginas, que permita formular con precisión las razones que confirmen la adhesión a Jesucristo y acredite la racionalidad del creer. Entonces la racionalidad de la fe, en la forma fundamental de lo razonable, alcanzará su madurez y habrá de permitir al creyente un testimonio debidamente argumentado sobre Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador de los hombres, llamando a la fe en él como opción de la mayor dignidad humana.

¹⁵ Sobre la credibilidad de la Iglesia en orden a la fe en Jesucristo, puede verse G. Tejerina Arias, *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental*, Secretariado Trinitario (Salamanca 2015), 9-14.

¿Existe el alma?

El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios

Dr. Fernando Joven Álvarez, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Recibido: 16 enero 2024 / Aceptado:30 mayo 2024

Resumen: El artículo intenta mostrar la compatibilidad de la afirmación cristiana de la existencia del alma con los desarrollos científicos actuales; ello conlleva, en la perspectiva del autor, modificar nuestra concepción tradicional del alma. La exposición se realiza en cuatro apartados: la explicación de la vida y el pensamiento realizada en la antigüedad y en la actualidad, la interpretación cristiana del alma, la

consistencia del modelo expuesto con las afirmaciones científicas y con el resto de las creencias cristianas, y finalmente, la comparación del modelo propuesto con otros alternativos.

Palabras clave: cuerpo y alma, antropología teológica, filosofía de la mente, fe y ciencia.

Does the soul exist? The human being is one in body and soul to the praise of the glory of God's grace

Abstract: The article attempts to show the compatibility of the Christian affirmation of the existence of the soul with current scientific developments; this entails, in the author's view, modifying our traditional

conception of the soul. The exposition is made in four sections: the explanation of life and thought made in antiquity and today, the Christian interpretation of the soul, the consistency of the exposed

model with the scientific affirmations and with the rest of the Christian beliefs, and finally, the comparison of the proposed model with other alternatives.

Key Words: body and soul, theological anthropology, philosophy of the mind, faith and science.

1. Introducción

La afirmación de que el ser humano está compuesto de cuerpo y alma es constante en el lenguaje cristiano. “Uno en cuerpo y alma” titula el *Catecismo de la Iglesia Católica* la sección en la que trata el tema –los números 362 a 368–, haciendo uso de la misma expresión con la que comienza el número 14 de la *Gaudium et spes*. A nadie se le escapa tampoco que las referencias al alma que aparecen en el *Denzinger* son innumerables.¹

Decir “cuerpo y alma” es un lugar común del hablar cristiano y, por ende, del lenguaje coloquial. Ahora bien, nos podemos preguntar si tiene algún sentido seguir usando la expresión a estas alturas de los tiempos o, dicho en otros términos, si no estaremos empleando una de esas expresiones que ha perdido cualquier tipo de referencia y se conserva sólo por mera tradición. O sea, una manera de hablar que en el fondo no dice nada y que se mantiene por pura costumbre.

¿Estamos compuestos los seres humanos de cuerpo y alma? ¿Responde a algo dicha afirmación? La exposición que voy a desarrollar se centra en su credibilidad para el cristiano. Doy por sentado que es un enunciado de fe creído por el cristiano que, como es lógico, cree en Dios y en Dios creador. Dado este punto de partida intentaré justificar la afirmación, en el contexto del pensamiento filosófico y científico actual,

¹. Véase *Catecismo de la Iglesia Católica*, nueva edición conforme al texto latino oficial (Madrid: Asociación de editores del Catecismo, 2002), abreviado como *Catecismo*. “Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española (Madrid: Bac, 1993), abreviada como *Gaudium et spes*. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, versión de la 38ª ed. alemana (1999) (Barcelona: Herder, 2006), abreviado como *Denzinger*.

de modo que podamos decir que la composición del ser humano de cuerpo y alma es un enunciado creíble en el marco de la fe cristiana. ¿Y para quien no cree? Si no cree en Dios, mal puede creer en el alma, en el alma cristiana, claro está.

2. Vida y pensamiento

Aquí una piedra, ahí un gato. ¿Se parecen en algo? Sí, son cuerpos físicos, pero es obvio que algo tendrá el gato que no tiene la piedra para poder ser un gato y comportarse como tal. Y si comparamos el gato con un ser humano, algo tendrán de más los seres humanos sobre los gatos para poder ser racionales y libres. La búsqueda de una explicación al porqué de la vida y del pensamiento es constante desde que surge un saber racional separado de las comprensiones realizadas por medio de tradiciones míticas.

La explicación clásica a lo largo de la historia del pensamiento consistirá en postular que hay un “plus”, un “alma”, que el gato tiene y la piedra no, y que ese “alma” es completamente diferente en el caso del ser humano respecto al del gato. La necesidad de explicar la vida en general, y la racionalidad humana –autoconciencia, entendimiento y voluntad— en particular, llevó a postular ese “plus”.

2.1. Platón y Aristóteles

Hasta el surgimiento de la biología como ciencia, en el sentido actual de ciencia, el modelo racional explicativo del asunto será, en líneas generales, el que viene establecido desde Platón y Aristóteles.²

². La ciencia, ciencia de la naturaleza, en su sentido actual surge en la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII que culmina con la constitución de la mecánica newtoniana y la publicación de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton en 1687. A partir de ese momento tenemos una parte de la física, la mecánica, elaborada como ciencia tal y como hoy entendemos la ciencia. Hasta entonces había existido saber racional sobre la naturaleza, pero no ciencia. La biología surge más tarde y en un proceso menos “traumático” que el de la física. Su conversión en ciencia es fruto de la síntesis de cuatro procesos independientes. El primero de ellos fue la constitución de la sistemática

Platón se enfrenta a un problema básico: ¿cómo explicamos el conocimiento humano? Los seres humanos elaboramos conocimiento, por ejemplo conocimiento matemático, ¿cómo somos capaces de producirlo? Para dar solución a la cuestión Platón parte del resultado de nuestra actividad cognoscitiva, es decir, de lo que sabemos. Sabemos, por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados, lo demostramos y tenemos certeza de ello, no cabe que no sean 180 grados en un plano euclídeo. Qué estatuto tiene ese conocimiento que poseo que, además, resulta que es universal, idéntico, en todo sujeto que analice la cuestión y comprenda la demostración. ¿Es lo conocido algo material, físico? ¿Es creación mía, depende de mis sentidos? Parece obvio que no, estamos ante algo inmaterial y universalmente compartido, de carácter inteligible. ¿Será algo inmaterial, inteligible, con existencia previa e independiente de mi acción cognoscitiva? A lo mejor sí. Ahora bien, resulta que el que ha llegado al conocimiento es un ser humano que, a primera vista, no cabe duda de que es algo material, físico. ¿Puede lo material producir algo inmaterial? No parece lógico, lo físico producirá realidades físicas. ¿Puede

en el siglo XVIII a partir de la obra de Linneo que agrupa en una unidad articulada todo lo viviente. En segundo lugar, la teoría celular que, en el siglo XIX, desde Schleiden y Schwann, establecen la unidad básica viva, la célula, el átomo viviente; terminará con los trabajos de Ramón y Cajal sobre las neuronas a finales de siglo. En tercer lugar, en paralelo, la teoría de la evolución de Darwin que tiene su fecha central en 1859 con la publicación de *El origen de las especies*; con ella se consigue dar una explicación de la dinámica de lo viviente a lo largo del tiempo. Finalmente, la obra de Mendel, publicada en 1866, pero redescubierta y por tanto efectiva a partir de 1900, establece las bases de la genética que permite enlazar todo lo anterior. Con ello, en su conjunto, hacia 1900 tenemos un paradigma completo para la biología en contraposición a las explicaciones racionales, no científicas, que se habían formulado a lo largo de la historia. Así como en la física se produjo un salto cualitativo, que no revolución en el sentido que fue la primera, a inicios del siglo XX con la formulación de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad; en biología, a partir del descubrimiento de la estructura del ADN en 1953, se producirá un salto similar con el desarrollo de la biología molecular que llega hasta nuestros días. Una visión detallada de todo ello puede verse en Carlos Solís y Manuel Sellés, *Historia de la ciencia* (Madrid: Espasa, 2005). Aplicamos “revolución”, en el sentido clásico de Kuhn, al paso de saber racional no científico a saber científico que propicia la constitución de un paradigma nuevo, el de la ciencia, acompañado de inconmensurabilidad respecto al paradigma anterior. Asuntos diferentes son los cambios intrateóricos y los cambios interteóricos como incorporaciones, véase José A. Díez y C. Ulises Moulines, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, 2ª ed. (Barcelona: Ariel, 1999), cap. 13.

lo material asumir conscientemente algo inmaterial? Dado que el conocimiento matemático no es una realidad física, parece difícil que algo material asuma algo que no es físico. En conclusión, el ser humano que a primera impresión es sólo una realidad física resulta que no lo es. Efectivamente hay un cuerpo, pero también hay un alma, una realidad inmaterial –espiritual–, vinculada de algún modo a ese cuerpo, y que alcanza y posee el conocimiento, –siempre inmaterial– de la realidad inteligible.³

A partir de la asunción de la existencia del alma como realidad inmaterial surgen en cascada una serie de cuestiones. Si es inmaterial será simple, no se podrá corromper, será inmortal, ¿Y a dónde va con la muerte? Y si es inmaterial ¿de dónde sale? Si no puede nacer ¿dónde estaba antes? ¿Y si lo que sabe resulta que ya lo sabía entonces, de siempre, y ahora es todo sólo un recuerdo de la ya conocido? ¿Y por qué se vincula el alma a un cuerpo concreto? ¿Y cómo maneja dicho cuerpo? Infinidad de cuestiones quedan abiertas, a cuál más complicada.

El punto de partida de Aristóteles es diferente. Parte de los seres vivos individuales y se pregunta qué es lo que hace que dichos seres vivos se comporten del modo en que lo hacen y, además, con una serie de características que, en líneas generales, son compartidas por todos los individuos que son miembros de una misma especie. Es obvio que estamos ante una realidad material particular, un individuo físico concreto, pero esa realidad material individual viene acompañada de una forma particular que hace que sea lo que de hecho es, un gato, por ejemplo. ¿Cómo de extrínseca es dicha forma respecto a la materia en cuestión? Si es muy exterior, tarde o temprano desembocaremos en los problemas de Platón. ¿Es mera materia “estructurada” de un modo peculiar? Si es así, ¿qué pasa con el conocimiento humano? ¿Algo más intermedio que sólo se da mientras el ser vivo está vivo? Entonces ¿cómo puede dejar de estar vivo y morir? ¿Por qué deja de actuar la forma y entra en inactividad?,

³. Véase la discusión del tema en san Agustín, *La dimensión del alma [De quantitate animae]*, en *Obras completas de san Agustín. Vol. III, Obras filosóficas*, traductor Eusebio Cuevas, (Madrid: Bac, 2009), pp. 433–569. Sobre el alma en san Agustín véase Gerard J. P. O’Daly, “Anima, animus”, en *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. Cornelius Mayer, (Basel: Schwabe, 1986–1994), vol. 1, cols. 315–340. Sobre Platón véase Jesús Mosterín, *La Hélade. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza, 2006), pp. 255–273.

o ¿desaparece con la muerte? La inmaterialidad posibilitaría el conocimiento y la necesidad de materialidad para el ejercicio de su acción da cuenta de los procesos vitales pero, es claro, que dicha forma, o alma, deja también preguntas abiertas sin solucionar.⁴

En todo caso, y dejando de lado la cuestión de dónde se sacó Platón la idea de alma y el giro que le da Aristóteles a la cuestión, la propuesta que establecen de una comprensión dual de los seres humanos, constituidos todos de cuerpo y alma, les permite dar solución a una serie de cuestiones que la reflexión racional sobre la realidad no puede obviar: explicar la vida y el conocimiento. A pesar de las dificultades que surgen con el planteamiento, el mero hecho de que la idea haya aguantado más de dos mil años es signo inequívoco de que tan mala no debía de ser.

2.2. Neurociencia, psicología y filosofía de la mente

Kant marca un punto de inflexión en el tratamiento de la cuestión: del “yo pienso” no se sigue que exista un alma. La crítica de Kant a la psicología racional de su tiempo rompe con una manera de ver las cosas que había durado siglos.⁵ El final del siglo XIX verá el nacimiento de la psicología científica y con ello la introducción de una perspectiva diferente para tratar estos problemas.⁶

⁴. Sobre Aristóteles, véase Alfredo Marcos, “Introducción”, en Aristóteles, *Obra biológica* (Oviedo: KRK ediciones, 2018), pp. 15–121. También Jesús Conill y Adela Cortina, “La Psicología de Aristóteles”, en *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa, y Helio Carpintero (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 65–75 y Jesús Mosterín, *Aristóteles. Historia del Pensamiento* (Madrid: Alianza, 2006), pp. 288–294.

⁵. Véase el capítulo sobre los parallogismos de la razón pura en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, (Madrid: Alfaguara, 1978), pp. 328–380 y el comentario de Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2ª ed. (Buenos Aires: Charcas, 1980), pp. 524–529. También Adela Cortina y Conill Jesús, “La Psicología Kantiana”, en *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa, y Helio Carpintero (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 163–173.

⁶. En buena lógica tendríamos tres ciencias: Física (para la materia), Biología (para la vida) y Psicología (para el pensamiento). En realidad, en nuestro tema, se habla de neurociencias, ciencias cognitivas, etc., no hay una expresión consolidada. El término “psicología” ha quedado “marcado” por la aplicación práctica de la disciplina, por su uso “técnico”, de hecho, hoy la carrera de Psicología se encuentra incorporada al área de conocimiento de las “Ciencias de la salud”. Por otro lado, la multiplicidad de paradigmas

Podemos señalar que hay un estudio científico de los procesos psicológicos que constituyen el objeto de estudio de parte de la psicología básica y que está estrechamente unido al estudio del cerebro o neurociencia.⁷ No hay procesos psicológicos sin cerebro. Estos procesos psicológicos, clasificados en procesos conductuales (de aprendizaje), procesos cognitivos (atención, percepción, memoria, pensamiento, lenguaje), procesos activadores (motivación y emoción); antes tenía su estudio agrupado bajo la denominación de “psicología general” y, hoy en día, dada la especialización, ha dado lugar a una serie de disciplinas psicológicas específicas.⁸

Los procesos psicológicos desembocan en estados mentales, no hay estados mentales sin procesos psicológicos que los produzcan, pero ¿dónde están los estados mentales? Respuesta más simple: “ya lo dice la expresión, en la mente”. Pero ¿qué es la mente? Mediante procesos cognoscitivos adquirimos conocimientos y formamos creencias, por ejemplo, que la Tierra es redonda, ¿dónde se encuentran estas creencias? Desde luego no parece que encontremos una estructura física que corresponda literalmente a dicha creencia, como tampoco la encontramos para nuestro amor u odio a una persona particular; lo mismo podríamos decir de la autoconciencia o de los estados fenomenológicos (sensaciones, etc.). No “vemos” las creencias, ni nuestros sentimientos, ni la autoconciencia en el cerebro; aunque tampoco se den sin él.

La filosofía de la mente es la parte de la filosofía que se ocupa de este concepto teórico “mente” y trata de dar respuesta a los interrogantes

simultáneos sobre la comprensión de la psicología básica ha hecho también imposible un uso del término “psicología” en modo similar a como se utiliza “biología”; véase Estany Anna, *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1999).

⁷. Muchas veces se usa el término en plural: “neurociencias”, dada la especialización a que ha dado lugar la investigación. Para un estudio de la historia de la neurociencia véase Carlos Blanco, *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014).

⁸. Véase la introducción en Enrique G. Fernández Abascal y María Dolores Martín Díaz, *Procesos psicológicos* (Madrid: Pirámide, 2002). En ocasiones se habla de “Ciencias cognitivas” para el caso particular del estudio de la relación entre cerebro y procesos cognitivos, véase el cap. 1 de Paloma Enríquez de Valenzuela, coord., *Neurociencia cognitiva* (Madrid: Sanz y Torres, 2014).

que suscita.⁹ Como ocurre en otras “filosofías de...”, la filosofía de la física con el concepto de materia o la de la biología con el concepto de vida, se encuentra en estrecha vinculación con el conocimiento científico y trata de clarificar conceptos básicos imprescindibles para el propio conocimiento científico, así como resolver problemas conceptuales que surgen a partir de la misma ciencia.¹⁰ El tema central será aquí cuál es el significado del término “mente” y, de modo particular, el de si hay una realidad objetiva a la que se esté haciendo referencia al utilizar “mente”. Hay respuestas de todo tipo en un abanico que va desde el materialismo más radical al dualismo más exacerbado, pasando por toda una serie de posiciones funcionalistas y emergentistas intermedias.¹¹ Como es evidente, la investigación en informática e inteligencia artificial no ha hecho sino acrecentar la problemática.

En todo caso, los extremos tienen cada uno una cuestión clave. A todo materialismo de la identidad entre mente y cerebro se le plantea la cuestión de dónde queda la libertad de acción del sujeto. Respecto al dualismo extremo, que sí garantizaría la existencia de un sujeto absolutamente autónomo en su sentido más kantiano, se le plantea la

⁹. A veces se utiliza la denominación “filosofía de la psicología” como equivalente a “filosofía de la mente”. En realidad, la filosofía de la psicología tendría un campo más amplio, estaría en relación a todos los problemas filosóficos que brotan a partir de la psicología, para empezar los propios de su metodología –o metodologías– científicas. Además, la cuestión de la mente es tan específica que bien merece una denominación propia. Quizá pudiera decirse que la filosofía de la mente es parte de la filosofía de la psicología.

¹⁰. Las numerosas “filosofías de...” constituyen un primer nivel de la filosofía, pegado al conocimiento científico. Hay un segundo nivel de la filosofía constituido a partir de la pretensión de una “comprensión racional de la realidad en cuanto totalidad” tanto en su dimensión teórico-objetiva, como práctico-subjetiva. Dimensión “total” que escapa al alcance de la metodología científica y de la que no hay, por tanto, estricta explicación científica, sólo comprensión racional.

¹¹. Sobre filosofía de la mente véase: David Pineda, *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología* (Madrid: Cátedra, 2012); Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, 2ª ed. (Valencia: Universitat de València, 2006); José Hierro-Pescador, *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva* (Madrid: Akal, 2005); Miguel Ángel Sebastián, *El problema de la consciencia. Una introducción crítica a la discusión filosófica actual* (Madrid: Cátedra, 2022); Pedro Chacón Fuertes, ed., *Filosofía de la psicología*, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009).

cuestión de cómo se origina la mente, de dónde sale, y de cómo se realiza la interacción con el cuerpo. Los temas se encuentran en acalorada discusión en la actualidad.¹²

2.3. Continuidad materia-vida-mente

Adoptamos la visión de que nuestro universo se ha originado a partir de la singularidad del Big bang y se ha expandido hasta llegar a la situación actual en la que nos encontramos. La física -la cosmología- nos proporciona una explicación de dicho proceso. A partir de la materia se origina la vida y la evolución de la misma desemboca en los homínidos y en los seres humanos actuales.¹³

Asumimos que hay una continuidad entre materia, vida y seres humanos con autoconciencia, entendimiento y voluntad. El proceso es explicado por la ciencia bajo el supuesto de un naturalismo metodológico, es decir, de un cierre causal. El que exista éste no supone que las propiedades que emergen en determinado nivel puedan ser explicadas reductivamente recurriendo a niveles inferiores, o al más bajo como pretende el fisicalismo; difícilmente podremos explicar el vuelo de una bandada de pájaros recurriendo a la mecánica cuántica. Ahora bien, el que haya propiedades que emergen en los diferentes niveles de estudio no implica eliminar el cierre causal y postular, por ello, la necesidad

¹². Sobre las dificultades del materialismo para explicar la libertad, véase el capítulo 2 “Cerebro, mente y libertad” de Francisco José Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia* (Madrid: Encuentro, 2013) y también Juan Arana Cañedo-Argüelles, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015). Ambos trabajos realizan espléndidas exposiciones de los problemas sin resolver que dejan las posturas naturalistas y materialistas. En cualquier caso, quizá, en mi opinión, la línea de investigación debería ir no tanto a la búsqueda de un “sujeto” libre, cuanto al hacer ver que las “acciones” del sujeto son libres. Por poner una analogía, aunque asumamos que todos los fenómenos físicos que ocurren en el universo vienen causados por leyes de la naturaleza de muy diferente tipo, no por ello estamos obligados a admitir la existencia de un determinismo causal en el universo al modo como pensaba Laplace.

¹³. Sobre la evolución humana disponemos del gran manual de Camilo José Cela Conde y Francisco José Ayala, *Evolución humana. El camino hacia nuestra especie* (Madrid: Alianza, 2013) que recoge el estado de la cuestión hasta la fecha de su publicación.

ineludible de principios vitales –vitalismos–, o de otro tipo –dualismos– para poder dar cuenta de las propiedades específicas del nivel en cuestión.

Consideramos, por tanto, el naturalismo metodológico, y el cierre causal que conlleva, como punto de partida. Por supuesto esto no supone desembocar en un naturalismo ontológico, opción filosófica que va más allá de lo que la ciencia en sentido estricto puede afirmar.

2.4. Primera conclusión

1. Dado lo expuesto podemos sacar ya una primera conclusión: no podemos identificar en el ámbito cristiano el alma con la mente, ni podemos considerar el alma como un “principio de acción” sobre lo físico. ¿Por qué?

El problema de la relación entre lo mental y lo físico, es decir, la relación entre mente y cerebro es un asunto científico. Lo tratan las neurociencias y la filosofía de la mente. Identificar alma cristiana con mente supondría la necesidad de tomar partido, por razones confesionales, por una opción científico-filosófica particular, el dualismo radical, y con ello rechazar como falsas otras opciones científicas.

Salvando las distancias, estaríamos en una situación similar a la del “caso Galileo” donde se adoptó una determinada opción científica, el geocentrismo, en virtud de razones ajenas a la propia investigación científica. Supondría, en nuestro caso, necesitar de la acción directa de Dios creando cada una de las almas para que pudieran darse los estados mentales en cada uno de los sujetos humanos. El ser humano piensa y decide porque su estructura física le permite pensar y decidir, no porque tenga que añadirse algo espiritual ad hoc para poder pensar y decidir.

Alguno pudiera indicar que, dado que rechazamos el naturalismo ontológico por razones confesionales: no existe sólo la naturaleza y admitimos la existencia de Dios; lo mismo podría hacerse en el caso del alma. Puesto que admitimos como punto de partida la existencia de una realidad espiritual –Dios–, en el ser humano habría que optar por el dualismo. En mi opinión no estamos en el mismo plano en un caso y en el otro. Una cosa es establecer un marco global explicativo: existe la naturaleza porque Dios la ha creado y, a partir de ahí, lo que ocurre en la naturaleza, incluido lo mental, tienen su dinámica explicativa científica

causalmente cerrada; y otra cosa distinta es afirmar que para explicar los procesos que ocurren dentro de la naturaleza se requiere, a su vez, de continuas intervenciones causales explícitas de Dios. Esto conllevaría que:

1. En un plano sincrónico habría que recurrir a la intervención de una causa exterior a la naturaleza para explicar procesos naturales -los procesos psicológicos y los estados mentales causados- en cada uno de los sujetos.

2. En el plano diacrónico, en el marco de la teoría de la evolución que constituye el modelo científico en el que nos desenvolvemos para hablar del origen del hombre, habría que optar también por una acción directa creadora de Dios en unos sujetos particulares para dar lugar al origen del hombre actual.

Una y otra afirmación chocan completamente con nuestra percepción científica de la realidad que presupone un cierre causal para explicar los fenómenos que ocurren dentro de la naturaleza. Cosa muy distinta es dar razón de la existencia de la naturaleza en cuanto tal, donde no podemos recurrir, desde el punto de vista científico, a una causa interna a la naturaleza para explicar su existencia. Todo lo más recurrir al principio filosófico de que la naturaleza se da porque sí, o proponer que se causa a sí misma, afirmaciones que realiza el naturalismo ontológico y que, evidentemente, son incompatibles con los enunciados cristianos.

Volviendo al punto de partida: no procede hacer intervenir a Dios creando el alma de cada sujeto para que este sujeto pueda pensar y decidir pues, si no la crease, el sujeto sería incapaz de pensar y decidir. Hay que sacar el alma de la respuesta a la cuestión de por qué el sujeto es capaz de pensar y decidir.

2. El cristianismo durante siglos adoptó la identificación entre alma y mente porque esa era la concepción “científica” del momento y casaba perfectamente con su afirmación de fe: el ser humano no es sólo una realidad material, es materia y espíritu.¹⁴ La propuesta “científico-filosófica” del alma con la que se encontró en el pensamiento griego le

¹⁴ La explicación clásica de la cuestión del alma en toda la cultura occidental cristiana quedará configurada como resultado de tres hitos esenciales. A saber, el pensamiento griego, el encuentro del cristianismo con dicho pensamiento a partir del siglo II y la elaboración medieval realizada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino.

vino de maravilla para mostrar que su opción era razonable y creíble dado que no había otro modo de explicar los procesos vitales y psicológicos si no se adoptaba un principio inmaterial que los explicase.¹⁵

Esto ha durado siglos, todavía a comienzos del siglo XX había autores vitalistas que defendían la necesidad de un principio vital, ajeno a la propia estructura material, para poder explicar la vida como algo distintivo. En cuanto a lo mental la cuestión no está resuelta de modo definitivo ni mucho menos, pero el que no esté zanjado el problema no implica que deba existir una toma de partido confesional explícita por la opción dualista como hemos indicado.

Ahora bien, desde el punto de vista cristiano, lo dicho en cuanto al planteamiento científico actual no supone la necesidad de negar la existencia del alma en cuanto realidad espiritual, sino analizar la cuestión en otros términos. Empeñarse en mantener sin modificar lo que le ha servido a la antropología cristiana durante casi veinte siglos para mostrar como razonable y creíble sus afirmaciones es precisamente lo que en el último medio siglo ha convertido a la propuesta cristiana en increíble y no razonable.

3. La convicción cristiana es que el ser humano es una unidad de realidad material y espiritual, cuerpo y alma; pero bien podemos considerar ese cuerpo como cuerpo viviente y pensante por sí mismo, en función de la propia estructura y dinámica de lo físico, y separar la cuestión del alma de la explicación de dichos procesos, sin negar que en la constitución del ser humano haya una realidad espiritual tal y como siempre ha afirmado la fe cristiana. El que “el ser humano no es sólo materia”, es una afirmación que resulta innegociable para el pensamiento cristiano.

4. Concluyendo esta primera parte:

1. Desde el punto de vista cristiano es irrenunciable hablar de cuerpo y alma en cuanto el ser humano es una unidad de materia y espíritu, no es sólo materia.

¹⁵. Ejemplo clásico es el de san Agustín: “Mas, si deseas una definición del alma, y por esta razón preguntas qué es, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo [*Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*]” véase san Agustín, *La dimensión del alma [De quantitate animae]*, XIII, 22 (p. 487). Le llevaremos la contraria en esto.

2. El análisis de la credibilidad de dicha afirmación hay que separarlo del campo de la neurociencia, la psicología y la filosofía de la mente. La cuestión del “dualismo de cuerpo y mente” es otro asunto. El alma no debería considerarse como “principio de acción” sobre el cuerpo, en cuanto opción ineludible, para poder admitir la credibilidad de su asunción en el marco de la fe cristiana.
3. A nuestros efectos por cuerpo entenderemos cuerpo viviente capaz de realizar procesos psicológicos cognoscitivos y volitivos que desembocan en estados mentales intencionales y fenomenológicos; es decir, “cuerpo viviente con mente” que dispone de autoconciencia.
4. Para el cristiano, todo “cuerpo viviente con mente” tiene, además, alma. La unidad de dicho cuerpo y su alma constituye el ser humano individual que consta, por tanto, de materia y espíritu.

Vamos a intentar mostrar la credibilidad de esta última afirmación en la siguiente parte del trabajo.

3. Interpretación cristiana del alma

El alma forma parte de la realidad tal y como entiende el cristianismo la realidad.

3.1. Realidad

Bajo el término “realidad” entendemos “lo que hay”. ¿Y qué es lo que hay? Resulta evidente que hay una realidad natural de la cual los humanos formamos parte, es decir, la naturaleza. Esta es nuestra realidad “estándar”, en ella nos encontramos espacio-temporalmente situados. En la naturaleza hay cuerpos inanimados, seres vivos y, en tercer lugar, seres vivos con capacidades cognitivas y volitivas que les permiten la conciencia de sí y la libre elección de conductas.

Podemos afirmar, a partir de lo anterior, que en la naturaleza ocurren fenómenos físicos, el movimiento, por ejemplo; y también procesos psicológicos, entrar en pánico, pongamos también como ejemplo. En el

primer caso estaríamos en el ámbito de lo físico, con los segundos nos introduciríamos en el de lo mental. Tanto el uno como el otro están inmersos en lo que denominamos realidad natural; los procesos psicológicos no son ajenos a ella y se encuentran interconectados con el resto de la naturaleza. Al margen de si podemos dar una explicación reductora completa de los estados mentales –resultado de procesos psicológicos–, a procesos físicos, lo que sí es claro es que no se producen al margen de una realidad física. Con ello, los estados mentales, pueden ser entendidos como pertenecientes a la realidad natural o estándar aunque no sepamos, en algunos casos, como es esa interconexión de lo mental con lo físico.

En el ámbito de lo mental, entendido éste como lo creado por la mente humana –que sólo actúa bajo el supuesto de una base cerebral previa–, no sólo hay estados subjetivos propios de esa actividad humana que es pensar –entendida ahora como producir estados mentales–; sino que podemos considerar como algo diferenciado a los resultados de dicha actividad, a “lo pensado”. Uno puede pensar sobre las propiedades del triángulo rectángulo y llegar al teorema de Pitágoras, tal teorema es resultado de una actividad mental subjetiva, pero cobra un carácter intersubjetivo –y por tanto “objetivo”– una vez expresado; son los resultados objetivos del pensar, lo pensado, que tienen en sí, gracias al lenguaje, una objetividad. Estamos ante la realidad “conceptual” básicamente constituida por proposiciones o “pensamientos”.¹⁶

Gracias al lenguaje los resultados de nuestros procesos psicológicos pueden ser objetivados en proposiciones. Los resultados son “conceptualizados”, lo que a su vez posibilita que trabajemos mentalmente también con dichos resultados elaborando nuevas proposiciones. Puedo entrar en pánico, pensar que tengo miedo, expresarlo, reflexionar sobre

¹⁶. Tal como los entiende Frege: “Vamos a preguntarnos ahora por el sentido y la referencia de una oración asertórica completa. Tal oración contiene un pensamiento. (Entiendo por pensamiento no al acto subjetivo de pensar, sino su contenido objetivo, que es capaz de ser propiedad común de muchos)”, cf. Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, ed., introd., trad. y notas de Luis M. Valdés Villanueva, (Madrid: Tecnos, 1998), p. 91 y nota 5. “El pensamiento es el sentido de una oración, sin querer aseverar con esto que el sentido de toda oración sea un pensamiento”. “Los pensamientos no son cosas del mundo exterior ni representaciones. Debe admitirse un tercer reino”, cf. Gottlob Frege, “El pensamiento”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, pp. 200 y 212.

ello, compartir mi situación con otros y estudiar científicamente el miedo. El caso es que, a partir del ámbito de lo mental, surge la “realidad conceptual”. Esta realidad conceptual no es realidad física; aunque suponga una realidad física que posibilite su creación, el cerebro humano; lo conceptual queda objetivado gracias al lenguaje en una dimensión nueva que no es subjetiva. Lo mental es individual, subjetivo; lo conceptual es intersubjetivo, es compartido y accesible a otros mediante el lenguaje; lo físico es intersubjetivo por su propia naturaleza física. En realidad el lenguaje hace de puente entre lo mental y lo físico al ser dual y compartir algo con ambos mundos, significantes y significados, y enlazarlos dando lugar a la conceptualización tanto de lo mental como también de lo físico, en cuanto lo físico afecta al sujeto que puede expresar sus propiedades gracias al análisis que de ello realiza la mente humana.¹⁷

3.2. Realidad espiritual

¿Existe sólo la realidad natural que comprende procesos físicos y psicológicos, lo físico y lo mental, incluyendo en esto último las construcciones conceptuales objetivadas gracias al lenguaje? La fe cristiana afirma que no. ¿Por qué? Porque existe Dios y la naturaleza no es más que una creación de Dios. No entramos ahora en la justificación de esta dos creencias, asumimos como punto de partida la existencia de Dios tal y como lo entendemos los cristianos –lo que se suele denominar en filosofía “teísmo clásico”–, y la creación de la naturaleza hecha por Él.¹⁸

¹⁷. La división tripartita de la realidad: mundos físico (objetivo), mental (subjetivo) y “mundo 3” que ya aparece en Frege ha sido desarrollada por Popper. Véase Karl R. Popper, “Epistemología sin sujeto cognoscente”, en *Conocimiento objetivo*, 2ª ed., (Madrid: Tecnos, 1982), pp. 106–146 y Karl R. Popper, “Sobre la teoría de la mente objetiva”, en *Conocimiento objetivo*, pp. 147–179. También Karl R. Popper, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 1993), pp. 242–259 y Karl R. Popper y John C. Eccles, *El yo y su cerebro* (Barcelona: Labor, 1982), pp. 41–57. Sobre los problemas de la teoría de Popper véase Jesús Mosterín, “Popper y el mundo de la cultura”, en *Teorema* 14 (1984) pp. 289–298.

¹⁸. La expresión “teísmo clásico” la utilizo para referirme a la reflexión sobre Dios, elaborada por la filosofía, que asume como punto de partida la sistematización de la conceptualización de Dios, respecto a su existencia y atributos, que realiza santo Tomás de Aquino en las cuestiones 2 a 26 de la primera parte de la *Suma de Teología*. Asunto

Nuestro punto de partida es la aceptación de la existencia de una realidad espiritual: el Dios creador.

Dicho esto, el término “realidad” –lo que hay–, se aplica en primer lugar y de modo propio a Dios. Ahora bien, de Dios no tenemos experiencia en el mismo sentido que la tenemos de todo lo relativo a la realidad natural, diremos por ello que estamos ante una realidad “espiritual”, la realidad natural depende de dicha realidad espiritual en cuanto creada. Es más, la realidad por antonomasia es la realidad espiritual, Dios; no la realidad natural que sólo existe gracias al acto libre creador de Dios.

3.3. La creación, punto de partida de la antropología cristiana

Consideremos una serie de afirmaciones básicas del teísmo cristiano sobre la creación:¹⁹

1. Lo primero que debemos indicar es que cuando los cristianos hablamos de creación nos estamos refiriendo a un artículo de fe, es decir, a un misterio. Por lo tanto, no es algo que se pueda demostrar, sino que es una afirmación de fe. Es verdad que late en la mayoría de los creyentes el deseo de manifestar que dicha fe es una opción razonable como explicación de por qué existe la realidad, y que se debe intentar justificar a partir de los interrogantes que nos plantea a todos el hecho mismo de la existencia de la naturaleza. Aún así, no hay que olvidar que la afirmación de que Dios ha creado el mundo es una afirmación de fe, que consideraremos creíble y por tanto racional el mantenerla. En este momento no entramos en la discusión de la justificación racional de la creencia en un Dios que, además, es creador; la aceptaremos como base.

2. Dios es la realidad espiritual que se da por siempre. Dios del teísmo, consciente y con carácter personal. Siempre ha sido y será, porque sí, permanece en el ser. En la tradición agustiniana se habla de la “inmutabilidad” como el atributo fundamental de Dios; no en el sentido de imperturbabilidad, sino de permanencia en el ser. Él es eterno, no existe el tiempo –medida del cambio– en Él. Dios es infinito, no hay otra realidad

diferente será que, en el marco del teísmo clásico, un autor siga o no a santo Tomás en cuanto a sus afirmaciones concretas sobre la omnipotencia, simplicidad, eternidad, etc.

¹⁹. ¿Dónde lo dice?, en el *Catecismo*, números 279-324.

fuera de Él que lo limite. Eternidad e infinitud las podemos conjugar afirmando que Dios es infinito en acto.

3. Dios crea, la naturaleza ha sido creada por Dios, Dios da el ser. Y la realidad natural creada permanece el ser en cuanto Dios la mantiene permanentemente en el ser. De lo contrario dejaría de ser. La realidad natural depende de la realidad espiritual que es Dios.

4. La naturaleza ha sido creada por Dios de la nada, afirmación filosófica, no bíblica. Qué quiere decir esta afirmación: que la naturaleza no es Dios, no está hecha de Dios, sencillamente eso. Dios es trascendente a la naturaleza en cuanto le da el ser, sin que ésta forme parte de la naturaleza de Dios. Dado lo anterior, la naturaleza viene marcada por la mutabilidad –el cambio–, la limitación –finitud–; por la temporalidad y no por la eternidad. El tiempo pertenece a la creación, es algo distintivo de la creación en contraposición al no-tiempo –eternidad– de Dios.

5. Ahora bien, nada puede haber fuera de la realidad de Dios, en cuando Dios es la realidad espiritual que lo abarca todo, es decir, es infinito. Por ello decimos que Dios es inmanente a la naturaleza. La inmanencia se da en cuanto está haciendo permanecer en el ser a la naturaleza que de otro modo se aniquilaría. Esta sería la noción básica de inmanencia. La inmanencia no quiere decir que la naturaleza participe de Dios, en cuanto que sea de algún modo u otro Dios, sino que se “encuentra” en Él, dado que no puede haber nada fuera de Él por su infinitud, y que Dios la mantiene en el ser.

6. Resumamos: Dios crea y da el ser, de la nada. Dios mantiene en el ser y la creación no es ajena a Dios, creación continuada. Hablamos así de trascendencia e inmanencia de Dios respecto a la creación. Por usar una imagen, la realidad creada, considerada desde Dios, no sería sino un punto inextenso en Dios mismo que, por su naturaleza, es infinito en acto –eterno e infinito–. En contraposición, el tiempo y el espacio son distintivos de lo natural creado considerado desde dentro de sí mismo. Ser un punto es “ser algo”, no nada. Inextenso y atemporal desde una perspectiva exterior al mismo, espacio-temporal en la perspectiva de alguien situado en el interior de él.²⁰

²⁰. Véase san Agustín, *La Ciudad de Dios*, 5ª ed., trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, (Madrid: Bac, 2000), XII, 12. Comentario en Fernando J. Joven Álvarez, “Política y sociedad en la Ciudad de Dios”, en *Dos amores fundaron dos ciudades*

7. ¿Por qué crea Dios? La respuesta cristiana es muy simple, se articula de dos formas, cada una con sus problemas. En primer lugar, porque quiso, *quia voluit*. Libertad absoluta de Dios, no hay ninguna necesidad de la creación. Estamos en la perspectiva de la trascendencia absoluta de Dios. Segunda fórmula, porque es bueno, *quia bonus*. Cuando hablamos de bondad de algo estamos introduciendo, en todo momento, una valoración de ese algo por el sujeto que es afectado. Es bueno, claro, nosotros existimos y consideramos el existir un bien. Estamos en la perspectiva de la lo creado respecto a la trascendencia e inmanencia de Dios, Dios nos da el ser y permanecemos en él por su bondad.

Cada una de las dos afirmaciones, porque quiso, porque es bueno, tiene sus problemas. Desde luego más la segunda que la primera. La segunda porque podría llevar a pensar que Dios desde su bondad, por necesidad de su bondad, no puede por menos que crear. Es una tentación filo-panteísta que siempre ha existido en algunos autores. La primera afirmación, porque quiso, puede dar lugar a pensar en una arbitrariedad absoluta de Dios a partir de su omnipotencia, un Dios de ocurrencias.

8. Dicho esto se nos presenta la última cuestión. ¿Para qué crea Dios? Cuál es la causa final. ¿Qué falta le hace a Dios la creación? Ninguna. Dios crea “para alabanza de la gloria de su gracia”. Esta frase que recoge el *Catecismo* (n. 294) está en la carta a los Efesios (Ef 1, 5-6). Podría simplificarse en algunas ocasiones como: “para alabanza de su gloria”. Pero, ¿la necesita Dios? Estamos ante el puro misterio de Dios. En cualquier caso está última afirmación, el darle vueltas a ella, que en sí es misterio, “Dios crea para alabanza de su gloria”, es la clave para la autocomprensión humana en el designio creador de Dios.

Dios crea porque quiere y para alabanza de su gloria, su acción es manifestación de su bondad. El punto de partida es la libertad absoluta de Dios. Es evidente que no podemos entrar en la mente de Dios, pero podemos preguntarnos racionalmente ¿qué sentido tiene decir que algo alaba a alguien, si ese algo no es consciente de que alaba ni puede elegir entre alabar o no alabar? Parece adecuado pensar que una alabanza sólo tiene sentido si alguien es consciente de que alaba a alguien siendo libre

de elegir entre alabar o no, y alaba porque reconoce la grandeza de aquel a quien alaba.

Imaginemos un florero. Yo si veo un florero reconozco el arte de quien ha hecho el florero, y puedo alabar a su autor, pero al florero como tal, a unos girasoles –pongamos por caso–, les da de lado estar del derecho o del revés, no son conscientes de su condición, ni alaban, ni dejan de alabar. Yo sí soy capaz de alabar, el florero no. Qué quiere decir esto. Que nosotros podemos suponer que tiene sentido crear si lo creado es capaz, desde su libertad, de entrar en diálogo con Dios y alabar a Dios.

9. El concilio Vaticano II en su constitución *Gaudium et spes* lo dejó bien claro. En su capítulo primero titulado “La dignidad de la persona humana”, números 14 a 17, hace toda una antropología. El ser humano es cualitativamente diferente a todo lo demás por su autoconciencia, racionalidad, conciencia moral, responsabilidad y libertad. El ser humano es persona, es decir sujeto, imagen de Dios, capaz de entrar en relación con el mismo Dios. Por ello: “No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no se considera sólo una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Pues en su interioridad, el hombre es superior al universo entero”.²¹

Esta singularidad humana la resume el Concilio en una bella frase: “[el hombre] única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo”.²² Es decir, un niño humano vales más que todos los lince del mundo. Podrán desaparecer todos los lince del mundo y no pasa nada, miles de especies de dinosaurios se extinguieron hace 70 millones de años y nadie las echa hoy en falta, pero si desaparece sólo un niño, desaparece alguien querido por sí mismo por Dios, querido para ser alabanza de su gloria.

Todo el tema de la creación, en cristiano, está en función de la antropología.²³ La palabra clave es “libertad”. Libertad de Dios creador y libertad del ser humano para ser capaz de elegir alabar la gloria de Dios. El ser humano no es un añadido más al resto de la creación. Lo primero

²¹. *Gaudium et spes*, n. 14.

²². *Gaudium et spes*, n. 24.

²³. Incluso en la organización académica el tratado sobre la creación se estudia dentro de la antropología teológica. Aquí lo primero es el ser humano, que está en un medio que es la naturaleza.

querido por Dios es la relación con criaturas libres; en virtud de ello se necesitará un ámbito donde realizarla, lo constituye la naturaleza. Somos criaturas creadas por Dios para entrar en diálogo con Él, realidad espiritual. Pero somos realidades físicas y eso implica que tiene que haber toda una naturaleza detrás.

La consecuencia de lo expuesto es clara: el tema del ser humano no hay que subsumirlo en el de la creación en general, sino al revés, el tema de la creación en general es consecuencia de la creación de criaturas libres. Esta visión es capital desde el punto de vista cristiano y distingue una antropología específica y diferenciada; de modo particular, frente a opciones “naturalizadoras” que tienden a “disolver” lo humano en el cosmos.

10. Veamos un largo texto de san Agustín:²⁴

“La dificultad que se presentaba en la palabra confesión recae ahora en la alabanza, ya que, si no pueden confesar los árboles, la tierra y cualquier ser insensible, porque les falta la voz, tampoco alabarán, porque carecen de voz para alabar. Pero los tres jóvenes que caminaban entre las llamas inofensivas y que contaron con tiempo, no sólo para quemarse, sino también para alabar a Dios, ¿no enumeran todos los seres de la creación, y todos dicen, a partir de los celestes hasta los terrestres: bendecid y cantad himnos y ensalzadle por los siglos? Ved cómo cantan himnos de alabanza. Con todo, nadie piense que el peñasco insensible o el mundo animal posee mente racional para conocer a Dios. Quienes creyeron esto se apartaron inmediatamente de la verdad.

Dios creó y ordenó todas las cosas; a unas les dio sentido, entendimiento e inmortalidad, como a los ángeles; a otras, sentido, entendimiento y mortalidad, como a los hombres; a otras les dio sentido corporal, mas no entendimiento ni inmortalidad, como a las bestias; a otras no les dio sentido, ni entendimiento, ni inmortalidad como a las hierbas, a los árboles y a las piedras; sin embargo, ellas mismas en su género no pueden flaquear, puesto que ordenó a la criatura en ciertos grados, desde el cielo hasta la tierra, desde las cosas visibles hasta las invisibles, desde las mortales hasta las inmortales.

²⁴. Es el del comentario al Salmo 144, 13, la referencia bíblica es *Daniel 3*. El texto es todo seguido, he introducido puntos y aparte para facilitar la lectura, se encuentra en San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos (vol. 4^o)*, en *Obras de San Agustín, vol. XXII*, trad. Balbino Martín Pérez, OSA, (Madrid: Bac, 1967), pp. 758–760.

Este concatenamiento de la criatura, esta ordenadísima hermosura, subiendo de lo ínfimo a lo sumo y bajando de lo sumo a lo ínfimo, jamás interrumpida, sino acomodada a los seres dispares, toda ella alaba a Dios.

¿Por qué toda ella alaba a Dios? Porque, cuando la contemplas tú y la ves hermosa, por ella alabas a tu Dios.

La muda tierra tiene voz, tiene faz. Tú atiendes y ves su faz, su superficie; ves su fecundidad, ves su vigor, ves cómo germina en ella la semilla; cómo muchas veces hace brotar lo que no se sembró en ella. Ves esto, y con tu reflexión la interrogas, ya que esta inquisición es una interrogación. Pues bien; cuando, admirado, hayas investigado y escudriñado, y hayas encontrado el vigor inmenso, la gran hermosura, el excelso poder, como de sí misma y por sí misma no puede tener esta virtud, al instante se te ocurre que únicamente puede estar dotada de ella por haberla recibido del mismo Creador.

Y lo que en ella encontraste es la voz de su confesión para que alabes tú al Creador. ¿Por ventura, considerando toda la belleza de este mundo, no te responde a una su hermosura: ‘No me hice yo, sino Dios?’”.

El florero no alaba, tú alabas cuando ves el florero. A propósito del texto voy a hacer dos incisos. Primero, san Agustín realiza una lista de los tipos de criaturas que hay. Hay realidades creadas espirituales y realidades creadas que son físicas. Lo espiritual no puede morir, lo físico sí. Lo físico puede pensar o no, y lo que no puede pensar, puede sentir o no sentir.

Siendo Dios espiritual, no se puede excluir racionalmente que exista otro tipo de creación sólo espiritual, que escapa a nuestro ámbito de realidad percibida, la realidad física espacio-temporal. Incluso me atrevería a decir que muy pobre es el Dios en quien creemos si sólo ha sido capaz de crear realidades físicas. La lógica de lo dicho lleva a la posibilidad de creación de los ángeles y de otros tipos de realidad espiritual. Cuando el *Catecismo* habla de los ángeles, como siempre lo ha hecho la tradición cristiana, el tema clave es el de su libertad para elegir alabar o no a Dios, una posibilidad que tienen y ahí está el tema de los ángeles caídos. Otra vez la clave es la libertad. Libertad creadora de Dios, libertad de la criatura, espiritual o física, para alabar o no la gloria de Dios.²⁵

²⁵. El *Catecismo* introduce el tema de los ángeles dentro del apartado sobre la creación, números 328-336.

Un segundo inciso: en relación al conocimiento de la naturaleza. Cuanto más sepas de la naturaleza, más razones para alabar a Dios. En otros términos, no hay ningún enfrentamiento entre ciencia de la naturaleza y fe, es más, me atrevería a decir, el cristianismo es el aliado más fuerte que tiene la ciencia en su sentido puro y duro de búsqueda del conocimiento.²⁶

11. Volvamos al hilo central. Dios crea para alabanza de su gloria. Hoy está de moda en filosofía de la religión hablar del ocultamiento de Dios como prueba de la no existencia de Dios. Si Dios existiera se manifestaría. ¿Por qué se esconde Dios? La cuestión, a tenor de lo visto, es ¿y qué mérito tendría entonces en una situación de teofanía alabar a Dios? Dios no quiere marionetas, una marioneta hace lo que uno quiere, parecido al florero. Dios sólo quiere respuestas libres. El ocultamiento es condición para la libertad.²⁷

12. Dios, infinito y eterno, crea porque quiere. Todo lo creado viene marcado por la finitud y la temporalidad. Lo creado puede ser espiritual o físico y está invitado, si quiere, desde su libertad, a ser alabanza de la gloria de Dios. De modo particular, respecto a la realidad física creada, podemos preguntarnos por cuál es la relación que mantiene respecto a la realidad espiritual también creada por Dios. Una manera de ver las cosas sería afirmar que nos encontramos con dos planos superpuestos: tendríamos el plano de la realidad espiritual y por debajo de ella se encontraría la realidad natural. Dos pisos, dos niveles, el nivel de lo natural y el de lo espiritual.²⁸

²⁶. Asunto diferente son las aplicaciones tecnológicas del conocimiento siempre susceptibles de valoración ética. ¿Y cuando la búsqueda del conocimiento viene motivada por la aplicación tecnológica querida? Hay aquí toda una serie de cuestiones a debatir. El tema de la “tecnociencia” ha sido tratado entre nosotros sobre todo por los trabajos de Javier Echeverría, véase su obra, *La revolución tecnocientífica* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003).

²⁷. El tema del ocultamiento divino introducido especialmente por Schellenberg en la filosofía de la religión contemporánea, véase J. L. Schellenberg, *Divine hiddenness and human reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1993) y J. L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument: philosophy's new challenge to belief in God* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

²⁸. La relación entre razón y fe en el tomismo da la impresión de ser una sucesión de estadios que se superponen. Hasta aquí llega la razón, a partir de ahora la fe.

Un segundo modo de verlo es considerar el problema no desde una perspectiva de yuxtaposición sino de densidad de la realidad. Tenemos la realidad creada, que es una, y que, en un determinado nivel de análisis, el que nos permite nuestra condición empírica, es la realidad estándar, natural. Pero la realidad es mucho más densa, hay una realidad no estándar, la espiritual, que lo llena todo. Una no se identifica con la otra y tampoco resulta accesible desde la realidad material la realidad espiritual, pero no se encuentra una al margen, o en el límite, de la otra. Ambas son realidad creada, por consiguiente, afectadas por la temporalidad; y constituyen, desde su condición de creación, una unidad. Podemos pues suponer que la realidad natural se encuentra inmersa en la realidad espiritual que lo llena todo; siendo, la realidad natural, realidad con un particular nivel de densidad, el que le viene dado por su condición de realidad física.²⁹

3.4. El alma como realidad espiritual

Dios nos ha creado para alabanza de su gloria lo cual presupone la capacidad de entrar libremente en relación con Él; por ello nos ha creado a su imagen y semejanza. La cuestión es ¿cómo entramos en relación con Él que es realidad espiritual, no corpórea ni material?

Volviendo al tema que nos ocupa, cuando hablamos de “alma” estamos hablando de una realidad espiritual, no natural, que no es principio de acción sobre la realidad natural. Si lo fuera, como antes indicábamos, conllevaría entrar en una opción particular científico-filosófica –el dualismo– y considerar una opción creyente como imprescindible para explicar procesos naturales, o lo que es lo mismo, obligaría a asumirla como explicación científica vinculante. Esto no es admisible, pero no implica que debemos renunciar a la existencia de un alma individual.

²⁹. La relación entre razón y fe en el pensamiento agustiniano supone una imbricación de ambas. Uno razona en cuanto creyente que es y como creyente usa la razón. Quizá pudiéramos poner la imagen de densidad del pensamiento para referirnos a este tipo de concepción. “Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [*sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit*]” San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*, en *Obras de San Agustín*, vol. VI, versión de Emiliano López, OSA, (Madrid: Bac, 1949), 2, 5.

1. Dios crea de la nada el alma de cada persona. ¿Qué significa? Cada uno desde su concepción es un ser único querido y amado por Dios, por tanto el querer de Dios se encuentra vinculado a cada realidad corporal individual con posibilidad de tener conciencia de sí, pensar y decidir libremente.³⁰ Expresado en otros términos, para todo individuo corpóreo con autoconciencia y capacidad de pensar y decidir (propiedad *C*), se produce el querer de Dios (relación *R* de Dios -*d*- hacia el sujeto):

$$\forall x (Cx \rightarrow Rdx)$$

El querer de Dios se objetiva como alma individual, realidad espiritual vinculada a esa realidad física concreta. El alma espiritual es creada por Dios como resultado del amor de Dios a una realidad corpórea -realidad natural- previamente dada. En otros términos, siendo *A* la propiedad de tener alma:

$$\forall x (Rdx \rightarrow Ax)$$

De este modo podemos afirmar que cada individuo corpóreo con posibilidad de conciencia de sí y de capacidad de pensar y decidir libremente tiene su alma creada por Dios desde su concepción:

$$\forall x (Cx \rightarrow Ax)$$

Dado que el alma es una realidad espiritual, esta no podrá desaparecer salvo por aniquilación de Dios, es decir, el alma una vez creada es inmortal. Inmortalidad no significa atemporalidad ni infinitud. Toda la realidad espiritual creada, en cuanto creada, está marcada por la temporalidad y la limitación.

2. En la concepción cristiana del ser humano, este está compuesto de cuerpo y alma. Es la unidad de una realidad corpórea con conciencia de

³⁰. El que en el curso del desarrollo no lleguen a plenitud dichas capacidades, o se puedan malograr por cualquier causa, no quita la condición humana desde la concepción. Aunque en el texto en diferentes lugares me exprese “con posibilidad de...” en ningún caso quiere indicar que si esa posibilidad se malogra, se pierda la condición humana. El ser humano comienza a serlo, en la visión cristiana, desde la concepción del mismo. Resulta chocante que Swinburne, dualista acérrimo donde los haya, insista en la aparición del alma a partir de unos meses, véase Richard Swinburne, *Are we bodies or souls?* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 144–145. ¿Y si las capacidades humanas las posee una estructura física artificialmente creada, o de fuera de la Tierra, o...? Si sus capacidades posibilitan en libertad ser alabanza de la gloria de Dios entonces puede entrar en relación libre con Dios, podríamos considerar que tendría alma.

sí, capacidad de pensamiento y elección, lo que en su conjunto podemos denominar como “cuerpo con naturaleza humana”, producido en el ámbito de la naturaleza física; y una realidad espiritual creada directamente por Dios fruto del querer de Dios para entrar en relación directa y libre con Él. En otros términos, expresando por *H* la propiedad de “ser humano según la concepción cristiana”:

$$\forall x (Hx \leftrightarrow (Cx \wedge Ax))$$

Un “ser humano” en cristiano significa una realidad física -naturaleza humana- vinculada a una realidad espiritual. El naturalista pensará que es superfluo el añadido del alma ya que no hay más realidad que la natural, el cuerpo. El cristiano entiende que hay una dimensión espiritual constitutiva también de lo humano, el alma espiritual creada por Dios y que forma parte de cada ser humano.

Con ello, utilizando la expresión clásica, el ser humano –cuerpo y alma–, entendido en cristiano es creado a imagen y semejanza de Dios. Hay una dimensión de lo humano que es realidad creada espiritual, se asemeja a Dios. Otra dimensión humana, su realidad creada corpórea, es imagen de Dios en cuanto tiene autoconciencia y capacidad de pensamiento y elección, o sea, libertad. El ser imagen y semejanza de Dios posibilita la relación con Dios y ser alabanza de su gloria desde la propia libertad tal y como es el deseo de Dios para su creación.³¹

3. ¿Y qué relevancia tiene el alma para mí? El alma tiene su origen en una acción de Dios respecto a una realidad corpórea, pero una vez creada depende ya no sólo de Dios, sino también del segundo elemento de la relación, o sea, del sujeto corpóreo. Es su alma.

El alma es realidad espiritual en la que se encuentra inmerso –digámoslo así– mi ser físico. No es un principio yuxtapuesto a mi ser físico, ni es principio de acción sobre mi ser físico. “Abarca” mi ser físico. Se da unión de cuerpo y alma pues mi alma es la objetivación del amor de Dios hacia mi ser físico en cuanto que Dios desea mi relación con Él en alabanza de su gloria. La acción creadora del alma por Dios está en función de que hay un ser físico previo al que se vincula, de ahí deriva la unión.

³¹. Es obvio, a partir de lo anterior, que todo ser humano tiene alma, es decir, es querido objetivamente por Dios con un valor único, igual que yo. Por ello, todo ser humano es sagrado, es mi prójimo, hijo de Dios como yo y, por tanto, mi hermano.

El alma es creada por Dios, pero es “llenada” por mí, es “mi” alma no sólo por el querer individualizado de Dios para conmigo, para el que soy alguien único, cada uno lo es, sino porque en ella queda contenida, conceptualizada, mi conciencia de mí, mi pensamientos y mis elecciones.

Los procesos psicológicos son procesos realizados gracias a mi ser corpóreo. Existe una autoconciencia, se realizan procesos cognitivos y volitivos, en la memoria se mantienen los recuerdos, etc. Los estados mentales resultantes se encuentran en la mente –sea lo que esta fuere– y siempre vinculados a la temporalidad en su producción y mantenimiento. Uno es consciente de sí, pongamos por caso, en determinados momentos, no siempre, cuando está dormido no tiene conciencia de sí. Ahora bien, podríamos considerar que se produce una “conceptualización” de estados mentales que se integra en el alma. Mejor que “conceptualización” valdría decir “proposicionalización”.

Pongamos un caso: tomo decisiones sobre determinado asunto X, son procesos psicológicos que desembocan en estados intencionales desarrollados por mi ser físico en el marco de la libertad humana. ¿Hay un contenido “conceptual” de los mismos? Sí, podría indicarse que la proposición “yo he decidido Y sobre el asunto X” sería el contenido proposicional. Lo mismo vale para otros pensamientos y acciones, incluso respecto a los estados de conciencia de sí cabría conceptualizarlos, de modo algo cartesiano, en la proposición “yo existo” o, menos cartesiano, “yo existo con estas características propias de mi persona”. Lo conceptualizado no se encuentra condicionado por las circunstancias propias de la producción psicológica espacio-temporal. Son resultado de lo pensado y decidido.³²

Lo conceptualizado en el alma, las proposiciones expresadas resultado de procesos psicológicos de mi realidad natural, constituye mi hablar para con Dios. Así se posibilita el “diálogo” con Dios. Dios quiere que me relacione con Él, que “hable” con Él. Gracias al alma puedo hacerlo. Lo que pienso y quiero no queda sólo como lo que piensa y quiere una realidad natural, un cuerpo con capacidad pensante y volitiva. Lo que pienso y quiero, desde que lo pienso y quiero, queda “objetivado”

³². Podría servirnos de analogía las relaciones que se establecen entre preferencias enunciativas, enunciados y proposiciones a la hora de analizar el uso del lenguaje.

conceptualmente en el alma y, por lo tanto, permanece para esa relación intersubjetiva que se produce entre Dios y yo por iniciativa de Dios.

Amo al prójimo -o lo odio-, ayudo al necesitado -o no-, sé que yo soy yo, etc. Todo son decisiones y pensamientos producidos por mi ser corpóreo, son creación de mi realidad natural libre y consciente; pero simultáneamente a su realización van quedando “grabados conceptualmente” en mi alma, van dando “cuerpo” a mi alma, permanecen en ella y constituyen así mi hablar para con Dios. De este modo el desarrollo de mi vida, en sí algo subjetivo e individual que pasa con el tiempo y desaparece con la muerte, cobra un carácter intersubjetivo y permanente para con Dios. Podríamos afirmar que por intermediación de mi alma me encuentro en diálogo proposicional continuo con Dios.³³

Hablamos de “proposiciones”, no de meros “conceptos”, pues en todas aparece el “yo” en cuanto sujeto de lo pensado o decidido. En el alma habría un “contenido de realidad”, no física, pero realidad. El alma no crea el pensar ni el querer, en este sentido es pasiva, sólo puede construir pensamientos y decisiones mi ser corpóreo; pero lo producido permanece objetivado en mi alma, de este modo entro en relación con Dios. Hablo con Dios, yo, realidad natural, pero por intermediación del alma, realidad espiritual. El lenguaje para con Dios, espíritu, necesita la intermediación del alma creada por el deseo de Dios de que yo entre en relación con Él para alabanza de su gloria. Dios es espíritu, mi alma está en diálogo con Él, pero no porque el alma cree lo que le digo a Dios, sino porque en ella se encuentra conceptualizado lo que le he dicho gracias a mi realidad natural.

4. ¿Y qué pasa con la muerte? Cuando desaparece la realidad física, todos los resultados de los procesos mentales del cuerpo pensante, empezando por la conciencia de sí de toda una vida de existencia física, resulta que están en ella. Como tales resultados conceptuales permanecen

³³. Un diálogo que es consciente, en el caso del cristiano, en cuanto que tiene fe en Dios y, por tanto, en la existencia del alma. Es obvio que para el cristiano todos, creyentes o no, tienen alma. En el caso no creyente podemos afirmar que dicho diálogo con Dios no es consciente, no que dicho diálogo no exista, pues Dios existe y el alma la tiene también le parezca bien o no. En su alma se encuentran las proposiciones de su bien –o mal–realizado.

en esa realidad que es espiritual, lo que he sido no desaparece por el olvido o la muerte.³⁴

En otros términos, mi realidad individual permanece tras la muerte. Ahora ya incapaz de añadir nada más a mi persona. Ni un pensamiento más, ni un querer más. El alma no es principio de acción, no puede producir nada. Pero, sin duda, en mi alma está lo que he sido, está mi conciencia de ello y de mi individualidad. Permanezco yo gracias a mi alma, consciente de mí y de mi vida. Tú alma eres tú espiritualmente considerado. Tú alma mantiene tu ser, tu ser mental, al margen de la realidad física que ha propiciado tu ser mental. Ahí estás tú, eres tú, en el encuentro con Dios que produce la muerte; realmente estás tú, con toda tu vida, presente ante el juicio de Dios.

De esta forma es claro que podemos hablar del alma como realidad intelectual y volitiva en cuanto se conserva mi conciencia personal por la continuidad de todos los estados de conciencia y lo en ellos realizado. El alma no es necesaria como un principio de acción superpuesto a la realidad corporal que influya sobre dicha realidad natural para que pueda darse una realidad natural humana. El alma es, en este sentido, pasiva; pero, puesto que posee capacidad receptiva de lo producido por la realidad natural en sus procesos psicológicos, podemos afirmar que tiene capacidad intelectual y volitiva.

5. Recapitulemos lo expuesto. Las almas de los seres humanos no pertenecen al ámbito de la realidad natural sino al de la realidad espiritual, no serían “principios de acción” sobre la realidad natural. Su creación deriva de la voluntad de Dios que crea para alabanza de su gloria y quiere una relación interpersonal con cada uno de los seres humanos; en virtud de ello Dios hace de cada ser humano, por pura gracia, un tú para con Él mediante la creación de su alma.

La creación en cuanto tal no forma parte de la naturaleza de Dios, pero, al tener su origen por pura decisión libre de Dios, resulta interpelada en su globalidad por Dios como un “tú” por Él. El ser humano, en su libertad, es la creatura que puede ser consciente de su carácter de creatura,

³⁴. Muerte, en sentido cristiano estricto, sería la separación del alma y del cuerpo. Signos de ello, a lo largo del tiempo, han sido considerados el dejar de respirar, pararse el corazón, la cesación de la actividad cerebral, etc.

de la interpelación de Dios y de que tiene como meta convertirse en tú para siempre de Dios en el marco de la plenitud de toda la creación. Precisamente por la posibilidad que tiene todo ser humano de ser consciente de ser un tú de Dios se convierte en único para Dios. Este carácter de exclusividad, de validez única y absoluta de cada ser humano respecto a Dios, se plasma en la existencia de su alma para el diálogo personal con Él. ¿Qué le decimos nosotros a Dios?, pues lo que pensamos y queremos, lo que piensa y quiere nuestra realidad natural. Por medio del alma estamos en diálogo permanente con Él desde la libertad de pensamiento y elección que posee nuestra realidad natural.

Recojamos ahora las afirmaciones del *Catecismo*: el hombre en su totalidad es querido por Dios (n. 362). La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual (n. 362). Alma significa el principio espiritual en el hombre (n. 363). El cuerpo del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios” (n. 364). En el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza (365). Cada alma es una realidad espiritual creada directamente por Dios (n. 366). El alma es inmortal (n. 366). Toda estas afirmaciones encajan, en mi opinión, perfectamente con lo expuesto.

Es claro que el *Catecismo* realiza algunas afirmaciones en las que se entremezcla la doctrina cristiana con el paradigma científico-filosófico dominante durante siglos para la explicación de los procesos psicológicos. Así: “es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual” (n. 364). “La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo” (n. 365). “Gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente” (n. 365). ¿Si no hubiera alma no seríamos cuerpos humanos y vivientes? Estas afirmaciones, que aparecen en la sección del *Catecismo* que trata explícitamente el tema del alma, pudieran ser reinterpretadas a la luz de lo expuesto y bajo el presupuesto de no considerar el alma como principio de acción sobre lo corporal. Ahora bien, no hay que ocultar que reflejan una opción científico-filosófica anterior a la visión actual de la relación entre mente y cuerpo. Esta es un problema que se repite en numerosos lugares del *Catecismo* y, por supuesto, del *Denzinger*.

4. Credibilidad del modelo expuesto

¿Es creíble la afirmación cristiana sobre la existencia de un alma inmortal individual? Cuando hablamos de “credibilidad” de una afirmación de fe nos referimos siempre a su validez racional para quien ya cree en ella. Es decir, tener fe cristiana supone siempre aceptar unos contenidos de la fe, digamos para simplificar “creer el Credo” o –con otra expresión– “los datos de la fe”; la actitud racional ante dichos contenidos puede ser la de “los acepto y ya está, sin darle más vueltas”, es la actitud que llamamos “fideísmo”. Una segunda actitud es la de preguntarse si lo creído es digno racionalmente de ser creído, estamos ante la actitud creyente que se plantea la credibilidad de la fe. Cuestión diferente será presentar la fe al que no la cree y hacerle ver que es “plausible” de creer. No es lo mismo credibilidad que plausibilidad de la fe, en la primera se parte de que ya se ha aceptado la fe, se tiene fe, en la segunda no hay fe todavía. No obstante, es verdad que como no haya credibilidad para el que cree, mal andamos para lograr la plausibilidad ante el que no cree.

La credibilidad implica responder a dos cuestiones. La primera de ellas es la pregunta “¿qué significa lo que creo, qué quiere decir?”. Es el problema de la inteligibilidad de lo creído. Sin inteligibilidad no hay credibilidad. La inteligibilidad se construye mediante modelos racionales elaborados por medio del instrumental epistemológico, filosófico y científico, del que disponemos los seres humanos. Asumimos un dato de fe: la existencia del alma; a partir de ahí elaboramos un modelo racional interpretativo de dicho dato de la fe. El apartado anterior ha intentado responder a la cuestión sobre la inteligibilidad de un dato de fe. Es evidente que hay otros modelos interpretativos; en nuestro asunto, sin ir más lejos, el tomismo clásico sería un modelo diferente.

Una vez construido el modelo que hace “inteligible” el dato de fe, aparece una segunda cuestión que plantea la credibilidad: “¿es aceptable el modelo interpretativo elaborado?”, estamos ante el problema de la aceptabilidad. Aquí podemos distinguir dos apartados. El primero consistirá en analizar si el modelo es aceptable en el marco del conocimiento científico que disponemos sobre la realidad. En otros términos, si lo afirmado es consistente con el resto de creencias científicas comúnmente asumidas. El segundo se referirá a si lo propuesto es

aceptable en relación al resto de la fe cristiana, es decir, si lo propuesto es consistente respecto al resto de las afirmaciones que realiza la fe. La aceptabilidad es necesaria para la credibilidad y se refiere a la consistencia de las afirmaciones del modelo respecto al resto de creencias, tanto externas a la fe, científicas, como internas a la fe.

Es evidente que existe una interrelación permanente entre inteligibilidad y aceptabilidad. Se construye un modelo teniendo en perspectiva su aceptabilidad y la aceptabilidad conllevará modificar aspectos de la inteligibilidad. No obstante, conviene distinguir ambos aspectos porque la credibilidad de la afirmación de fe, mediante un modelo racional interpretativo que la hace inteligible y aceptable, es algo siempre relativo a un contexto espacio-temporal, es decir, está históricamente determinada. El espacio –el ambiente cultural– y el tiempo –el momento histórico– la condicionan. Pudiera darse la situación de que un modelo interpretativo siguiera haciendo inteligible la fe aunque pasara el tiempo, pero perdiera la aceptabilidad porque hubiera cambiado el conjunto de creencias científicas o por el cambio de interpretación en otros artículos de la fe. Con ello habría desaparecido la credibilidad de dicha afirmación de fe por medio de dicho modelo, aunque este siguiera haciendo inteligible el dato de fe y conservara, por tanto, la inteligibilidad.

Hablar de credibilidad supone siempre ceñirnos a un contexto de justificación de la afirmación de fe ya creída, de justificación de un dato de fe que se encuentra previamente dado en el *Catecismo*. Asunto diferente es cómo hemos llegado a creer lo que creemos; en este caso estaríamos en el contexto de la formación de la afirmación de fe, no de su justificación. Aquí la cuestión a dilucidar no sería la credibilidad, sino la “fiabilidad” de la afirmación de fe que ha desembocado en su formulación recogida en el *Catecismo*. Cada uno de los dos contextos tiene una problemática epistemológica diferente. En este momento, para el caso que nos ocupa, tratamos exclusivamente de la credibilidad, damos por supuesta la fiabilidad. La credibilidad presupone siempre la fiabilidad, pero la fiabilidad no proporciona de por sí ninguna credibilidad, esta sólo depende de la inteligibilidad y de la aceptabilidad.³⁵

³⁵. No entro ahora en las cuestiones epistemológicas que afectan al propio “dato de la fe” y que incluye desde la base una particular interpretación formal. Ni tampoco voy a

Finalmente hay que hacer notar que la credibilidad de la afirmación de fe no conlleva necesariamente la existencia de un único modelo interpretativo que haga inteligible y aceptable el dato de fe. Puede existir simultáneamente una pluralidad de modelos que haga creíble la afirmación de fe. En este caso, la diferencia entre los modelos estribará en la propuesta de inteligibilidad que realizan; dado que la aceptabilidad viene condicionada por el conjunto de creencias científicas asentadas, que son las mismas respecto a los diferentes modelos; y por el resto de afirmaciones de fe, que también son idénticas para todos. Siempre cabe que existan diferentes propuestas de inteligibilidad sometidas a los mismos retos para su aceptabilidad. Podemos concluir que no hay un único camino para resolver la cuestión de la credibilidad de una afirmación de fe.

4.1. Consistencia con las afirmaciones científicas

Las afirmaciones del modelo expuesto no entran en contradicción con nuestro actual conocimiento científico del mundo. El alma no es principio de acción y, por tanto, la creencia en ella no puede entrar en conflicto con las afirmaciones de la biología y sus explicaciones de los procesos vitales, ni con las explicaciones que realizan la neurociencia y la psicología de los procesos psicológicos y de los estados mentales resultantes. Explicar la vida y la mente no requiere del alma cristiana, requiere ciencia.

¿Qué decir respecto a la teoría de la evolución? Nada. Tampoco hay mucho que decir. ¿Tienen alma el neanderthal, el antecesor, Lucy...? Dios sabrá. Tener alma no es algo que podamos decir desde el lado de lo biológico, del conocimiento de la naturaleza. Al no ser principio de acción sobre lo biológico, no hay repercusión sobre lo biológico. La biología, la teoría de la evolución, nos proporciona una explicación de cómo ha

considerar el asunto de la fiabilidad que supone toda una reflexión epistemológica aplicada a la teología positiva. Un problema clave de la teología actual es aclarar el concepto de “credibilidad”. La teología postconciliar, bajo “credibilidad”, suele incluir sin diferenciar lo que aquí distinguimos como “credibilidad”, “inteligibilidad”, “aceptabilidad”, “plausibilidad” y “fiabilidad”.

surgido el hombre: en un proceso de evolución continuada sin saltos cualitativos. De formas prehomínidas, se ha pasado a los homínidos y de ahí al hombre actual. Es pensamiento adquirido que nadie pone en duda y que de hecho ya se estudia en los libros de enseñanza media.

El tener alma depende de Dios en el marco de posibilidades de que, de la capacidad cognitiva y de elección, se propicie una relación libre con Él. Es obvio que nos referimos al ser humano actual en nuestro análisis. Es superfluo buscar un primer hombre para nuestro tema. No hay necesidad de ello. En nuestra situación se da alma desde la concepción porque ya se dan las potencialidades de desembocar en una relación consciente y libre con Dios.

¿Qué ocurre con las afirmaciones realizadas sobre la existencia de una realidad creada espiritual? Son afirmaciones cristianas que de por sí no interfieren en la explicación científica de la realidad natural causalmente cerrada. No son enunciados que estén en el mismo plano que los enunciados científicos y que haya que incluir necesariamente para lograr una explicación científica de lo que sucede en la naturaleza. Como es obvio el cristiano, desde su fe, considera que no son superfluos en absoluto, cosa que no dirá el naturalista ontológico; pero su aceptación no conlleva la necesidad de introducirlos en el marco de las teorías científicas sobre la realidad natural para poder así explicar la naturaleza.

Ahora bien, tampoco implica lo anterior la necesidad de reducir las afirmaciones sobre una realidad espiritual a la categoría de meras expresiones sobre el “sentido de la realidad”. La consistencia de la exposición cristiana con los resultados de las ciencias naturales no conlleva renunciar a la existencia de una realidad espiritual creada. En este sentido, en mi opinión, las propuestas realizadas respecto a la relación entre fe y ciencia en el marco de la corriente explicativa que insiste en los magisterios que no se entrecruzan: el explicativo de la realidad natural (ciencia) y el del sentido de la realidad (religión), no es acertada.³⁶ Las afirmaciones cristianas son mucho más fuertes en su pretensión, no son

³⁶. La propuesta de “*Non overlapping magisteria* (NOMA)”, véase Stephen Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto* (Crítica: Barcelona, 2000). Seguido por Ayala, Ruse y otros muchos autores. Es interesante Michael Ruse, “Why I am an accommodationist and proud of it”, en *Zygon* 50 (2015), pp. 361–375 en cuanto reflejaría un cambio de tendencia.

de “sentido”, sino de “realidad”. Cosa diferente será que la realidad se articule en diferentes planos, uno de ellos la realidad natural, y que haya necesidad o no de entrecruzarlos. Por supuesto que en la concepción cristiana hay que entrecruzarlos, pero sólo lo imprescindible para no propiciar una intromisión de afirmaciones cristianas en el conjunto de las afirmaciones científicas con consecuencias desagradables para la credibilidad y plausibilidad de la fe.³⁷

4.2. Consistencia con el resto de creencias cristianas

Mucho más relevante para nuestro tema es la consistencia de las afirmaciones hechas en el modelo expuesto con otras afirmaciones cristianas. De modo particular con el resto de la antropología teológica (pecado original, gracia, escatología) y la cristología. ¿Son consistentes en estos ámbitos los enunciados realizados?

A) Pecado original y gracia

1. Para hablar del pecado original tenemos que cambiar el punto de inicio de la reflexión. Ahora partimos del sujeto humano, no de Dios. Es obvio, es un hecho empírico desde la perspectiva cristiana, que los seres humanos somos pecadores. Hablando en abstracto, que existe el pecado del mundo.

2. Dado el hecho empírico, la cuestión que se nos plantea es la de por qué son pecadores los sujetos. Es evidente que, porque quieren, porque

³⁷. En sentido estricto habría dos “cruces” directos entre realidad espiritual –Dios– y realidad natural: la creación y el fin de la creación. El calificativo de “directos” significa que puede rastrearse su plausibilidad desde el marco estricto de la realidad natural. El tercer “cruce” que se da entre realidad espiritual –Dios– y la realidad natural es la encarnación y resurrección de Cristo; su plausibilidad puede ser considerada sólo bajo el supuesto de una creencia en Dios creador. Un último “cruce” es subjetivo, en cuanto afecta a todo sujeto que cree en Cristo, y es el que corresponde al “salto de la fe”, el surgimiento de la fe individual en Cristo; su plausibilidad sólo puede ser considerada bajo la aceptación de los tres anteriores. Estos cruces, en mi opinión, son necesarios. Es evidente que cruces posibles puede haber muchos, cualquier milagro, por ejemplo, pero no son necesarios de por sí en el marco de la fe cristiana.

son libres y cometen el mal, sin libertad no habría pecado. Ahora bien, podemos razonablemente suponer que existe una raíz común en todo ser humano que posibilita un mal uso de la libertad. Digamos que esa raíz es la “afirmación en el ser”, “el ansia de permanencia a toda costa en el ser”. En el fondo esto es algo que está en toda realidad física, natural, de modo no consciente –incluidos los sujetos humanos– claro está. Toda realidad física “quiere” mantenerse en el ser, seguir siendo o, dicho en negativo, “no dejar de ser”. Spinoza lo expresó claro con su concepto de *conatus*.³⁸

Hay una permanente interrelación entre la “afirmación” en la existencia y el destino de desaparición propiciado por la finitud y la temporalidad. Quizá incluso, pudiéramos usar la expresión literal de Darwin, dando un cambio de sentido a los términos que él empleaba, y repetir con él que hay una “lucha por la existencia”. Una “lucha” que no es consciente, pero que unida a la libertad propicia el pecado en cuanto que la afirmación en el ser desemboca en “mi afirmación” a costa del otro.

3. Hagamos una ficción literaria. Asumamos el relato mítico del Génesis. No es histórico en absoluto, sus afirmaciones contradicen nuestro conocimiento científico de la naturaleza, pero supongamos que hubiera sido realidad. ¿Qué tengo? Están Adán y Eva, realidades físicas y por tanto con tendencia a la afirmación en el ser. Tienen alma creada por Dios. Están en el paraíso, es decir, en “situación de estado original” producida a partir de la creación, o sea, en el estado querido por Dios de relación personal directa con Él. Es la situación creada por la acción “salvífico-creadora” de Dios. Son alabanza de la gloria de Dios. Esa relación directa con Dios hace que la afirmación en el ser se interprete en los sujetos desde la interrelación con Dios. Digamos que la afirmación en el ser se encuentra “modulada” conscientemente en ellos a causa de la propia presencia de Dios que habla con ellos, que está con ellos, por el diálogo con Dios. Esto

³⁸. Así: “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (proposición III,6) en Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. Atilano Domínguez, (Madrid: Trotta, 2000), p. 132. Véase Sergio Rábade Romeo, *Espinosa: razón y felicidad* (Madrid: Cincel, 1987), pp. 218–228. Estamos ante una suerte de “principio de inercia” que afecta a la realidad, véase la nota 4 en Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introd. trad. y notas Vidal Peña (Madrid: Alianza, 1987), p. 181.

abarca incluso a la mortalidad de los sujetos que no desemboca en ninguna conciencia de muerte.³⁹

Adán y Eva son alabanza de la gloria de Dios, es el “estado original” o “punto de partida” querido por Dios para la vida de los seres humanos. Ambos tienen libertad, son realidades naturales libres y deciden desobedecer a Dios, rompen el diálogo con Dios porque quieren, es un pecado personal que queda conceptualizado en su alma. Son expulsados del paraíso, es decir, desaparece la situación de presencia y diálogo directo con Dios. Se rompe la relación con Dios y dejan de ser alabanza de su gloria. Es evidente que todos sus descendientes seguirán naciendo con la tendencia a la afirmación en el ser, algo que está de por sí en el ámbito de toda la realidad creada, y que, como ya no están en “situación de estado original” –de presencia de Dios y diálogo directo con Él–, la afirmación en el ser ya no se encuentra “modulada” conscientemente por nada. Los descendientes están en “situación de pecado original”, en ella la mortalidad viene acompañada de la “conciencia de muerte”. El pecado personal de sus padres se ha convertido en pecado original en los hijos que, dada la libertad que también ejercen, se constituye en raíz de sus pecados personales.

Un descendiente lejano se bautiza. Su decisión, realizada por una realidad natural consciente y libre, queda conceptualizada en su alma, y es respuesta objetiva a ese querer de Dios al sujeto, algo a lo que ha tenido acceso el sujeto desde el nacimiento en él de la fe en Cristo. Se restablece un diálogo con Dios. Desaparece así la “situación de pecado original” aunque no nazca una “situación de estado original” pues no hay presencia directa de Dios como ocurría en el paraíso. Tampoco desaparece la raíz del pecado que permanece en cuanto tendencia a la afirmación en el ser que es propia de la realidad física y, por ello, podrá haber otras elecciones libres personales consideradas como pecado.

³⁹. El *Catecismo* expone la “situación de estado original” en los números 374-379. Sobre la mortalidad y el “poder no morir”, véase San Agustín, *Exposición en sentido literal del Génesis*, en *Obras Completas de San Agustín. Vol. XVb, Escritos bíblicos (1º)*, traductor Pío de Luis Vizcaíno, (Madrid: Bac, 2022), VI,25,36. “Modulación” que nos permite repensar los conceptos de “felicidad” y “alegría” que considera Spinoza, véase Rábade Romeo, *Espinosa*, pp. 226–228.

4. ¿Podría haber creado Dios sin que la realidad creada tuviera esa tendencia a la afirmación en el ser? No.⁴⁰ La realidad creada no es Dios; por el hecho de ser creada para alabanza de su gloria debe estar constituida “con autonomía propia”, con una “dinámica intrínseca”, con esa tendencia innata a afirmarse en el ser, a “ser ella misma”. De lo contrario sería una marioneta de Dios, un florero. La tendencia a la afirmación en el ser es precisamente la raíz de la libertad. Sin ella no puede haber libertad pues no existiría autonomía. La libertad elige cómo me afirmo en el ser, con Dios, o al margen de Dios.⁴¹

5. ¿Implica la creación necesariamente el pecado y, por ello, la posterior acción “salvífico- redentora” de Dios? No. El pecado surge del ejercicio de la libertad. No era necesario que tuviera que ser así. Tanto si hubiera existido una situación de “no poder no pecar”, como si se hubiera dado una posición original de “pecado necesario” y, por tanto, de obligada necesidad de redención para salvar la situación; podríamos calificar la creación, perdón por la expresión, como “algo chapucera”. La creación podemos considerarla, desde la perspectiva humana, como una acción “salvífico-creadora” de Dios que no debía desembocar necesariamente en un “final no feliz”.

6. ¿Se requiere un primer pecado en el sentido literal de la expresión? No. Volvamos al principio. Nuestro punto de partida es un hecho empírico actual: todos somos pecadores. La noción de pecado original no viene introducida mediante un argumento deductivo a partir de Dios y de su creación; sino que a partir de un hecho empírico actual buscamos una explicación del mismo mediante un argumento de confirmación. Si ahora hay pecados personales en todos es porque estamos en una situación de pecado original causada por el ejercicio de la libertad. No es necesario exigir la existencia de una primera pareja en su sentido literal. De hecho, podríamos sustituir dicha pareja por cualquier ser humano que haya

⁴⁰. No entramos en la discusión sobre si “*de potentia Dei absoluta*” sería posible o no. Spinoza en el escolio a la proposición II, 45 indica que “la fuerza, sin embargo, con que cada una [cosa] persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios”; en nuestro caso no sería de dicha necesidad sino de la libre acción creadora de Dios, cf. Spinoza, *Ética*, p. 113.

⁴¹. A partir de esta “autonomía” de la realidad podríamos introducir el tema del “problema del mal” en sus diferentes dimensiones.

vivido a lo largo de la historia y el resultado sería el mismo. Adán y Eva representan a cualquiera. Dicho ser humano, usted o yo mismo, estaría en situación de elección y hubiera pecado. ¿O no? Quizá haya quien afirme “pues yo no hubiera sido tan tonto de pecar”; desde luego tendría la posibilidad de elegir, no era obligatorio que desobedeciera. El caso es que ahora todos somos pecadores. El hecho empírico –empírico en cristiano– es que usted ahora es pecador. Confirma la teoría de que hay una “situación de pecado original” y que la “situación de estado original” querida por Dios nunca fue efectiva por causa de la voluntad humana.⁴²

7. Cada uno tiene su alma creada por Dios. Este es el primer don que Dios nos da, su primera gracia hacia nosotros, y posibilita el diálogo entre nosotros y Dios. Recibo el bautismo, algo decidido y realizado por mi naturaleza humana, mi realidad física. El bautismo es un “decir” de mi realidad física, tiene un contenido proposicional que pasa a mi alma, ese contenido es “lo que le digo a Dios”. A su vez hay una respuesta en ese diálogo siempre abierto entre Dios y yo en el alma, “lo que me responde Dios”, algo que la tradición teológica ha llamado “gracia santificante”. El alma es creación espiritual de Dios que posibilita el diálogo con Él, realidad espiritual. El hablar del sujeto a Dios lo realiza su realidad natural, física, que habla, piensa y decide. El hablar de Dios hacia el sujeto en respuesta es lo que tradicionalmente se ha llamado “gracia”. El alma es el “espacio espiritual” que posibilita el diálogo permanente del ser humano con Dios, un diálogo entre dos, Dios y yo, realidad física querida por Dios y, por tanto, con alma.

Es evidente que la gracia presupone la naturaleza. La primera gracia, la creación del alma personal, sólo es posible porque hay una realidad natural que Dios ama. El resto de “gracias” son respuesta de Dios a lo producido por una realidad natural. Peco, mi pecado –producido por la realidad natural– queda conceptualizado en mi alma; me acerco al sacramento de la reconciliación y manifiesto mi arrepentimiento –algo realizado por la realidad natural, conceptualizado también en el alma–, recibo el perdón de Dios, la gracia de Dios que actúa en el alma y cancela

⁴². Sobre los argumentos de confirmación véase Díez y Moulines, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, pp. 86–88 y Richard DeWitt, *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia* (Barcelona: Buridán, 2013), cap. 4.

el pecado ahí presente. ¿Actúa el hablar de Dios, la gracia, directamente sobre la realidad natural? Pudiera hacerlo, pero no es necesaria la acción directa causal de Dios en la realidad física. Tengo fe, soy una realidad natural que cree en Dios y en el perdón de Dios; en ese sentido, gracias a la fe “soy consciente” de la acción de Dios en mi alma cancelando el pecado que en ella se encontraba. Así, de este modo, por la conciencia del perdón de Dios que proporciona la fe, estado mental de mi realidad natural, mi realidad natural se “retroalimenta” con el “decir” de Dios, con su acción; de modo que rehago mi vida, mi pensar y elegir natural, desde la gracia de Dios.

B) Escatología

1. ¿Qué falta nos hace un alma inmortal si hay resurrección de los muertos? ¿Es superflua la existencia del alma? No. Veamos, ¿si no hay alma donde quedo yo, y lo que he sido yo, después de la muerte hasta la resurrección? La única respuesta posible es decir que “en la memoria de Dios”. La memoria de Dios es infinita y nadie va a negar esa posibilidad, pero el caso es que prácticamente estamos obligando a Dios a hacer una “recreación” del sujeto y de su vida a partir de su memoria y desde la nada. La existencia del sujeto se conservaría sólo como “recuerdo” de Dios hasta que lo resucite y el sujeto, en cuanto tal realidad individual, no existiría. Habría un paréntesis en la existencia. Entre muerte y resurrección no existiría, sólo sería un recuerdo.⁴³

No cabe duda que la existencia del alma permite conservar la individualidad y toda su historia vivida. El alma no es principio que actúe y por tanto no añadirá nada nuevo a lo que fui, pero gracias a ella seguimos existiendo en el ámbito de la realidad espiritual con toda nuestra historia vital acumulada. En ese sentido no es necesaria una recreación de mi individualidad desde cero por parte de Dios. El alma es realidad espiritual inmortal y conserva su existencia a lo largo del tiempo en el ámbito de toda la realidad espiritual creada por Dios. Podemos así introducir toda la reflexión sobre el “estado intermedio” clásico, marcado

⁴³. Véase el tratamiento del tema que hace Enrique Romerales, “¿Puede la resurrección de los muertos preservar la identidad personal?”, en *Pensamiento* 79 (2023), pp. 51–72.

también por la temporalidad dado que estamos en el ámbito de la realidad espiritual creada.

2. ¿Para qué queremos la resurrección si ya tenemos la inmortalidad del alma? El alma no es principio activo, no produce pensamientos ni decisiones, sin embargo, hemos sido creados para ser alabanza de la gloria de Dios. El alma no puede por sí alabar, sólo se mantiene en ella la alabanza, pobre, que pudo ser mi vida mortal. La resurrección de mi naturaleza humana, física, permite recuperar la capacidad de pensar y decidir, o sea, posibilita alabar a Dios por toda la eternidad. La resurrección supone la acción de Dios que vincula el alma, con todo un bagaje que pasa a una “memoria”; a una realidad “física”, es decir, a una realidad capaz de producir procesos psicológicos.⁴⁴

3. ¿Y si decido no alabar a Dios? ¿Volvemos a empezar? No, imposible. La resurrección de la carne conlleva otra vez la presencia de la “afirmación en el ser”, algo intrínseco a la condición de realidad física creada libre, ahora bien, la escatología supone la cancelación del tiempo de la creación. Ya no hay devenir del tiempo, no hay historia; sólo presente, presente permanente –que no eternidad– tras finalizar el tiempo. La escatología no es volver al paraíso donde sí había historia y devenir, es decir, tiempo. No es una “situación de estado original” recuperada, sino un cielo nuevo y una tierra nueva, una “situación de estado final” iniciada donde el tiempo ha sido cerrado en un presente permanente asumido por la eternidad de Dios. La afirmación en el ser permanece en cuanto posibilita la libertad, seguimos siendo libres; pero al no existir ningún devenir del tiempo, desaparece cualquier tentación de afirmarse en el ser, no necesito “esforzarme en mantener el ser”, es completamente superfluo. Seremos seres libres ejerciendo la libertad como permanente alabanza de la gloria de Dios en un presente que nunca acabará.

⁴⁴. Alguno quizá esté tentado de pensar el asunto en “términos informáticos”: “pues tengo un backup en la nube, se rompe el ordenador, compro otro, bajo el backup y asunto arreglado, el sistema como nuevo”. Es obvio que no puede ser así, para empezar la “nube” no existe, son servidores físicos en los que se guarda un contenido de modo físico. La resurrección de la carne que afirma el Credo supone una acción de Dios en términos que se nos escapan.

C) Cristología

1. ¿Qué pasa con el alma de Jesucristo? La afirmación cristiana es que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, una persona y dos naturalezas. Es evidente para los cristianos, por la información de que disponemos por los evangelios, que Jesucristo sentía, pensaba, decidía, sufría, etc. Es decir, es una realidad natural, física, con conciencia de sí y capacidad de pensamiento y elección. Según lo expuesto anteriormente tiene verdadera naturaleza humana, física. Las afirmaciones dogmáticas indican que tenía alma humana, pero, claro está, hacen uso del término “alma” con el significado clásico que ha tenido a lo largo de la historia, principio de acción que posibilita el entendimiento y voluntad de una realidad corpórea. En nuestro caso no lo expresaríamos así, simplemente que tiene plena naturaleza humana, es decir, corpórea, física con autoconciencia, pensamiento y voluntad libre, como cualquier otro ser humano. Es verdadero hombre.

Desde nuestra exposición es obvio que no tiene alma en cuanto ésta es entendida como creación por parte de Dios de una realidad espiritual vinculada a una realidad natural concreta. En el caso de Jesucristo el que se vincula a una realidad natural concreta, limitada en el espacio y el tiempo, es Dios mismo. Por decirlo de algún modo, en el marco de nuestra exposición, su alma sería su naturaleza divina. En otros términos, Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una persona. Para el cristiano la persona humana tiene cuerpo -naturaleza humana- y alma espiritual; la persona de Cristo tiene naturaleza humana y naturaleza divina unidas.

2. Ahora bien, hemos indicado que el alma no es principio de acción sobre la realidad física. ¿Le podemos negar a la naturaleza divina la posibilidad de ser principio de acción? Nosotros no se lo podemos negar, el que se la anula es Él mismo. Es lo que la tradición cristiana denomina con el término “kénosis”: *”no hizo alarde de su categoría de Dios”* (Flp 2, 5-11). En Cristo su alma, es decir, su naturaleza divina, no es principio de acción por voluntad propia.

Hemos indicado anteriormente que el alma no es principio de acción, pero recibe los pensamientos, las elecciones, etc. que como humanos hacemos, quedan conceptualizados en ella. En el caso de Jesucristo bien podemos decir también que este proceso se produce y que su naturaleza divina recibe lo que

su naturaleza humana produce. Es decir, de modo particular, su sufrimiento humano no queda ajeno a Dios, es recibido por Él.⁴⁵

3. Jesucristo vive en el tiempo y muere en la cruz. Resucita. La resurrección es el final de la kénosis. Ahora ya sí, la naturaleza divina, por decirlo de algún modo, “asume el control”. ¿Por qué? ¿por qué Dios se hizo hombre, murió en la cruz, resucitó? ¿Por qué todo esto?

Volvamos al principio. Hemos sido creados para alabanza de la gloria de Dios. El designio de Dios, el estado original querido por Dios nunca ha sido realidad efectiva por el pecado causado, desde siempre, por la libertad humana. Estamos en situación de pecado original. Dios, libre, porque quiere, toma la iniciativa de la redención humana. Quiere el reconocimiento de su creación, de sus seres libres creados, busca la alabanza de su gloria. ¿Cómo establecer un diálogo en libertad? ¿Cómo hacerle presente al ser humano su voluntad salvífica?

Estamos ante realidades naturales, físicas, que piensan, deciden; pero dada su condición natural sólo pueden entablar un diálogo real con alguien que sea como ellos. Dios quiere un diálogo real y directo, Él como Dios, los humanos como humanos en libertad. Tiene que hacerse humano para conseguirlo, pero el diálogo debe ser, a la vez, desde su condición de Dios. Además, los seres humanos sólo pueden comprender su futuro en el plan salvífico-creador de Dios si se plasma ya aquí y ahora en uno de ellos. ¿Cómo manifestar en visibilidad humana el destino querido por Dios para el hombre? La resurrección de Jesucristo logra ambas cosas: visibiliza la voluntad salvífico-creadora de Dios y posibilita el diálogo del hombre con Dios, cada uno desde su condición respectiva y en el ámbito espacio-temporal de lo humano.

Ahora bien, digámoslo así, hay que pagar un precio, hay que hacer un sacrificio, sin cruz, sin muerte, no es posible la resurrección. Es el precio a pagar por nuestro pecado que nos ha separado desde siempre del diálogo con Dios. La redención significa pagar un precio por nuestra salvación, es decir, por establecer, por primera vez de modo histórico, el diálogo directo entre Dios y el hombre. Sin cruz no hay redención, sin

⁴⁵. En este sentido serían muy válidas las afirmaciones de las “teologías de la cruz”, “del Dios crucificado”, etc., que ha desarrollado sobre todo la teología luterana clásica. Igualmente podemos hablar con propiedad de una “fe de Cristo” en Dios.

muerte no hay resurrección, no hay posibilidad de un diálogo real entre Dios y el hombre, cada uno en su puesto, cada uno en su situación, Dios como Dios, el ser humano como ser humano, reflejando Dios al unísono la plenitud humana en su ser divino.

Quizás el primer intercambio directo de palabras entre el Dios que manifiesta la plenitud humana y el ser humano en su debilidad de criatura pecadora fueran simplemente dos: *"-María. -Rabboní"*. O, quizás, muy pocas más: *"-Simón, hijo de Juan, ¿me amas? -Sí, Señor, tú sabes que te quiero"*. Dios abre un diálogo de tú a tú, Él habla primero, te llama por tu nombre. Manifiesta la gloria del ser humano, expresa en realidad física su voluntad salvífico-creadora, el resucitado es el crucificado.⁴⁶

4. Dios quiere la redención humana, y como la quiere la realiza mediante un ejercicio de su libertad. Dios entra en la historia cuando le parece sin ser condicionado por nada. La libertad de Dios es absoluta. Por ello se encarna en una virgen. El cierre causal de la naturaleza, las circunstancias históricas, no le afectan en absoluto. Libre se encarna por nuestra redención. Eso sí, a partir del momento de la concepción asume la naturaleza humana con todas sus consecuencias, kénosis, y lo hace hasta la muerte. Con la resurrección termina la kénosis y entra en diálogo real con los hombres mostrando a su vez el destino humano. Concepción virginal y resurrección acotan el tiempo de ese intervalo cerrado que constituye la vida de Jesucristo en la historia. Ambas, concepción virginal y resurrección, son acción de Dios; ambos momentos pertenecen al tiempo humano.

5. ¿No era Dios eterno, sin tiempo, trascendente a la creación? ¿Puede estar su naturaleza más allá del tiempo y, a la vez, limitada por el tiempo, constreñida por el tiempo, en cuanto su naturaleza divina se encuentra unida directamente a una particular naturaleza humana temporal, acotada en el tiempo? ¿Fuera del tiempo –eternidad–, o sometido al tiempo –en la historia–? ¿En qué quedamos? ¿Es una contradicción? Es una contradicción salvo que asumamos que Dios es uno en su divinidad, pero afirmemos que son tres “personas”. Dios en cuanto trascendente al tiempo, Padre. Dios en cuanto crea el tiempo, se hizo presente en el tiempo durante un tiempo y cancelará un día el tiempo,

⁴⁶. Jn 20,16; 21,16. En el relato mítico una mujer rompió el diálogo con Dios, en la historia con una mujer se inicia.

Hijo. Dios en cuanto siempre es inmanente al tiempo mientras haya tiempo, Espíritu Santo. Es claro que la realidad trinitaria no es a posteriori de la creación, de la existencia del tiempo; sino que la propia existencia del tiempo y de su historia, de la acción de Dios en él, reflejaría la naturaleza del misterio del Dios eterno. Sin esta condición trinitaria no sería posible el tiempo ni la historia de salvación que en él se realiza. Caeríamos en la contradicción de someter la eternidad a la temporalidad.

D) Salvación cristiana

Termino la sección. No se trata de desarrollar en este momento la inteligibilidad de todo el dogma cristiano. La cuestión sólo era ver si el modelo interpretativo expuesto acerca del alma era aceptable respecto al “núcleo central” de la fe cristiana. Los cristianos tenemos fe, podemos considerar la fe como un estado mental producido gracias a nuestra naturaleza racional, ahora bien, la fe que tenemos está siempre vinculada intencionalmente, tenemos fe en “algo” que se cree. Hay fe gracias a que hay algo que creer: la presencia del Hijo de Dios en la historia. La fe, estado mental, es inseparable del contenido que se cree y este “algo” no es invención humana, sino que es “don” de Dios.

El hecho del creer cristiano encierra siempre un misterio: cómo nace la “convicción de realidad del contenido que se cree”. Visto desde fuera puede pensarse en una suerte de autosugestión, la fe cristiana similar a un “creer en los Reyes Magos”, asunto propio de un uso infantil de la razón. Sin embargo, si en quien afirma lo anterior –el no creyente– se produce el “salto de la fe”, se dará de inmediato la certeza de realidad del contenido de fe: “creo en los Reyes Magos porque de hecho existen los Reyes Magos”, “no puedo por menos de creerlo”. El estado mental es subjetivo, humano; el contenido, lo objetivo creído, es la acción de Dios, en este sentido es don de Dios; el surgimiento del puente entre ambos, la certeza de que lo objetivo subjetivamente creído es “realidad de verdad” implica en cada creyente una acción de Dios y una decisión humana, constituye el don de la fe. El salto de la fe permanece como misterio permanente para el creyente –“¿por qué creo?”– y como interrogante constante para quien no lo es: “¿cómo son capaces de creer eso?”. La mera existencia de estas dos preguntas da inicio en cada caso, aunque no lo parezca, al proceso de búsqueda de credibilidad y de plausibilidad de la fe.

El cristianismo presenta al mundo una doctrina de salvación. La libre voluntad de Dios da origen a la creación, Dios nos crea por pura gracia para que seamos por siempre alabanza de su gloria. O mejor, ahora ya sin abreviar la expresión, alabanza de la gloria de esta gracia. Gracia que nos es dada por la sola libertad de Dios, por su querer libre.

Creación y plenitud del hombre -primer sentido de salvación- coinciden en el misterioso designo de Dios que da inicio a la realidad. La creación debía desembocar de por sí en una auténtica “historia de salvación”, de felicidad humana durante la existencia temporal, y más allá de dicha existencia, siempre en presencia de Dios. El libre pecado de los hombres, desde siempre y por todos, rompe ese plan salvífico-creador de Dios; impide que se desenvuelva en la creación esa primera “historia de salvación”.

La ruptura del pecado hace que se desencadene, también desde su libertad absoluta, como gracia otra vez, la voluntad salvífico-redentora de Dios que no es más que la voluntad de hacerle realidad al hombre, de modo explícito, la efectividad de su voluntad salvífico-creadora. ¿Cómo redimir lo creado manteniendo a lo creado en su condición? Se trata, en cierto modo, de un reconducir el proceso, un recrear desde dentro de la propia creación, sin destruirla, es decir, sin sacar al ser humano, de ninguna forma de su condición de criatura libre. Si esto se hiciera conllevaría el reconocimiento por parte de Dios de la inutilidad, o la negación, de su propia obra creadora. Implica, por tanto, redimirlo “desde dentro” de la creación. Dios, por un lado, “respetar” su obra, no se niega a sí mismo; por otro, mantiene su empeño, “busca” la alabanza de la gloria de su gracia.

La explicitación de la voluntad salvífica de Dios, su comunicación, supone en la práctica mostrarle al ser humano, en diálogo con él, cuál es la plenitud de su destino de creatura. Pero esta realidad sólo puede darse espacio-temporalmente situada, físicamente expresada. El terreno lo marca nuestra limitación de creaturas. Dios tendrá que incorporarse al mundo, encarnación. Él mismo tendrá que expresar en lenguaje humano, en realidad humana, el destino salvífico proyectado para los humanos, resurrección y encuentro con Él. Y deberá hacerlo sin quebrantar la libertad humana de adherirse o no a Él, siempre la fe.

¿No se hubiera solucionado con una teofanía de Dios en su gloria? No. Por una parte, hubiera sido mera información sin concreción real, por ello poco convincente. Sólo por medio de la “humanidad” llega la

redención, el resucitado es el que había sido crucificado. En la resurrección llegarás tú también a la plenitud del encuentro con Dios. Por otro lado, se hubiera corrido el riesgo de aparecer como una “imposición” incontestable, Dios quiere seres humanos libres, no floreros. Sólo es posible un diálogo en condiciones desde la libertad humana. Es lo que expresamos con la palabra “fe”, tienes que creer en el resucitado. María y Pedro creyeron, *dichosos los que crean sin haber visto*.

¿No hubiera servido cualquier profeta –Juan el Bautista, Jeremías, Elías...– que fuera resucitado por Dios en manifestación de su voluntad? No. Por una parte, hubiera sido interpretado como validación de un mensaje, de una ética a seguir que desemboca en un premio. Nunca hubiera sido comprendido como expresión del querer libre, de la pura gracia de que los humanos se encuentren en plenitud con Él alabando libremente y por siempre su gloria. Sólo por medio de la “divinidad” llega la redención. Por otro lado, no hubiera sido un diálogo directo entre Dios y los hombres. Dios quiere encontrarse contigo sin intermediarios.⁴⁷

Sólo un Dios puede crear para salvar, sólo un Dios puede redimir, recrear, para hacer efectiva su voluntad salvadora.⁴⁸ Cuando los cristianos decimos “salvación” entendemos “salvación” en su sentido más fuerte: la permanencia en el ser por siempre de mi realidad personal, consciente y libre, en alabanza de la gloria de la gracia de Dios. Nadie puede salvar, en su doble sentido, sino la pura gracia de Dios.

5. Modelos alternativos

Volvamos al alma. Resulta evidente que hay muchos modelos alternativos para mostrar la credibilidad de la afirmación cristiana de la existencia del alma. La teología, a lo largo de su historia, siempre se ha

⁴⁷. En este sentido, en mi opinión, la resurrección de Jesucristo no puede verse como la validación de un mensaje, como un “dar la razón” que justifica un modelo de vida. La ética cristiana nace desde la convicción de un “*gratis habéis recibido, dad gratis*” (Mt 10, 8).

⁴⁸. La oración, tras la lectura del texto de la creación en la celebración de la Vigilia Pascual, así lo indica: “(...), que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio de Cristo, nuestra Pascua inmolada, en la plenitud de los tiempos”.

ocupado del tema. Me voy a centrar en dos. En realidad, no son dos modelos en sentido estricto, sino dos familias de modelos diferentes o, quizá, dos tradiciones teológicas distintas. La perspectiva puede resultar en exceso simplificadora, empezando por la propia denominación elegida,⁴⁹ pero mi intención no es hacer un estudio exhaustivo de las alternativas a lo expuesto sino, simplemente, escoger dos ejemplos contrapuestos y hacer unas consideraciones generales y breves con la intención de poner en contexto la propuesta realizada que, a la vista está, no coincide con ninguno de los dos.

5.1. Modelo “tomista” postconciliar

Hablar de la tradición tomista en teología es complejo dada su grandeza y pluralidad, se corre el riesgo de ser injusto con ella. Respecto al tema que nos ocupa: “Santo Tomás de Aquino toma de Platón la idea del alma como sujeto de las funciones espirituales, pero también toma de Aristóteles la idea de que es forma. *El alma es las dos cosas a la vez: es forma del hombre (no simplemente del cuerpo) y es sujeto de las funciones espirituales*”.⁵⁰

De lo anterior se puede sacar la conclusión de que “más recientemente, la problemática de la relación alma/cuerpo se ha reducido a *la relación mente/cerebro*. Aunque son cuestiones relacionadas, no representan lo mismo. Porque cuando se habla de mente, se está hablando de la experiencia interna de la conciencia (psicología), sin presuponer que haya un sujeto espiritual y trascendente a la materia (ontología), que es lo que está implicado en la idea de alma en la tradición cristiana”.⁵¹

⁴⁹. Uno no sabe bien qué terminología usar; ambos modelos son “postconciliares”, valoran y tienen como base las afirmaciones del concilio Vaticano II. No obstante, las interpretaciones son diferentes en el aspecto que consideramos. Júzguese la denominación escogida como una forma de hablar para entendernos, algo similar a lo que en el estricto campo filosófico ocurre cuando usamos la terminología de filósofos “continentales” y “analíticos”.

⁵⁰. Véase Juan Luis Lorda, *Antropología teológica*, (Manuales de teología, 15), (Pamplona: Eunsa, 2009), pp. 211–212, cursiva del autor. Se recogen los textos del *Denzinger* n. 902 (Concilio de Vienne de 1312), y n. 1440 (Concilio V de Letrán, 1513), así como el *Catecismo* n. 365.

⁵¹. Lorda, *Antropología teológica*, p. 213. Al margen de la opción metodológica del autor, este hace una buena exposición de la tradición teológica cristiana, incluida toda la antropología del concilio Vaticano II, en el capítulo 9, “alma y cuerpo”, dedicado al tema.

Si consideramos al ser humano compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma forma que le permite poseer las características de humano en su sentido total, incluidos los procesos psicológicos cognoscitivos y volitivos, es evidente que estamos haciendo actuar el alma sobre el cuerpo, máxime cuando en la tradición tomista lo material es siempre concebido de un modo muy pasivo. Con lo que nos encontramos en la experiencia ordinaria es con seres físicos que piensan y deciden. Si afirmamos que, ante este hecho, visto desde “abajo hacia arriba” estamos en la cuestión “cuerpo y mente”, asunto científico; y, de “arriba hacia abajo” estamos en la cuestión “alma y cuerpo”, asunto ontológico; lo que estamos realizando es un entrecruzar planos, científico y ontológico, donde queda anulado lo científico en aras de lo ontológico pues lo ontológico lleva las de ganar dado el punto de partida establecido de que existen alma y cuerpo en interacción.

Intentar distinguir en el saber racional aristotélico entre “ciencia aristotélica” y “filosofía aristotélica”, con la idea de prescindir de la primera sustituyéndola por la ciencia natural actual manteniendo sólo la segunda, la filosofía aristotélica, es labor, en mi opinión, imposible. Lo que hay en Aristóteles es un saber racional explicativo de la realidad. Dicho modelo no es científico desde la perspectiva actual y caerá a partir de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII que escindirá la explicación científica de la filosófica; habrá ciencia natural y habrá filosofía, ya no existirá el “saber racional” que abarcaba en una unidad a todo el saber bajo la denominación de “filosofía”. Kant en la *Crítica de la razón pura* será plenamente consciente de ello; Newton quizá todavía no, de ahí el título de su obra. Nosotros retrotraemos hacia el pasado aristotélico la actual diferenciación entre filosofía y ciencia natural; no deja de ser una proyección.

En mi opinión este es un problema “estructural” en el tomismo: su dependencia de la interpretación aristotélica. Aristóteles realiza una explicación racional del ser humano y recurre al alma en cuanto forma. Nosotros tildamos la comprensión de Aristóteles de “filosófica”, en el sentido en que podemos usar hoy la palabra “filosofía”. La explicación de Aristóteles era la “ciencia” de entonces y resulta que hoy ya no tenemos esa “ciencia” y que su explicación racional choca con “nuestra ciencia”. Santo Tomás deja clara la separación entre filosofía y teología, razón y fe, pero lo que entendía por filosofía era el saber racional aristotélico que, en su mundo, realizaba el papel de nuestra ciencia actual. En realidad, el

mundo de la filosofía aristotélica en el siglo XIII, de la razón, desempeña una labor equivalente al de la razón científica actual. Por eso ve tan clara Santo Tomás la distinción entre ambos campos, filosofía y teología; sería similar a lo que ocurre entre nosotros si distinguimos entre ciencia y teología, mundos diferentes. Mantener la explicación aristotélica considerándola “filosofía” en el marco de una “ciencia” que ya no es la suya lo único que produce es una permanente confrontación entre “nuestra ciencia” y la teología.

Postular la existencia del alma en cuanto forma, principio activo sobre lo corpóreo, es una fuente de confrontación con el pensamiento científico. Desde las neurociencias a la teoría de la evolución, la afirmación del alma en su sentido clásico plantea situaciones de permanente conflicto.

5.2. Modelo “estándar” postconciliar

Si complejo resulta hablar de un “modelo tomista”, mucho más difícil resulta referirse a un supuesto “modelo estándar postconciliar”. Lo de “estándar” se refiere a su carácter de “mayoritario” o “más generalizado” en la enseñanza teológica. Hay infinidad de posicionamientos en los teólogos de los últimos años sobre este asunto. En general, pudiera señalarse que la teología postconciliar, en este tema, parte del redescubrimiento de la “antropología bíblica de carácter unitario”, expresión que se ha convertido en una suerte de “mantra teológico”; dicha antropología unitaria se habría encontrado con la “antropología griega de carácter dualista”, fuente permanente de problemas dado que la que valdría de verdad sería la primera y no la segunda.

A partir de esto se habla de cuerpo y alma insistiendo una y otra vez en la unidad de ambos. Expresiones referidas al ser humano como: “unidad psicosomática”, “dualidad no dualista”, “unidad no monista”, “integridad psicosomática”, etc., son continuas.⁵² “El problema alma-cuerpo dista de ser una cuestión arqueológica (...). Bien al contrario, tal problema ha cobrado en nuestros días una relevante actualidad, aunque formulado de otro modo (dialéctica mente-cerebro). Pero el cambio de

⁵². Véase Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 4ª ed., (Presencia teológica, 49), (Santander: Sal Terrae, 1988), pp. 91–93.

denominación no puede ocultar la práctica identidad de la cuestión de fondo, que continúa preguntándose cuáles son en realidad los elementos constitutivos de lo humano”.⁵³ Se dan cien mil vueltas a lo afirmado por diferentes autores sobre los dos elementos, cuerpo y alma, para destacar, por activa y por pasiva, la unidad que abarca a ambos. Lo central es que el ser humano es uno.⁵⁴

¿Unidad? Sí. O sea, que hay dos, será unidad de algo. ¿El alma es responsable de los procesos psicológicos sí o no? Si los procesos psicológicos llevan a un encuentro con Dios por la fe, ¿quiere decir ello que se da un salto de lo físico a lo espiritual? En realidad, uno no sabe bien a qué atenerse salvo el hecho de que el ser humano es una “unidad psicofísica”. Se nos plantean los mismos problemas que con el modelo anterior a la hora de producirse un “cruce” entre ciencia y fe. La diferencia estriba en que el modelo “tomista” de facto, en la práctica, desemboca en un dualismo y el modelo “estándar” en un monismo.

Los resultados de la enseñanza teológica postconciliar son evidentes. En la práctica, en muchos casos, la mención del alma ha desaparecido de las homilías –incluidas las de exequias–, de la enseñanza religiosa escolar, de la catequesis, etc. No ha desaparecido de los textos litúrgicos, ahí está el ritual de exequias, ¿pero se leen literalmente los textos litúrgicos en el tanatorio? Hablar de alma viene a significar que el ser humano no es una realidad material lisa y lisa, sino que está en relación con Dios. Es decir: existe Dios, existe el ser humano, este es una unidad psicofísica que puede entrar en relación con Dios; reflejamos esto último diciendo “alma” y ya está. La muerte es el encuentro de la persona, en ocasiones “ya resucitada”, con Dios.⁵⁵ Pero, si no se puede hablar del alma porque es un resto dualista de cristianismo trasnochado y resulta que el cuerpo está ahí delante de cuerpo presente, ¿quién se ha encontrado con Dios?, ¿la “persona”?, ¿y qué es la persona?

⁵³. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 93.

⁵⁴. Véase todo el capítulo 3 de Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. La obra, clásica en el marco de la teología en español, hace una exposición espléndida de las diferentes posiciones.

⁵⁵. Véase Jaume González Padrós, “¿Color blanco para los funerales?”, en *Liturgia y espiritualidad* 54 (2023), pp. 501–502. Desde luego, si no se sabe qué decir, la solución más socorrida para la homilía es hablar bien del difunto.

¿Hay alma?, ¿qué es?, ¿una manera de hablar? Manera “antigua” claro está. Se ha desembocado en una suerte de “naturalismo” acompañado, eso sí, de un “deísmo teológico”: Dios y el sujeto psicofísico, nada más. Las famosas encuestas que reflejan la conocida “religiosidad a la carta” a la hora de señalar los contenidos creídos serían buen ejemplo de la situación. ¿Cuántos cristianos, en particular de los “no practicantes”, creen en la existencia del alma?

Ya desde el principio poner en pie de igualdad la antropología bíblica unitaria y la antropología griega dualista resulta algo chocante. No están en el mismo plano. La primera se limita a la relación entre ser humano y Dios, un asunto “religioso”. La segunda nace como opción racional para explicar los fenómenos vitales y el conocimiento humano, asuntos “científicos”. La segunda, extrapolada al ámbito de lo “religioso” pudo desembocar en opciones extremistas “no cristianas”, no cabe duda. La primera dejaba sin explicar en su momento los problemas “científicos”, hoy los crea: ¿desde cuándo tenemos “unidad psicofísica” en un proceso evolutivo que de por sí es continuo?⁵⁶

⁵⁶. El siguiente texto tiene carácter de conclusión en un manual “estándar” de teología, he sustituido los puntos y aparte por puntos y seguido, las cursivas son del autor: “El espíritu no aparece como un epifenómeno de la materia, sino como una efloración de la misma. No como un epifenómeno, porque no es producido por ella sola. La materia, en virtud de la evolución, llega a producir en el psiquismo del homínido prehumano, inmediatamente anterior al primer hombre, una configuración morfológica y una psique sensitiva, que *exige*, para poder subsistir, el complemento de la psique intelectual. Por eso la creación del alma no es una mera adición externa. Es una efloración de las fuerzas de la materia, porque la acción del Creador no es exterior, sino interior a la acción de las creaturas. La psique intelectual está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma. Por esta razón la psique intelectual aparece como complemento de la evolución. Los mecanismos evolutivos son causa *determinante* del espíritu, pero no *efectora* del mismo. Lo exigen, pero no lo producen. Este concurso especial de Dios para la creación de la psique humana es llamado por algunos concurso creativo, mientras reservan el nombre de concurso natural para el resto de la evolución. Hemos llamado a este proceso continuidad discontinua, porque el hombre nace en virtud de la evolución anterior –continuidad– pero bajo la influencia especial que llamamos concurso creativo, por eso discontinuidad” cf. Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, (Sapientia fidei, 26), (Madrid: Bac, 2002), pp. 133–134. Pero, todo esto que se enseña, ¿qué quiere decir? Tampoco resulta nada claro lo que se propone en Dominique Lambert, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue* (Bruxelles: Lessius y Presses Universitaires de Namur, 1999), pp. 159–174.

Una forma convencional de resolver las cuestiones es escudarnos en que las afirmaciones cristianas no son sobre la realidad, sino sobre el sentido de la realidad. Otro mantra que recorre la teología postconciliar: “el sentido de la realidad, el sentido de la vida”. Ahora bien, decir “sentido” es algo subjetivo para manifestar el posicionamiento del sujeto ante la realidad. Uno puede afirmar que el sentido de su vida lo da Dios, o los hijos, o la familia, o lo que sea. Pero ese sentido surge de que existe mi vida humana y, además, existe Dios, o los hijos, o la familia, o lo que sea. Decir “sentido de la realidad” manifiesta cuál es mi visión ante la realidad en el marco de la realidad que creo que existe, es decir, responde a la cuestión de “qué pinto yo en el marco de lo existente”. El sentido de la realidad será Dios si es que Dios es “realidad” y me considero yo -y todo lo demás- referido a Él. También cabe decir que no hay ningún sentido de la realidad; en este caso asumo un naturalismo ontológico y considero la vida simplemente como algo de lo que dispongo durante un tiempo sin darle más vueltas al asunto. ¿Da la fe cristiana sentido a la realidad? Efectivamente lo da, pero lo da porque existe la realidad que dice la fe, de lo contrario *vana es vuestra fe*. Lo que hay que dilucidar es la “realidad” que hay, no el particular “sentido que me da a mí”.

6. Conclusión

Hagamos una breve recapitulación de lo expuesto:

1. La creencia en la existencia del alma es algo consolidado en la fe cristiana. No hemos entrado en el tema del “estatuto dogmático” de la creencia, ni en la cuestión de su formación histórica. Respecto a lo primero, aunque no pertenezca la creencia al núcleo del dogma en el sentido más fuerte del término, estamos ante un concepto, “alma”, que se encuentra por doquier en el marco de la fe cristiana. Basta con mirar el índice de materias del *Denzinger*, cualquier libro litúrgico, ritual de sacramentos, etc., para darse cuenta de que es una creencia común –básica– que requiere explicación. En cuanto a lo segundo, el análisis de su formación y desarrollo hasta llegar a nosotros, es un tema interesante para hacer ver que es una creencia “fiable”, pero a la hora de establecer su credibilidad en el momento actual, en este, como en otros casos, la

cuestión de la “fiabilidad” de la creencia es irrelevante. La “fiabilidad” es sólo el punto de partida para desarrollar el análisis de la “credibilidad”, por sí misma la fiabilidad no proporciona ninguna credibilidad.

2. Pienso que la inteligibilidad de la creencia sólo puede construirse en el marco más amplio de toda la teología de la creación; creación que tiene dos dimensiones: realidad física –naturaleza– y realidad espiritual. Sólo desde la creación justificamos la existencia del alma. Es obvio que esto conlleva para el cristiano una concepción dualista del ser humano: realidad física –corporal- y realidad espiritual.

3. Este dualismo cristiano es completamente irrelevante para la discusión actual que se da en el marco de la filosofía de la mente y de la relación entre mente y cerebro. Ni el dualismo cristiano obliga a adoptar posiciones “confesionales” sobre el estatuto de la mente; ni los resultados de la investigación científica y filosófica son relevantes para la interpretación expuesta, en cuanto consideramos que el alma no es “principio de acción” sobre el cuerpo y estamos ciñéndonos a una realidad espiritual. En este sentido, a lo largo del trabajo, no hemos entrado en ningún momento en la discusión actual científico-filosófica. La cuestión de la libertad merecería un análisis más detallado del que tampoco nos hemos ocupado.⁵⁷

4. Nos hemos centrado en hacer ver que la fe en el alma es algo creíble para el cristiano. O lo que es lo mismo, que se puede hacer una interpretación que salve la fe y que sea compatible con creencias científicas consolidadas compartidas por creyentes y no creyentes. ¿Existe el alma? Sí, claro que existe, el cristiano lo afirma desde su fe en Dios creador. Esta convicción de su existencia conlleva, en mi opinión, el dejar claro que no podemos reducir la realidad, en la teología cristiana, a solo dos planos: Dios y la naturaleza creada por Dios; sino que exige afirmar que la realidad creada se articula en dos niveles: realidad natural y realidad espiritual, ambas creadas por Dios. Intentar prescindir de una realidad espiritual creada por Dios conlleva graves dificultades a la hora

⁵⁷. De todas formas, cuando hablamos de un “yo libre y autónomo” en el sentido más kantiano, ¿a qué nos referimos?, ¿a la libertad finita, siempre condicionada, de los seres humanos; o a la libertad y autonomía de los ángeles? Cualquier moralista, o jurista, es consciente de los límites de la libertad sin que ello conlleve necesariamente una exención de responsabilidad.

de hacer consistente la fe cristiana con la ciencia que explica la realidad natural. A partir de la afirmación de una realidad espiritual creada que engloba, o mejor, en la que está inmersa la realidad natural, es fácil, creo, exponer todo el sistema de creencias cristiano de forma consistente con el pensamiento científico actual.

5. Considero que el “impasse actual” que se da en la cuestión del alma en el marco de la teología es, en gran medida, resultado de la confusión que ha existido en los últimos años entre “credibilidad” y “plausibilidad” al mezclar un concepto con el otro. Querer hacer presentable la fe cristiana al no creyente –plausibilidad– no supone “minimizar” la fe, es decir, llevar a mínimos la creencia en realidades espirituales, exclusivas de la fe, bajo el supuesto de que así el cristianismo es “más aceptable”. El resultado de esta “minimización” a la vista está; este –en mi opinión– ha sido uno de los factores más fuertes de secularización: puestos a “minimizar”, “minimizamos del todo”. La primera condición para la plausibilidad es presentar un sistema de creencias coherente en sí mismo y consistente con las creencias científicas compartidas por todos. A partir de ahí ya vendrá el diálogo con el no cristiano, diálogo que se hará en todo momento, por parte del interlocutor cristiano, en cuanto cristiano.⁵⁸

6. Empeñarse en presentar la “realidad” cristiana como “sentido” de la realidad natural, al margen de un “contenido de realidad”, prescindiendo de cualquier tipo de teología teorética -especulativa-, en mi opinión, es un camino agotado en el marco de las sociedades occidentales secularizadas. ¿Seguir elaborando teología positiva hasta su última expresión? Se puede hacer, que duda cabe, la cuestión es que el valor de la teología positiva para el asunto de la credibilidad de la fe es nulo. Además, ninguna de las dos opciones, tanto el insistir en el “sentido”

⁵⁸. Es oportuna recordar las reflexiones que realiza Habermas: “El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal– de los no creyentes en su trato con los creyentes. (...). La expectativa de la no-concordancia de fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado ‘razonable’ cuando se otorga a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular– un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional”, véase J. Ratzinger, J. Habermas, *Dialéctica de la secularización* (Madrid: Encuentro, 2006), pp. 45-46.

como en la “historia”, proporciona plausibilidad hacia el no creyente. A la vista están los resultados. Refugiarse en la tradición tomista tampoco ofrece mejores perspectivas dadas las dificultades que plantea dicho modelo para la aceptabilidad de las creencias. Parece claro que habría que revitalizar la construcción de modelos teóricos alternativos que intenten hacer inteligible la fe y que sean consistentes con la racionalidad científica, sin que ello signifique una “amalgama” de lo natural y lo espiritual.⁵⁹

7. La realidad espiritual creada no nos es accesible espacio-temporalmente por definición, está fuera de nuestra experiencia empírica; sólo nos cabe trabajar conceptualmente con ella. Es claro que uno tiene el recurso de identificar “espiritual” con “conceptual con existencia”, con “existencia” de la de verdad, no sólo con mera “existencia conceptual”; pero, en cualquier caso, surge la cuestión de si no significa esto reducir el mensaje cristiano a la categoría de “cuento de hadas”. En mi opinión, no. Por dos razones, la primera porque a lo mejor resulta que es imprescindible para la interpretación racional de la realidad postular un “cuento de hadas” y, segunda, porque resulta que este particular “cuento de hadas” está vinculado a una historia concreta, la historia cristiana. Dios mediante, en dos futuros artículos trataré las dos cuestiones.

8. Volviendo al principio del artículo, nos preguntábamos entonces si era creíble la existencia del alma para el cristiano. Sí lo es. Según lo expuesto es inteligible y aceptable, por lo tanto, es creíble la existencia del alma. El ser humano es uno en cuerpo y alma para alabanza de la gloria de la gracia de Dios.

Bibliografía

- Agustín, San. 1949. *De la predestinación de los Santos*. En *Obras de San Agustín*, vol. VI, versión de Emiliano López, pp. 472–561. Madrid: BAC.
- , 1967. *Enarraciones sobre los Salmos (vol. 4º)*. En *Obras de San Agustín*, vol. XXII, traductor Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC.

⁵⁹. Cosa que algunas teologías “científicas” de corte anglosajón se empeñan en hacer y que en el marco de las sociedades europeas secularizadas tiene muy poco recorrido.

- , 2000. *La Ciudad de Dios*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVI-XVII, 5ª ed., traductor Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: BAC.
- , 2009. *La dimensión del alma*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. III, *Obras filosóficas*, traductor Eusebio Cuevas, pp. 433–569. Madrid: BAC.
- , 2022. *Exposición en sentido literal del Génesis*. En *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVb, *Escritos bíblicos (1º)*, traductor Pío de Luis Vizcaíno, pp. 247–941. Madrid: BAC.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan. 2015. *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blanco, Carlos. 2014. *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinaria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Catecismo de la Iglesia católica*. 2002 [1997, 1992]. Nueva edición conforme al texto latino oficial. Madrid: Asociación de editores del Catecismo.
- Cela Conde, Camilo José, y Francisco José Ayala. 2013. *Evolución humana. El camino hacia nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- Chacón Fuertes, Pedro, ed. 2009. *Filosofía de la psicología*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Conill, Jesús y Adela Cortina. 1993. “La Psicología de Aristóteles.” En *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, Dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa y Helio Carpintero, pp. 65–75. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela y Jesús Conill. 1993. “La Psicología Kantiana.” En *Historia de la Psicología. Textos y Comentarios*, Dir. Elena Quiñones, Francisco Tortosa y Helio Carpintero, pp. 163–73. Madrid: Tecnos.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. 2006. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión de la 38ª ed. alemana (1999). Barcelona: Herder.
- DeWitt, Richard. 2013 [2010]. *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Buridán.
- Díez, José A. y C. Ulises Moulines. 1999. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. 2ª ed. Barcelona: Ariel.

- Echeverría, Javier. 2003. *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez de Valenzuela, Paloma, coord. 2014. *Neurociencia Cognitiva*. Madrid: Sanz y Torres.
- Estany Anna. 1999. *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Fernández Abascal, Enrique G. y María Dolores Martín Díaz. 2002. *Procesos psicológicos*. Madrid: Pirámide.
- Frege, Gottlob. 1998 [1918]. “El pensamiento.” En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, edición, introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, pp. 196–225. Madrid: Tecnos.
- 1998 [1892]. “Sobre sentido y referencia.” En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, edición, introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, pp. 84–111. Madrid: Tecnos.
- “Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.” En *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC.
- González Padrós, Jaume. 2023. “¿Color blanco para los funerales?” *Liturgia y espiritualidad* 54, no. 11: 501–2.
- Gould, Stephen Jay. 2000 [1999]. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Crítica: Barcelona.
- Hierro-Pescador, José. 2005. *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- Joven Álvarez, Fernando J. 2012. “Política y sociedad en la Ciudad de Dios.” En *Dos amores fundaron dos ciudades*, editor Vicente Domingo Canet Vayá. (Jornadas agustinianas, 15), 205–50. Madrid: Centro Teológico San Agustín.
- Kant, Immanuel. 1978. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Lambert, Dominique. 1999. *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*. Bruxelles: Lessius - Presses Universitaires de Namur.
- Lorda, Juan Luis. 2009. *Antropología teológica*. (Manuales de teología, 15). Pamplona: Eunsa.

- Marcos, Alfredo. 2018. "Introducción." En Aristóteles, *Obra biológica*, 15–121. Oviedo: KRK ediciones.
- Martínez Sierra, Alejandro. 2002. *Antropología teológica fundamental*. (Sapientia fidei, 26). Madrid: BAC.
- Mosterín, Jesús. 1984. "Popper y el mundo de la cultura." *Teorema* 14, no. 1–2: 289–98.
- , 2006. *Aristóteles. Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza.
- , 2006. *La Hélade. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza.
- Moya, Carlos J. 2006. *Filosofía de la mente*. 2ª ed. Valencia: Universitat de València.
- O'Daly, Gerard J. P. 1986–1994. "Anima, animus." En *Augustinus-Lexikon*, Hrsg. Cornelius Mayer, Vol. 1, cols. 315–40. Basel: Schwabe.
- Pineda, David. 2012. *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid: Cátedra.
- Popper, Karl R. 1982 [1967]. "Epistemología sin sujeto cognoscente." En *Conocimiento objetivo*. 2ª ed., 106–46. Madrid: Tecnos.
- , 1982 [1968]. "Sobre la teoría de la mente objetiva." En *Conocimiento objetivo*. 2ª ed., 147–79. Madrid: Tecnos.
- , 1993 [1974]. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl R. y John C. Eccles. 1982 [1977]. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor.
- Rábade Romeo, Sergio. 1987. *Espinosa: razón y felicidad*. Madrid: Cincel.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. 2006. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro.
- Romerales, Enrique. 2023. "¿Puede la resurrección de los muertos preservar la identidad personal?" *Pensamiento* 79, no. 302: 51–72.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. 1988. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 4ª edición. (Presencia teológica, 49). Santander: Sal Terrae.
- Ruse, Michael. 2015. "Why I am an accommodationist and proud of it." *Zygon* 50, no. 2: 361–75.
- Schellenberg, J. L. 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.

- , 2015. *The Hiddenness Argument: philosophy's new challenge to belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Sebastián, Miguel Ángel. 2022. *El problema de la consciencia. Una introducción crítica a la discusión filosófica actual*. Madrid: Cátedra.
- Soler Gil, Francisco José. 2013. *Mitología materialista de la ciencia*. Madrid: Encuentro.
- Solís, Carlos y Manuel Sellés. 2005. *Historia de la Ciencia*. Madrid: Espasa.
- Spinoza, Baruch. 1987. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introd. trad. y notas Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- , 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. y trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Swinburne, Richard. 2019. *Are we bodies or souls?* Oxford: Oxford University Press.
- Torretti, Roberto. 1980 [1967]. *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2ª ed. Buenos Aires: Charcas.

El catecismo para adultos

Buscad al Señor

Dr. Luis Resines Llorente
Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano
ORCID: 0009-0009-0216-6681
lurello1@gmail.com

Recibido: 16 febrero 2024 / Aceptado: 30 mayo 2024

Resumen: La Conferencia Episcopal Española publicó el pasado año un catecismo para adultos titulado *Buscad al Señor*. El análisis sobre el mismo desvela sus fuentes, lo mucho que depende de ellas y la escasa originalidad. El texto es un compendio doctrinal, de enseñanza prefijada, que posibilita al catecúmeno un conocimiento teórico de la fe cristiana; pero

no asume las preguntas que se formula quien aspira a vivir la fe cristiana como un compromiso personal que ilumine su existencia. Así mismo, se ofrecen también varias propuestas positivas de mejora.

Palabras clave: Catecismo de adultos, catecúmeno, fe, cristianismo.

The Catechism for adults

Seek the Lord

Abstract: Episcopal Spanish Conference publish the past year a catechism for adults titled *Buscad al Señor*. This analysis of the book shows its fonts, the great and excessive dependence of them and its poor originality. This catechism is a doctrinal epitome, with already well-known teachings; it makes possible to the catechumen a theorist knowledge of Cristian

faith; but does not include the questions of a person who want to live the Christian live, as a personal engagement. In addition, several positive proposals for improvement are also offered.

Keywords: Adults catechism, Catechumen, Faith, Christianity.

A finales del pasado año 2023, en octubre, la Conferencia Episcopal ha editado un catecismo con un título extraño y un subtítulo acaso más extraño aún.

El título completo es: *Buscad al Señor. Salmo 69, 33*. Extraña en gran manera que se incluya una referencia para la localización de la cita en el mismo título, cuando nadie lo hace, ni siquiera la propia Conferencia Episcopal, al editar con anterioridad *Jesús es el Señor*¹, o también *Testigos del Señor*², o *Padre nuestro*³, todos ellos textos bíblicos sin referencia adjunta. (*Propuesta positiva* nº 1: Eliminar la cita innecesaria del título).

El subtítulo dice *Catecismo para el catecumenado de adultos y la revitalización de la vida cristiana*. Es evidente que son dos tareas diferentes y, aunque con cierta afinidad, no iguales⁴. Examinando el contenido, es posible percibir que se ha escrito con una finalidad directamente catecumenal, y se ha querido extender su uso para quienes desean reconsiderar los conocimientos de la fe que profesan. La intención es ambiciosa, pero el subtítulo es largo. (*Propuesta positiva* nº 2: Establecer diferencia entre catecumenado y catequesis de adultos).

En la página de créditos incluye la nota obligatoria de que ha sido aprobado por Roma, y en la página siguiente reproduce la comunicación del organismo romano, que, como en otras ocasiones, indica que “después de haber examinado atentamente el texto...”. Aunque el examen haya dejado pasar algunos defectos.

¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Jesús es el Señor*, Madrid, Edice, 2008. La referencia bíblica, entre otros muchos lugares, se puede localizar en Flp 2, 10.

² CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Testigos del Señor*, Madrid, Edice, 2014. La referencia bíblica, entre otros muchos lugares, se puede localizar en Jn 15, 27.

³ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Padre nuestro*, Madrid, Edice, 1980. La referencia bíblica puede ser Lc. 11,2.

⁴ Para el catecumenado puede consultarse: J. LÓPEZ, *Catecumenado*, en VARIOS, *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid, San Pablo, 1999, 281-295; C. FLORISTÁN, *El catecumenado*, Estella, Verbo Divino, 1989. Para la catequesis de adultos puede consultarse: A. ALCEDO, *Adultos (Catequesis de)*, en VARIOS, *Diccionario de catequética*, Madrid, San Pablo, 1999, 120-134; E. ALBERICH - A- BINZ, *Catequesis de adultos. Elementos de metodología*, Madrid, CCS, 2005.

1. Cuestiones previas

La autoría del libro es de la Conferencia Episcopal Española, que lo asume y hace suyo. Sin embargo, la presentación deja bastante claro que el autor-redactor del libro ha sido Amadeo Rodríguez, obispo jubilado de Jaén. Esto no impide que haya habido otras aportaciones correcciones o cambios. Se afirma sin rodeos “que ha recogido las numerosas aportaciones de los obispos” (p. 11). Es, pues, catecismo *episcopal*, da la impresión de que el Espíritu sopla sólo en esa dirección episcopal, y que la Iglesia muda, el pueblo de Dios en silencio, no tiene nada que aportar, aunque se hable de sinodalidad⁵. Asumido el catecismo en definitiva por el colectivo episcopal, es a ese colectivo a quien hay que hacer responsable de los aciertos o fallos de sus páginas. Hay que preguntarse si seguimos en los esquemas de una parte de la Iglesia que enseña y otra que es enseñada⁶. (*Propuesta positiva* n° 3: Hacer una consulta real, práctica, transparente, a todo el que pueda aportar algo en la confección de un catecismo).

Todos los temas se articulan de la misma forma, fija. Esto condiciona la disponibilidad de espacio. Y resulta evidente que todos los temas no son iguales, ni tienen la misma importancia, ni se pueden abordar con la misma extensión y amplitud. La consecuencia que se desprende de esta

⁵ El documento de clausura de la primera etapa del Sínodo, *Una Iglesia en misión*, señala en la parte III, n° 14 “Un acercamiento sinodal a la formación”, f) “La formación para una Iglesia sinodal requiere ser emprendida en modo sinodal: todo el pueblo de Dios se forma junto al tiempo que camina junto. Necesitamos superar la mentalidad de delegar que encontramos en tantos ámbitos de la pastoral. Una formación en clave sinodal tiene la finalidad de permitir al Pueblo de Dios vivir plenamente la propia vocación bautismal, en familia, en los lugares de trabajo, en el ámbito eclesial, social e intelectual, y de hacer a cada uno capaz de participar activamente en la misión de la Iglesia según los propios carismas y a propia vocación”. Y a continuación, k), lo siguiente: “A la luz de la sinodalidad, proponemos privilegiar cuanto sea posible propuestas formativas conjuntas, dirigidas a todo el pueblo de Dios (laicos, consagrados, ministros ordenados). Corresponde a las diócesis animar estos proyectos a nivel local. Animamos a las conferencias episcopales a trabajar juntos a nivel regional para crear juntos una cultura de formación permanente, utilizando todos los recursos disponibles, incluido el desarrollo de las opciones digitales”.

⁶ “El santo Pueblo de Dios no es sólo objeto, sino que, ante todo, es sujeto responsable de la profundización de la formación”. (Primera etapa del Sínodo, *Una Iglesia en misión*, parte III, 14 c).

disposición uniforme, es que hay materias que apenas son abordadas y se despachan con una simple insinuación. Y esto, para adultos que piensan, razonan, conocen argumentos a favor o en contra de un tema, constituye simplemente un insulto a su inteligencia. Como ejemplo más elocuente se despacha en nueve líneas al margen la cuestión: “¿Ciencia y fe se contradicen?” (p. 101), en un asunto que a numerosas personas les crea dificultades para instalarse de lleno en la fe, porque ven contradicciones y cuestiones no explicadas. Entre otras, el mismo relato doble de la creación del mundo y del hombre, que necesita una aclaración, y precisa todo el espacio que sea necesario, sin ceñirlo a un esquema prefijado. Otro ejemplo similar es el enunciado de los diez mandamientos (p. 173, al margen), sin que abra la puerta a todas las cuestiones morales que sostiene la fe cristiana, en las cuales no pocos adultos encuentran serias dificultades para cimentar su fe, pero que son cuestiones insinuadas después con brevedad en dos páginas: p. 174 para lo relacionado con los tres primeros mandamientos, y p. 177-178 para los siete mandamientos restantes. Un simple formulario, más dos páginas de enunciados y propuestas es todo cuando se presenta a los adultos sobre la moral cristiana. La articulación del conjunto del libro, y la maquetación de cada tema en particular van en contra de lo que verdaderamente necesita un adulto que quiere conocer la fe. (*Propuesta positiva* nº 4: Someter a revisión el sistema de maquetación, que permita abordar los temas, sin constreñirlos a un espacio limitado).

Otro problema, que afecta a todo el libro, es su misma composición. Este libro es un refrito⁷ en el que se adoban y amontonan citas y referencias de otros libros. Unas veces son citas literales; en otras ocasiones son elaboraciones, resúmenes o compendios de materia más extensa, redactados de otra forma pero que contienen conceptos, ideas, párrafos ajenos. Se propone una reelaboración de lo que ya estaba explicado en otros libros, con el deseo de obtener como resultado un “nuevo catecismo” (p. 10). En general, se citan las fuentes de donde se han tomado las enseñanzas que llenan las páginas del catecismo (es más honrado citarlas que no hacerlo). Estas son:

⁷ REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Diccionario de la lengua española*, 2014, 13ª ed.; voz “refrito”: “Obra, especialmente literaria, rehecha, recompuesta o refundida a partir de otras”.

1. el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE), del año 1992.
2. el *Compendio* del anterior, que data del año 2005.
3. *Esta es nuestra fe*, catecismo de la Conferencia Episcopal, editado en 1986, y retirado de la circulación.
4. *Youcat*, catecismo de 2011, en la versión alemana, pero de origen austríaco.
5. *Testigos del Señor*, catecismo de la Conferencia Episcopal, del año 2014, para adolescentes.
6. *Catecismo romano*, catecismo publicado en 1566, a impulsos del Concilio de Trento, para los párrocos.

No se trata del empleo de algunas citas que se utilicen para reforzar o introducir una cuestión determinada, sino de muchos párrafos, reelaborados con materiales anteriores, y que se presentan como “nuevos”. Son enseñanzas de distinta procedencia, escritas desde perspectivas diversas, y para destinatarios diferentes, englobadas aquí bajo la misma envoltura. Con frecuencia se menciona su origen, pero no siempre, porque hay unas cuantas oportunidades en que se retoman materiales de los catecismos señalados, aunque no se cite su origen.

Se puede tomar nota de las ocasiones en que los textos reemplazados son utilizados de forma abundante, o citados expresamente (más las ocasiones en que no hay cita expresa): *Catecismo de la Iglesia Católica*: 109 veces; *Compendio*: 114 veces; *Esta es...*: 3 veces, además de los temas 4 a 8, íntegros, que retoman lo reproducido sin cambios en las páginas 16-57; *Testigos del Señor*: 5 veces; *Youcat*: 9 veces; *Catecismo romano*: 2 veces. (Este último se traduce con cierta libertad incluso añadiendo adjetivos que el texto original no contempla). No resulta demasiado difícil llegar a la conclusión de que lo publicado es un sucedáneo de los dos primeros, adobado con otros soportes.

2. Destinatarios

El catecismo está destinado a adultos que aspiran a ser cristianos; o a cristianos adultos que quieren replantear su fe. Pero el catecismo analizado no acoge, no da lugar a las preguntas hondas que un adulto responsable se formula, particularmente si tiene un nivel de formación mediano

o alto. No vale decir, para responder a este problema, que hay una sección denominada “Para iluminar la vida” que incluye muchas preguntas. No es suficiente que una frase vaya entre signos de interrogación para que sea estimada como una pregunta que se formula el hombre contemporáneo, que aspira a ser cristiano. (*Propuesta positiva* nº 5: Dar cabida a los interrogantes del hombre contemporáneo en nuestro ambiente).

3. Catecismo doctrinal

Tanto el conjunto del catecismo, como todas las secciones denominadas “Para iluminar la vida”, llevan a una conclusión: se trata de un catecismo doctrinal. Condensa doctrina, repite doctrina, presenta respuestas ya elaboradas a las preguntas que el propio texto introduce. Pero no asume los interrogantes que el hombre interesado se pregunta con frecuencia: ¿Quién soy yo?, ¿cuál es mi futuro, mi destino?, ¿cómo vislumbrar el origen del cosmos?, ¿qué papel desempeño yo en todo eso?, ¿con qué certeza me puedo encontrar? Si existe Dios, ¿cómo hay tantos ateos e indiferentes?, ¿da igual una religión que otra?, ¿y si la solución está en tomar de cada una lo que me convence?, ¿cómo entender el problema del mal en el mundo a tantos niveles?, ¿quién aporta una solución convincente? Y de Jesús, ¿era realmente Dios, o un visionario?, ¿cómo aceptar algo tan increíble como creer que resucitó?, ¿sus criterios valen para el mundo de hoy, globalizado, científico, práctico? ¿Qué decir de la Iglesia?, ¿puedo relacionarme directamente con Dios, y prescindir de todo ese montaje?...

Y así muchas más. Pero en lugar de asumirlas, de ir buscando respuestas, paso a paso, con dudas, vacilaciones, desencuentros, avances, retrocesos, desengaños, ansias de ver claro, ... se dan respuestas ya elaboradas, tipificadas, precisas y cerradas. Todo ello con un marchamo doctrinal muy fuerte, porque los cristianos ya tenemos la respuesta hecha, elaborada y precisa, y lo único que hay que hacer es presentarla, sin más. Es un catecismo perfecto para pasar un examen, porque todo lo escrito en sus páginas está perfilado, y resulta exacto. Pero no es un catecismo que vaya haciendo camino con el catecúmeno, oyendo sus interrogantes y buscando con él la forma más válida de saciar sus inquietudes. Sólo después de haber llegado a ese nivel, tiene sentido presentar las respuestas elaboradas que constituyen el patrimonio de los creyentes. Y esto no se

hace. (*Propuesta positiva* nº 6: Dar cabida amplia a la catequesis de la experiencia, a la catequesis litúrgica, a la catequesis bíblica, a la catequesis doctrinal, armonizando todos los aspectos, sin que prevalezca uno en particular).

Un ejemplo de esa falta de sintonía con las cuestiones que acucian al ser humano, sea cristiano o no lo sea, es el planteamiento que se encuentra en el catecismo sobre el problema del mal en el mundo. En la p. 73 (en el tema titulado en forma breve “Al encuentro del hombre”), aparece planteado el problema y la angustia que en ocasiones genera el mal, pero ya se deja entrever que Dios “convierte la tristeza en gozo, el sufrimiento en alegría, la angustia en paz”. En la p. 102 (Tema: Dios creador), se vuelve a apuntar, y se muestra que Dios ha hecho al hombre libre y que se sirve de la acción de las criaturas para llegar a una perfección mayor de la creación, aunque no se dice que el hombre es también capaz de hacer el mal y a veces en proporciones inimaginables. Expresamente se dice en esa página que “Dios es capaz de sacar bien de un mal”. En el tema 38, sobre la resurrección que los cristianos esperamos, se muestra con amplitud que la fe puede dar sentido al sufrimiento, al dolor de la separación de un ser querido y a la misma muerte propia. Por último, en la p. 251, cuando aborda el tema del sacramento de la penitencia dice: “a lo largo del catecumenado no se te ha ahorrado explicación alguna del misterio del mal y del pecado...”. No estoy seguro que el interrogante haya sido asumido en toda su profundidad⁸. Cierto que he condensado en este párrafo lo que se dice sobre la cuestión; pero remito a la consulta completa de las páginas señaladas; y, desde luego, no me parece que en modo alguno se haya abordado el asunto como sería de desear. Impera lo ya indicado: se proponen respuestas ya elaboradas, de corte doctrinal exacto, que no siempre son asumidas gozosamente por el hombre actual.

⁸ Sobre este tema: M. ORIVE, *MAL*, en V. PEDROSA y otros, *Diccionario de Pastoral y Evangelización*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, 665-672.; A. TORRES QUEIRUGA, *Mal*, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 753-761: ID., *El mal*, en V. PEDROSA y otros, *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid, Paulinas, 1999, 1407-1424: G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1986.

4. Erratas

En la página de créditos, al indicar que hay numerosas reproducciones sobre las que hay derechos de propiedad intelectual que deben ser respetados, se incluye una extraña nota que yo nunca había visto, dirigida al lector del libro: “Si usted detecta alguna errata u omisión, le rogamos que...”.

No suele ser frecuente que el autor, individual o colectivo, se dirija al lector; pero es menos frecuente que pida al lector que se convierta en corrector de pruebas. Parece que las erratas u omisiones a que se refiere la nota se centran en las reproducciones; pero no hay nada que impida extender la petición de corregir a todo el contenido del libro. Resulta francamente extraño.

En todos los numerosos grabados, se produce otra anomalía respecto a lo que suele ser común, pues se indica primero el título y luego el autor, cuando es lógico lo contrario, aceptado como normal. No se entiende muy bien. Y en casi todas las reproducciones de las páginas impares, sin que se sepa por qué en estas sí y en las pares no, a la indicación como está señalado (título, autor), sigue un signo que trata de ser una flecha (>) totalmente innecesario: o se pone en todas las ocasiones pares o impares, o en ninguna.

Y en algún momento, también las referencias tienen una modalidad inusual, como la que aparece así: “Romano Guardini del libro *El Señor*” (p. 148), en lugar de hacer como suele ser habitual en todos los escritos: Romano Guardini, *El Señor*. Y, metidos en erratas, si son estas las que buscaba la nota editorial, las gramaticales que he detectado son: p. 85 *recodar* por recordar; p. 98 *recodar* por recordar; p. 98: *nosotros* por nosotros; p. 269 *era* por *cera*. Pero si se trata de las reproducciones, sería bueno reconsiderar una serie de ellas repetidas en la temática que representan: dos veces el descenso a los infiernos (p. 120 y 270); dos pilas bautismales (p. 230 y 234); dos veces Jesús ante la adúltera (p. 76 y 250); dos veces María con el Niño (p. 194 y 206, más una reproducción pequeña en p. 171); dos veces Jesús con la samaritana (p. 72 y 210); cuatro veces Pentecostés (p. 88, 132, 136 y 238, más una reproducción pequeña en p. 241); dos veces reproducciones pequeñas con el buen pastor (p. 119 y 261).

5. Referencias erróneas

Si lo anterior es menos importante, de más calado son las ocasiones en que se dice que lo presentado está tomado de otra fuente, y se cita mal, erróneamente: sobre el pecado mortal y venial, sobre la gravedad y la responsabilidad, se remite al *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE) 1949, cuando tendría que ser 1865 y ss. (p. 169); sobre la creación del hombre se remite a CCE 1730-1742, cuando debía ser 1803-1829 (p. 165); se remite al *Compendio* 363-366, y debería ser 377-388 sobre el mismo tema (p. 165). También se remite mal al *Compendio* en el n° 229, cuando debería ser 230 (p. 192). Lo mismo ocurre al citarlo en el n° 226, cuando debería ser el 225 (p. 191), o cuando se menciona el n° 227, en lugar del 226. Otras veces, se trasvasan ideas, frases o párrafos de otros textos, pero no se citan, como ocurre con *Esta es nuestra fe* (p. 240, 251, 256, 264) en preguntas sobre los sacramentos, sobre las que habrá que volver. Más serio aún es que en el tema 48, que anima a la santidad, no se cite el texto de Lv. 11, 45: “Sed santos, porque yo, vuestro Dios soy santo” (Sí hay oportunidad de citar a Escrivá). También ocurre a propósito de la eucaristía como culmen y fuente, donde se cita el CCE y no se cita la constitución conciliar *Sacrosanctum concilium*, que indudablemente es de rango muy superior como texto de un concilio⁹. Aún hay más, cuando se pone exactamente “La verdad *nos* hará libres” (p. 215); pero como no es cita literal de Jn. 8, 32, con esa pirueta la misma palabra de Dios pasa desapercibida, descafeinada.

6. Biblia

La presencia de textos bíblicos es constante, como es lógico. Pero no siempre se lleva a cabo con acierto, lo que empaña la utilización de la biblia. Son varios los lugares en que este empleo de explicaciones no es el que cabría esperar, y menos aún para adultos.

⁹ “La Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC, 10); “Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella” (LG, 11); “La Eucaristía es ‘fuente y cima de toda la vida cristiana’ (LG 11)” (CCE 1324).

- En la p. 70 (Dios se revela) se dice que “los autores humanos de los libros sagrados ... son reconocidos como autores materiales pues Dios se vale de los hombres y no los anula”. Presentar a los diversos autores que han intervenido en la biblia como “autores materiales” es equivalente a afirmar que Dios dicta, y que estas personas escriben al dictado; y aunque a continuación se diga que no los anula, reducirlos a autores materiales es plantear una idea no muy exacta de lo que es la inspiración¹⁰. (*Propuesta positiva* n° 7: Reproducir el texto conciliar, que es mucho más claro).

- La repetición de las páginas 16-57 en los temas 4 a 8, constituye un notable desperdicio, cuando podrían haberse empleado esos temas para presentar otras muchas cuestiones, o para ampliar un conocimiento de lo que los contemporáneos de Jesús fueron descubriendo en él, con mayor detenimiento, con dudas, oposiciones, adhesiones, fracasos, interrogaciones. (*Propuesta positiva* n° 8: Evitar tan llamativa y extensa repetición).

- En las páginas 100-103 se aborda el tema de Dios creador. Aparece sólo una parte del relato bíblico. No se dice nada del doble relato de la creación. Nada se dice del género literario con que están redactadas esas páginas bíblicas¹¹, y se presenta como una historia fidedigna (en este tema y en el siguiente), con personajes históricos reales: un Adán real, un hombre concreto, pero no “el hombre”, y una Eva de carne y hueso, pero no “la mujer”. Peor aún es cuando se habla de la belleza de lo creado y se menciona de puntillas la evolución como algo intrascendente entre otros ejemplos: “contempla los animales, las especies, la evolución a lo largo de los siglos...” (p. 101). Constituye una forma desconsiderada de tratar a los adultos y abordar con ellos una cuestión que es imposible eludir. Si no se aborda en ese momento, ¿cuándo hay que tratar el tema?¹².

¹⁰ Pueden compararse estos dos textos. El concilio dice, DV 11: “En la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería”. El catecismo estudiado dice: “Los distintos escritores son reconocidos como autores materiales de ella, pues Dios siempre se vale de los hombres para sus planes y no los anula” (p. 70).

¹¹ “Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios” (DV 12).

¹² R. BERZOSA, *Para comprender la creación en clave cristiana*, Estella, Verbo Divino, 2001; ID., *Otra lectura de Atapuerca. La Fe cristiana en diálogo con la ciencia*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 2003; ID., *Una lectura creyente de Atapuerca. La Fe cristiana ante las teorías de la evolución*, Bilbao, Desclée, 2005.

- En la p. 114 aparecen las promesas “hechas por Dios a los hombres” (se reitera la expresión en la p. 125); pero antes, en la p. 108 ha aparecido que Dios ha hecho “las promesas de salvación... al pueblo de Israel”. Falta una consideración que enlace ambos términos, para dejar claro que, por medio del pueblo de Israel, Dios ofrece su salvación a todos sin distinción.

- El tema 16, sobre la resurrección, se inicia con esta frase “El Hijo de Dios desciende al infierno y desde el fondo de la muerte, Dios hace brotar la vida”; junto a ello, el grabado adjunto (más otro grabado similar en la p. 270). Esta presentación da a entender una actividad ultraterrena de Jesús muerto, sin citar siquiera (y por tanto sin explicar) el texto de 1Pe 3, 18-19; y, además, se presenta el infierno como un lugar físico por el cual Jesús se desplaza. Y en la p. 125 reitera que la resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico, cuando es notorio que es algo que escapa a la realidad presente, y lo único que constata la historia es la presencia de unos testigos que afirman haberlo visto vivo¹³.

- También sobre la resurrección de Jesús se dice (p. 125), que “el sepulcro vacío en sí mismo no es una prueba directa de la resurrección”, sin embargo “fue el primer paso para su reconocimiento”; y en la página siguiente reitera: “los apóstoles se cercioraron de la resurrección de Jesús por el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado”. Pero no hay más que acudir al texto bíblico para comprobar que el sepulcro no aportó certeza alguna, y la desorientación cundió entre ellos (Mc 16, 11; Lc 24, 11. 12. 38). ¿Por qué afirmar lo contrario de lo que dicen los evangelios?

¹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 1975, 378: «La resurrección no es, por tanto, objeto de la teología, primariamente en cuanto que sea un acontecimiento que acontece históricamente en el tiempo y lugar (*Geschehen*), sino en cuanto que es un acontecer personal a alguien referido a otro alguien e interpretado desde él y hacia él (*Ereigniss*), creando a la vez una nueva posibilidad de existencia para aquellos a quienes es anunciada (*Bedeutsamkeit*)»; J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007, 7ª ed., 418-419: «La resurrección no pertenece ya a este mundo que nosotros podemos observar. Por eso se puede decir que no es propiamente un “hecho histórico”, como tantos otros que suceden en el mundo y que podemos constatar y verificar, pero es un “hecho real” que ha sucedido realmente».

- Sobre la necesidad de reconocer el propio pecado, la p. 169 recoge un salto brusco. Primero habla del pecado de David, denunciado por Natán, y a continuación, sin explicar el salto, Dios entrega la ley a Moisés. Debería haber aclarado que la formulación de la ley concretada en los mandamientos es un espejo en que contemplarnos para reconocer nuestros pecados, como hizo Natán con David. (*Propuesta positiva* nº 9: Cambiar el orden en la presentación).

- Más seria es la alteración que introduce dejando caer una pregunta que Jesús jamás formuló, o que los evangelios no nos relatan. El texto discute sobre qué se piensa en general acerca de los mandamientos y, literal, sigue (p. 173): “Y, por último, como hizo Jesús en una ocasión con sus discípulos (cf. Mateo 16, 13-15), ¿y nosotros que pensamos de los diez mandamientos?”. Es sabido que Jesús no preguntó a sus discípulos en esa ocasión sobre los mandamientos, sino sobre otro asunto bien distinto, como es que pensaban acerca de él mismo. Es más sencillo formular “qué pensamos sobre los mandamientos”.

- Hay repeticiones de textos bíblicos, que se podrían haber evitado, sobre todo si se hubiera echado mano de la abundancia y riqueza disponible. La p. 190 reproduce el texto de Ap. 22, 2, que ha aparecido en el tema anterior, en la p. 186. O, a la inversa, se da por conocido algo que no se ha mencionado antes, o que se supone que el lector del catecismo ya conoce, cuando afirma que el Espíritu “era el prometido por Joel para los tiempos mesiánicos” (p. 239), pero antes no se ha dicho nada de quién era Joel, ni qué había prometido.

- El tema 42 se centra en la eucaristía, y remite a la pascua judía (lo escribe con mayúscula) en la que “con gestos y oraciones evocaban su pasado” (p. 243). ¿Sólo se puede decir eso? Sin extenderse demasiado podría señalarse el sentido liberador de la fiesta, repetida a lo largo de los siglos. Tampoco se dice nada del paso de la celebración judía del sábado a la cristiana del domingo, ni para fundamentar la celebración cristiana, ni para explicar adecuadamente la expresión del mandamiento con las palabras con que lo manifiesta el libro del Éxodo. (*Propuesta positiva* nº 10: Explicar el cambio del sábado judío al domingo cristiano).

- El texto de 2Co. 4, 5-7 se emplea en la p. 258 para hablar del ministerio sacerdotal, como hizo Pablo en su carta. Pero en la p. 267 es utilizado para hablar genéricamente de la vida cristiana. Y no se remite de un lugar a otro,

porque en ningún lugar del catecismo se encuentran referencias internas de lo que se ha presentado en más de una ocasión. (*Propuesta positiva* n° 11: Emplear otro texto bíblico distinto para hablar de la vida cristiana).

7. Liturgia

En cada tema, hay una sección que se dedica a la liturgia, con idea de introducir paulatinamente al lector, al catecúmeno, en la oración común de los cristianos.

- En la etapa del precatecumenado, se le propone al aspirante una fórmula tomada de la plegaria eucarística, de la cual aún no ha oído hablar (p. 83), o de una oración colecta, de la que carece aún de noticia alguna (p. 91); en el catecumenado se le remite al catecúmeno a la liturgia de las horas (p. 196) como si fuera necesario saber qué es, aun estando todavía en esa etapa. Es como hablar en el vacío; hubiera sido preferible no recurrir a la liturgia en una etapa en la que lo propio es solventar dudas, superar dificultades, depurar intenciones, llevar a cabo un primer anuncio global de lo esencial de la fe, o recurrir a la liturgia de forma más acertada. (*Propuesta positiva* n° 12: Eliminar las referencias litúrgicas en la etapa precatecumenal, y dosificarlas progresivamente en la etapa catecumenal).

- En la misma línea, también en esa etapa, se propone que el aspirante rece una “jaculatoria” (en lugar de denominarlo “oración”, “súplica breve”). ¿Es importante conocer el término “jaculatoria” para ser cristiano?, ¿no es más fácil hablar en término de súplica, oración, deseo, aspiración hacia la que conducir la intención de quien pregunta qué hay que hacer para ser cristiano?

- Y para el que ya lo es, o para el que está siendo enseñado claramente en esa dirección, ¿es tan importante conocer el término “epiclesis” (que no se presenta traducido)? Porque aparece al menos en tres ocasiones: p. 192, 248 y 256. ¿Cuántos cristianos formados y sinceros viven su fe y desconocen el término?, ¿tan necesario es, que ha de presentarse junto con lo esencial de la fe? (También aparece el término “anámnesis”, que se ofrece traducido como “recuerdo”). (*Propuesta positiva* n° 13: Reconsiderar si es fundamental el empleo de estos términos en la presentación básica de la fe cristiana).

- En el apartado dedicado a la liturgia se ofrece al catecúmeno un texto que puede resultarle difícil cuando se habla de la transfiguración de Jesús, siendo así que en esta etapa es posible que no tenga aún noticia de tal hecho. Es viejo el convencimiento de que las cosas que no se explican se repiten sin entenderlas.

- Los salmos son usados indistintamente para el apartado reservado a la liturgia, o para el anejo destinado a la oración. Hubiera sido preferible dejarlos para este segundo, aunque se empleen con abundancia en la oración litúrgica. (*Propuesta positiva* n° 14: Reconsiderar el empleo de los salmos en el catecismo).

- Cuando se llega a la p. 187, aparece lo siguiente: “¿Liturgia?, ¿qué es eso? A lo mejor la palabra no te dice nada, pero en este tema y a estas alturas va siendo hora de que conozcas...”. Llamativo, porque desde el tema primero se ha dedicado un apartado titulado en todas las ocasiones “liturgia”. Si el concepto se ha aclarado con anterioridad, sobra la interrogación en la página citada; pero, si no se ha explicado hasta ese momento, como parece afirmar el texto sin rodeos, el asunto es destacable, porque se ha estado ofreciendo durante los 30 temas anteriores algo que tenía un fundamento, pero que resultaba desconocido “hasta estas alturas”. Falta respeto a los destinatarios. (*Propuesta positiva* n° 15: Explicar el término “liturgia” en su debido momento, si se emplean referencias litúrgicas).

8. Teología

También en este terreno el *Catecismo* arrastra algunas imperfecciones, y se cuelan fallos.

- Hay que ir a las páginas 133 y 134. En temas anteriores se ha hablado del Padre, y de Jesús, el Hijo. Al llegar ese lugar, se habla del Espíritu. Y entonces surge como nuevo el término “Trinidad”, que figura en esas dos páginas en cuatro momentos (Figura otra vez más en la p. 212 y también en el título de una reproducción en la p. 111). Pero no se dice qué es “Trinidad”, ni se proporciona ninguna aclaración sobre la palabra empleada, ni qué se quiere expresar con ella. ¿Tiene que saberla ya el catecúmeno, y tiene que conocer el alcance que los cristianos dan a ese

término?¹⁴. (*Propuesta positiva* n° 16: Aclarar qué se entiende en cristiano con el término “Trinidad”). Acaso hay que repetir lo mismo que el propio catecismo decía sobre la liturgia: “A lo mejor la palabra no te dice nada...”. Pero resulta imperdonable que no haya una explicación medianamente docta de lo que esto quiere decir en cristiano, sin quedarse en el recurso de acudir al diccionario para ver el sentido y la etimología del término. Parece elemental que un catecismo debería decirlo.

- A partir del tema 9, se desgrana el credo apostólico. Y de forma inmediata el texto propone enseñanzas sobre Dios y su figura. Pero falta un tema esencial, imprescindible, que se soslaya: ¿Qué quiere decir “creo”?, ¿en quién deposito mi asentimiento?, ¿por qué creo?, ¿qué seguridad me dan las afirmaciones que se me proponen?... Se hace una suposición, cual es que eso ha sido el resultado de los temas anteriores destinados al pre-catecumenado. En ningún momento de los temas anteriores, del pre-catecumenado se formulan esas preguntas. Se supone que todo lo que se ha expuesto, con lenguaje típicamente doctrinal, ha conducido a creer, y que quien inicia el catecumenado ya sabe, ya entiende, lo que significa “creo”. Por lo tanto, no se aborda. El tema 2º, que habla del deseo de Dios, no conduce a responder a esas preguntas; preguntas que, por otro lado, ni siquiera se formulan. (*Propuesta positiva* n° 17: Introducir la cuestión de lo que implica creer, con toda la extensión que merece). Y, de nuevo con un lenguaje doctrinal repetitivo se afirma: “decir ‘Creo en Dios’ es confesar una verdad de la cual dependen todas las demás” (p. 97). Lamentable concepto de creer, ceñido a las verdades, frente a la confianza, a la entrega absoluta, al amor, a la total disponibilidad, al acatamiento libre, a la luz que despeja las sombras... Ceñir el creer a una cuestión de verdades es empobrecerlo hasta lo no imaginable¹⁵. (Es lo que afirma Stg. 2, 19, sobre el creer, aunque sin adhesión personal, cordial).

¹⁴ REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Diccionario de la lengua española*, 2014, 13ª ed.; voz “trinidad”: “En la religión cristiana, conjunto de las tres personas divinas en una sola y única esencia”.

¹⁵ N. MARTÍNEZ- GAYOL, *La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor*, en A. CORDOVILLA y otros, *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca, Sígueme, 2006, 539-584; B. CHENU - F. COUDREAU, *La fe de los cristianos. Catequesis fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1986, 199: “¿Cuál es su fe?, ¿A qué mensaje se adhieren?, ¿En qué o, mejor dicho, en quién creen [los cristianos]?”.

- Hay un párrafo en el tema 10, particularmente vidrioso. Dice: “La inteligencia humana, la razón, puede encontrar por sí misma una respuesta a la cuestión de los orígenes. Pero muchas veces queda oscurecida y desfigurada por el error. Pero la revelación ilumina y ordena”. Sutilmente, se deja entender que del lado de la fe y de la revelación todo está nítido, y que fuera de la fe y de la revelación el riesgo de oscuridad y error es muy notable, sucede muchas veces, aunque no siempre. Es dar a entender que ningún creyente sincero alberga dudas; y que ninguna persona no cristiana acertara en sus criterios. No se dice, ciertamente, pero en ocasiones insinuar es un modo velado de afirmar. Hubiera sido preferible una redacción más cuidada.

- El tema 13 se centra en la persona de María, a quien Dios eligió como colaboradora en su obra de salvación. Sobre María, la p. 114 alberga cuatro ladillos. El primero habla del dogma de la inmaculada concepción de María; el cuarto habla del dogma de la ascensión de María; el segundo muestra, como pregunta, que María es Madre de Dios, aunque no se emplee la palabra “dogma”; y por fin, el tercero pregunta con toda rotundidad por el “dogma de la perpetua virginidad de María”. Cualquiera que sepa algo de teología sabe que esta última afirmación es un convencimiento sostenido por la Iglesia a lo largo de toda su historia, pero que nunca ha sido proclamado como “dogma de fe”, con lo que esto implica. Incomprensible, porque el texto asocia a dogma lo que no es, y lo repite en la respuesta. En los otros tres casos hace referencia a diversas fuentes, y en este último, no remite a ninguna fuente. Habrá que aceptar un “nuevo” dogma en un “nuevo catecismo”. (*Propuesta positiva* n° 18: Eliminar el término “dogma” para referirse a la virginidad de María).

- El tema 29 examina demasiado brevemente los mandamientos que se refieren al prójimo. Las muchas cuestiones morales que un adulto se puede plantear quedan aquí resumidas, apenas tocadas y necesitarían un tratamiento mucho más cabal, si se pretende cimentar al catecúmeno en unos criterios sólidos en este terreno. En el apartado “Iluminar la vida” (que es más bien doctrinal), habla de una cultura de muerte en nuestro mundo, y desliza que algunas leyes humanas van en contra de la ley divina. Pero añade: “Si la vida es un don, ¿quiénes somos nosotros para arrebatarse ese don cuando la otra persona no está provocando injusticia alguna a los demás?” (*Propuesta positiva*: n° 19: Si trata del aborto, emplee el término con exactitud; si no habla de la pena de muerte, es preciso suplir la omi-

sión). La pregunta conduce directamente a una respuesta: no tenemos derecho a quitar la vida a quien no provoca injusticia alguna a los demás; pero indirectamente, deja caer la licitud de la pena de muerte: tenemos derecho a quitar la vida a quien provoca alguna injusticia a los demás.

Sería de agradecer que el catecismo analizado no diera lugar a tener que leer entre líneas, y, si se inclina a favor o en contra de la pena de muerte, lo manifieste de manera nítida, mejor que de forma tan ambigua.

- El tema 31 habla de la celebración cristiana. Se entrecruzan estas expresiones “sacerdocio de Jesucristo”, “pueblo de Dios sacerdotal”, “sacerdocio común de los fieles”, “sacerdocio bautismal”. A propósito de esta última expresión, la explicación es desafortunada al indicar que “capacita a los fieles para recibir y percibir los bienes y gracias espirituales de la celebración litúrgica”: los verbos “recibir y percibir” denotan una situación pasiva, bien distinta de participar, ofrecer, alabar, adorar o dar gracias, y esto no sólo en el transcurso de la celebración litúrgica (objetivo del tema), sino en la santificación del mundo, en el trabajo diario¹⁶.

- Cuando se presenta la figura de María (tema 35), aparece una frase discutible desde la veracidad histórica: “Con ella [María] se restituye lo que se había roto por Eva”. Es decir, se contraponen a dos mujeres, de las cuales la primera, María, es un ser vivo, real, con existencia histórica contrastada, mientras que la segunda, Eva, ha de entenderse como una forma literaria, acorde con la narración del Génesis, que precisa ser contemplada como los géneros literarios reclaman. En el terreno espiritual se ha de hablar de la contraposición entre la obediencia o la desobediencia a Dios. Numerosos autores cristianos del pasado concedieron a Eva una existen-

¹⁶ “La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la Liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, “linaje escogido sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” (1 Pe. 2,9; cf. 2,4-5). Al reformar y fomentar la sagrada Liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo” (SC 14). “Son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos. A este fin, la Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos. (GS 63)

cia histórica, tal como entendieron la narración de los orígenes, como crónica notarial¹⁷. Si hoy esto no es posible, educar la fe del catecúmeno de nuestros días exige una forma bien distinta de plantear la enseñanza.

- En el mismo contexto, otra afirmación debería haber sido más cuidada, en lugar de proponer “María es enriquecida con una especial santidad, llena de gracia” (p. 207). Hablar de categorías diversas de santidad resulta un terreno de arenas movedizas: ¿santidades de niveles diversos? Hubiera sido más sencillo acudir a la afirmación tan sólida “Sólo tú eres santo”, del gloria de la misa, o a la adoración que recogen Is. 6, 3 y Ap, 4, 8. El único santo es Dios; María está llena de gracia, al participar de la santidad de Dios de modo que nos resulta desconocido. Y en relación con lo que se enseña sobre María, no hay más remedio que recordar con pena que este tema 35 está incrustado en la parte relativa a la purificación del catecúmeno, forzado, y que, siguiendo la sabia disposición del concilio, debería haber sido presentado en el contexto de la Iglesia, como se encuentra en la constitución *Lumen Gentium*. Pero el rígido esquema de limitación del espacio disponible para cada tema trae consigo esa falta de precisión teológica. (*Propuesta positiva* nº 20: reconsiderar abordar el tema de María en el conjunto de la Iglesia, y no por separado; hablar de santidad “singular”, como hace LG 43).

- La presentación del bautismo se inicia señalando primero la eliminación del pecado, y sólo después se presenta la condición de hijos de Dios (p. 231). En sana teología, es justo al revés: porque Dios nos hace sus hijos, su gracia acaba con los pecados (causa y efecto). Ciertamente que todo sucede simultáneamente; pero, con vistas a una presentación pedagógica al catecúmeno, el orden de los factores sí cambia, y mejora el producto. Y un catecismo debería tener en cuenta este principio al presentar la fe. (*Propuesta positiva* nº 21: Cambiar el orden de las explicaciones, y señalar causa y efecto).

¹⁷ JUSTINO, *Diálogo*, 100, 4, 6: “Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte”. TERTULIANO, *De carne Christi*, 17: “Eva era todavía virgen cuando en su oído se insinuó la palabra seductora que iba a construir el edificio de la muerte”; IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 3, 22, 4: “Eva fue desobediente; desobedeció, en efecto, cuando aún era virgen. Y así por ella, teniendo un esposo, Adán, pero permaneciendo aún virgen, por su desobediencia, fue causa de muerte para sí misma y para toda la raza humana”.

- En la misma página citada se dice que por el bautismo se deja de ser “esclavo del pecado y de las fuerzas del mal”. Es verdad que es terminología paulina, por lo menos la primera expresión. Pero más adelante (p. 250, sobre la penitencia) se dice que ésta arranca al hombre “de las garras del diablo”. “Las fuerzas del mal”, innominadas y “las garras del diablo”, nombradas, no son precisamente las fórmulas más acertadas para mostrar que nuestro pecado deja huella en nuestras vidas, y que hemos de esforzarnos por rehacernos con la ayuda de Dios. Toda esa sección “Para iluminar la vida” requiere a toda prisa una nueva redacción, porque, además de lo anotado, se entremezclan expresiones como “el diablo pretende alejarte de Dios” y “el mal querido libremente por el hombre” como si el mal tuviera personalidad propia. Además, enseña la misma sección que “el pecado puede haber abundado en nuestra vida”, pero se olvida de remitir a Ro. 5,20 donde Pablo refuerza la riqueza de la gracia de Dios ante la abundancia del pecado.

- En cuatro ocasiones (p. 251, penitencia; p. 240, confirmación; p. 256, unción de enfermos; p. 264, matrimonio) se formula una pregunta incomprensible: “Qué acontece en el sacramento...”. La formulación es absolutamente impersonal, como “llueve, nieva, trueno...”. ¿Los sacramentos son algo que suceda, que acontezca, de manera impersonal, innominada?, o peor aún, ¿son un encuentro impersonal? ¿No son “encuentros con Cristo”, como el propio catecismo señala (p. 190)? ¿Por qué no se presentan así? La razón hay que buscarla en el catecismo retirado *Esta es nuestra fe*, donde desafortunadamente figuraban¹⁸. Y en lugar de esforzarse en mejorarlas, era más cómodo trasvasarlas, aunque resulten ridículas para presentar bien la fe, y para realzar el “encuentro con Cristo”.

- Al abordar el sacramento de la unción de enfermos, hay una afirmación muy poco cuidada al afirmar que “la Iglesia ve en el sufrimiento (...) un instrumento eficaz para cooperar en la obra de salvación...” (p. 255). Sin embargo, es válido considerar que el sufrimiento, como el dolor, no tienen categoría instrumental. El respeto a todas las personas, cuando sufren, obliga a no degradarlo a la categoría de instrumento, de herra-

¹⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Esta es nuestra fe*, Madrid, Edice, 1987: “¿Qué acontece en el sacramento de ...”: sobre la confirmación: p. 239; sobre la penitencia: p. 255; sobre la unción de enfermos, p. 263; sobre el matrimonio: p. 270.

mienta¹⁹. Es una situación que afecta a toda la persona, cuerpo y alma, con todas sus potencialidades, y que reclama la actitud responsable de replantear las causas que lo producen, para sanarlas. Y desde la espiritualidad cristiana, puede ser una ocasión de que quien sufre, se asocie libremente a los padecimientos de Cristo (Flp 3, 10; 1Pe 4, 13). (*Propuesta positiva* n° 22: Presentar el sufrimiento desde otra perspectiva distinta de instrumento en manos de Dios).

- Llegando al tema del sacramento del orden, extraña sobremanera que no se diga una sola palabra sobre los diáconos casados, con diaconado permanente, como si esto no existiera, con absoluta desinformación, cuando lo que se pretende es enseñar²⁰. En lo relativo a este sacramento, hay una reiteración que salta a la vista, que no es casual: hasta cinco veces el catecismo afirma que el ordenado “representa a Jesucristo”, con una insistencia que no es necesaria, pues bastaba con mostrarlo con sencillez. Hay un repetido subrayado que permite sospechar un deseo de exaltación de la persona ordenada; sólo al final del apartado se enseña que “se ponen al servicio del pueblo de Dios”, y se repite en el apartado siguiente. Pero en él se vuelve a la carga, incluso con el empleo del latín (¿así es más sólida la afirmación?) para indicar que actúa en la persona de Cristo. (*Propuesta positiva* n° 23: Hablar del diaconado permanente, de los diáconos casados, y abrir la puerta a la inclusión de cuestiones debatidas).

¹⁹ “A partir del sufrimiento, ¿el ser humano es capaz o no de relacionarse auténticamente con Dios y de encontrar un lenguaje correcto sobre él? Si la respuesta es afirmativa, entonces esa realidad estará *a fortiori* presente en otras realidades humanas igualmente. Si la respuesta es negativa, no importa ya que a partir de realidades menos profundas y cuestionantes las personas ‘parezcan’ aceptar la gratuidad del amor de Dios y pretenda practicar una religión desinteresada. El dolor humano es el terreno duro y exigente en el que se hace una apuesta sobre el hablar acerca de Dios y es también el que asegura el alcance universal de ella”. (G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1986, 54). “¿Quién está detrás del sufrimiento? ¿Hay alguien que lo controle? Parece como si necesitáramos dar una razón a la pregunta ‘¿por qué el dolor?’. Y, querámoslo o no, de alguna manera entra en juego Dios, que es el último o primer interpelado”. (J. C. BERMEJO, *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Santander, Sal Terrae, 2019, 37).

²⁰ El *Catecismo* excluye otras preguntas que algunos catecúmenos ciertamente se plantean sobre el celibato o el posible matrimonio de los sacerdotes, los diáconos casados o el acceso de la mujer al diaconado.

- En cuanto al sacramento del matrimonio, la afirmación siguiente, de la p. 263, dice: “para los cristianos la mutua entrega de un hombre y una mujer bautizados es verdadero sacramento”. Sin embargo, la formulación se refiere a los católicos, pero no es precisa, por ausencia de una visión ecuménica, pues son muchos los cristianos no católicos que no lo tienen por sacramento, aunque sí como un compromiso vital entre ellos mismos, ante la sociedad y ante Dios. Por otro lado, la idílica reflexión sobre el matrimonio, el examinar y contemplar la vida, nada dice sobre rupturas, divorcios, matrimonios comprados, uniones libres, matrimonio civil, uniones irresponsables, separaciones ... Mal se puede “iluminar la vida” que no se quiere ver; mal se puede enseñar sobre el matrimonio sin mencionar las dificultades del entorno. (*Propuesta positiva* n° 24: Ofrecer una visión más real del matrimonio que contemple otras de sus perspectivas y sus problemas).

- Además, en la exposición del tema se habla de hombre y mujer, esposos, cónyuges; pero no aparece la palabra “laicos”. Y esto, no sólo en la presentación de lo relativo al matrimonio, sino en todo lo que tiene que ver con la presentación de la Iglesia y de todos sus miembros. Se menciona al pueblo de Dios, o a los fieles, o a los cristianos, globalmente, pero no se menciona en ningún momento la palabra laicos (o su equivalente “seglar”, en el uso ordinario) ¿Cómo es posible redactar (y aprobar) un catecismo que no habla expresamente de los laicos ni en el tema del matrimonio, ni en el del orden, ni en los dos temas (19 y 20) que dedica a la Iglesia, ni tampoco en el tema 48 que habla de religiosos y otras formas asociadas en la Iglesia?; ¿dónde y cuándo hay que enseñar esa realidad eclesial? La constatación es dolorosa: la inmensa mayoría del pueblo de Dios no es debidamente presentada al catecúmeno, quien reclama ser enseñado en la fe que está dispuesto a profesar. (*Propuesta positiva* n° 25: Exponer la condición de los laicos, su importancia, su papel en la Iglesia y en la sociedad, su aportación).

9. Otros aspectos ilógicos

No se entiende muy bien que en un catecismo escrito en castellano y destinado a personas de esta lengua se acuda al latín. ¿Para qué?, ¿da más solemnidad, más autoridad? En la p. 200, al comentar el padrenuestro se

dice que con el “amén expresamos nuestro *fiat*” (no se traduce, pero en la p. 207 se habla simplemente del “sí de María”). En la p. 129, sobre el abatimiento y resurrección de Jesús se dice por partida doble *exinanivit* y *exaltavit* (después de haberlo puesto en castellano). En la p. 260 se muestra que el sacerdote actúa *in persona Christi*, y también *in nomine Ecclesiae*, debidamente traducidos. Debe ser que el idioma latino proporciona un robustecimiento en la fe que no aseguran otras lenguas. Pero, ¿tiene que saber todo esto el catecúmeno; o le importa mucho que se diga en una lengua que no entiende? Por si no fuera suficiente, también se acude al hebreo, cuando se habla en la p. 81 “de los *anawin* o pobres de Yahvé”, y se duplica en la nota al margen. (No se indica, por cierto, que esa nota al margen está copiada de *Esta es nuestra fe*, en la p. 25). ¿Erudición gratuita, o carencia de imaginación para presentar lo que realmente conviene?

10. Conclusión

El catecismo analizado tiene muchas y notables deficiencias. Pero hay algunas más notables. Si ya de por sí es poco eficaz hablar un lenguaje doctrinal, del que el texto examinado rezuma por todas partes, seco, frío, pero poco cercano, acaso es más serio que el catecismo tiene una estructuración compleja. Se articula siguiendo los pasos del *Ritual para la iniciación cristiana de adultos*, con sus etapas. Pero no se remite (salvo alguna rara excepción) de un tema a otro, de lo visto a lo que se verá, de lo sospechado a lo afirmado.

En la primera etapa, de precatecumenado, se trata de iniciar la búsqueda de la fe, el deseo de Dios, pero pronto cede esto a la imperiosa necesidad de suministrar una doctrina prefijada. No hay una búsqueda que acompañe a la inquietud de quien pregunta por la fe, no hay una tarea de desmontar las falsas ideas o pretensiones del aspirante, no hay un discernimiento sobre cuáles son sus intenciones o sus aspiraciones si obtiene el bautismo, no hay un compartir problemas y dificultades en lo que tiene que asumir si acepta ser cristiano, ni a lo que tiene que renunciar si llega a esa meta, no hay un recorrido paso a paso, lento, progresivo, con avances y dificultades, si va viendo claro su propósito. Todo esto falta. La presentación de una doctrina depurada no lo suple, pero no se puede pasar por alto ese acompañamiento crucial.

El catecismo carece de un “fogonazo”, de un “flash” de tipo kerigmático, como los varios pasajes bíblicos en que se anuncia lo sustancial y condensado sobre Jesús muerto y resucitado, que constituye el núcleo de la fe, y al que hay que aspirar, por el que hay que trabajar, al que hay que acudir como meta de todo el proceso catecumenal²¹. Ese núcleo que tiene que ser exployado, tiene que estar siempre de trasfondo de cada una de las aclaraciones o explicaciones a quien busca depurar sus inquietudes y quiere participar de la fe en Jesús.

Falta un modelo (de los muchos que pueden proponerse) de alguna otra persona de carne y hueso que ha hecho el mismo recorrido, para que el catecúmeno vea que el recorrido es posible, porque otros lo han realizado también. En la p. 65 se dice que “Agustín [de Hipona] gran buscador de la plenitud al final la encontró sólo en Dios”. Pero sólo se cuenta el final del recorrido, y no se proporcionan detalles del recorrido mismo, con sus altibajos, mientras que el catecúmeno, que está al comienzo de la carrera no se conforma con ver lejos la meta, sino que tiene que entrenarse y sufrir a lo largo de toda la carrera, como otros han hecho, para poder llegar a ella al final.

En la etapa de catecumenado, la dirección la asume el credo, y, como está indicado, la moral está casi ausente, limitada a dos temas en los que se enuncian algunas cuestiones. Quedan fuera cuestiones de moral social, de justicia a todos los niveles, de exigencias económicas, de problemas relacionados con la vida y con la salud, de prácticas ajenas a la fe cristiana, ... La explicación del credo no responde a todo eso. Pero en la explicación misma del credo no aparecen cuestiones que se plantea el hombre de nuestros días sobre si será verdad lo de la resurrección, si Jesús armoniza la realidad humana y la divina en síntesis inexplicable, si las prácticas que señala el evangelio se compaginan con las prácticas que llevan a cabo los cristianos de hoy, ...

Se hace una presentación impoluta de la fe, de los miembros de la Iglesia. Y se silencia la dolorosa realidad de los anti testimonios de los cristianos, de todos los cristianos. Sin entrar en la sinuosa historia de la Iglesia, es suficiente mirar la realidad de los cristianos de nuestros días

²¹ A. ARIZA ARIZA, Una catequesis que articule kerigma y la integridad del mensaje de la fe, en *Teología y Catequesis* (2022) 171-190.

con sus defectos, sus tumbos, sus incoherencias a todos los niveles del espectro eclesial. Y poder así decirle al catecúmeno que la mediocridad, el mero cumplimiento, o el falso cumplimiento se encuentran a cada paso y no hay forma de esconderlo. De esta forma no se le engatusa hacia una Iglesia irreal. Es preciso mostrar la Iglesia real: los creyentes leales, sinceros, anónimos o no, y los falsos creyentes. Hay que mostrar que en el mismo recinto hay trigo y paja, y que a nadie se intenta engañar. Y hacer esto con adultos es la única forma seria de plantear un catecumenado.

Un catecismo no es sólo una manual de fórmulas que han de ser sabidas. Tampoco es la presentación de una teoría exquisita, aunque no sea asumida por quienes dicen profesarla. Es preciso plantear todo, sin trampas. Y un catecismo para adultos, que aspiran a la fe o se la quieren replantear, tiene que situarse ante todo eso.

En la etapa de purificación se contemplan los sacramentos. Pero anteriormente tenía que haberse hecho referencia a ellos en multitud de ocasiones, como parte de la mirada que hay que dirigir a la realidad en la que vivimos, como rutina o realidad de los cristianos, como celebraciones sustentadas por la fe. Y apenas hay una mirada a una realidad sociológica que “practica” en ciertas ocasiones, pero que vive lejos de esos criterios.

A lo largo del trabajo he presentado una serie de propuestas positivas que pueden ayudar a hacer una presentación más adecuada de la fe a los adultos.

Textos
y
Glosas

Paciencia con el Señor, según san Agustín (II)

Dr. Pío de Luis Vizcaíno
Profesor Jubilado Estudio Teológico Agustiniano
deluis23@hotmail.com

Recibido: 30 marzo 2024 / Aceptado:30 mayo 2024

A. Despegue

Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8). De ningún otro hombre cabe afirmar lo mismo. No obstante, no se puede negar una fundamental identidad humana a lo largo de los siglos. A la experiencia del *panta rei* –todo está en continuo movimiento– de Heráclito se contraponen la del *nihil novum sub sole* –nada hay nuevo bajo el sol– del Eclesiastés (1,9). La identidad y la diferencia van de la mano también en el hombre. El tiempo siempre es tiempo y, por tanto, mutabilidad, pero a menudo solo en las formas, que manifiestan experiencias comunes a todos los tiempos, como la de sentirse abandonado, de no suscitar el interés de nadie, de la injusticia y de la impotencia ante ella, etc. Y hoy como ayer el hombre no siempre acierta o, al menos, encuentra dificultad para introducir las en el marco estable que le ofrece su fe.

Dios se presenta a sí mismo como luz (cf. 1 Jn 1,5). Lo cual no excluye que el fiel perciba en él zonas opacas que pueden ser incluso dos datos primordiales de su fe en Dios: que es padre y que es todopoderoso. En su historia concreta el creyente acumula experiencias que le cuestionan el amor que presume en un padre y el poder de quien reconoce como

todopoderoso. ¿Tendrá Dios que manifestarse más «humano», más razonable? ¿O es el fiel el que tiene que cambiar o, al menos, purificar su concepción de Dios?

San Agustín predicó y escribió para oyentes y lectores de finales del s. IV y comienzos del V. Sus palabras respondían a experiencias vividas por cristianos de hace dieciséis siglos. Estaba en juego la capacidad de la fe cristiana para enfrentarse a cuestiones que angustiaban a espíritus religiosos que acudían al templo a escuchar la palabra de Dios de boca de su pastor. Su objetivo no era tanto llenar de ideas las mentes, cuanto abrir los espíritus a perspectivas que les permitiesen respirar; ayudarles a enmarcar las experiencias aludidas dentro de su fe, haciéndoles ver que, aunque parecieran un despropósito, tenían sentido, a la luz de la Escritura.

Los grandes maestros lo son porque su enseñanza trasciende el momento histórico en que la impartieron. La Iglesia solo proclama doctores de la Iglesia a maestros del pasado, porque se da su tiempo para ver si, tras su muerte, han seguido iluminando la vida de los fieles. Las páginas que siguen se alimentan de la ficción de que san Agustín vive en nuestro tiempo, escucha a los fieles de hoy sobre problemas idénticos o similares a los que escuchó y vivió como pastor de Hipona y les da una respuesta similar a la que dio entonces: tener paciencia con el Señor.

B. Vuelo al pasado

Tomamos en consideración textos del obispo de Hipona dirigidos a sus fieles, pues la fe es el marco adecuado para exhortar a tener paciencia con el Señor. Pero no cualesquiera fieles, sino aquellos que creen sinceramente en Dios a quien reservan un lugar y un trato de privilegio en su vida. Sería perder tiempo hacer tal exhortación a ateos, agnósticos y escépticos, o incluso a fieles con conciencia de ser cristianos pero que, en la práctica, relegan a Dios a un rincón de su casa y solo se ocupan de él cuando no tienen nada más que hacer, o cuando lo necesitan para cosas intrascendentes, o por rutinarias convenciones sociales (*en. Ps. 26,2,16*).

La fe otorga al fiel certezas, de pasado, de presente y de futuro. Le cerciora de que Dios es, a la vez Padre –porque lo creó, lo llama, lo manda y lo gobierna– y Madre –porque le da calor, lo cría, lo amamanta y lo lleva

en su seno— (*en. Ps.* 26,2,18). Por la fe sabe que es heredero de Dios, al que espera recibir como herencia propia, aunque no exclusiva (*en. Ps.* 1,4); que la Iglesia en la que ahora vive la fe la constituyen los miembros de Cristo, y que en ella vive Cristo mismo, aunque oculto (*en. Ps.* 26,2,10; 41,9); que, en el momento de la recompensa definitiva (cf. *Lc* 14,14; *s.* 339,6), el Señor le otorgará el don reservado específicamente para quienes creen en él (*en. Ps.* 36,2,4), esto es, la comunión definitiva con él (*en. Ps.* 29,2,8); que por la fe, la esperanza y la caridad se halla ya en el cielo, aunque solo en el sentido de que tiene como garantía de ello a Cristo, que está con él en la tierra hasta el fin del mundo (*en. Ps.* 26,2,11); que el Apóstol, dejando de lado su pasado, centró su mente exclusivamente en lo que tenía delante (cf. *Flp* 3,13) (*s.* 179,8-9); que todo es don, pero también cosecha de una siembra propia que en su momento mostrará su fruto (*exp. Gál.* 61). Sabe, por último y esto le llena de gozo, que su fe no es una pura ilusión, pues la avala el orbe entero que ya cree en Cristo (*en. Ps.* 26,1,6; 26,2,13). Un cúmulo de certezas que dejan constancia de dos estadios en la vida del fiel, uno provisional y otro definitivo. El «no ver» propio de la fe le otorga un carácter de interinidad, convirtiéndola en puerta que abre a la visión; en conocimiento limitado que permite el acceso al conocimiento pleno. De aquí el consejo del santo: «cree y lo experimentarás, pero no ahora» (*s.* 339,6). En efecto, la fe puede entenderse también como «visión», pero siempre como «visión» propia del peregrino. Ella permite ver, aunque como en un espejo, los bienes de la patria (*Sal* 26,13) de los que el fiel desea tener visión inmediata (*en. Ps.* 26,1,13; 26,2,22). Lejos aún de la patria, la desea vivamente y camina hacia ella (*en. Ps.* 26,2,10). La situación de provisionalidad en que vive estimula el deseo de alcanzar la situación definitiva. Por ello, la fe es inseparable de la esperanza y del amor. La esperanza confía alcanzar el objeto de su amor, cuya existencia garantiza la fe. La insistencia del santo en el «no ver» su objeto como característica de la fe prepara el motivo de la paciencia con el Señor.

La etapa provisional despierta el deseo de la etapa definitiva, salvo que el caminante prefiera distraerse en el camino en vez de continuar hasta la meta, la casa del Señor —en palabras del salmista—, o la Iglesia celeste —en la presentación del teólogo Agustín—. El fiel suspira por habitar esa casa, por ser miembro de esa Iglesia. Ese deseo y esperanza pudieran parecer una osadía, pero deja de serlo para quien presume solo de la garantía que le dejó el Señor (*en. Ps.* 26,2,10). La tradición filosófica

platónica, que históricamente ha prevalecido en la concepción cristiana de la vida futura, considera a Dios como Verdad que contemplar y como Bien del que disfrutar. En los textos examinados el Bien obtiene la preferencia sobre la Verdad. Como el salmista (Sal 26,4), el fiel anhela contemplar las delicias del Señor (cf. Sal 26,4) (*en. Ps.* 26,1,4; 26,2,8-10.14-17).

Habitados a asociar la contemplación con la verdad, sorprende que se hable de *contemplar las delicias del Señor*. El fiel, como el salmista, se presenta como un contemplativo de la Belleza y del Deleite a la vez. San Agustín habla de «contemplar la belleza deliciosa (*species delectabilis*)», mostrando así que la belleza (*species*) es deliciosa o que las delicias son producto de la belleza (*en. Ps.* 26,1,4). El fiel anhela la contemplación cara a cara del Señor –ver su rostro (Sal 26,8)–, sin nada que la perturbe, sin sugestión que la desvíe, sin nadie que la impida, sin enemigo que interfiera. En estas condiciones, propias de la etapa definitiva, el gozo de las delicias del Señor Dios será pleno (*en. Ps.* 26,2,9). Al presente, la contemplación del rostro del Señor solo es posible en la persona de Jesucristo.

El fiel amante del Señor hace suya la actitud del salmista de buscarlo continuamente. Ninguna otra búsqueda garantiza mejor recompensa. Ante la posibilidad de contemplar su rostro, ha de ceder cualquier otra propuesta, por placentera que pueda parecer (*en. Ps.* 26,2,15-16). Por ello, nada teme más que errar en su verdadera identidad y confundirlo con otro. El sufrimiento sería insoportable para quien ama el verdadero rostro de Dios (*en. Ps.* 26,1,8-9). El peligro es real (cf. *conf.* 1,1; *sol.* 1,6). Evitar la confusión requiere activar los ojos del corazón, previamente purificados (Mt 5,8) y pedir al Señor –como el salmista– que no le retire su rostro (Sal 26,9). Si Dios se desentiende de él, nada podrá hacer; asimismo, sin la propia colaboración, todo resultará en vano (*en. Ps.* 26,1,9). En el salmo 41 el salmista, a la vez que manifiesta el deseo de llegar a las Fuentes de agua, donde saciar su sed del Dios vivo, describe una experiencia de él que aviva el deseo; el salmo 26, en la exposición del obispo de Hipona, solo hay deseo, no experiencia.

Igual que el salmista, el fiel busca a Dios en las cosas visibles y corpóreas. Al resultarle infructuosa la búsqueda –incluso la hecha en sí mismo–, trasciende la propia alma para llegar a donde él mora. Pero donde lo encuentra con seguridad es en la comunión con los demás fieles,

en la Iglesia peregrina, obra maravillosa de Dios, única vía que no conduce al extravío. La vida en ella está llena de experiencias que le suscitan admiración y que anticipan otras que le producirán estupor, pero ya en la morada de Dios. Tales experiencias le permiten conocer –o mejor, intuir– ya en el tiempo las que vivirá en la eternidad (*en. Ps.* 41,9).

Para expresar lo que allí producirá estupor el santo prefiere el vocabulario de la sensibilidad interior al de la inteligencia. No habla de verdad, sino de cierta dulzura, de un placer aquí oculto y por eso desconocido; de una música, íntima e inteligible, ejecutada con instrumentos celestiales en un ambiente de júbilo y alabanza. Allí la alegría interminable la suscita el rostro de Dios que se hace presente. Tal es la deliciosa belleza percibida al contemplar el rostro del Señor. Experimentar esa suavidad y dulzura es fruto de vivir la fe en comunión con los demás fieles, abstrayéndose de todo estrépito exterior (*en. Ps.* 41,9-10). Es la parte que corresponde al esfuerzo del fiel (*en. Ps.* 26,2,9).

Pero se trata de una experiencia limitada en la intensidad y en el tiempo, ocasional. En cuanto experiencia, es fuente de dicha; en cuanto limitada y ocasional, fuente de desdicha. Aunque de modo diferente, la dicha y la desdicha avivan en él aún más el deseo que le impulsa hacia el propio interior y, desde él, hacia las Fuentes de agua –la suavidad íntima de Dios–. La dicha no le libera de la fragilidad de su carne, de la debilidad del cuerpo que lastra el alma y distrae la mente (Sab 9,15), que le hacen resbalar hacia lo de siempre y volver a las andadas (*en. Ps.* 41,9). Su gozo anterior se transforma en gemidos, hasta el punto de alimentarse de lágrimas día y noche (Sal 41,4). Así vive su condición de peregrino, lejos aún del Señor. Tras haber experimentado con gozo la dulzura interior, tras haber podido contemplar con la mirada de la mente la realidad inmutable, aunque de manera superficial y rápida, siente que su alma está triste y le pregunta por qué (cf. Sal 41,4). La respuesta la recibe en su intimidad silenciosa: aún no se halla donde se experimenta permanentemente la dulzura y la suavidad a la que fue arrebatada como de paso. ¿Cómo no conturbarse hallándose aún en este mundo, lejos de la morada del Señor? La tristeza se hace acompañar del temor porque es consciente de sus debilidades morales, de que aún no está enteramente salvado y de que, incluso poseyendo las primicias del Espíritu, espera entre gemidos la redención de su cuerpo. No le queda sino esperar en Dios, que reconoce como su salvación (*en. Ps.* 26,2,10-11).

El fiel que ha tenido experiencia gozosa de Dios prefiere mirar al futuro, no ya al pasado. Su deseo es cambiar su condición limitada y efímera en plena y definitiva; ser partícipe de la fiesta eterna que se vive en la morada de Dios contemplando su rostro. No se siente comensal en un banquete en que, saciado con abundantes y sabrosos aperitivos, ve satisfecha su hambre y ya no le apetece comer más; al contrario, se siente como quien, asistiendo a la ejecución de una magistral pieza musical, no se conforma con asistir al prelude y luego renunciar a las demás partes que desarrollan los motivos en él apuntados. Siguiendo con la imagen, el fiel entiende la experiencia gozosa de Dios vivida en la Iglesia peregrina como prelude de la más bella sinfonía que Dios interpreta para él en su historia personal de salvación y, ansioso, desea escucharla sin fin en la Iglesia celeste. Cierto, esta imagen musical tiene el inconveniente de no reflejar debidamente las dos etapas de su vida, dado que la representación musical es un todo continuo que se vive en el mismo escenario. Pero la discontinuidad física puede vivirse espiritualmente como un *continuum*, si el intenso deseo unifica los dos momentos. En todo caso, el salmista –y con él san Agustín– ven la música como realidad adecuada para que el fiel se haga una imagen, por diluida que esté, de la fiesta eterna (*en. Ps.* 41,9). Llegados aquí, procede poner de relieve que la contemplación cara a cara del rostro del Señor – Belleza deliciosa (*species delectabilis*)– y la fiesta a la que invita el Señor tiene lugar precisamente *en la casa del Señor* (Sal 26,4), en la que entrarán en la otra vida los que en la presente moran, durante su peregrinación, en la tienda del Señor, es decir, quienes mantienen la unidad y la verdad de la fe en todo el orbe de la tierra (*en. Ps.* 26,1,14.13).

La impaciencia originada por el amor. A todo deseo acompaña cierta impaciencia, tanto mayor cuanto más intenso y cuanto más se demora su satisfacción. A todo amante el tiempo de espera se le hace eterno (*en. Ps.* 26,1,14). El fiel se pregunta cuándo podrá ver en el lugar de la vida los bienes del Señor, que juzga dulces, inmortales, insuperables, eternos, inmutables (*en. Ps.* 26,2,22); cuándo sucederá que ya nunca más tenga sed, porque ha bebido del agua que Cristo da a beber (cf. Jn 4,13) (*s.* 170,9); cuándo se verá lleno de Dios y gozando de sus abundantes dones (*s.* 339,6). Son distintas maneras de expresar con el lenguaje de la Escritura su ansia de contemplar de forma plena y definitiva el rostro de Dios, La pregunta aquí no surge de cansancio alguno, sino de un intenso deseo y de un temor, ambos manifestación de amor. Del deseo de que la

contemplación deliciosa, la experiencia gozosa de Dios no sea solo cosa del pasado, sino realidad de un presente que ya no conozca término; del temor de que Dios, airado, aparte de él su rostro (*en. Ps. 26,2,16*), algo que le resultaría insoportable (*en. Ps. 26,1,9*). De ese temor es elocuente expresión cómo hace la pregunta: «Lo dijo suspirado, jadeante, sintiéndose en peligro, al hallarse en medio de un tropel de tentaciones» (*en. Ps. 26,2,22*). Desea que el momento anhelado llegue cuanto antes, porque el tiempo juega en su contra, pues sabe que puede ceder a la tentación que le aparte del objeto de su amor. Ante Dios nadie puede presumir de plena seguridad, salvo que la seguridad se fundamente en su misericordia (*ib.*).

La impaciencia originada por la tribulación. El hecho de que esta vida sea «el día de nuestros males» (cf. Sal 26,5) es también fuente de impaciencia. Cierto, tales males los experimentan de un modo los impíos y de otro los fieles mientras dura su condición de peregrinos lejos del Señor (2 Cor 5,6), pero existen y dan razón de la última petición del Padre nuestro: *Libranos del mal* (Mt 6,13) (*en. Ps. 26,2,10*). El fiel sufre aún a los enemigos del Cuerpo de Cristo, que pueden ensañarse con él (*en. Ps. 26,2,11*) y soportarlos le resulta tarea ardua (*en. Ps. 26,1,14*). De hecho, vive acosado por una multitud que conspira y, directa o indirectamente, actúa contra él (*en. Ps. 26,1,3*). Multitud compuesta por una amplia categoría de personas, que no es preciso detallar aquí. Por otra parte, se trata de sujetos con gran poder en la sociedad, sumamente hábiles y activos para conseguir sus objetivos, pues su publicidad siempre cosecha éxitos (*en. Ps. 36,2,4*). A ellos hay que añadir quienes, con buena intención, tratan de apartar al fiel del propio propósito (*en. Ps. 26,1,2*). Es su pan de cada día durante el tiempo de pertenencia a la Iglesia en su existencia terrena. Que la Iglesia en esta etapa sea comparada a una tienda militar es señal de que existen enemigos, que le procuran todo tipo de estrecheces, de angustias, de tribulaciones, de pruebas, de escándalos y de persecuciones. Enemigos tanto más numerosos y oprimentes cuanto mayor es el esfuerzo en progresar en la vida cristiana. Y no se trata de una situación momentánea, sino que durará hasta el final (*en. Ps. 29,2,6.8*). El santo tampoco olvida los males que se originan dentro de un marco de fe como la rivalidad de los que, por pura soberbia, rompen la unidad (*c. litt. Pet. 3,4*).

La impaciencia del fiel la suscita, pues, tanto su experiencia gozosa de Dios como la dura experiencia del mal en que se encuentra envuelto. Prueba de ella son las repetidas preguntas por el cuándo: «¿Cuándo se hará

manifiesto que los malvados han dejado ya de divertirse a costa de nosotros? ¿Cuándo quedarán cubiertos de oprobio?». Aunque se trata de preguntas retóricas respondidas de inmediato –cuando Cristo venga a retribuir a justos y pecadores– no deja de ser expresión de impaciencia, debido a que ese momento resulta desconocido. Expresión indirecta de la impaciencia es también la pregunta –siempre retórica– que formula el predicador después de haber señalado los éxitos de los malvados: «¿Será siempre así?». Desde esta nueva perspectiva, la impaciencia surge del cansancio de ver que los malvados suelen triunfar siempre y del temor a que el ánimo, abatido entre tantas molestias, comience a «resbalar», a venirse abajo (*en. Ps.* 36,2,4) y se quiebre su fe (*s.* 339,6). A esas se añade la pregunta cruda de por qué de ordinario en la tierra les va bien a los malos y mal a los buenos. Darle respuesta es la fatigosa tarea que el fiel tiene ante sí hasta el momento de llegar a la morada de Dios (*en. Ps.* 41,9). Muchos, cansados de esperar –he aquí la impaciencia– las promesas del Dios veraz, no se avergüenzan de pasarse al bando del mundo falaz (*s.* 157,1).

En resumen: tanto el fiel que ama intensamente al Señor como el que siente el peso de las muchas tribulaciones consideran que el Señor amado y todopoderoso tarda demasiado en manifestarse y en actuar, al menos en la forma deseada por ellos. Esa tardanza origina en uno y otro intranquilidad e impaciencia. El amante solo ve lentitud en el proceder de Dios; al atribulado, le resulta duro ver triunfar a los malvados (*en. Ps.* 26,1,14). El primero nada desea tanto como experimentar su presencia y vivir siempre en compañía de su amado Dios; el segundo nada desea tanto como ver una intervención definitiva en su favor del omnímodo poder de Dios. Atrapados en esa impaciencia, uno y otro no hacen sino preguntarse, sin espíritu alguno de rebeldía, hasta cuándo tendrán que seguir esperando, cuándo el Señor se decidirá por fin a atender sus deseos, lo que, por otra parte, es promesa hecha por él. La respuesta a las preguntas, explícitas o implícitas, que suscita el deseo o el cansancio, o incluso el temor, consiste en una exhortación a tener paciencia con el Señor. San Agustín la toma del salmista (*Sal* 26,14), convencido de que el Señor, desde su altura por la que domina sobre todo y sobre todos (*en. Ps.* 26,2,23), la comunica directamente al fiel en su interior (*en. Ps.* 41,11). Exhortación adecuada para tiempos que reclaman el ejercicio de la paciencia (*s.* 157,1), para situaciones incómodas como las descritas (*en. Ps.* 29,2,8; 36,2,4; *exp. Gal.* 61), como respuesta a las diversas preguntas por el

cuándo (*en. Ps. 26,1,14; s. 170,9; 339,6.7*), o por la duración de la situación presente (*en. Ps. 26,2,23*). Exhortación que el salmista adoba con dos condiciones que hacen posible la paciencia (*s. 157,1*) (*en. Ps. 29.2.8*): una actitud varonil y un corazón fuerte, que aluden al modo de comportarse ante el fuego de la tribulación y ante el fuego del amor (*en. Ps. 26,1,14*).

Fundamento de la paciencia con Dios. En el contexto descrito la paciencia aparece como la virtud que sostiene la larga y sufrida espera que provoca el amor; tanto más larga y sufrida cuanto más intenso es; luego el cúmulo de tribulaciones que experimenta o de que es testigo; tanto más larga y sufrida cuanto mayor es la certeza de que son evitables, si se considera la omnipotencia del Señor. Para comenzar, tener paciencia con Dios significa dar tiempo al tiempo, asumiendo que cada cosa tiene su momento adecuado y, en el caso del Señor, aceptar que su reloj tiene un ritmo distinto del de los hombres; aceptar también que, por definición, tener paciencia con el Señor implica reconocerle el derecho a ejercer su dominio como, donde y cuando quiere.

Desde la perspectiva del amor, el fiel que busca el encuentro definitivo con el Señor ha de tener en cuenta, primero, la fidelidad a su promesa por parte de quien es veraz y todopoderoso, quien, en cuanto veraz, no puede engañar— y a quien, en cuanto todopoderoso, nada ni nadie puede impedirle cumplir lo prometido (*en. Ps. 26,1,14; s. 157,1*); luego, que el retardo en recibir un don del Señor no presupone que le sea negado, por lo que, aun en ese caso, no se debe perder la esperanza (*en. Ps. 26,1,14; s. 170,9*); por último, que tiene como garantía a Cristo de cuyo cuerpo es miembro (cf. *en. Ps. 26,2,10-11*). Por otra parte, fijándose en sí mismo, el fiel ha de pensar que anhela poseer a Dios, no una simple participación en el, por significativa que sea, y que el tiempo de espera — de ejercicio de la paciencia— juega a su favor, habida cuenta de que es tal la magnitud del don que no dispone de capacidad para acogerlo, pero que puede aumentarla acrecentando la fe durante el tiempo en que ejercita su paciencia (*s. 339,6*); ha de pensar también que resulta lógico que tenga paciencia con quien antes fue paciente con él —si el Señor no la hubiera ejercitado con él durante el tiempo que duró su condición de pecador, no estaría en condiciones de esperar lo que se le invita a esperar con paciencia (*s. 339,7*)—; por último, ha de pensar que lo que cuenta es el resultado final, por lo que en una recompensa de eternidad, cualquier espera temporal es insignificante.

Desde la perspectiva específica del mal sufrido, tener paciencia con el Señor implica aceptar varios presupuestos. Uno, que el mal no es causado por Dios, aunque lo permite, como lo prueban las palabras de Jesús (cf. Jn 19,11) y de Job (cf. Job 1,21) (*en. Ps.* 29,2,7); otro, que hay que comparar lo que permite ahora al injusto con lo que reserva para los justos (*en. Ps.* 36,2,4; *ep.* 61,4)–; un tercero, que esa permisión está gobernada por la divina Providencia, es decir, por el cuidado que Dio tiene de sus criaturas (*en. Ps.* 29,2,6); un cuarto, que el objetivo de la misma no es dañar –Dios no es un sádico–, sino castigar –en cuanto justo y misericordioso, Dios castiga en esta vida (justicia), para no castigar en la otra (misericordia)–; un quinto, que con las tribulaciones el Señor quiere someter al fiel a prueba para que se conozca a sí mismo, o acrecentar su recompensa (*en. Ps.* 29,2,6); un sexto, que bien está lo que bien acaba –al término de todo, se enjugará el sudor del fiel, se secarán sus lágrimas y no volverá a llorar (*en. Ps.* 29,2,8)–; por último, que sufrir la tribulación no manifiesta desamor alguno de parte del Señor, como lo prueba el sufrimiento de Cristo en Getsemaní y el Calvario (*en. Ps.* 29,2,11). A la luz de este último presupuesto, aceptar la tribulación manifiesta la actitud «varonil» –por referencia a Cristo– del fiel, independientemente de que se trate de un varón o de una mujer y, por tanto, su integración vital en él como miembro suyo. Integración en Cristo que comienza en esta vida en medio de la tribulación y concluirá en la otra, envuelto en la bienaventuranza. Hijo de Dios como Cristo y en Cristo, el fiel está sometido a la sabia pedagogía de Dios que corrige y azota al hijo al que acoge porque le ama (Heb 12,6) (*en. Ps.* 36,2,4).

C. Aterrizaje en el presente

Como ya indicamos, protagonistas de nuestra ficción son aquellos fieles que, justamente por vivir de la fe, quieren amar sobre todo a Dios, se esfuerzan por vivir en permanente trato de intimidad con él, le dedican el tiempo de que pueden disponer, sufren si no pueden dedicarle todo el que quisieran, o por no dedicárselo en la forma que desearían. «¡Cuánto quiero amar al Señor!», confiesan. O, buscando precisión, se limitan a afirmar que creen que le aman de verdad, ante el temor de que todo quede en simple deseo, aun sabiendo que es Dios quien lo pone en ellos. Su

corazón se encoge en el cara a cara con él en la oración. Saben que, por pura gracia, Dios está en el centro de su vida. Al mismo tiempo, advierten dentro de sí un «espacio» vacío que desean verlo ocupado por él. Dios les corresponde obsequiándoles en determinados momentos con cierta dulzura de la que gozan en su interior, sin alharacas exteriores. Dulzura que, a veces, hasta se les convierte en fuente de sufrimiento, al ignorar si tiene su origen en Dios o en Satanás que se disfraza de ángel de luz (cf. 2 Cor 11,14), o, incluso, si no se reduce todo a sensiblerías o fantasías. De hecho, no faltan quienes creen haber levitado hasta cimas místicas, cuando en realidad no han despegado del suelo. Lo cierto es que puntuales experiencias gozosas despiertan en ellos el deseo de mayor intensidad, frecuencia e inmediatez.

Estos fieles participan asiduamente en la celebración de los misterios salvíficos del Señor; tratan de vivir de ellos y su contemplación hasta les arranca lágrimas de emoción y gratitud, si no siempre de los ojos, al menos del corazón; disfrutan de la belleza del culto –manifestación de la belleza de Dios– si es celebrado con dignidad y sencillez, ajeno a toda voluntad de producir espectáculo que busque satisfacer los sentidos. Belleza de Dios de que disfrutaban también en la contemplación de las maravillas de la naturaleza. Son fieles que, ante la experiencia –por limitada que haya sido– de Dios y ante toda belleza de la que Dios es fuente última, se preguntan cómo será el encuentro definitivo con él y cuál la belleza de la vida en su compañía.

De hecho, viven con clara conciencia –nunca morbosa ni escrupulosa– de ser pecadores, que tiene su origen en la contemplación amorosa del Dios santo. La esplendorosa luz de la santidad divina bajo la que están habituados a ubicarse les permite advertir en su interior abundantes manchas que, ante otra luz menos potente, les pasarían inadvertidas. Esa luz les permite percibir el polvo que inevitablemente se pega a los pies de quien peregrina en esta vida hacia la casa de Dios. Saben bien que, por pequeñas que sean, las gotas de agua, acumuladas, pueden convertirse en torrente en crecida que derribe su casa interior. Sus deseos ardientes y su avidez de volcarse en el Señor, su ansia de sentirse irresistiblemente atraídos por él, chocan con un corazón que creen demasiado «carnal». Por eso se les ponen los pelos de punta solo de pensar que pueden descuidar o hacer mal uso de los infinitos dones de la gracia de Dios, ya provengan de la naturaleza, ya del bautismo. Esa misma

conciencia de pecado con la que les resulta difícil convivir los impulsa a acudir a la fuente de la misericordia y a tener la renovada experiencia, gozosa y agradecida, de sentirse perdonados, a la vez que les suscita el temor a recaer en el pecado, percibido como manifestación de enorme ingratitud.

Son fieles con clara conciencia de pertenecer a la familia espiritual que es la Iglesia, de la que se sienten hijos. El domicilio familiar es la parroquia, realidad espiritual antes que física, y “tienda” transitoria a la espera de llegar a la “Casa de Dios”, en que esperan morar definitivamente con Dios y en Dios. Aunque lugar de paso, en ella comienzan a experimentar las bondades presentes del amor de Dios y a intuir las futuras, despertando así el deseo de ellas, alimentado por la lectura, meditación y estudio asiduos de la palabra de Dios.

Son fieles en los que la experiencia gozosa de la bondad de Dios se ve acompañado por el sufrimiento que produce la maldad humana. La experiencia del amor de Dios que aguza su vista para percibir el pecado presente en ellos, la aguza también para percibir con dolor determinadas realidades sociales como, por ejemplo, la exclusión de la vida pública de los valores humanos y religiosos, el éxito de quienes los atacan y la débil o nula oposición que estos encuentran.

Fieles, por tanto, que sufren al ver cómo se arrincona cada vez más a Dios y lo que él significa; cómo se va despojando de todo signo religioso el conjunto de instituciones y lugares públicos y muchos privados; cuán manifiesta y, a la vez, sibilinamente se busca destruir la «tienda» de Dios, la Iglesia de la que forman parte y en la que viven; cómo valores humanos y religiosos son objeto de impune mofa pública; cómo se ha impuesto una moral, no ya de situación, sino de simple estadística, a menudo previamente manipulada; cómo se ataca eficazmente la vida, sobre todo, pero no solo, en su inicio y en su término; cómo se pone el progreso científico y tecnológico al servicio de objetivos deshumanizadores; cómo una desaforada búsqueda del poder o del puro interés económico, cuando no el servilismo ideológico, se sobrepone a cualquier consideración de fondo humanitario; cómo se destruye la familia natural, proponiendo alternativas indignas y, por eso, inaceptables; cómo se ensalza cualquier práctica sexual, por aberrante que sea; cómo se pervierten la inocencia de los niños y los impulsos de los jóvenes; y más en general, cómo se les

inculca lo inmediato por encima de lo permanente; lo fácil por encima de lo conveniente; lo placentero por encima de lo útil y saludable.

Fieles que sufren también por el triunfo manifiesto un día sí y otro también de los que atacan sus valores sagrados; por el multiplicarse de plataformas mediáticas de que disponen para divulgar sus ocurrencias; por la amplia audiencia que obtienen sus propuestas; por la capacidad de persuasión que manifiestan; por su descaro y desprecio sistemáticos de la verdad a la que niegan cualquier grado de objetividad; por su palabra que suplanta a la Palabra; por su demagogia, unida a la manipulación permanente del lenguaje.

Fieles que sufren igualmente ante el conformismo, cuando no derrotismo, de quienes declaran profesar los valores tan repetida y seriamente conculcados; o, en el mejor de los casos, ante la conducta timorata o temporizadora de quienes deberían liderar la respuesta social e intelectual; ante comportamientos revanchistas para tapar frustraciones personales; ante la incongruencia de quienes lamentan la desaparición de los signos religiosos de la vida pública y ellos mismos renuncian a presentarse como signos; ante las conductas escandalosas que quitan credibilidad a todo argumento por convincente que pueda ser; ante la utilización de los valores teóricamente defendidos para obtener réditos en otros ámbitos. Fieles, por último, que sufren por la propia impotencia e incapacidad para hacer lo que creen que debería hacerse.

La experiencia aquí descrita converge, en su realidad última, con la descrita por san Agustín, aunque las manifestaciones concretas puedan ser diversas, como es lógico, habida cuenta de los siglos interpuestos entre una y otra. A menudo, el fiel tiene la impresión de que su fe cristiana choca de alguna manera con la realidad retratada, como si Dios dejase en entredicho su amor o su poder; como si se desentendiese, a la vez, de quienes lo aman y desean y de quienes lo odian o lo ningunean en una acepción radical del verbo que va más allá de las admitidas por el Diccionario de la Lengua. O, en última instancia, como si, desde la atalaya de su excelencia sin par, se despreocupase hasta de sí mismo y de su propia causa.

Tal impresión la percibe el fiel retratado como tentación y por eso la rechaza. Pero ese rechazo no evita que formule preguntas. El convencimiento de que la situación, lejos de estacionarse –mal menor– en

el *statu quo*, seguirá avanzando en la misma dirección, le lleva preguntarse hasta cuándo va a durar o hasta dónde va a llegar. O, mirando a Dios, si él va a intervenir y cuándo, para cambiar el rumbo de las cosas, enderezándolas hacia la que cree que es la justa dirección. Siente que no está en juego solo la causa del hombre, sino también y ante todo la causa de Dios. Solo que, sin advertirlo, con frecuencia deja de pensar como Dios, para pensar como los hombres (cf. Mt 16,23), al querer que Dios se guíe por el sentimiento humano y rastrero del desquite frente a sus enemigos.

Si san Agustín tuviese que dirigir la palabra a esos fieles inquietos y, en cierta medida, desmoralizados de hoy, trataría de tranquilizarlos y de alentarlos. Con absoluta certeza, su respuesta la tomaría de la palabra de Dios; muy probablemente, la misma que ofreció a los hombres también inquietos e igualmente descorazonados de su tiempo, que asistían impotentes al derrumbe de estructuras y valores «de siempre». Esa respuesta no sería otra que la exhortación a tener paciencia con el Señor, la que el Señor mismo dirigió al hombre por medio del salmista (cf. Sal 26,14). Paciencia entendida como aceptación de un tiempo de espera, cuya duración solo el Señor conoce, en que el fiel tendrá que continuar coexistiendo –por supuesto solo física, nunca moralmente– con el mal y sus ejecutores, y seguir añorando el encuentro con el Señor que excluye la presencia de tan indeseables compañeros. Paciencia que el salmista asocia, en el mismo pasaje, a la posesión de una actitud varonil, ante el mal experimentado, y de fortaleza de corazón, ante el bien no consumado.

La diferencia entre el salmista y san Agustín está en que el varón a que remite el adjetivo “varonil” es para el santo obispo Jesucristo. Pero no todo acaba aquí. Desde el momento en que a Jesucristo se le considera, además de como varón individual, como figura colectiva –el «Cristo entero» (*Christus totus*)– que incluye en sí al conjunto de fieles –varones y mujeres–, en el adjetivo la concreta connotación masculina deja de ser relevante. Sin renunciar a su condición femenina, también la mujer aspira a alcanzar en Cristo la condición de “varón perfecto” (Ef 4,13). Partiendo de este presupuesto, hay que prescindir de toda perspectiva psicológica específicamente masculina; solo cabe la perspectiva genéricamente antropológica con base cristológica.

El fundamento de la paciencia con el Señor que pediría el obispo de Hipona al fiel es, pues, cristológico. No en vano Cristo –camino para ir al

Padre (cf. Jn 14,6)– encarna de modo pleno la paciencia del hombre con el Señor en las dos perspectivas señaladas. Siendo el Hijo amado del Padre, experimentó en sus carnes el triunfo –cierto que solo provisional– de sus enemigos (cf. Mt 26-27) y vivió la experiencia de sentirse abandonado por él (cf. Mt 27,46). Su paciencia tenía un sólido cimiento, pues sabía que todo el poder que ostentaban sus enemigos provenía de lo alto, del Padre (cf. Jn 19,11); sabía que el Padre solo a él haría partícipe de su señorío absoluto, nunca a los agentes del mal; sabía que estaba al servicio de su voluntad y del plan de salvación al que personal y libremente se había adherido. En este marco y como complemento, el santo introduce la divina Providencia cual «instrumento» divino para encajar dentro del plan salvífico aun lo que puede parecer incompatible con él (cf. *en. Ps.* 29,2,6). Con pedagogía suprema, ella guía a los hombres, no solo a los fieles, combinando suavidad y dureza, gozo y dolor, según la conveniencia personal y colectiva. Incluso la disciplina que pueden sufrir sus fieles puede estar al servicio de los infieles para que también ellos puedan llegar a ser fieles.

La actitud paciente de Cristo con el Padre es recomendación que el santo hace al fiel, para que la viva no como simple imitación de un modelo exterior, sino como realidad inherente a su condición de miembro del *Christus totus*. Si la paciencia de Cristo con Dios fue expresión de obediencia filial a su plan de salvación del hombre, la paciencia del fiel con Dios ha de ser igualmente manifestación de respeto filial a su voluntad de salvación en el Hijo de los miembros de su Hijo. Por eso, tener paciencia con Dios como Cristo, esto es, con Cristo y en Cristo, es inseparable de la esperanza, fundada en la confianza plena en la fidelidad, también plena, de Dios a sus promesas. Desde el reconocimiento de su poder omnímodo, de su voluntad salvífica y de su fidelidad inquebrantable a sus propias promesas, no queda sino aceptar pacientemente sus tiempos. Esto va incluido en el pensar como él, no como los hombres (cf. Mt 16,23). Esta fue la actitud varonil de Cristo, esta ha de ser la actitud “varonil” del fiel, hombre o mujer.

La paciencia con el Señor puede considerarse como actitud más bien pasiva ante el mal sufrido. Ciertamente, hay rebeldía ante el mal de la que son expresión las preguntas sobre el hasta cuándo, pero no se manifiesta en propuesta de acciones concretas para combatirlo. En el contexto de la paciencia con Dios, el problema no es lo que pueda o deba hacer el

hombre, sino lo que Dios decida hacer y cuándo, decisión que el fiel ha de aceptar con paciencia. Así resulta de los textos del santo y, previamente, de los textos bíblicos que él ha manejado. Por otra parte, el mal no es realidad de unos pocos días, meses o años, sino que acompaña la vida entera del hombre. Por mucho que el fiel se enfrente a él o incluso lo venza, siempre se tratará de victorias puntuales y parciales, que no le impedirán seguir sufriendo sus embates. Y en ese caso, el único recurso es la paciencia con el Señor que lo permite y administra según sus providentes criterios.

Según el salmista, la actitud varonil ha de ser completada con la fortaleza de corazón. En realidad las exigencias de la actitud varonil, tal como las hemos expuesto, presuponen ya esa fortaleza de corazón, sinónimo de un amor fuerte capaz de soportar, sin decaimiento alguno, el tiempo de espera que Dios haya decidido. Pero ahora no se trata de ser pacientes con el Señor ante su ser remiso a hacer frente al poder del mal y sus agentes, sino ante su diferir el encuentro con quien arde de amor por él.

El evangelio habla de la perseverancia que otorga la salvación (cf. Mt 10,22). San Pablo asocia la perseverancia con la esperanza y la esperanza con la paciencia. Vincular la paciencia a un tiempo de espera implica ponerla en relación con la virtud de la esperanza, que se manifiesta precisamente como ejercicio de paciencia con el Señor, dado que lo que el fiel espera es don suyo. Cuando nada es debido y todo es gratuito solo cabe la paciencia en quien espera algo de él. Por otra parte, al tratarse de dones que el Señor otorga gratuitamente, el ejercicio de paciencia por parte del fiel es el correlato al ejercicio de libertad por parte de Dios. En el mismo contexto de gracia, la paciencia del fiel es también correlato a su propia libertad, porque puede renunciar al don, renunciando a ser paciente.

Pero el fiel establece su relación con Dios no solo mediante la esperanza, sino también mediante la fe y el amor. Las tres virtudes teologales son tres formas de paciencia, en cuanto que las tres presuponen un sufrido tiempo de espera. Las tres revelan un presente abierto a un porvenir, un comienzo abierto a una plenitud. La fe es el comienzo de un conocimiento confiado y amoroso en el presente que espera el conocimiento pleno para el futuro; la esperanza es comienzo en el presente de una posesión cierta y amorosa que espera ser plena en el

futuro; el amor es comienzo de un encuentro cierto y confiado en el presente que espera el encuentro pleno para el futuro. Mientras que la plenitud futura, precisamente por ser plenitud, no admite grados, lo que la precede, sometido al tiempo, sí los admite, pues el conocimiento puede crecer en luminosidad; la posesión, en seguridad; el encuentro, en intensidad. En todo caso, la situación de las tres virtudes no es idéntica, porque el término de las dos primeras significa su desaparición, mientras que el de la tercera significa su plenitud. La fe y la esperanza desaparecerán, permaneciendo solo la caridad (cf. 1 Cor 13,8). Las tres virtudes, pues, implican un tiempo de espera del Señor que, aceptado, toma la forma de paciencia con él.

Se entiende que el amor intenso al Señor genere deseo e impaciencia por encontrarlo; pero también se ha de entender que el mismo amor intenso puede generar paciencia con el Señor, entendida como aceptación del tiempo establecido por él. La razón es que el deseo puede hacer productivo el tiempo de espera. La tensión entre el presente y el futuro, entre lo ya alcanzado y lo que se espera alcanzar, la mide el grado del deseo; su horizonte de futuro repercute en el presente. El deseo se mide y la medida es la capacidad para acoger lo que se desea. Puede estancarse, pero también disminuir o acrecentarse, estancándose, disminuyendo o acrecentándose al mismo tiempo la capacidad de acoger su objeto, fuente de su gozo.

San Agustín se sirve de la experiencia del deseo para justificar la paciencia con el Señor que reclama al fiel. El tiempo de espera que asume la paciencia es adecuado para aumentar su deseo del Señor, acrecentando así su personal capacidad para acogerlo y, consiguientemente, el gozo futuro que experimentará al verse acogido por el Señor. La paciencia del fiel con el Señor tiene un equivalente en la oración, que el santo entiende como ejercicio de paciencia con el Señor. Para justificar que el Señor no otorgue de inmediato lo que se le pide, se sirve de la concepción del deseo expuesta. Lo que se obtiene sin esfuerzo apenas se valora y que lo que cuesta alcanzar se valora mucho más. Aunque, ante la espera que considera larga, el fiel pueda pensar lo contrario, Dios no le niega lo que desea y le pide; solo difiere dárselo –en este caso, darse– porque repercute en beneficio del fiel mismo.

El tiempo de paciencia con el Señor sirve –repetimos– de tiempo para acrecentar el deseo del Señor y, consiguientemente, la capacidad para

acogerlo y el grado de disfrute de él. Pero tales efectos no los genera el simple paso del tiempo, pues va asociado a otros factores. Así sucede cuando el tiempo y las experiencias vividas en él van purificando la idea que el fiel tiene del Señor. El tiempo de sufrir la espera le brinda la oportunidad de ir eliminando los rasgos que puede haberle atribuido, en el caso de haberlo concebido a su propia imagen o, más en general, a imagen del hombre; oportunidad para que el Señor a la carta ceda su lugar al Señor de todos y para todos. Purificar la imagen del Señor equivale a presentarla en su propio brillo y resplandor, que encenderá más el deseo. Para percibirlo, el fiel solo tiene que mirarse a sí mismo y ver lo que fue y lo que es; lo que era y en qué lo convirtió el Señor; advertir la paciencia que tantas veces manifestó con él en el pasado, a no ser que crea que no le debe nada a él; justamente una paciencia infinitamente mayor que la que, por otra parte, él le rehúsa o, al menos, tiene dificultad en asumir. La paciencia del Señor es un nuevo rasgo suyo que impulsa desde otra perspectiva el deseo de él, por lo que, descubrir la paciencia del Señor acaba estimulando la paciencia con el Señor. Tanto más que la paciencia del Señor con él sigue siendo realidad siempre actual. Entra dentro de la mínima coherencia humana que el fiel asuma que tiene que esperar a quien tanto y tantas veces esperó por él.

En realidad, la paciencia del fiel con el Señor es una forma de asumir la paciencia del Señor con él. San Pedro justifica la paciencia del Señor con el hombre en la voluntad divina de que nadie perezca, sino que todos se conviertan (cf. 2 Pe 3,9). Pero no es este el caso del fiel contemplado, cuya conversión no es ya proyecto de futuro, sino realidad presente, siempre mejorable, por supuesto. Es cierto que aún espera ver al Señor, pero no cambiando de sentido, sino siguiendo en la misma dirección. No es lo mismo comenzar a ver, con ojos aún legañosos, lo que no veía, que comenzar a contemplar lo que ya veía. La paciencia con el Señor de que tratamos no es la paciencia de alguien que espera que el Señor le dé señales de sí mismo para aceptarlo, sino la paciencia de quien no necesita señales, porque ya lo ha conocido. Es la diferencia entre la paciencia con el Señor previa a la fe, a la esperanza y a la caridad, y la paciencia con el Señor subsiguiente a la fe, la esperanza y la caridad; la diferencia entre ir a la estación por si pasara el tren o ir porque se sabe que va a pasar. Propiamente el fiel no busca al Señor; simplemente lo espera con impaciencia y lo que se le propone es que cambie la impaciencia por

paciencia. La victoria sufrida, aunque ajustada, produce mayor satisfacción que la victoria fácil y apabullante (*conf.* 8, 7).

El Señor ejerce su paciencia con el hombre en cualquier situación en que se encuentre en esta tierra: antes de la fe y después de la fe. La permanente condición pecadora del hombre conlleva una permanente paciencia del Señor con él. Pero no cabe decir lo mismo de la paciencia del hombre con el Señor. Si es fiel, no cabe la paciencia previa a la fe, porque no es esa su situación; sí cabe, en cambio, la paciencia subsiguiente a la fe, de la que hemos venido hablando.

En principio, si la persona no es creyente, propiamente no cabe que tenga paciencia con alguien cuya existencia no acepta. No obstante, no cae fuera de la lógica, hablar de paciencia con el Señor de quien aún no lo ha encontrado. Es el caso de quien ha recibido testimonios acerca de él, pero ignora si los testigos son fiables o en qué medida. En esta situación sí cabe la paciencia o un tiempo de paciente espera por si el Señor, cuya existencia no pasa de ser presunta, da señales de sí mismo, bien directamente, bien a través de testimonios que no generen duda alguna. En realidad, habría que decir que san Agustín no contempla una paciencia de este tipo porque, según él, el problema no está en el Señor, sino en el hombre que no tiene los sentidos del alma en condiciones de percibir las señales que él le envía. En este caso, más que de paciencia con el Señor, el santo preferiría hablar de paciencia del Señor, que da tiempo al tiempo para que el hombre recupere esos sentidos que le permitan conocerlo. Si no se ha producido todavía el encuentro, la causa no está en el Señor –lo que justificaría la paciencia del hombre con el Señor–, sino en el hombre –lo que justifica la paciencia del Señor con el hombre–.

No obstante, el hipotético oyente de san Agustín, si también fuera lector de sus *Confesiones*, tendría motivos para mostrar paciencia con el Señor que aún no ha encontrado, en el caso de dar fe al testimonio del santo. El problema de san Agustín fue que el Señor le llamó y le mandó destellos, pero ni su oído ni su vista estaban habilitados para percibirlos. Su dicha fue que el Señor volvió a la carga y, en vez de solo llamarle, le gritó, y, en vez de solo mandarle simples destellos, le deslumbró, y ante esta nueva y más vigorosa intervención divina, sus sentidos, aún lejos de su plena capacidad, fueron capaces de percibirlo (cf. *Conf.* 10,38). Desde esta perspectiva, cabe pensar en términos de paciencia con el Señor,

incluso de quien aún no le ha encontrado. Paciencia a la espera de una intervención suficientemente potente para superar las limitaciones de sus sentidos interiores. Cierto es que, en el caso de Agustín, había precedido un largo periodo de búsqueda consciente, aunque por vías erróneas, partiendo de la certeza de que el buscado existía. Pero también es cierto que hay búsquedas no menos intensas, aunque inconscientes. A pesar de las diferencias, el ejemplo de san Agustín deja abierta la puerta a la paciencia con el Señor aun a aquellos que creen rechazarlo. Rechazo debido a que no se le ha presentado, o a que se le ha presentado con tal pátina que hace imposible reconocerlo. Con su palabra san Agustín invita a tener paciencia con el Señor a los fieles; con su vida invita a tener paciencia con él incluso a los que aún no poseen la fe, o la han perdido.

Sumario

7. **Mi carne tiene ansia de ti.
La finitud como lugar teológico**
José Manuel Chillón
23. ***Fides et Ratio* 25 años después. Una evocación**
Francisco Conesa Ferrer
45. **Presencias y vigencias del pensamiento cristiano en la
cultura occidental**
Jesús Conill Sancho
73. **Fiducialidad de la razón - racionalidad de la fe**
Gonzalo Tejerina Arias
- 95 **¿Existe el alma? El ser humano es uno en cuerpo y alma
para alabanza de la gloria de la gracia de Dios**
Fernando Joven Álvarez
155. **El catecismo para adultos *Buscad al Señor***
Luis Resines Llorente
- TEXTOS Y GLOSAS:
181. **Paciencia con el Señor, según san Agustín (II)**
Pío de Luis Vizcaíno