

ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL ACTO DE FE

MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.*

Resumen

El autor realiza una reflexión teológica sobre el acto de fe desde la perspectiva antropológica. Así, partiendo de la situación del creyente, sostiene que la fe hace posible la vida, el progreso, el encuentro con el otro, el acceso a lo real y la apertura al misterio. Termina afirmando que el análisis antropológico despeja el camino para mostrar la seriedad de la fe religiosa, la cual debe actualizarse como saber categorial, o sea, como adhesión a contenidos y personas concretas.

Palabras clave: creencia, increencia, fe, misterio.

Abstract

The author carries out a theological reflection on the act of faith from the anthropological perspective. In this way, starting from the believer's situation, it sustains that faith makes life, progress, encounter with the other, access to the real thing and opening to the mystery possible. It finishes affirming that anthropological analysis clears the road to show the seriousness of the religious faith, which should be modernized as categorial knowledge, that is to say, as adhesion to contents and concrete people.

Key word: belief, unbelief, faith, mistery.

En mi experiencia docente he comprobado que muchos de mis alumnos se sienten reflejados en la siguiente afirmación: las razones y objeciones del no creyente son las preguntas y

* Doctor en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza). Catedrático en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España). Entre sus numerosas publicaciones cabe mencionar *Valoración cristiana de la experiencia* (1990), *Cristianismo y sentido de la vida humana* (1995), *Para encontrar a Dios. Vida teologal* (2002), *La Gracia. Gratis et amore* (2002), *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de Antropología teológica* (2002²), *Vivir en el amor. Amar y ser amado* (2005).

dificultades del creyente¹. Dicho de otro modo: las críticas a la religión son tanto más efectivas cuanto mejor enlazan y se corresponden con las propias sospechas del hombre religioso. Antes de convertirse en una crítica o en un argumento del no creyente, muchas dificultades son el propio problema del creyente.

¿Cómo se explica esta sintonía, en el terreno precisamente de la dificultad, entre creyente y no creyente? Muchos autores han notado que la duda forma parte de la fe. No es ahora el momento de valorar esta afirmación, pero sí es importante notar que la imperfección es un elemento integrante de toda fe. Imperfección, porque la fe se refiere a lo no evidente; nunca alcanza la claridad, se mueve entre oscuridades. De ahí que, si no las dudas, puesto que uno en medio de la oscuridad también puede sentirse seguro, sí que necesariamente surgen las preguntas al creer. El creyente que no se plantea preguntas no tiene una fe madura, ni cree correctamente. El que lo tiene todo claro, hace tiempo que dejó de creer. La fe nunca es fácil ni regalada. No sólo se encuentra ante la posibilidad de ser rechazada violentamente, sino con otro ataque más sutil, pero no menos peligroso: el que proviene de la propia razón que busca claridad y se apoya en la supuesta evidencia. De ahí que si la fe puede ser calificada de victoria (1 Jn 5,4), se trata de una victoria frágil, porque debe continuamente recomenzar la batalla.

Lo más radical de toda religión es la fe, entendida como respuesta a la llamada de Dios. Precisamente en este terreno hay dos críticas a las que, con bastante frecuencia, tiene que hacer frente el creyente, sin saber muy bien cómo responder a ellas pues, en cierto modo y bajo algún aspecto, se podría decir que el propio creyente está de acuerdo con la crítica. Esto significa que la crítica incide en un aspecto propio y verdadero de la fe. Pero la crítica interpreta negativamente este aspecto verdadero, haciéndolo aparecer como indigno del ser humano. Las dos críticas a las que me estoy refiriendo son la inevidencia de la fe y el hecho de que crea dependencia. La fe es inevidente: se refiere a lo que no se ve, dice la carta a los Hebreos (11, 1). La fe supone dependencia: por

¹ Cfr. M. GELABERT: *La Revelación, acontecimiento con sentido*. San Pío X, Madrid, 1995, 18.

eso es calificada de obediencia por la carta a los Romanos (1, 5; 16, 26). Interpretado negativamente esto significa que el creyente realiza un acto contrario a la razón (inevidente) y contrario a la dignidad y libertad del ser humano (dependiente).

Esta doble característica de la fe da origen a una doble crítica, que parece convertir a la fe en indigna del ser humano, en un acto infantil y alienante. Dos provocativos autores pueden ayudarnos a explicitar y confirmar la crítica. Dando por hecho que la inevidencia de la fe se contrapone a la evidencia de la no fe, escribe Eduardo Haro: «Sería interesante que junto a las clases de religión las hubiera de ateísmo, explicando las evidencias de no creer y los daños creados por la religiones»². Y dando por hecho que la dependencia es siempre mala, escribe Federico Nietzsche: «El hombre de la fe, el fiel, de cualquier índole, es necesariamente un hombre dependiente... Toda fe es de por sí una expresión de alienación de sí mismo, de abdicación del propio ser»³.

Si además, esta inevidencia y alienación de la fe las relacionamos con Dios, y nos colocamos en el punto de vista ateo, o sea, damos por hecho que Dios no existe, tenemos todos los elementos necesarios para que la crítica a la fe encuentre su más acabada expresión: es una ilusión alienante. Ilusión, porque se refiere a lo que no existe; alienante, porque crea seres dependientes. La dependencia de lo no existente tiene que ser necesariamente culpable. Para librarse de ella sólo cabe un remedio, a saber, seguir la divisa de la ilustración: *sapere aude*, ¡atrévete a saber, sé lo suficientemente valiente para conformarte con lo que tenemos y sé hábil para utilizarlo del mejor modo posible!

1. ¿En qué creen los que no creen?

Lo primero que importa aclarar, para responder a esta crítica radical que hace de la fe una ilusión alienante, es que la fe no comienza en el área de lo religioso ni se refiere, en primer lugar, a

² En *El País*, viernes, 16 de julio de 2004, 69.

³ F. NIETZSCHE: *El Anticristo*. Alianza Editorial, Madrid 1999, n° 54.

Dios (como muchos dan por supuesto sin nunca cuestionar este supuesto). Hay una dimensión antropológica de la fe, previa a su dimensión religiosa. Más aún, sin esta base antropológica, la dimensión religiosa de la fe no sería posible, no tendría sentido, ni sería digna del ser humano. Por otra parte, las dimensiones antropológicas de la fe son un buen baremo, un test para medir la validez y calidad religiosa de una fe.

Dos libros, uno antiguo y otro moderno, sirven como ayuda y constatación de eso que decimos. El antiguo es un escrito de San Agustín, titulado «De la fe en lo que no se ve». Este es el propósito de este pequeño tratado: «Para refutar a los que presumen que se conducen sabiamente negándose a creer lo que no ven, les demostramos que es preciso creer muchas cosas sin verlas». Los argumentos de Agustín están basados únicamente en la razón común. Su escrito comienza con un análisis antropológico del acto de fe. Análisis que tiene consistencia por sí mismo. Y que resulta ser el apoyo y la base antropológica indispensable para que tenga sentido la fe religiosa. En primer lugar, constata Agustín que el afecto del amigo no puede verse ni oírse; luego hay que creerlo: «con los ojos del cuerpo ves el rostro de tu amigo, y con los ojos del alma ves tu propia fidelidad; pero la fidelidad del amigo no puedes amarla si no tienes también la fe que te incline a creer lo que en él no ves». A continuación amplía y aplica este análisis a la vida social que, en mayor o menor medida, es un amor sustentado en una fe: «si no creemos lo que no vemos, si no admitimos la buena voluntad de los otros porque no puede llegar hasta ella nuestra mirada, de tal manera se perturban las relaciones entre los hombres, que es imposible la vida social». Y concluye con la siguiente constatación (que, si en tiempos de Agustín era la más llamativa, hoy con las técnicas de ADN quizás no lo resulte tanto): los que no creen porque no ven «se ven obligados a confesar que no saben con certeza quiénes son sus padres»⁴.

⁴ SAN AGUSTÍN, *De fide rerum quae non videntur*, I, 1 y 2; II, 4. «Ninguna sociedad humana podría subsistir sin merma su decidiéramos no creer nada que no pudiéramos considerar totalmente evidente» (*De utilitate credendi*, XII, 26). Cfr. *Confesiones*, VI, V, 7.

Si el tratado de Agustín pretende buscar una base antropológica para la fe religiosa, el libro al que a continuación aludimos se refiere directamente a la fe de los que no creen en Dios, o sea, a la fe como dimensión constitutiva del ser humano sin ninguna referencia directa o indirecta a lo religioso. Se trata de un libro titulado *In cosa crede qui non crede?*, que contiene un intercambio epistolar entre el cardenal Carlo María Martini y Umberto Eco⁵. Este título da a entender directamente que también los que dicen no creer, creen. En lo que no creen los que dicen no creer es en una instancia sobrenatural⁶, pero sí creen en una serie de valores (la verdad, la justicia, la belleza o el amor), muchos de ellos compartidos con los creyentes en Dios, aunque los no creyentes en Dios no remitan esos valores a Dios. Consideran que tales valores tienen su origen en la propia persona humana, pero reconocen que la persona no los ha inventado, sino que se le imponen, con lo que tales valores remiten a una trascendencia. Pero esta trascendencia no remite a ningún fundamento último. Y, por tanto, sobre ella no puede fundamentarse ninguna fe religiosa. «Para un humanista auténtico, dice Luc Ferry, el misterio de la trascendencia es completamente racional... Ninguna explicación causal podría acabarse con el descubrimiento de una causalidad última, una causa primera que sería causa de sí»⁷. Umberto Eco termina apelando a una «religiosidad laica», porque «se dan formas de religiosidad, y por lo tanto un sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la esperanza, de la comunión con algo que nos supera, incluso en ausencia de la fe en una divinidad personal y providencial»⁸.

Consideraría una injusticia con Luc Ferry, con Umberto Eco y con otros muchos pensadores, interpretar desde mi posición cristiana que el no creyente es un creyente que no sabe que lo es.

⁵ Las cartas se publicaron a partir de 1995 en una revista italiana. Luego fueron editadas en libro. La edición castellana, editada en 1997 por Ediciones Temas de Hoy, lleva el mismo título: *¿En qué creen los que no creen?*. Por comodidad, las páginas que se citen en mi artículo son las de la edición del Círculo de Lectores.

⁶ Cfr. U. ECO, op. cit., 29.

⁷ L. FERRY, *¿Qué es una vida religiosa?* Paidós, Barcelona 2003, 309.

⁸ Op.cit., 78.

No se trata de «recuperar» a nadie y argumentar que, aunque no se confiese explícitamente, siempre se cree en «algo» que sería equivalente a lo que cree el cristiano, al menos en algunos aspectos fundamentales. De lo que se trata es de comprender que cuando hablamos de «no fe» o de «no creencia», esta calificación tiene sentido cuando el objeto de esta «no fe» es Dios. Pero sin este objeto, sin Dios, la expresión «no fe» carece de sentido, pues la fe es un constitutivo de lo humano. Por tanto, calificar a la persona humana de *homo credens* pudiera resultar tan legítimo, tan originario, tan determinante y tan integrador como calificarla de *homo sapiens*. He dicho «tan» originario y determinante, y en realidad debería haber dicho «más» originario y determinante. Ya en el siglo II, Teófilo de Antioquía⁹ escribió: «¿Es que no sabes que la fe va delante de todas las cosas? Pues, ¿qué labrador puede cosechar, si primero no confía la semilla a la tierra? ¿O quién puede atravesar el mar, si primero no se confía a la embarcación y al piloto? ¿Qué enfermo puede curarse, si primero no se confía al médico? ¿Qué arte o ciencia puede nadie aprender, si primero no se entrega y confía al maestro?».

Tanto en el terreno de la formación de la persona como en el campo de la búsqueda científica, el saber no es lo primero ni el fundamento último de todo. Antes de emitir un juicio científico o de realizar cualquier tarea transformadora de lo real, el ser humano recibe de su entorno, de su cultura y de su tradición, en un lenguaje, la estructura que le permitirá todo lo demás. En consecuencia, no resulta extraño que pueda hablarse de un «suelo de fe» (Husserl) o de un «lecho de fe» (Wittgenstein), para significar todo lo que precede al individuo y que el sujeto tendrá que acoger, como condición de posibilidad de su misma subjetividad. Como muy bien ha dicho João Duque, tanto desde el punto de vista antropológico como epistemológico, el creer viene primero y es más originario que el saber¹⁰.

⁹ *A. Autólico*, I, 8.

¹⁰ J. DUQUE, «*Homo credens*. Para una teología de la fe», en *Antropología y fe cristiana*. (IV Jornadas de Teología. Instituto Teológico Compostelano), Santiago de Compostela, 2003, 226.

La tarea que, a partir de ahora, nos imponemos será analizar detenidamente nuestra tesis central, a saber, que la fe es una estructura fundamental de la existencia humana, una dimensión permanente que hace posible la vida y el progreso humanos. De modo que prescindir de la fe no es ganar en autenticidad y grandeza, sino perder parte de la integridad humana.

2. La fe hace posible la vida

La fe tiene sus raíces en la vida misma y hace posible toda vida humana digna de este nombre, pues la fe es, ante todo, la confianza original del hombre en la vida¹¹.

Desde que nace, el ser humano vive originariamente de la confianza en sus padres y, por extensión, en otros que va conociendo a lo largo de su vida. Su identidad como persona se constituye en la medida en que la recibe como don de aquellos con quienes va creciendo. La conciencia de su identidad la recibe y comprende en un lenguaje que tiene que aprender y no producir desde la nada. La confianza personal y el lenguaje cultural son el suelo natural que posibilita que cada ser humano sea quién es. Así, el misterio de la fe está en la profundidad insondable del ser mismo, coincide con el ser de la persona.

Es cierto que, en cuanto ser libre, el hombre no es solamente producto de su entorno. Pero su identidad y su libertad sólo son posibles en la interacción dinámica entre lo que recibe casi automáticamente, lo que acoge y lo que rechaza libremente y, por otra parte, lo que libre y creativamente da a su vez a los demás y a la cultura. No existe un sujeto totalmente autárquico. «La relación de alteridad, en la acogida del otro que nos precede e interpela, es más originaria que el mismo *cogito* cartesiano», dice

¹¹ Sobre la fe que hace posible la vida, me he explicado en otros lugares, pero la aportación que hago ahora se expresa de manera distinta, y posiblemente más radical. Cfr. M. GELABERT, «Fe», en A. Torres Queiruga (Dir.), *Diez palabras clave en religión*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 226; y más reciente: *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2002, 36.

João Duque¹². En suma, en la construcción de la propia identidad intervienen todas las dimensiones del ser humano, pero la dimensión creyente, en el sentido general de recibir y acoger, por pura confianza, juega un papel fundamental.

Queda así desmontada una de las principales objeciones contra la fe, a la que nos hemos referido al comienzo de nuestra reflexión: la dependencia. Pero esta dependencia hay que entenderla bien. Pues no se trata de que la fe nos constituya como seres dependientes. Más exacto es decir que la fe es una consecuencia ineludible de la dependencia constitutiva de lo humano. Ciertamente, hay dependencias negativas y alienantes. Pero las hay positivas. Y hay una radical dependencia constitutiva de lo humano. Para que esta dependencia constitutiva se viva como buena, positiva y constructora de la persona debe otorgarse y recibirse desde el amor. La dependencia construye a la persona cuando brota del amor, crea un clima de amor, es acogida con amor y suscita una respuesta de amor. Es alienante y destructora la dependencia impositiva, opresiva, que se fundamenta en la sumisión y la amenaza, en suma, la que no se da dentro de un clima de amor. La dependencia de la fe, en el sentido en que aquí la hemos explicado, no es alienante, sino constitutiva de la personalidad. Por el contrario, una fe que no humaniza, sino que se sitúa al servicio de una autoalienación, no es digna de crédito. Esta sería la parte de verdad de la crítica de Nietzsche (véase el párrafo cuarto de este artículo).

3. La fe hace posible el progreso

Por otra parte, la fe favorece el progreso: el del pensamiento y el de la ciencia. No se pueden oponer ciencia y creencia, pues, de hecho, la creencia juega tan gran papel en la ciencia como en casi todos los otros sectores de la actividad humana. Los niños, en la escuela, aprenden, porque se fían del maestro, aunque luego terminen pudiendo comprobar por sí mismos la certeza de lo recibido. Pero, de entrada, se creen lo que

¹² Op.cit., 227.

el maestro afirma y lo aceptan, y así avanzan en el saber¹⁵. A otro nivel las ciencias progresan porque los investigadores no parten de cero, sino que aceptan (creen) las conclusiones a los que otros han llegado. Ciertamente, en las creencias recibidas puede haber vacíos, ausencia, errores, desviaciones. Pero el remedio no se encuentra en el rechazo de la creencia, pues esto sería volver al primitivismo, sino en realizar una opción crítica, y así favorecer el progreso.

Lo mismo ocurre con el progreso del pensamiento. La fe es el movimiento más primario y espontáneo que nos permite situarnos coherentemente en el mundo e interpretarlo. En efecto, el hombre, al nacer, no entra en un lugar neutro e indeterminado, sino en un mundo ya culturalmente habitado y socialmente condicionado, heredando un lenguaje y unas formas de ser que le marcan decisivamente. A partir de y a través de este "presupuesto" adquirido (por pura confianza) percibe toda la realidad. Lo que ocurre es que su percepción está tan familiarizada con este presupuesto que le resulta muy difícil distinguir y separar sus actitudes y su visión de las cosas, de la fe que las hace posibles.

Si la fe hace posible el pensamiento, no es menos cierto que el pensamiento purifica la fe, posibilita una fe crítica y madura, digna del ser humano. Si el conocimiento exige confianza en el maestro y la aceptación previa de unos esquemas culturales en los que situarse, también es cierto que esta confianza y aceptación se ponen continuamente a prueba por el pensamiento, que analiza y quiere hacer suyo lo recibido. Apropiarse lo que viene de fuera significa integrarlo en mi propio pensamiento, de forma que me resulte connatural y deje de ser algo externo que se impone autoritariamente. Se da, pues, una interacción entre fe y pensamiento, entre lo recibido y lo propio.

¹⁵ Muy interesante a este respecto es la reflexión de TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 14, 10: «Al comienzo el hombre se ve imperfecto en el conocimiento; para que consiga la perfección de la ciencia necesita de algún instructor que lo lleve a la perfección científica (...). Cuando está empenzando, el discípulo no comprende (las razones que el maestro sabe para decir lo que dice), las comprenderá después cuando progrese en la ciencia; y por eso se dice que "al discípulo le conviene creer" (Aristoteles)». También en *Suma de Teología*, II-II, 2, 3: «la fe es necesaria en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia».

Por este motivo, la auténtica fe termina siendo crítica consigo misma. La fe, como veremos un poco más adelante, no consiste en aceptar cualquier cosa, sino sólo aquello que resulta creíble. Y quien juzga de la credibilidad de un testigo, de un maestro, de un acontecimiento o de un conocimiento, de la conveniencia o inconveniencia de aceptarlo, es el hombre, el hombre razonable. De forma que la credibilidad (o sea, que la fe resista la prueba del pensamiento) forma parte de toda fe, de la humana y también de la religiosa. La fe tiene sus motivos.

En suma, el hombre necesita acoger al otro, no sólo para realizarse como persona, sino también para conocer. El hombre que no comprende que su verdadero ser se realiza en el abandono radical de toda forma de repliegue sobre uno mismo, en la salida de sí y en la auto-trascendencia, ése no comprende tampoco lo que significa la fe.

4. La fe hace posible el encuentro con el otro

La fe es el único camino humano que permite el encuentro con el Otro y, por consiguiente, con Dios, si es que existe.

La fe hace posible la comunicación, nos abre al otro en lo que tiene de indisponible, permite el acceso a lo oculto de su ser. Por muchos análisis bio-psicológicos a que sometemos a una persona, no podremos conocer su intimidad más que si entre los dos se abre una corriente de «confidencia» (*cum fide*) y de simpatía. Sin fe, mi «yo» sería el límite definitivo de toda experiencia posible. La libre aceptación de la presencia de otro junto a mí y de su intervención en mi vida, más aún, el conocimiento de lo que esa persona es y tiene en su intimidad personal, de aquello que es más auténticamente suyo y que nadie puede conocer si ella no lo ofrece, no puede ser alcanzado sino mediante el don de sí y la fe. La fe humana, pues, hace posible la convivencia y la comunicación. La única manera de establecer relaciones con alguien, un hombre o un dios si lo hubiera, es mediante la confianza y la aceptación mutua. Este es el comportamiento más normal, más humano que podamos imaginar.

Esto nos abre a la comprensión de la fe como encuentro personal. Este aspecto de la fe, como posibilitante del encuentro con el otro, nos conduce a lo más profundo y personalizante de la fe. En efecto, cuando hablamos de fe, cabe referirse a ella, al menos, de dos maneras. Puede entenderse como una creencia. Entonces, decir «yo creo» (que mañana lloverá) puede significar lo mismo que «no sé», «pienso», «podría ser», pero lo contrario es perfectamente posible. Así, la fe equivale a un «no saber» y entra de lleno en el terreno de la sospecha, haciéndose incompatible con la ciencia.

Un aspecto de creencia se da en toda fe, pero para que cobre su pleno sentido debe integrarse en un concepto más amplio, el de la fe como encuentro interpersonal, que abarca a la totalidad de la persona, con su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. Entonces «yo creo» significa: «yo creo en ti, te creo», confío plenamente en ti y en lo que tú me dices. La fe, entonces, viene a ser la forma por la que yo tengo acceso a la persona del otro, a su intimidad más profunda, a su realidad más genuina. Sólo se conoce la hondura personal en la medida en que se cree a la persona en sí misma que se abre libremente. La fe es, entonces, respuesta a una oferta de amor y posibilidad de participar en la vida del amado, en su pensamiento, en su manera de ver. La fe ha dejado el terreno de la sospecha y ha entrado en el ámbito de lo personal, de lo vivificador, de lo transformador, convirtiéndose en la forma eminente del conocimiento¹⁴.

Esta dimensión personalista de la fe nos permite precisar que lo dicho anteriormente sobre la confianza en el maestro o en el investigador que nos transmite datos que permiten avanzar en el conocimiento comporta un aspecto de creer en las cosas que ellos dicen, pero supone un previo creer en el maestro o en el investigador. De modo que, en la fe, el aspecto personal es anterior al cognoscitivo y más integrador, pues la fe en la persona comporta la fe en lo que dice la persona.

Por otra parte, muchas de las críticas que se han hecho a la fe religiosa provienen de entenderla únicamente como creencia, como la aceptación autoritaria de una serie de verdades o

conocimientos. En realidad hay que entenderla como la acogida y aceptación del Dios que nos sale al encuentro y requiere nuestro amor. Este encuentro no excluye el conocimiento y la aceptación doctrinal, sino que lo integra: la fe en la persona supone la fe en la palabra que dice la persona. Entendida así, la fe cristiana, más que un conocimiento de verdades, es una experiencia y una vida, un participar en la vida del Dios que se nos da: el que cree en el Hijo tiene la vida eterna (Jn 3,16; cf. 11,25; 20,31).

5. La fe es creíble y no crédula

Una vez visto el papel que juega la fe en la vida del ser humano, conviene insistir en algo esencial y fundamental: no puede aceptarse cualquier cosa ni a cualquier persona, sino sólo aquello y a aquellos que resultan creíbles, dignos de crédito.

Uno de los mayores enemigos de la fe es la credulidad. Ya el autor del Eclesiástico advertía: «el que es fácil en creer de ligero, y en esto peca, a sí mismo se perjudica» (19,4). Créduo es quien elimina el pensamiento de la fe y acepta lo que se le dice sin juicio crítico. La credulidad es, en el fondo, la reacción infantil del que desearía que lo que se le dice y promete fuera verdad, pero se muestra incapaz de examinarlo por miedo a que no lo sea. La credulidad está muy emparentada con el gusto por los horóscopos, sueños y visiones. Así, el crédulo corre el riesgo permanente de vivir en la ilusión y la mentira.

No se trata de pretender que sólo puede aceptarse lo deducible racionalmente o lo comprobable, pues entonces también quedaría eliminada la fe. Lo que hace posible la fe es el presupuesto de que la realidad no termina en uno mismo, ni en lo comprobable empíricamente, ni en la pura repetición de lo ya dado, ni en la superficie visible de las cosas. La fe busca la verdad más allá de uno mismo y más allá de la apariencia; y está siempre dispuesta a confrontarse con lo real. Pero no clausura lo real, ni lo limita a lo verificable con métodos positivos, sino que descubre en lo real indicios que permiten abrirlo a posibilidades nuevas, que van más allá de lo que aparece.

Precisamente porque pretende alcanzar la verdad, la fe no acepta cualquier cosa ni a cualquier persona, sino solamente aquello y a aquellos que resultan creíbles, dignos de crédito. Toda creencia comporta un peligro, pues en ella puede haber errores, ausencias, vacíos, desviaciones; de ahí la necesidad de realizar una opción crítica, un juicio de valor sobre el testigo y las fuentes de una creencia, pero también sobre uno mismo, pues cada uno debe ser consciente de sus propios límites. En este sentido, la fe plantea una pregunta crítica al saber que pretende apoyarse en uno mismo.

¿Y por qué este juicio crítico que comporta la fe? Porque en la fe no se trata de un asunto cualquiera, sino de aquello que más puede interesar al ser humano y que éste desea alcanzar, como es su propia maduración y el encuentro y la relación con otro (hombre o Dios) que puede colmar su propia vida. Por este motivo, la fe tiene una pretensión realista: se trata, en ella y por ella, de alcanzar lo real, una realidad llena de sentido, alejándose de la nada y del vacío del sin sentido.

Este juicio de credibilidad que comporta la fe debe aplicarse con todas sus consecuencias a la fe religiosa. No hay que tener ningún temor a preguntarse por la credibilidad de Jesús, por su realidad histórica y los fundamentos que humana y críticamente la garantizan; así como por el sentido que para la vida humana, para el aquí y el ahora, tiene su mensaje¹⁵. La fe cristiana tiene sus razones y estas razones son serias. Y si tales razones no son causa de la fe (pues en el acto de fe religiosa la libertad juega un papel fundamental), sí son motivo de credibilidad. La credibilidad es tan necesaria para la fe como la amabilidad para el amor.

6. La fe busca alcanzar lo real

La fe, lejos de ser una ilusión, tiene una pretensión realista, busca alcanzar la realidad. Y, en ocasiones, es el único camino de acceso a lo real.

¹⁵ Sobre la credibilidad de la fe, véase: M. GELABERT: *La Revelación, acontecimiento con sentido*, op. cit., 93-206.

Sólo por vía de creencia es posible alcanzar la realidad de lo que en la intimidad de los otros hombres acontece. Pero incluso en las cosas que nos parecen evidentes hay una cierta dosis de creencia: creemos que son así como las vemos. Cuando yo digo que la sal común es cloruro sódico, en realidad estoy diciendo: yo creo que este cuerpo es cloruro sódico, porque creo en la idoneidad de la química para ofrecermé como verdadera una parte de la realidad de la sal¹⁶. El suelo que piso no lo pisaría si no creyese que resistirá a mi pisada. Esta creencia es la que me permite alcanzar, asumir y conocer lo real.

Hay una sutil dimensión creencial incluso en lo que nos parece más cierto y evidente. El conflicto que, a veces, se da entre individualidad y normalidad lo prueba. Para un daltónico que viviera entre daltónicos no habría conflicto en la distinción de los colores. Pero un daltónico que vive en una sociedad como la nuestra sabe, por influencia social, por creencia, que algún color no es, para la inmensa mayoría, como él lo ve. Para el daltónico, la fe le ayuda a alcanzar lo real. Pero no sólo para él. El «si no lo veo, no lo creo» de nuestro lenguaje coloquial tiene mucha sabiduría. Incluso, en muchas ocasiones, habría que decir: si no lo creo, no lo veo. Miguel de Unamuno define a la razón como «creer lo que vemos». Y añade lapidariamente: «Y todo creencia»¹⁷.

Ahora bien, en toda creencia, en un grado mínimo o en un grado máximo, hay una falta de evidencia. Cuanta mayor sea la inevidencia, más preguntas se suscitarán a propósito de la creencia. Y mayor será el ataque de la duda. Unamuno tiene un texto que describe muy gráficamente esa voz tapada, voz de incertidumbre que, creyendo incluso no oírlo, oye todo creyente (o no creyente) convencido. Eso significa que si la fe permite un acceso a lo real, su conocimiento de lo real es distinto del tipo de conocimiento que ofrece la ciencia. La ciencia otorga certezas. La fe siempre

¹⁶ P. LAIN ENTRALGO: *Creer, esperar, amar*. Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993, 135.

¹⁷ «Creer lo que no vimos. se nos enseñó en el catecismo que es la fe; creer lo que vemos.—y lo que no vemos— es la razón, la ciencia, y creer lo que veremos.—o no veremos— es la esperanza. Y todo creencia», M. DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Escélicer, Madrid, 1966, t. VII, 311.

comporta un elemento de incertidumbre, fruto de la inevidencia. Pero aquí conviene hacer una distinción entre el tipo de verdades que alcanza la ciencia y el tipo de verdades que alcanza la fe. O mejor aún, el tipo de preguntas que pueden hacer una y otra, la ciencia y la fe. Y sobre el interés que para el ser humano tiene cada uno de estos tipos de verdades y de preguntas.

El hombre alcanza el límite de su inteligencia cuando llega a plantearse preguntas últimas con radicalidad y lucidez. Preguntas que quizás no tengan respuesta constringente, pero en el hecho mismo de formularlas hay un principio de respuesta y, sobre todo, una gran sabiduría. Pues bien, mientras la ciencia responde a «preguntas penúltimas» (preguntas cuya respuesta es valiosa, pero no dejan de llevar consigo la posibilidad de seguir preguntando), la fe plantea «preguntas últimas», aquellas que para nuestra mente no tienen una respuesta idónea y racional¹⁸. ¿Significa esto que no tienen respuesta? De ningún modo. Significa que no tienen una respuesta racional (en el sentido de la evidencia de la ciencia o de una respuesta constringente, que se impone necesariamente a la inteligencia), pero sí razonable. Respuesta, pues, que sin dar lugar a la evidencia, se nos muestra aceptable, y aún convincente, e incluso sugestiva, para admitir un aserto cuya demostración racional no es posible. Incluso, a veces, sobre esta respuesta es posible fundamentar una vida. El que creí que la lucha por la justicia tiene sentido y un valor incondicional, hasta el punto de estar dispuesto a dar la vida por ella, a pesar de tanta injusticia reinante, fundamenta su vida sobre esta fe en el valor de la justicia.

Esta distinción nos permite comprender que la fe, con todas sus limitaciones, es el único camino de acceso a determinadas realidades, aquellas que, en definitiva, más interesan al ser humano. Precisamente el texto de Miguel de Unamuno sobre las voces de incertidumbre, que antes he mencionado, refiere estas voces a aquellas verdades que más interesan al ser humano, verdades que salen a nuestro encuentro a través de preguntas últimas que nunca tienen una respuesta evidente. Esta falta de

¹⁸ La terminología de preguntas últimas y penúltimas está inspirada en P. LAÍN ENTRALGO: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo 1999, 210-224, también en op.cit., 116.

evidencia hace que ante ellas sólo quepa la confianza o la desconfianza. Uno se juega la vida o no se la juega por una u otra fe:

«En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: “¡Ea! ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!” el silencio de aquel escondrijo le dice: “¡Quién sabe!...” Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: “¡Quién sabe!...” Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído»¹⁹.

7. El exceso del creer o la apertura al misterio

Nuestro razonamiento se ha movido en el terreno de la inmanencia del creer. Todo lo que hemos dicho de la fe como estructura fundamental de la existencia no prueba nada acerca de la legitimidad de la fe religiosa.

Ahora bien, valdría la pena profundizar en dos de los más importantes aspectos de esta inmanencia de la creencia. Hemos dicho que la fe hace posible la vida, que la persona se constituye en la medida en que se recibe como don para sí misma. Somos seres de acogida y no dueños de la realidad. ¿Esta acogida se limita a los juegos del lenguaje, a la cultura, a la sociedad o a la tradición particular? Si es así, la alteridad que nos constituye es el entorno histórico-cultural. Queda así descartada la posibilidad de ser interpelado de forma absoluta, puesto que la dimensión creyente como evocación de algo que precede al sujeto se reduce a un

¹⁹ M. DE UNAMUNO, *Obras Completas*, t. VII, 179.

simple producto de sujetos humanos, aunque no se pueda determinar qué sujetos concretos la producen.

¿Es posible dar un paso más y situar el creer en el ámbito de una donación gratuita y trascendente? Si ninguno somos nuestro propio origen, y hemos recibido el ser gratuitamente, y somos conservados gratuitamente en el ser, ¿no será por qué hay un exceso del ser más allá de lo humano en cuanto tal? Nuestro origen, en su nivel más fundamental, es misterio gratuito y no resultado de una causalidad controlable científicamente. Lo mismo ocurre con nuestro fin, nuestro futuro y nuestra permanencia en el ser: es imprevisible, excede los cálculos científicos. La fe, en su sentido más radical, se refiere a esta gratuidad incontrolable, que nunca será dominada por el saber y el hacer humanos. Creyente es el que se acepta radicalmente como originado y no como origen de sí mismo. Aceptarse como originado es también abrirse al misterio del futuro. Si la vida tiene su origen en el poder de lo gratuito, ¿por qué no puede ser también acogida finalmente por este mismo poder? «Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre», escribió Miguel de Unamuno²⁰. Finalmente, acogerse como don gratuito es una invitación a vivir la vida como un don gratuito para los demás. De este modo, la misma dinámica inmanente de la fe nos deja en el umbral del misterio de la esperanza y del amor.

También hemos hablado de la fe como lo que hace posible el encuentro con el otro. Por la fe entramos en comunión con las personas. Pero este camino hacia el otro que es la comunión personal se descubre incapaz de llevarnos hasta la comunión total, firme y segura, por encima de toda limitación. Una fe total entre hombre y hombre sería algo inhumano, pues el hombre es limitado, finito, y resulta contradictorio apoyarse absolutamente en lo limitado. Apoyarse totalmente en el hombre es buscar un "dios" donde no está, y así quedar totalmente defraudado. También desde esta perspectiva aparece lo que podemos calificar de «exceso» del creer. Sólo, pues, si Dios existiera (un Dios que fuera amor absoluto), merecería una confianza incondicional. Sólo si Dios nos sale al encuentro, puede merecer una fe total, la entrega de todo el ser. En este sentido cabe decir que «sólo Dios es digno de fe».

El exceso de la fe nos plantea la pregunta de una apertura del ser humano no sólo más allá de su razón, sino más allá de su propio ser. Si el ser humano se considera a sí mismo criterio absoluto y horizonte último de lo real, no puede hablarse de fe en sentido absoluto. Puede darse fe en el otro, pero esta fe se sitúa en el horizonte de la inmanencia.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace plausible una apertura del ser humano más allá de sí mismo? ¿Qué hace posible la fe en el Trascendente y no sólo en la trascendencia? El presupuesto de que lo real trasciende lo comprobable empíricamente. Lo visible no es el límite de lo real. A partir de este presupuesto tiene su lógica afirmar que el ser humano «está llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende». Pues si la razón humana se centra en sí misma y no es apta para desplegarse fuera de sí misma en un sin fin de posibilidades se hace «incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser»²¹.

8. ¿Evidencia del no creer o fuerza del creer?

Eduardo Haro Tecglen (tal como hemos indicado al comienzo de estas páginas) se refiere a las evidencias del no creer. Después de toda nuestra reflexión, ¿se puede seguir hablando de evidencia del no creer? ¿No resulta más exacto hablar sino de la evidencia, al menos de la fuerza del creer? No sólo es evidente que muchos seres humanos creen en Dios y son personas serias y razonables, y están satisfechas con su vida, sino que también parece evidente que el «no creer», así, en absoluto, sin adjetivos, es un imposible.

Sin duda la fe en Dios no es una evidencia, pero sí es razonable. El análisis antropológico que aquí hemos esbozado desbroza el camino para mostrar la seriedad de la fe religiosa. Esta deberá modularse en las coordenadas de la antropología de la fe y actualizarse como saber categorial, o sea, como adhesión a contenidos y personas concretas. Si así lo hace podrá aparecer como un camino digno del ser humano en su búsqueda de Dios,

²¹ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n° 5.

del mismo modo que la fe hace posible todo encuentro con otra persona. La fe está en la base del amor. Sin fe no hay amor, tanto si nos referimos a un ser humano, como si nos referimos a Dios. La fe se presenta así como la fuerza que sostiene en pie al ser humano. En este contexto cobra todo su sentido lo que, aplicándolo a Dios, decía el profeta Isaías: «vuestra fuerza está en confiar» (30,15; cf. 7,9).

Bibliografía

- J. Duque: «*Homo credens*. Para una teología de la fe», en *Antropología y fe cristiana* (IV Jornadas de Teología. Instituto Teológico Compostelano), Santiago de Compostela 2003.
- U. Eco y Martini: *¿En qué creen los que no creen?*
- L. Ferry: *¿Qué es una vida realizada?* Paidós, Barcelona 2003.
- H. Fries: *Teología fundamental*. Herder, Barcelona 1987.
- M. Gelabert: «Fe», en A. Torres Queiruga (Dir.): *Diez palabras clave en religión*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.
- _____ : *La Revelación, acontecimiento con sentido*. San Pío X, Madrid 1995.
- _____ : *Para encontrar a Dios. Vida teológica*. San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2002.
- P. Laín Entralgo: *Creer, esperar, amar*. Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993.
- _____ : *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo 1999.
- F. Nietzsche: *El Anticristo*. Alianza Editorial, Madrid 1999.
- M. de Unamuno: *Obras completas*. Escélicer, Madrid 1966.