

# PALABRA QUE NOS PRECEDE. UNA REFLEXIÓN SOBRE FE Y CONFIANZA \*

CARLOS SOLER

Doctor en Derecho Canónico por la Universidad de Navarra

## Word which precedes us. A reflection on faith and confidence

Christian faith has a clear personal dimension. The main thing is confidence in a person. I trust God, I trust a person that has an absolute nature and has shown His love for me on the Cross. God's love legitimates faith intellectually and humanly. Believing is not alienating oneself, it is not renouncing one's own personal identity, but just the opposite: it is a personal free and creative act, with maximum ethical meaning. In opposition to the different philosophies of suspicion, current culture must head towards trust as the basic foundation point for all society. Trust is at the basis of all our knowledge and all our living. Trust in the prior word, in the *word that precedes us*, in the presence of love behind each person, each thing.

### *Fe y confianza*

Cuando el ángel del Señor manda a José huir a Egipto, añade: "... quédate allí hasta que yo te diga" <sup>1</sup>. Esto parece demasiado. Le está pidiendo un abandono total —no voy a decirte si el viaje es para dos semanas o para treinta años. No pienso rendirte cuentas de lo que voy decidiendo respecto a ti. Fíate de mí, abandónate completamente en mí, pon tu vida en mis manos—. Parece demasiado, pero José "obedece", hace lo que se le dice, es decir, confía en Dios hasta el punto de renunciar a toda seguridad humana sobre su vida y la de su familia.

Es lo mismo que le había pedido a Abraham, a quien con razón llamamos "nuestro padre en la fe" <sup>2</sup>: "Sal de tu patria y de tu tierra y de tu

\* Por cuestiones de espacio, se han eliminado algunos textos de notas explicativas, dejando simplemente las referencias (*N. del E.*).

1. Mt 2, 13.

2. Cfr. Rom 4, 11-18.

parentela y vete a la tierra que yo te mostraré”<sup>3</sup>. ¡Le pide que lo deje todo sin ninguna garantía!, que abandone su ambiente, su familia, sus raíces, hasta su lengua para ir ¿a dónde?: a un sitio del que no se le dice nada: ya te lo mostraré... A Abraham Dios le pide una confianza absoluta: debe renunciar a toda seguridad humana, a toda “riqueza”, a cambio de nada. Dios le pide: pon tu vida en mis manos, fíate de mí, confíate completamente a mí, del todo, sin buscar seguro en nada más. En el fondo le está diciendo “dame, hijo mío, tu corazón”<sup>4</sup>.

Es lo mismo que pedirá después Jesús cada vez que diga “sígueme”. Esto se pone de manifiesto de un modo muy discreto en el lavatorio de los pies: ante la negativa de Pedro, Jesús responde con unas palabras que están henchidas de significado para nosotros –y para el estudio de la fe en general–: “Lo que yo hago tú no lo comprendes ahora. Lo comprenderás después”<sup>5</sup>. ¿Qué le está diciendo Jesús a Pedro? Que no ponga como condición de su seguimiento el “comprender” todo perfectamente, el que todo entre en sus esquemas mentales. Ésta es la condición que ponemos nosotros cuando decimos algo parecido a “Yo no funciono por ‘orden y mando’, yo exijo que se me expliquen las cosas”. De nuevo Jesús le está diciendo: “Lo comprenderás después, es decir, fíate de mí, pon mi Persona por encima de cualquier otro criterio; más aún: pon mi Persona como criterio absoluto”.

Estamos pues ante un triple fenómeno de confianza. Y esta confianza es cabalmente la raíz de la fe.

La reciente edición ecuménica del Nuevo Testamento en alemán<sup>6</sup> traduce con frecuencia “confianza” allí donde otras versiones suelen traducir “fe”. Cuando Jesús habla de la fe (“tu fe te ha salvado”, “hombre de poca fe”, “si tenéis fe”, “ten fe”, etc.) a menudo se traduce por *Vertrauen*, que significa literalmente “confianza” (“tu confianza te ha salvado”, etc.). Quizá buscaban una palabra apta para acoger simultáneamente las concepciones protestante y católica de la fe, bastante dispares, como se sabe; en cualquier caso esto expresa la conciencia de algo central en la fe: la fe como confianza, la fe como relación interpersonal: la fe no es sólo afirmar determinadas tesis, la fe es confianza, la fe es una relación personal con Jesucristo –con Dios–, un fiarme de Jesús –de Dios–, un poner mi vida en sus manos.

En una primera aproximación, la fe es creer lo que Dios nos dice, no porque lo captemos con la luz de nuestra razón, sino en virtud de la

3. Gn 12, 1.

4. Pr 23, 26.

5. Jn 13, 7.

6. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Hers. Verlag Katolisches Bibelwerk, Deutsche Bibelgesellschaft.

autoridad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos<sup>7</sup>. Desde un punto de vista objetivo este motivo tiene un peso total: Dios no puede errar, ni puede mentirnos; pero desde un punto de vista existencial y subjetivo quizá no hayamos llegado al fondo. El argumento “Dios no puede engañarse ni engañarnos” es metafísicamente aplastante, pero, si no se ve en toda su profundidad, puede resultar existencialmente irrelevante<sup>8</sup>: por sí solo puede carecer de significación interpersonal, de fuerza interpelante. En efecto, si la fe es confianza, yo ¿de quién me fío?, ¿de quien, “por imperativo metafísico, no puede engañarse ni engañarnos”, es decir, de quien es metafísicamente muy listo y muy veraz?, ¿o más bien, de quien sé que me ama? Indudablemente, esto último: yo me fío de quien sé que me ama. En el fondo, es simplemente el título de aquel genial opúsculo de Von Balthasar: “Sólo el amor es digno de fe”, o, dicho de otro modo, sólo el que ama merece ser creído. De esta manera, conociendo el amor de Dios, el amor que me tiene a mí (es decir, no sólo a todos en general, sino a cada uno en particular, y, en concreto, a mí), es como yo conozco existencialmente, no sólo teóricamente (Dios no puede engañarnos/engañarme) que puedo y debo fiarme de Dios<sup>9</sup>. Por eso dice San Juan, en un texto que me parece importante para analizar la noción de fe en el Nuevo Testamento, que “nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene”<sup>10</sup>. Entonces no es una cuestión de argumentaciones teóricas (Dios no engaña), sino una cuestión de relación interpersonal con Dios: me fío de ti, creo en ti, porque sé que me amas. El Beato Josemaría decía que la vida cristiana, si no es un encuentro personal con Dios, no existirá<sup>11</sup>. En la fe la persona no pone una relación directa con unas verdades que afirma, sino una relación directa –personal– con Dios y una relación indirecta con esas verdades, a través de Dios<sup>12</sup>. Una vez que conocemos un amor que nos lleva a fiarnos de la persona, la inerrancia y veracidad infinitas de Dios cobran valor existencial, significatividad personal: “ése que me ama, además, es imposible que falle”.

Y en la misma lógica se sitúa San Pablo cuando le dice a Timoteo “yo sé de quién me he fiado”<sup>13</sup> (otro texto que habría que tener muy en cuenta en la teología de la fe); aquí el acento está en “quién”: lo prioritario es la persona en la que se confía; después viene la afirmación de

7. Cfr. la definición de la *Dei Filius*, en el Concilio Vaticano I.

8. Cfr. SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1973, p. 169.

9. Cfr. MOURoux, J., *Je crois en Toi*.

10. 1 Jn 4, 16.

11. Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa*, 29.ª ed., Rialp, Madrid 1992, n. 174.

12. Cfr. JUAN PABLO II, Audiencia general 27.III.1985.

13. 2 Tm 1, 12

los contenidos de lo que esa persona atestigüe. Pablo no está diciendo “me he fiado de alguien que es muy inteligente y muy veraz” (ni se engaña ni me engaña), sino que “me he fiado de Jesucristo, que ha muerto y ha resucitado por mí” (“me amó y se entregó por mí”<sup>14</sup>).

Ahora hay que hacer algunas observaciones lingüísticas. La pregunta es: ¿Cuál puede ser la causa de que con frecuencia esta dimensión personal de la fe, que es lo primario, pase a un segundo plano y quede en una cierta penumbra?

La fe es algo específicamente cristiano y único, pues es la específica respuesta del hombre a algo único, que es la Revelación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. En este sentido, la palabra es un término técnico. Proviene de la *fides* latina y ha alcanzado en el vocabulario teológico —o, mejor, en el vocabulario cristiano— un significado propio: designa ese fenómeno específico que es la respuesta del hombre a la revelación en Cristo, y no se reduce a lo que puede ser expresado mediante el significado ordinario del término “confianza”. La “fe” no es una especie del género “confianza”; es un género propio, una categoría propia. Aun siendo todo esto así, sigue siendo verdad que ese fenómeno propio al que llamamos “fe” puede describirse como una relación personal de confianza que une al hombre con Dios. Dicho de otro modo: siendo la fe algo específico y único, y siendo por tanto el término “fe” un término técnico, necesitamos, para comprenderlo lo mejor posible, otros términos a los que referirlo y que procedan de nuestra experiencia ordinaria. Pues bien, el término principal de referencia en este sentido parece ser “confianza”.

Así pues, se podría decir que la palabra “fe” se ha convertido en un término técnico, al menos en las lenguas de los países occidentales. Así parece ocurrir en las lenguas latinas (*fides*, *foi*, *fede*, *fe*); también en inglés (*faith*, que obviamente viene del latín) y en alemán (*Glaube*).

En efecto, en todas estas lenguas “fe” se utiliza para expresar ese fenómeno único que es la respuesta del hombre a la Revelación cristiana. Esto tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Tiene la ventaja de que pone de relieve el carácter totalmente singular de la fe. Como dice Izquierdo, “la fe es fe y nada más; no pertenece a un género más amplio de actividades del hombre [...] la fe en Dios es un caso único porque como a Dios y en Dios no se puede creer en nada ni en nadie”<sup>15</sup>. Pero tiene un inconveniente: si todo lo sobrenatural es irreductible a fenómenos y categorías naturales, también es verdad que sólo se puede expresar en términos extraídos de nuestra experiencia natural, y sólo se

14. Gál 2, 20.

15. IZQUIERDO, C., *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 231.

puede entender por referencia o comparación con esas categorías. No cabe duda de que, en el caso de la fe, la categoría principal de referencia es la confianza, y la experiencia correspondiente es el fenómeno de la confianza entre los hombres, el “fiarse de”. Pero esta referencia es precisamente lo que se desdibuja cuando el término fe se convierte en un término técnico. Se encapsula, se convierte en una categoría autónoma, se independiza, y en consecuencia, pierde su referencia a la experiencia que todos tenemos del fenómeno natural de la confianza. De este modo, se pierde de vista la fe como relación interpersonal, y se desdibuja parcialmente la naturaleza de la fe. Se pasa a hacer hincapié entonces en los contenidos objetivos de aquello en lo que se cree (*fides quae*), en la fe como virtud (*fides qua*), o en la aceptación del *kerygma*, o en la obediencia, pero se pone en la penumbra la relación interpersonal yo-Dios, yo-Jesús, que es precisamente lo primero.

Pasemos ahora a algunas observaciones sobre el contenido semántico de los términos. En lo que sigue, todo lo que se refiere al griego, al hebreo y al sentido general de “fe” y “creer” está muy desarrollado en la voz *pisteuo* del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*<sup>16</sup>. No así lo que se refiere a los términos latinos *fides* y *credere*, de los que proceden los nuestros. Al respecto de esto último tengo que agradecer una conversación con el profesor Álvaro d’Ors (29 de enero de 1999)<sup>17</sup>.

En latín tenemos dos términos, uno para el verbo y otro para el sustantivo: *credere* y *fides*. Ambos eran términos técnico-jurídicos muy importantes en el Derecho Romano. Hasta el momento no se ha encontrado una etimología segura para la palabra *fides*. La *fides* es la firmeza de la palabra dada; es decir, no es la confianza en alguien, sino la confianza que ese alguien merece, el crédito que uno merece, la fiabilidad y la credibilidad; de ahí vienen *fidelitas* y *fidelis*. El hombre fiel, el hombre que tiene fidelidad, es el hombre que tiene *fides*, que es leal a sus compromisos, que persevera, permanece. Y por eso merece confianza, merece que se confíe en él, tiene crédito. Así, Dios tiene *fides*, es decir, merece confianza porque es fiel. Por reflejo, *fides* significa también la fe del que confía en otro, la fe del creyente. La fe del creyente es un reflejo de la *fides* de aquél en quien se confía, de su solidez y fidelidad; y la fe del creyente cristiano es un reflejo de la *fides* de Dios, de la solidez y fidelidad de Dios. Queda claro que es este último sentido el que tiene nuestra fe teologal.

La palabra *fiducia* se ha hecho muy importante, tanto porque es nuestra “confianza” como por el uso luterano de ella. Es un abstracto

16. Vol. X, col. 338-488.

17. CASTRESANA HERRERO, A., *Fides y bonafides*, Tecnos, Madrid, 1991.

de *fidus*, confiado (como *laetitia* de *laetus*, o *amicitia* de *amicus*, por ejemplo). Entiendo que Lutero modifica el significado cuando se fija sólo en el aspecto de “esperar” en alguien (espero en que Dios me salvará por Cristo), omitiendo el aspecto de “fiarse” de alguien, de apoyarse sobre su *fides*, que es probablemente el principal; el sentido luterano sería entonces secundario.

Por su parte, *credere* quizá venga de *certum dare*, es decir, dar a otro una cosa determinada. Se da la cosa confiando que la devolverá en su momento. Cuando yo “credo” a alguien una cosa, estoy fiándome de él, apoyándome en su *fides*<sup>18</sup>. De ahí viene crédito, en el sentido de capacidad reconocida de respaldar las obligaciones que uno adquiere.

Así pues, estamos ante dos palabras del lenguaje técnico jurídico que se trasladan al lenguaje vulgar para significar el par fiabilidad-confianza. Después, estos términos ya vulgarizados –sobre todo el término *fides*– sufren el proceso inverso: se tecnifican en el lenguaje cristiano para significar el fenómeno específico de la respuesta del hombre a la Revelación de Dios en Cristo, y así pasan a las lenguas romances.

El griego tiene la ventaja de que es una palabra del lenguaje vulgar, no tecnificada, la que se utiliza para decir “fe” y “creo”: *pistis* y *pisteuo*; de modo que queda muy claro que la fe es un fenómeno de confianza y se comprende bien comparándola con la experiencia que nosotros tenemos de lo que es la confianza en lo humano. Por así decir, en el griego neotestamentario, a la fe no le ha dado tiempo a independizarse y convertirse en un término técnico. Así no nos olvidamos todavía de que la fe se comprende por comparación con ese fenómeno de relación interpersonal que es la confianza. Probablemente la *pistis* griega se tradujo con las palabras del lenguaje jurídico *fides* y *credere* porque no había en latín otra palabra del lenguaje vulgar, y en ambas lenguas se da como consecuencia una modificación semántica. Con la *pistis* griega ocurre lo contrario que con la *fides* latina: se trata de un término del lenguaje vulgar que, al contacto con el latín, se tecnifica para adquirir algunos significados técnico jurídicos. Señalemos que procede posiblemente de *peitho*, que significa persuadir, y connota, por tanto, una significación intelectual, frente a la dimensión jurídica de los términos latinos.

La raíz hebrea *mn*, de donde proceden el verbo “aman” y nuestro “amen”, significa en un primer momento permanencia, estar bien fundado, perseverancia. Si uno está bien fundado, es perseverante, es una roca donde cualquiera puede apoyarse: descansar sobre él, confiar en él. Por eso el *hifil* “*he emin*” expresa este apoyarse en otro y, por tanto, fiar-

18. De ahí la definición clásica en el Derecho Romano: *credere id est fidem sequi*.

se de él. Como explica con detalle el *Grande Lessico*<sup>19</sup>, este significado de, y consecuentemente “fiarse de alguien”, es cualitativamente el más importante en el Antiguo Testamento. Llamemos la atención acerca de que la idea de permanencia como perseverancia está también en la *fides* latina: es fiel el que persevera.

Enlazamos ahora con la siguiente cuestión: ¿Cómo conozco yo ese supuesto amor de Dios que legitima y exige mi confianza? Es decir, ¿cómo sé que Dios me ama? La respuesta puede ser múltiple, contiene muchos elementos, y en buena medida depende de la experiencia personal de cada uno. Pero, en definitiva, todo se reconduce a lo que se pone en boca de San Pablo unas líneas más arriba: Jesús ha muerto y ha resucitado por mí. Juan Pablo II insiste repetidamente en esta idea fundamental: Cristo en la cruz es la manifestación definitiva del amor de Dios a los hombres, a todos los hombres y a cada hombre, a mí en definitiva<sup>20</sup>. De un amor absoluto. Me parece importante insistir en que esta idea es fundamental. Por eso Cristo es el principal motivo de credibilidad –y el único, en el sentido de que todos los demás proceden de él y de él dependen–, en particular, Cristo en la cruz y en la resurrección: porque es la manifestación definitiva del amor de Dios a los hombres, y por lo mismo la glorificación definitiva y máxima del amor absoluto de Dios.

Tres conclusiones provisionales podemos sacar: una respecto a la legitimidad intelectual y humana de la fe, otra sobre el carácter absoluto de la fe y otra tercera sobre su valencia ética.

1. En relación con la legitimidad intelectual y humana de la fe podemos levantar, didácticamente, una objeción de corte heideggeriano y, en último término, ilustrada. Si el hombre es sobre la tierra el único ser que puede pensar y que puede preguntar, resulta que, si tengo fe, mi pensar no es auténtico, y tampoco lo es mi preguntar; en consecuencia, yo mismo soy inauténtico, y lo es mi entera existencia. Creer es renunciar a pensar, al auténtico pensar, que es pensar yo por mi cuenta. En efecto, vistas así las cosas, si tengo fe no soy yo el que pienso aquello en que creo: me lo dan pensado de fuera; lo que yo pienso (en el sentido del contenido de lo que yo afirmo), no lo *pienso* (en el sentido dinámico del proceso mental por el que se crea una idea, y que me atribuye la autoría del contenido) yo; no soy protagonista de mi propio pensamiento, ni, por lo tanto, de mi propia vida. Y resulta que renuncio a pensar por mí mismo precisamente en los temas más importantes y significativos para mi vida, no en algo existencialmente neutro (algo del tipo de la composición de los anillos de Saturno, por ejemplo), sino en

19. Vol. X, pg 398.

20. Cfr. JUAN PABLO II, encíclicas *Redemptor hominis*, n. 9 y *Dives in misericordia*, nn. 7-8.

el núcleo mismo de mi entera existencia. En consecuencia, me alieno *a radice*, alieno radicalmente mi existencia (creo que aquí, o en todo caso cerca, está la clave del problema personal de Unamuno con la fe: querría creer, le gustaría creer, pero piensa que no sería honesto, que cometería una deshonestidad intelectual si lo hiciera, y por eso no puede creer). Entonces creer se constituye en algo inhumano; es más, podemos incluso plantear esta cuestión: ¿No es precisamente creer el primer pecado?, porque ¿acaso Dios quiere que nos alienemos de ese modo?; dicho de otro modo, una de las primeras obligaciones de cualquier ser es ser fiel a sí mismo, “sé tú mismo”; y ¿no estamos renunciando radicalmente a nuestra identidad, a ser yo mismo, cuando creemos?, ¿no estamos siendo radicalmente infieles a nosotros mismos?

La respuesta es, en mi opinión, ésta: Hay al menos un caso en el que creer no es alienarse indebidamente: cuando creer es confiar, es fiarse de alguien, es decir, cuando el motivo del creer es un amor que se experimenta, se conoce, y al que me abro. En efecto, cuando la razón es el amor, cuando yo me fío de quien sé que me quiere, no me estoy alienando, o en todo caso mi “alienación” consiste en establecer una relación personal de entrega (de amor-entrega), en un salir de mí para abrirme al otro. Esa cesión de protagonismo es precisamente el modo más intenso de protagonizar mi vida, porque lo más grande que yo puedo hacer con mi vida es amar, reconocer un amor que se me abre y corresponder con amor. Ahora se modifica totalmente el panorama, ahora cambian las tornas: creer no sólo no es inhumano, cosa de esclavos, sino que es —en cuanto relación personal, entrega y amor— lo más humanizante: no es renuncia, es apertura. En resumen, el ser protagonista de mi propio pensamiento y de mi propia vida no consiste en pensar por mi cuenta en el sentido de un pensar en solitario, absolutamente solo, como si nadie existiera y nadie más hubiera pensado, sobre todo como si Dios no existiera y no hubiera pensado; *Fides et Ratio* critica certeramente esta actitud, haciendo ver que la confianza está en el origen de todo conocer<sup>21</sup>. Sobre esto hemos de volver más adelante. Ratzinger ha señalado con su habitual agudeza que, si bien normalmente el pensamiento precede a la palabra —que, a su vez, expresa lo previamente pensado— o, en el caso de la fe, nuestro pensamiento se abre a una palabra que nos precede, una palabra que procede del pensamiento eterno de Dios: la Palabra de Dios precede al pensamiento del hombre<sup>22</sup>.

Respecto a la fidelidad a sí mismo, la respuesta es paralela: el primer acto de fidelidad a mí mismo es adorar a Dios: nunca estoy siendo más

21. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, nn. 31-33.

22. Cfr. *Scripta Theologica*, 30, 1988, pp. 377-393 (Discurso con motivo de su doctorado *honoris causa*).



fiel a lo que soy, a la verdad sobre mí mismo, que cuando estoy de rodillas delante de Dios<sup>23</sup>. Evidentemente, no me refiero sólo a una postura física, sino a un estar de rodillas en el corazón: es entonces cuando reconozco mi verdad más fundamental: que procedo del amor de Dios y al amor estoy llamado.

Pero, entonces, ¿caemos en un concepción luterana, o mejor, barthiana de la fe: cuanto más irracional, más fe y, por lo tanto, mejor?, ¿*credo quia absurdum*? No, porque no hay ninguna negación de la razón; no hay alienación irresponsable e indigna, sino razonable entrega amorosa; lo que hay es que estamos llevando a cabo el consejo contenido en aquellas palabras de Jesús: “Quien se guarde su vida para sí la perderá, pero quien entregue su vida por mí la encontrará”<sup>24</sup>.

La actitud de fe dice sí a unas cosas y dice no a otras. Por un lado, no queremos pensar en solitario, no acepto quedarme exclusivamente con lo que yo pueda excogitar por mi cuenta, me abro al otro por la confianza: no somos racionalistas, no lo es la fe. Por otra parte, tampoco queremos prescindir de la razón: somos razonables y no antirracionales, como también la fe. La fe es humana e intelectualmente legítima porque en ella la razón no es ajena: tiene un papel, que es el de reconocer el amor que pide confianza; al mismo tiempo, la razón no lo es todo, porque el abrirse al amor y el confiar en el amante es siempre un acto libre, nunca algo que se impone al intelecto con necesidad; es, por tanto, algo en lo que necesariamente interviene la voluntad. Al mismo tiempo, como la razón tiene un papel en el acto de fe, puede volver luego sobre lo creído, y pensar sobre ello hasta llegar a hacerlo suyo, hasta digerirlo y metabolizarlo de modo que acabe siendo carne de su carne y sangre de su sangre; es decir, cabeza de su cabeza, pensamiento de su pensar. De este modo recupero la propiedad del pensar, interrogo con autenticidad, y así desaparece la primera formulación de la objeción heideggeriana. Para un hombre en su contexto (“yo soy yo y mis circunstancias”) es ridícula la pretensión de que nadie aporte nada “desde fuera” a mi pensar, y es sustituida por la necesidad de repensar, hasta hacerlo mío, aquello que legítimamente he recibido y aceptado. Este repensar, este pensar la fe, es la Teología<sup>25</sup>.

2. Segunda conclusión: Como insiste Pieper en su ensayo sobre la virtud de la fe<sup>26</sup>, sólo Dios merece una fe absoluta, una confianza total e incondicionada; una confianza que podría llegar incluso hasta la lo-

23. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática. II: Dios Creador*, Rialp, Madrid, 1959, pp. 76-77 (todo el n. 9 del epígrafe 105) y 126-130.

24. Cfr. Mt 10, 39; Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Lc 17, 33; Jn 14, 25.

25. RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, pp. 169-173.

26. Cfr. PIEPER, J., *Las Virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, pp. 313-316.

cura del sacrificio de Isaac o, más aún, la locura de Santa María Virgen, que consiente a la entrega de su Hijo en la cruz. Por dos razones: en primer lugar, por la sencilla razón de que sólo Él ama con un amor absoluto, infinito; y en segundo lugar, porque sólo Él es totalmente inerrante y veraz, cualidades que, como apuntábamos antes, se hacen existencialmente significativas para el hombre cuando media la conciencia de ese amor absoluto. Ningún hombre merece tal grado de confianza. Entre los hombres, la pretensión de una confianza total lleva, en las relaciones personales, a la posesión, y en las relaciones público-políticas al totalitarismo. La posesión es la negación del amor: una persona no se puede poseer, sólo se puede “recibir” en la medida en que ella se entrega<sup>27</sup>; cuando ponemos, o intentamos poner, relaciones de posesión entre personas estamos reduciendo a la persona a un objeto, es decir, la estamos negando como persona. El totalitarismo, por otra parte, también niega a la persona, porque sólo la considera como pieza, una pieza entre muchas, de un engranaje sociopolítico. Todo esto se puede encontrar larga y profundamente desarrollado en la obra de Pieper.

3. Tercera conclusión, sobre la valencia ética de la fe. La cuestión es que el amor no es éticamente neutro o insignificante, sino todo lo contrario: es el núcleo de todo lo que es éticamente significativo o interpellante. También hoy Dios nos pide, como a Abraham, a José y a Pedro, que pongamos nuestra vida en sus manos. También hoy nos ofrece su Palabra, que procede del insondable y eterno pensamiento del Padre y que nos llega por la fuerza del Espíritu de amor; Palabra que nos precede y nos pide que la sigamos. Esa Palabra es Cristo; Cristo es “Dios con rostro”, el Universal concreto, aquél en quien el Invisible se hace visible. Y ¿qué vemos en el rostro de Cristo?, ¿qué vemos, más concretamente, en el rostro surcado de sangre, clavado de espinas, señalado por una angustia mortal?: un amor infinito. En Cristo, sobre todo en Cristo muerto en la cruz y resucitado por nosotros, se hace visible un amor infinito, un amor absoluto, el amor eterno del Padre. Supuesto que existe un amor absoluto de Dios manifestado en Cristo, el reconocer ese amor y abrirse a él es siempre algo en lo que interviene la libertad, y, por lo tanto, algo éticamente significativo, máximamente significativo: si confío, si creo, es decir, si me abro a ese amor absoluto, estoy haciendo lo más grande que como hombre puedo hacer. En cambio, si no creo hay básicamente dos posibilidades: bien no he tenido acceso al conocimiento de ese amor, o bien yo me he cerrado a ese amor. En este último caso, si yo me cierro al amor, si no quiero reconocer ese amor absoluto de Dios, quizá me estoy jugando la vida, y quizá corro el riesgo de perderme como persona. Así llegamos a la tercera conclusión: La

27. Cfr. GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 32-34.

opción ética fundamental es tener fe o no tenerla. Por eso están cargadas de significado las palabras de Isabel a María: *beata quae credidisti*.

Todo esto no es algo del pasado. Como acabamos de ver, también hoy Dios nos pide, como a Abraham, a José y a Pedro, que confiemos; nos dice: Sal de tu tierra, espera a la escucha de mi palabra, no pretendas comprender todo ahora, sino bástete saber que lo comprenderás después, dame hijo mío tu corazón, confía en mí, fíate de mí, pon tu vida en mis manos. Nos ofrece su Palabra –Cristo– y nos pide que la sigamos: la llamada de la fe.

Llegados al final de esta primera parte, hay que hacer una matización. En realidad, la relación entre fe y amor, en la que tanto se insiste aquí, hay que entenderla *cum mica salis*. Nos fiamos del médico, y ponemos nuestra vida en sus manos –nuestra vida biológica, se entiende, no nuestra entera existencia– en la medida en que *sabe*, no en la medida en que “nos ama”; lo mismo pasa respecto del hombre de ciencia, y podríamos poner muchos más ejemplos. Pero si sospecho que el médico aplica la eutanasia sin información al paciente, y que yo puedo ser destinatario de ese “tratamiento”, desaparece toda la confianza. Pretendo señalar con esto que hay también una confianza en la buena voluntad del médico, es decir, en que existe algún tipo de amor, más o menos genérico y difuso, de él por mí. Dígase lo mismo respecto de ponerme en manos del hombre de ciencia. No se trata, por lo demás, de hacer aquí una aproximación a la fe por la vía del amor que sea excluyente de otras aproximaciones, o que desprece otros aspectos muy importantes en la génesis de la fe, sino de hacer hincapié en que lo principal –no lo único– es el amor. Esta precisión vale también para lo que diremos en la segunda parte sobre la confianza.

### *Tránsito. Sobre la cultura de la confianza*

Quizá nos quedaríamos en un terreno exclusivamente espiritual, excesivamente espiritual, si no aprovecháramos para tratar aquí de un reflejo, tal vez el primer reflejo, de la fe en las relaciones entre los hombres. En efecto, podemos no ceñirnos a la cuestión concreta de la fe cristiana, sino abrirnos al vasto tema de la confianza en las relaciones humanas, a la necesidad de que exista una “cultura de la confianza”, cuya piedra angular sería precisamente la fe cristiana: las personas de fe, aquellos que fundan su existencia sobre la confianza en el amor absoluto de Dios, han de sembrar confianza, hasta el punto de crear, o más bien extender, esa “cultura de la confianza”.

Todas las consideraciones que hemos hecho sobre las relaciones entre fe, confianza y amor se pueden aplicar, guardando las debidas pro-

porciones, al tema de la confianza entre los hombres. Al reino de la desconfianza, del recelo, de los rumores, la sospecha y la cizaña, se opone precisamente la sencillez, la confianza, que es el principio de la fe y es —debe ser— sembrada, entre otros y quizá principalmente, por las personas de fe.

Aquí hay que recordar una objeción que acabamos de ver unas líneas más arriba. Parece que la confianza va más allá del amor. Por ejemplo, nos fiamos de alguien a quien preguntamos por una dirección en la calle, y allí no parece haber un amor personal. Sí lo hay. Si nos fiamos es en virtud de la solidaridad general humana, que puede ser el amor más extenso y menos intenso, pero que es un tipo de amor. Nos fiamos porque entendemos que cualquier persona, en principio, nos quiere bien, porque somos humanos como él, y por tanto no nos engañará.

Ricoeur habla de las filosofías de la sospecha, y hemos de entretenernos un momento en ellas. ¿Qué se entiende por filosofía de la sospecha? Una filosofía cuyo principal criterio metodológico es éste: No te fíes de cómo las cosas aparecen a primera vista, en su desnudez sencilla; el rostro que ante ti aparece es una máscara que oculta la auténtica realidad; hay seguramente intenciones, intereses o fenómenos torcidos que se esconden detrás de esa máscara y desfiguran la realidad; tu tarea es, pues, desenmascarar la realidad, buscar la realidad torcida que se encuentra detrás de toda apariencia de rectitud, de sencillez; buscar “lo que hay detrás”, lo que se esconde pretendiendo pasar inadvertido. En resumen, una filosofía cuyo primer criterio metodológico y hermenéutico es la desconfianza, la sospecha. La realidad, tal como se nos presenta, cela siempre un engaño.

Un primer grupo de filosofías de la sospecha son las teorías desenmascaradoras de la moral. Las teorías desenmascaradoras de la moral se pueden remontar a Nietzsche —la moral es un invento de los esclavos— o a Hobbes —la moral es la emanación del miedo<sup>28</sup>—. Pero en realidad la primera explicación desenmascaradora de la génesis de la moral es mucho más antigua, como veremos más adelante. De momento vamos a ver algo sobre la genealogía de la moral de Nietzsche: Si se afirma que unas cosas son buenas y otras malas, no es porque la realidad sea efectiva y sencillamente así, porque esa afirmación se corresponda sencillamente con la realidad, ni siquiera de un modo aproximativo, sino porque alguien, normalmente un sujeto colectivo, está interesado en presentarlas falsamente como buenas o malas, en virtud de sus intereses o de sus temores: toda moral es radicalmente falsa,

28. Cfr. CRUZ PRADOS, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona 1992.

porque es siempre una creación bastarda de unos u otros intereses. En concreto, la moral de matriz cristiana que Nietzsche conoce en Europa es una creación de los esclavos, de los que no tienen poder, de los que carecen de la suficiente voluntad, una moral destinada a poner límite a los poderosos, al hombre con voluntad de poder.

En otro terreno, está la filosofía de la sospecha de corte marxista: Todas las afirmaciones de orden filosófico, moral o religioso no son más que superestructuras falsas que pretenden mantener en pie las dos estructuras alienatorias básicas: la sociopolítica y, en último término, la económica. Hay que desmontar uno por uno los complejos engaños que se encuentran en esas superestructuras, cada una de las cuales es una auténtica trama de mentiras, a fin de desmontar las diversas alienaciones y, en última instancia, la alienación económica. Simplificando, todo sería un inmenso engaño tramado por los ricos ante los pobres.

Ricoeur habla también de Freud como un filósofo de la sospecha: No interpretes los sucesos –los sueños, los pensamientos, las tendencias– tal como sencillamente se presentan en el consciente. El consciente oculta la auténtica realidad, que reside en el subconsciente; hay que buscar una realidad que está siempre oculta, una realidad que es muchas veces patológica (los “complejos”); con frecuencia se trata de una patología sexual. Luego vienen los distintos contenidos del engaño, los diversos complejos. Freud fue un apasionado buscador de la verdad, y no sé qué decir sobre él en una valoración de conjunto, pero desde luego su visión pansexualista, y su obsesión por buscar oscuras taras y represiones sexuales detrás de todo ha sido dañina. Freud está detrás de la lamentable revolución sexual que desde los años sesenta ha ido despojando a la sexualidad cada vez más de toda referencia al amor esponsal, a la entrega comprometida y a la responsabilidad, al respeto que todo hombre y mujer se debe a sí mismo y debe al otro con quien se encuentra y tiene una densa y rica relación interpersonal; de este modo la sexualidad queda trivializada, reducida a sus aspectos lúdicos. Esta trivialización de la sexualidad redundará en una trivialización de la existencia y de la persona misma, trivialización que acaba privándonos de la conciencia de lo valioso que es ser humanos; en consecuencia, hemos perdido capacidad de enamorarnos, de admirar al otro. Estamos en condiciones éticas más difíciles que nuestros abuelos en lo que se refiere a poder saborear un amor verdadero de un modo que merezca la pena.

¿Qué opinar de Nietzsche? Nietzsche ha degenerado en la apología de la violencia. Y, dentro de esto, podemos decir que la genuina criatura de Nietzsche en el siglo XX ha sido el nazismo. El superhombre ha resultado ser Hitler.

¿Y el marxismo? Del marxismo tenemos más experiencia aun: En Rusia y todo el Imperio soviético, en los países del centro y el oriente europeo, en China junto con Vietnam y Corea del Norte. ¿Qué ha traído el marxismo? Desastre y muerte, muerte y desastre. Y cuando se ha retirado de algún sitio ha dejado un desolador panorama de pobreza material y humana, unas sociedades donde la gente está acostumbrada a sobrevivir en la mentira: mentiras a cualquiera, porque nadie se fía de nadie. Y ¿qué han traído las teologías de la liberación de corte marxista, sobre todo en Latinoamérica? Odio. Odio, violencia y pobreza; pobreza también, y retroceso, porque un país en guerra y en permanente estado de “pandesconfianza” no puede prosperar, no puede desarrollarse.

Los frutos de las filosofías de la sospecha y de la institucionalización de esas filosofías han sido amargos, muy amargos en este siglo que termina. Aparte de ello, y hablando en general, qué horrible sería un mundo en el que nadie se pudiera fiar de nadie: no merecería la pena vivir. Qué desagradables esas novelas y películas de “recontraespionaje”, en las que todo el mundo miente a todo el mundo. Qué nefastos esos dichos populares que invitan a no fiarse de nadie.

Ahora tendríamos que hablar de las alternativas a la sospecha. Pero primero hemos de profundizar en la génesis de la sospecha. Decíamos antes que las teorías “desenmascaradoras” de la moral se podían remontar a Hobbes. En realidad, tienen unas raíces mucho más antiguas. Se encuentran ya en el relato popular del pecado original<sup>29</sup>.

¿Qué le dice la serpiente a Eva? Sustancialmente: “Dios os miente; ojo con Dios, no os fiéis de Él en absoluto”. En efecto, la serpiente viene a decir: No moriréis, eso es una patraña, un engaño de Dios; al contrario, os convertiréis en dioses, como Él. Lo que ocurre es que Dios tiene la peor de las envidias: la de aquel que no quiere compartir con nadie sus bienes. Por eso os ha prohibido comer de ese árbol.

Así pues, el pecado original comienza cuando la serpiente consigue introducir la sospecha en el corazón de Eva. En lugar de confiarse a un amor que les había dado todo, Adán y Eva se cierran a ese amor, no se fián, quieren explorar por su cuenta los límites mismos de la existencia, todas las posibilidades, antes de decir de algo: “Esto es así”. Y en el fondo, cada vez que pecamos hay en lo más profundo de nuestro ser un eco de aquel pecado original: hay un desconfiar del amor de Dios, un poner a Dios bajo sospecha. Por todo esto Juan Pablo II ha dicho en la Encíclica *Dominum et vivificantem* que Satanás es un perverso genio de la sospecha<sup>30</sup>. Ahora bien, ¿qué pasa cuando respondemos a un amor

29. Gn 3.

30. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 37.

con desconfianza? Que nos estamos haciendo un terrible daño a nosotros mismos y al otro; ¿y si, además, no se trata de un amor cualquiera y limitado, sino del amor absoluto e infinito? Entonces..., entonces ese daño puede ser mortal.

Ahora llega el tema que apuntábamos antes: ¿Hay una alternativa real a la desconfianza? Si un mundo carente en absoluto de confianza es inhabitable, ¿no es también cierto que es imposible sobrevivir en este mundo con una confianza a ultranza, con una ingenuidad total? Hay amor, pero también hay error y pecado, ¿entonces?

La cuestión es compleja. Podemos señalar tres puntos firmes. En primer lugar, si Dios es amor, si el amor está en el principio del mundo y de nuestro existir, si el amor es nuestra meta, el principio “confianza” debe prevalecer sobre el principio “cautela”, o principio “crítico”. Me parece muy importante señalar las dos vertientes en que principalmente debe prevalecer este principio confianza: la confianza está en la base de todo nuestro conocer y de todo nuestro vivir: confianza en sí mismo, en la propia razón, en el otro, confianza en la cosa tal como se nos presenta. Hay que insistir: la palabra precede siempre a nuestro pensar: la palabra que la cosa dice de sí misma, el testimonio que el otro nos da.

Una objeción. Acabamos de decir que nos hemos de fiar también de la cosa. Si hemos dicho *ad nauseam* que el motivo principal de la confianza es el amor, ¿es que la cosa me ama? ¿Acaso la cosa me ama? Ciertamente, no: sólo pueden amar las personas. Pero en todas las cosas reverbera el amor de Dios creador. Ésta es la clave. Ahora bien, ¿no caemos aquí en un círculo vicioso?: las cosas nos manifiestan el amor de Dios, y el amor de Dios nos lleva a fiarnos de las cosas. No exactamente. Se trata de que captamos “instintivamente”, el mundo no como un caos hostil, desprovisto de sentido, sino como un cosmos que me acoge, que tiene sentido, porque en él está el amor. Llegamos aquí a un punto importante: el principio “confianza” es un postulado básico de la existencia, y, por tanto, también del conocer<sup>31</sup>. Sin él no podríamos existir ni conocer. Acabaríamos dudando de nuestra propia existencia. El principio “confianza” tiene una prioridad radical sobre el principio “crítico”, y le pone límite. Esto quiere decir también que la cosa conocida precede al sujeto cognoscente. “Palabra que nos precede”: hay una prioridad del objeto sobre el sujeto cognoscente: el sujeto se adapta al objeto, y no al revés<sup>32</sup>. Y todo esto quiere decir también que la crítica no puede ser el principio radical del conocer: lo es la confianza. Por eso

31. RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, op. cit., p. 170

32. Cfr. MACHADO, A., *Poesía y prosa. II: Poesías completas*, Espasa Calpe, Madrid 1989, pp. 626, 643 y 575.

la primera filosofía no es la epistemología, sino la metafísica. Y la teología fundamental no está antes que la dogmática, sino después. No hay que sentar primero las bases del conocer, y después conocer: hay que conocer (metafísica, dogmática) y después reflexionar sobre el propio conocer (gnoseología, fundamental).

En segundo lugar, nuestros instrumentos para conocer —y, concretamente, nuestro entendimiento— son limitados y en sí mismos susceptibles de error. Notemos particularmente que, por ser limitado, nuestro entendimiento no puede ver las cosas desde todos los ángulos, desde todas las perspectivas o puntos de vista. Además existe pecado, hay pecado en los corazones de cada uno de nosotros, abundancia de pecado. Por lo tanto, existe la posibilidad del engaño: la posibilidad de que nos engañemos o de que el otro nos engañe. Por eso también ha de estar presente lo que antes llamaba principio cautela o principio crítico. La crítica, la revisión del juicio, es fundamental, y sin ella no es posible ni el progreso del conocimiento ni la rectificación de los errores. Pero el error y el pecado no son la realidad primera. Son algo que ha sucedido “después” y, por lo tanto, tienen un cierto carácter secundario.

Por último, el mundo ha sido redimido en Cristo: ha habido una manifestación del amor tal como ningún hombre podía haber imaginado, una luz que ha vencido definitivamente al error y al pecado.

Así pues, no propugnamos la ingenuidad. No se trata de dejarse engañar por cualquiera: ante las reclamaciones de confianza hay que discernir si están o no avaladas por el amor, es decir, “esta persona me ama lo suficiente como para que me fíe de ella en este punto”; es cierto que muchas apelaciones a la confianza pueden tener intenciones torcidas, pueden ser un expediente para no hacer las cosas bien —por ejemplo, en la formalización de las relaciones comerciales, empresariales o laborales— y dejar en indefensión a la otra parte, o, más en general, para crear una situación que permite luego traicionar fácilmente esa confianza. El “estamos en confianza” puede ser un arma de dos filos. Todos los asesores sensatos recomiendan que entre familiares —que son los que más confianza tienen— todos los negocios queden perfectamente formalizados, para que una eventual disparidad en la interpretación o aplicación, con la consiguiente disputa, no dé al traste con los vínculos familiares. Y así podríamos seguir *usque ad infinitum*.

En estas circunstancias, hay una cierta tensión y una búsqueda de equilibrio entre los dos principios; cada cual debe administrar lo mejor que sepa esa primacía del principio “confianza” sobre el principio “cautela”. Como criterio general para acertar en la aplicación, no se me ocurre nada mejor que lo que decía el Beato Josemaría: “Me fío enteramente de cada uno [...]. Prefiero exponerme a que un desaprensivo



abuse de esa confianza, antes de despojar a nadie del crédito que merece como persona y como hijo de Dios. Os aseguro que nunca me han defraudado los resultados de este modo de proceder”<sup>33</sup>.

\* \* \*

La crisis de fe actual obedece, por supuesto, a causas muy complejas. El fenómeno de la increencia está ampliamente estudiado en la literatura teológica actual. En mi opinión, una de las causas fundamentales de esta crisis de fe es la crisis de confianza. La crisis de fe es, en buena medida, una crisis de confianza. Ocurre que a lo largo de este siglo hemos visto tanta barbarie, tanta sangre y tanto engaño, que se nos hace difícil confiar. Resulta que para tener fe hay que entrar en una comunión de confianza con aquellos que dieron testimonio de Cristo resucitado. Así las cosas, la tentación increíble se insinúa en estos términos: “Después de todo lo que hemos visto, ¿podemos acaso confiar?, ¿podemos seguir confiando?”. En estas condiciones una tarea importante de la teología y de la filosofía es mostrar que, pese a todo, sigue habiendo razones para confiar: podremos siempre seguir confiando.

33. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Rialp, 18.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1992, n. 159.