

Bernhard Welte

**¿Qué
es
creer?**

Herder

BERNHARD WELTE

¿QUÉ ES CREER?

Ideas para una filosofía de la religión

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1984

ÍNDICE

Nota preliminar	7
Plan de la obra	9
<i>Capítulo primero: El sentido de un tratamiento filosófico de la fe</i>	
I. Sobre el posible fundamento de una explicación filosófica de la fe	11
II. Sobre la necesidad de una filosofía de la fe en la presente situación histórica	16
<i>Capítulo segundo: La fe fundamento de la existencia</i>	
III. La existencia como realización creyente	24
IV. La fe fundamento de la existencia como fe religiosa implícita	31
<i>Capítulo tercero: La fe explícita en Dios</i>	
Observación previa	39
V. Sobre el fundamento de la posibilidad de una fe explícita en Dios	40
VI. Formas de eludir la fe en Dios	48
<i>Capítulo cuarto: La fe interpersonal</i>	
Observaciones previas	53
VII. El puesto de la fe cohumana en la existencia del hombre	54
VIII. La relación cohumana como base de la fe cohumana	57
IX. La estructura de la fe cohumana	67

© 1982 Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

© 1984 Editorial Herder S.A., Barcelona

ISBN 84-254-1413-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 21.388-1984 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA: Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

1. El testimonio	67
2. La fe	71
<i>Capítulo quinto: La fe en Dios por la fe en Jesús . . .</i>	81
X. La síntesis	81
XI. Supuestos para la posibilidad de la fe en Jesús .	83
XII. Mirada a Jesús	85
XIII. La estructura humana y la génesis de la fe en Dios por la fe en Jesús	88
Notas	97
Bibliografía	101

NOTA PRELIMINAR

Las consideraciones que siguen tienen su origen en mis lecciones en la facultad de teología de Friburgo de Brisgovia. Por lo tanto, el conjunto de ideas ha ido surgiendo a lo largo de los años, pero el texto lo he vuelto a repasar ahora y lo he completado agregándole la bibliografía que me ha parecido más importante.

Considero estas reflexiones como un complemento de mi obra *Filosofía de la religión*¹, en la que traté muy brevemente de la fe como relación fundamental del hombre con Dios. Está asimismo en conexión con mi obra anterior *Heilsverständnis*². Allí se explicaba la posibilidad humana de lo que en la fe cristiana es creer; mientras que aquí se tratará de la realización de la fe misma, de lo que en la teología clásica se ha denominado *fides «qua» creditur*. Esa realización no se puede ciertamente separar de lo que se ha de creer, aspecto que también mostrarán las páginas siguientes. Sin embargo, hay que establecer ciertas diferencias entre ambas dimensiones, las cuales — así lo pienso — han de tratarse de manera específica.

Friburgo de Brisgovia, julio de 1982

Bernhard Welte

PLAN DE LA OBRA

En estas páginas vamos a intentar explicar la fe cristiana de una determinada manera: la manera propia del pensamiento filosófico.

Esa dilucidación filosófica de la fe en Dios deberá desarrollarse sobre el trasfondo de unas formas generales de fe, que en principio todavía no son específicamente cristianas, pero que — según yo lo veo — las supone la fe cristiana.

Tales formas más generales de fe son las siguientes: ante todo aquella que se puede llamar fe «constitutiva de la existencia», porque es la que principalmente hace posible la misma existencia humana. Y en tanto que fe posibilitadora de toda existencia, hay que denominarla también fe transcendental. En un análisis más detenido veremos que esa fe transcendental es una fe religiosa implícita. En consecuencia, habrá que demostrar después cómo esa fe implícita puede conducir a una fe explícita en Dios. Pero, además, habrá que aclarar, de nuevo sobre una base general, lo que significa el hecho de que nosotros los hombres otorguemos en muchos casos fe a nuestros semejantes.

Y, por fin, sobre ese trasfondo de ámbito genera-

lísimo, queremos abordar el tema que tenemos en mente desde el comienzo, a saber: la fe en Dios por Jesucristo, que para el creyente es el revelador definitivo de Dios.

Todo este razonamiento, que hemos abocetado, ha de hacerse de un modo filosófico. Más claramente: habrá que esclarecer mediante el pensamiento aquella forma de realización de nuestra existencia que llamamos creer — en este o en aquel sentido —. Para ello debemos analizar antes la estructura de la existencia y de sus formas posibles.

Capítulo primero

EL SENTIDO DE UN TRATAMIENTO FILOSÓFICO DE LA FE

I. Sobre el posible fundamento de una explicación filosófica de la fe

Un plan como el expuesto es posible, lógico y, en determinados supuestos históricos, incluso necesario.

Contra su posibilidad hay, sin embargo, ciertas objeciones, sobre todo de índole teológica. Intentaremos tomar en serio dichas objeciones. Precisamente, haciéndolo así, nos será posible exponer los motivos decisivos para el desarrollo, y hasta para la necesidad, de tal plan.

Para ver claramente esa dificultad, consideremos especialmente lo que Karl Barth ha aportado al tema. En su vasta obra, Barth entendió la teología como explicación de la palabra y del espíritu de Dios. Por ello hizo hincapié de una forma explícita, en contra de Brunner, Gogarten y Bultmann, en que no hay ningún «punto de contacto» de la teología con supuestos antropológicos¹. Y porque no hay supuestos antropológicos de ninguna clase, nada tiene que decir la filosofía en su esfuerzo humano por entender la existencia humana en el mundo.

Esta sencillísima objeción teológica es impresionante. Pero, frente a la misma, es necesario llamar la atención sobre ciertas relaciones fundamentales y simples, que nos interesan aquí.

Supongamos que la fe en sentido religioso sea algo así como la escucha y aceptación de una palabra, o la recepción y acogida de un don de Dios al hombre. Queda entonces claro que para ello necesitamos servirnos de expresiones como palabra o don. Ahora bien, el uso de tales expresiones lo conocemos sobre todo desde el campo de la experiencia interhumana. Es decir, que al emplearlas nos movemos en el horizonte de una analogía de las relaciones del hombre con Dios, analogía que nos es conocida por lo que ocurre entre los hombres.

Por ello empezamos por preguntarnos simple y llanamente: ¿Qué ocurre cuando un hombre habla a otro hombre? ¿Qué ocurre cuando un hombre hace un regalo a otro hombre? Y la primera respuesta a la pregunta es ésta: hay algo que sale del donante o del hablante y llega hasta el agraciado o interpelado. Ese origen en el donante, el que un día rompa a hablarnos o a regalarnos, es algo que ni el agraciado ni el interpelado pueden deducir, sino que han de aceptarlo simplemente.

Pero no es eso lo único que hemos de considerar aquí. Interesa aún más el hecho de que aquel a quien se le habla o se le regala algo entiende y acoge la palabra y el don como tal palabra o don, y que en esa acogida se entiende a sí mismo interpelado y agraciado. Un don que no fuera reconocido ni aceptado como tal, no sería en modo alguno un verdadero don. No me convierto en agraciado por el mero hecho de que un donante voluntario ponga algo junto a mí o actúe de

alguna manera en mi espíritu, si yo no lo advierto y lo entiendo en su carácter de don.

Esto vale, incluso en mayor escala, cuando el don es una palabra que se me dirige. Aunque sea la palabra de Dios. Porque a la esencia de la palabra pertenece sin duda el que diga algo a alguien. Por consiguiente, la palabra en sentido pleno es una relación. Arranca del hablante, y por esta parte no es deducible o calculable; pero parte precisamente de él y pasa al que se dirige, porque allí quiere ser escuchada, entendida y, llegado el caso, incluso aceptada. Por ello es necesario que el hombre escuche la palabra, y que no sólo la escuche en su sonido sino también en su sentido; es decir, que la entienda y, si hubiera lugar a ello, se la apropie con su responsabilidad humana. Ahora bien, escuchar, entender y acoger de un modo responsable son procesos que el hombre ha de realizar por sí mismo. Y sólo así la palabra llegará a ser palabra en sentido pleno; es decir, una palabra que se dirige y habla a alguien.

Don y palabra, o don en forma de palabra, son dos realidades que parten del donante y hablante, pero no de modo que excluyan al agraciado e interpelado, sino todo lo contrario, incluyéndole, pues él precisamente tiene que acoger el don o la palabra, y entenderlos como tales don y palabra, y quizá alegrarse de los mismos; y así entenderse y reconocerse como agraciado e interpelado. Así, pues, el proceso de dar y de hablar como don en tanto que relación reclama una determinada manera de autorrealización y autocomprensión por *ambas* partes. También el receptor, es decir, la persona interpelada o agraciada, tiene que hacer algo, algo que es asunto suyo y no del donante.

Y conviene advertir, además, que no se puede divi-

dir ese hecho externamente en dos partes. Ocurre más bien que el hablante y donante realiza el *conjunto* de ese movimiento relacional. Realiza el don, que puede ser la palabra, y hace también que el agraciado sea precisamente el agraciado e interpelado. Y, de otro lado, el mismo agraciado e interpelado realiza, por su parte y a la vez, esa realidad completa, en la medida en que la misma arranca de su interlocutor. Lo que realiza es esto: alguien me ha hablado, alguien me ha regalado algo, ése es mi interlocutor que me habla y regala. Y yo soy el interpelado y agraciado. Por tanto, también éste realiza, por su parte, el contexto completo del proceso relacional. Ambas partes lo llevan a cabo en su conjunto y en cada uno de sus momentos, aunque cada parte lo haga de diferente manera².

Esto tiene como consecuencia el que podamos describir ese proceso tanto desde una parte como desde la otra. Los aspectos serán diferentes, pero el tema del que se trata no dejará de ser siempre el mismo³.

En este contexto nos interesa el papel del hombre agraciado e interpelado, siempre sobre el supuesto de que lo que nos importa es la fe como don divino o como palabra de Dios. También nosotros, como hombres interpelados y agraciados, tenemos que realizar el conjunto de ese proceso, con tal de que se trate de un acontecimiento o de una palabra que ha de ser aceptado y entendido por nosotros.

¿Y con qué fuerza llevamos nosotros los hombres a cabo algo así? Con la fuerza o con la luz que podemos llamar nuestra inteligencia del ser o también nuestra razón. Ésa es la fuerza y el alcance de nuestra capacidad perceptiva, en virtud de la cual podemos percibir y entender al ente en su conjunto y también a nosotros

mismos. Los seres irracionales no pueden hacerlo. Por ello el contexto expuesto puede también expresarse así: con la fuerza de su razón el hombre *correaliza* el acontecimiento en el que es agraciado por Dios con la palabra y el espíritu de la fe.

Por este motivo, no es posible la reducción unilateral y exclusiva de lo religioso, y en concreto de la fe cristiana, a sólo un aspecto divino. Aunque es cierto que la fe procede por completo de la palabra y don de Dios y que, en este sentido — como decía Karl Barth — no hay ninguna «decisión intermedia» (*Zwischenbestimmung*) como decisión separada, también es cierto que se debe subrayar la existencia del hombre racional, que busca entenderse en su fe y tiene también que entenderla; y que en su comprensión creyente también intenta comprender, y ha de hacerlo, al Dios que le sale al encuentro, y con él al mundo entero. El hombre lo hace y puede hacerlo únicamente a la luz de la inteligencia del ser o de la razón, bien al que él ha tenido acceso.

Ahora bien, la exposición teórica de la inteligencia del ser que el hombre tiene es filosofía. Y si ésta apunta sobre todo al hombre que intenta entenderse y responsabilizarse en su fe, el resultado será una explicación filosófica del acontecimiento de la fe.

Éste es el motivo de por qué es posible una filosofía de la fe. Puede trabajar codo con codo con la teología de la fe, sin que pueda ser suplantada por ésta.

En este sentido intentamos a continuación proponer una filosofía de la fe; y todo ello con la vista puesta en la fe cristiana.

II. Sobre la necesidad de una filosofía de la fe en la presente situación histórica

La inteligencia humana del ser, o la razón humana, está sometida a un vasto proceso histórico de transformación. Así lo vemos claramente en nuestro tiempo no sólo por las extensas investigaciones historicocríticas de los textos bíblicos y de todo el curso de la tradición cristiana, sino también y sobre todo a través de las ideas recientes de la filosofía de la historia, tal como las han desarrollado, por ejemplo, E. Troeltsch, W. Dilthey y M. Heidegger. Todo ello nos ha enseñado que existen amplios procesos de transformación en la historia de la inteligencia del ser y, por tanto, en la historia de la tradición¹.

Si consideramos ahora la autocomprensión de la fe en el marco de la historia de la inteligencia del ser, veremos lo siguiente: en épocas de fuerte originalidad religiosa no aflora en modo alguno lo que pudiera llamarse la necesidad de una filosofía de la fe; diríase que la fe vive entonces por completo de la propia fuerza que recibe de Dios. Pero, incluso en esos casos, la inteligencia humana del ser está en juego con su peculiar característica histórica, aunque no en la forma de una filosofía elaborada. Esto se hace patente en el respectivo uso del lenguaje. La lengua, en efecto, puede considerarse como una filosofía implícita, que en este caso todavía no necesita de explicitación.

Así, refiriendo esto a la tradición cristiana, los sinópticos tienen un lenguaje distinto del que emplean Juan o Pablo, y la fe aparece asimismo de manera diferente por lo que respecta al lenguaje en los grandes

concilios de la antigüedad tardía y en sus definiciones². Aquí la fe se ha servido de un lenguaje más preciso, de unos conceptos tomados de la filosofía griega, para entenderse a sí misma.

En los umbrales de la edad media, Anselmo desarrolló la famosa fórmula *fides quaerens intellectum*, la fe que busca su comprensión. Es aquí cuando de forma explícita empieza la fe a buscar su autocomprensión y a desarrollarla, haciéndolo de un modo específicamente medieval. De ahí surgieron los grandes proyectos medievales de inteligencia de la fe. En ellos la fe experimenta una fuerte objetivación, proceso que ya había empezado en los últimos tiempos de la antigüedad. Por ello, esa inteligencia teológica de la fe, llevada a cabo con los recursos de la filosofía, se ocupó preferentemente de la *fides quae creditur* o, lo que es lo mismo, de los contenidos de la fe.

Con la Reforma se inicia una nueva búsqueda de la inteligencia de la fe. La *sola fides* de Lutero introdujo un acento totalmente nuevo en esa su autocomprensión. Se apartó de su forma hasta entonces tradicional, aunque tuvo también repercusiones en las Iglesias que no se asumieron a la Reforma, que más bien se vieron empujadas a la parcialidad contraria. De todos modos, en ese proceso queda patente la necesidad de buscar de nuevo el concepto genuino y puro de la fe, tanto de una parte como de la otra. Y hubo que recuperarlo mediante un nuevo tipo de conciencia y un nuevo tipo de reflexión.

Por lo demás, esto es algo que también se hace patente en la historia del pensamiento. Fue Descartes el primero en formular los principios esenciales del pensamiento nuevo. En él aparece como la *autocerteza del*

sujeto entendido como *res cogitans*, que ha de asegurarse a sí mismo, y al que se contrapone la *realitas obiectiva*, Queda, pues, fuertemente marcada la diferencia sujeto-objeto, y la razón se ha despertado con un marcado sentido crítico y autonómico³.

Ese proceso, que tuvo amplia influencia, dio también origen a una nueva historia de la fe, que se caracterizó por una creciente diferenciación de esta fe de la conciencia dominante.

Tal tendencia se afianzó aún más con la ilustración. Y hasta la obra de I. Kant puede explicarse en este contexto. De sus ideas fundamentales derivó una objetivación muy marcada de la conciencia creyente, así como una diferenciación también muy fuerte entre la conciencia creyente y la objetividad del espíritu científico de la época. Si ya no es posible la metafísica como ciencia, según demuestra la *Crítica de la razón pura*, también la teología y la fe tienen que estar fuera de la parcela de la ciencia así entendida. Y, como ésta marca decisivamente toda la conciencia coetánea, la fe entra en un campo que permanece al margen de la conciencia dominante de la época.

A finales del siglo XVIII y en el XIX es verdad que de los planteamientos kantianos se desarrolla el poderoso movimiento filosófico del idealismo alemán con la aparición de las ideas de Schleiermacher, Schelling, Hegel, Fichte y otros. Mas pronto se echó de ver que ese grandioso movimiento no podría mantenerse durante mucho tiempo y que en un contexto histórico más amplio quedaría reducido a un entreacto. Las postrimerías del siglo XIX vuelven a enlazar con las ideas de mediados y finales del siglo XVIII, es decir, con la ilustración racionalista.

A este nuevo comienzo de la ilustración pertenece el positivismo de A. Comte, con el que enlaza, ya en nuestro siglo, el neopositivismo, representado por pensadores como K. Popper y R. Carnap, y hasta el racionalismo crítico de E. Topitsch⁴ y Hans Albert⁵. En la medida en que tales manifestaciones pueden considerarse típicas de la conciencia moderna, muestran que ésta se ha apartado resueltamente de la fe. Y, en consecuencia, que la fe ha perdido en buena parte su base en la conciencia de la época. Pese a lo cual, la fe se ha mantenido en amplios estratos de la población, aunque ha tenido que vivir, por así decirlo, en un vacío cultural, sin verdadero contacto con la conciencia dominante de nuestro tiempo. Lo que constituye un estado peligroso para la fe.

Por ello tampoco es casual que, en la misma época en que la conciencia crítica moderna levantaba orgullosa la cabeza, surgieran a la vez esfuerzos de índole filosófica de cara a la teología con el fin de hacer de nuevo comprensible la fe.

Tras la primera oleada de la ilustración, Hegel hizo el gran intento por superar filosóficamente la fe con su poderoso sistema y elevarla a la categoría de aquel saber que, a diferencia del saber de la ciencia moderna, entiende la razón como un concepto que simplemente lo abarca todo, que comprende y enlaza todas las oposiciones en un movimiento dialéctico. Y Schelling, sobre todo en su última filosofía positiva, le incorporó el elemento positivo de los hechos no derivables, llevando esta concepción hasta las últimas fronteras a las que podía llegar un sistema de tipo idealista⁶.

Poco después, Kierkegaard repensaba de un modo radical la nueva necesidad espiritual que afloraba en él

lación con la fe y oponía como correctivo polémico al sistema universal la subjetividad del individuo. Porque el individuo existente no puede deducirse, como él mismo dice justamente, del sistema. La fe, en cambio, han de realizarla siempre los individuos. La existencia de cada existente la ha analizado Kierkegaard de un modo tan penetrante, sobre todo en los escritos que publicó bajo seudónimo, que el hombre existente pasando por el miedo y la desesperación acaba siendo llevado hasta sus fronteras extremas, por lo general ocultas, más allá de las cuales ya no puede llegar por sí mismo. En ese punto es posible el salto de la fe. Con ello Kierkegaard muestra un desarrollo que pone de manifiesto el fundamento de la posibilidad de la fe desde el análisis de la existencia humana, aunque guardándose muy bien de presentar la fe como un resultado que pueda deducirse de la misma. La fe sigue siendo un salto.

Con ello, esa gran idea se anticipa también contra el optimismo positivista que volvía a afianzarse a mediados de siglo y contra la autocerteza del racionalismo; frente a todo ello hace valer la necesidad del existente individual, y con la vista puesta en esas formas de objetivación habla de la «inseguridad objetiva» de la fe, siendo para él la fe un perseverar en el absurdo. En un contexto histórico más amplio, esto puede entenderse en el sentido de que la fe es ahora algo que ya no puede alcanzarse con los métodos del racionalismo y del positivismo sin más, antes al contrario, está en franco contraste con todo ello, que le representa una especie de reto.

Éstos son los primeros análisis críticos, llevados a cabo con gran amplitud y profundidad, de los supuestos y posibilidades de la fe en el mundo moderno, sirvién-

dose para ello de los medios del pensamiento, y por tanto de la filosofía.

En la última mitad del siglo aparece significativamente otro segundo intento de este tipo, aunque montado de forma muy distinta, tendente a desarrollar de un modo filosófico la «gramática de la fe». Y lo lleva a cabo John Henry Newman en 1870. Fue entonces cuando apareció su *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (*El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*). Hasta la modestia del título es aquí característica. Newman busca entender la fe, desarrollando filosóficamente y de una manera muy sobria y sincera sus elementos fundamentales. Tal es, por ejemplo, la distinción básica entre *notional assent* y *real assent*. En eso está cerca de Kierkegaard, pero a la vez y de un modo modesto va más allá, en el sentido de que desarrolla precisamente la gramática para lo que a Kierkegaard se le antoja un salto. En el campo de la fe, el *real assent* supera todo tipo de mera abstracción conceptual. Y lo que Newman explica como *illative sense* se convierte entonces en el órgano de conocimiento decisivo, que conduce del saber a la fe. Quedan así superados todo racionalismo teológico y toda apologética intelectualista, aunque se muestran unas posibilidades de cómo la fe puede hacerse inteligible⁷.

Cabría decir que estas dos importantes tentativas de una filosofía de la fe aparecen en su tiempo al margen de la evolución histórica; pero hay que considerarlas como precursoras de lo que va a venir.

Entretanto, y contemporáneamente, han aflorado nuevas posibilidades de pensamiento, por obra sobre todo de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer y otros. Al mismo tiempo han aparecido tam-

bién muchos testigos que indican que hemos llegado a la frontera del dominio absoluto del racionalismo y positivismo, y quizá también a la frontera de la capacidad realizadora del dominio exclusivo de la ciencia y de la técnica. Esto es algo que ha demostrado asimismo la escuela crítica de Francfort, como puede verse en el tratado todavía importante sobre *Wissenschaft und Technik als Ideologie* de Hans-Jürgen Habermas⁸. Muchos fenómenos de nuestra vida pública apuntan en esta misma dirección, y es del mayor interés observar cómo, en conexión con ello, aparecen también nuevas formas de movimientos religiosos, aunque a menudo de manera muy confusa.

Este esbozo de una historia de la inteligencia de la fe y de su último resultado hasta el presente nos enseña varias cosas. Primero, que la inteligencia del ser, en la que también la fe vive, está sujeta a fuertes vaivenes históricos. Hay, pues, que recuperarla de continuo sobre nuevas bases. Es verdad que una fe como la de nuestro cristianismo vive siempre sobre una vieja raíz histórica y sobre un fundamento echado hace ya mucho tiempo. Pero, a la vez, hay que recuperarla en cada época y reentenderla, por lo que en este aspecto siempre se encuentra en el comienzo.

Simultáneamente, esa panorámica histórica muestra que semejante tentativa en nuestra situación actual no sólo es lógica sino absolutamente necesaria. Y es que, paralelamente a la urgencia de la fe, ha crecido la inseguridad en la misma. Además, a esa fe se contraponen una actitud cada vez más refleja por parte de la conciencia moderna. En una época así es necesario explicar cómo nosotros, hombres de nuestro tiempo, podemos creer con nuestra inteligencia del ser, cómo podemos

entender nuestra fe y qué es lo que importa en una fe cristiana que se entiende a sí misma. Es realmente el tiempo de estudiar y analizar de nuevo la existencia humana con el fin de explicar filosóficamente las posibilidades humanas de la fe y las estructuras de esa posibilidad humana de creer. Para ello podemos y queremos recoger ideas anteriores, pero de modo que intentemos trabajar con las posibilidades que hoy se nos ofrecen.

Las mencionadas circunstancias nos obligan a empezar esa investigación por abajo, para decirlo de alguna manera; es decir, allí donde la fe tiene su raíz en la realización óptica humana, todavía en un sentido muy genérico. Después queremos estudiar también la forma, no específicamente religiosa, de la fe entre los hombres, como una realización básica humana asimismo general.

Y sólo sobre esa base habrá que estudiar luego desde su lado humano la fe religiosa, la fe en Dios y, finalmente, esa fe en su forma específicamente cristiana. Y todo ello con el objetivo de ayudar a la fe a entenderse mejor a sí misma.

Capítulo segundo

LA FE FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA

III. La existencia como realización creyente

Intentaremos demostrar en este párrafo que existe una forma elemental y básica de fe, que precede a todos los movimientos explícitos de nuestra existencia y que los hace posibles. Pero esa fe elemental es la más difícil de ver, precisamente porque nos está sumamente cercana.

También aquí consideramos nuestra existencia como realización o acontecimiento. En consecuencia el «yo estoy aquí» significa: yo vivo y realizo vitalmente el acontecimiento de mi existencia.

Esa realización de la existencia es un tejido de relaciones del tipo más diverso. Por ello Heidegger ha definido la existencia como un «estar en el mundo». Ese «estar en» designa la realización como una relación. En la definición referida, el mundo designa el conjunto con el que nosotros nos relacionamos y nos encontramos relacionados en tanto que existentes. Ese entramado relacional pasa por las formas más variadas; por ejemplo: «yo sé algo» o «algo me resulta evidente»,

«deseo alguna cosa» o «algo me atrae», «algo me afecta» o «estoy afectado por alguna cosa», etc.

En esa realización del «estar en el mundo» siempre interesa algo. El estar en el mundo está tenso de interés. No haríamos ni evitaríamos nada, sino tuviéramos interés en esto o en aquello, si no nos importase el hacer precisamente esto o el evitar aquello otro.

Tal movimiento de la realización existencial, impulsado por el interés, se desarrolla en el tiempo. Y ello de tal modo que avanzamos con interés hacia el futuro, hacia la hora próxima, el día siguiente, el tiempo venidero. Y nos movemos en esa forma temporal mientras estamos vivos y en la medida en que lo estamos. Es un movimiento hacia el futuro. Pero del futuro puede decirse que todavía no lo hemos probado. Y así, en cada paso que damos nos adentramos en un terreno desconocido. De ahí que la marcha de nuestra existencia nos produzca preocupación en ocasiones.

Avanzamos, pues, con nuestro interés hacia lo desconocido y futuro. Dicho interés se convierte en expectación. Pero ¿qué es lo que esperamos en nuestra marcha de avance hacia el futuro? Esperamos interesados que la hora futura, el tiempo futuro, el ser futuro, el futuro en general, nos mantenga, nos proteja y nos asegure un fundamento y un sentido colmado. Ciertamente que de ordinario no nos preocupamos de si el terreno sobre el que nos adentramos hacia el futuro seguirá aguantando. Y así lo pisamos en general despreocupados. Con ello, sin embargo, estamos haciendo de continuo una *apuesta en favor del futuro*. Sin esa apuesta no podríamos vivir. Es, pues, esa apuesta la que fundamenta la posibilidad de la existencia viviente en todas sus formas. Y, en este sentido, es transcendental, es decir, subyace

a todo y lo posibilita todo. Esta apuesta es lo que los biólogos, que se orientan a la investigación del comportamiento, designan como confianza originaria (*Urvertrauen*). Lo que nos interesa aquí y en las páginas siguientes es la ulterior explicación filosófica de esa confianza como forma de ser del hombre.

Pues bien, prosiguiendo en el análisis de ese rasgo fundamental de nuestra existencia, vemos que de continuo traspasamos la frontera de lo cognoscible. En efecto, creemos saber que alguna cosa va a llegar, pero cuando *llega*, siempre cabe que se demuestre distinta de lo que creíamos saber. Por consiguiente, cuando avanzamos, estamos adentrándonos en un terreno de posibilidades desconocidas. En el *Tractatus* de L. Wittgenstein podemos leerlo con toda la precisión deseable: «Los acontecimientos del futuro no *podemos* deducirlos del presente»¹. Así pues, cuando progresamos en la realización de nuestra existencia, aunque sólo sea avanzando a lo largo del camino, traspasamos de continuo la frontera que separa lo sabible de lo que no puede saberse. Pero ese traspaso es precisamente la condición para que pueda realizarse la existencia.

Sin embargo, la frontera de lo sabible, que nosotros superamos de continuo, es a la vez la frontera de lo que podemos dominar. Lo que nosotros sabemos es en cierta manera aquello de lo que podemos disponer. Al saberlo lo hacemos nuestro de algún modo. Es el campo en el que podemos asegurarnos. Pues bien, en la medida en que salimos de sus lindes una y otra vez, avanzamos continuamente más allá de nosotros mismos y de nuestro campo de operaciones.

Eso es lo que hemos llamado «apuesta». En este contexto, tal concepto quiere decir que arriesgamos cons-

tantemente nuestra persona y nuestro destino más allá de la frontera, adentrándonos en el terreno de lo que no se puede asegurar en modo alguno. Avanzamos y nos confiamos adentrándonos más allá de lo que sabemos y podemos. Y es bastante curioso que las más de las veces lo hagamos de buen ánimo y sin poner reparos.

Y hay que añadir algo más. En esa apuesta con la que pasamos la frontera hacia el futuro hay también siempre algo parecido a la pre-visión. Lo cual quiere decir que hacemos todo lo posible por anticipar y ver de antemano lo que nos aguarda. Prevemos y nos precavemos. Y todo ello lo hacemos de una manera espontánea. Tal previsión puede revestir a su vez formas muy diversas.

Montamos, por ejemplo, unos sistemas que en apariencia pueden asegurarnos que todo continuará siempre como hasta ahora. Uno de esos sistemas es el tiempo del reloj, el tiempo que medimos exactamente. Y el sistema de medida que ha de obtenerse así, puede prolongarse sin más hacia el futuro. Así creemos estar seguros de que, por ejemplo, mañana a las 12,05 saldrá mi tren.

Pero nosotros sabemos con toda exactitud que eso no es absolutamente seguro, que hasta entonces pueden ocurrir muchas cosas. Sólo que el reloj con su marcha uniforme proporciona la apariencia de seguridad y certeza. Sin embargo, no deja de ser un mero puente artificial hacia lo desconocido, por mucho que a menudo se demuestre digno de crédito y por muy útil que nos resulte. Es uno de los muchos efectos de la pre-visión, sin la que no podemos vivir.

En cualquier caso, vamos más allá de nuestra pre-visión cuando tenemos clara conciencia de que se trata

en conjunto de tomar en consideración las líneas del acontecimiento de nuestro «estar en el mundo» y de dejarnos orientar por la brújula, que desde el comienzo se nos ha dado para hacer nuestro camino, y que de alguna manera nos ilumina el futuro, sin proporcionarnos sin embargo una seguridad de la que podamos disponer exactamente. Esa brújula es algo así como el *illative sense*, del que ha hablado J.H. Newman.

Dentro de este contexto debemos, además, llamar la atención sobre otra circunstancia decisiva en la estructura de nuestra existencia. En nuestro contexto de apuesta y pre-visión ya no se trata, por consiguiente, de saber lo que ocurre de una manera objetiva y en sí. De lo que se trata es más bien de movernos con *interés* hacia la apuesta y la previsión, con el interés que siempre manifestamos para que nuestra realización existencial sea buena y con sentido. Y así nos arriesgamos y precavemos de cara al futuro, como frente a un campo de posibles sucesos que nos afectan e interesan. Es decir, nos entregamos al futuro, como a algo que nos *afecta e interesa*. Lo cual es completamente distinto de lo objetivo en sí, donde prescindimos del sentimiento e interés.

Mas, como vivimos mientras dura nuestra vida y mientras realizamos permanentemente nuestra existencia, esa vida sólo marcha en la medida en que avanzamos y superamos la frontera de lo que podemos saber con un movimiento, sostenido por la apuesta y la previsión, y que además discurre por el campo de tensiones que son las afecciones y los intereses.

Ahora bien, una cosa así podemos llamarla fe. Y los elementos de desarrollo son elementos de una fe, única que hace posible la existencia en general.

En contra de esta tesis, de que la fe en el sentido indicado sea lo único que hace posible la existencia en general, surgen ciertamente objeciones espontáneas. Vamos a discutir las con vistas a un mayor esclarecimiento de nuestra tesis.

La primera objeción es ésta: Existe también el puro saber, lo que se conoce como ciencia e investigación, saber que con todo derecho ha de distinguirse netamente de la fe. Es decir, que existiría un campo totalmente aparte de la fe.

No hay duda alguna de que la ciencia en la acepción indicada es algo distinto de la fe. Pero, aun así, habría que preguntarse: el hombre concreto que cultiva la ciencia y con ese cultivo pretende explicar el mundo sin ningún tipo de interés ¿no tiene precisamente algún tipo de interés en esa carencia del mismo? En tanto que hombre existente ¿no está guiado por una apuesta de que eso tendrá sentido y que de lo mismo se derivará algo lógico? Ningún hombre puede probar esa apuesta. Pero si tal apuesta subyace, no ciertamente en la ciencia como tal pero sí en el científico sin el cual no puede darse ciencia alguna, quiere decirse que el fundamento de la posibilidad de una investigación desinteresada está en una fe, que bien puede caracterizarse por una apuesta y un interés. Y sin esa fe no podrían en modo alguno ponerse en marcha ni la ciencia ni la investigación como esclarecimiento desinteresado de la verdad.

Otra objeción importante es la siguiente: Hay personas que consideran la vida simple y llanamente como absurda. En nuestro siglo, Albert Camus es el gran testigo literario de tal actitud. Como otros, aunque cada uno a su manera, Camus no cree evidentemente que se

avance de continuo, y menos aún que se avance de una manera racional y lógica.

Acerca de esta observación importante conviene decir que, desde luego, existen tales personas, cuyas manifestaciones debemos tomar en serio. Pero, o bien lo dicen y viven de esa manera. Lo que quiere decir que *de facto* consideran como lógicas esa afirmación y esa vida. *Expresar* la falta de sentido de la vida es ya de por sí una forma de existencia vital. Y así, como se verá, bajo esa afirmación, como formulada de hecho, y bajo esa forma de vida, como realizada efectivamente, se oculta la idea de lo correcto y lógico. Y esa idea es, a su vez, una forma de fe, en la medida en que tal supuesto va más allá de la frontera de cualquier demostrabilidad, arriesgándose, a modo de apuesta, a lo que para nosotros es todavía desconocido².

O bien: A una persona se le agosta realmente la raíz de la fe de que puede soportar la existencia y de que ésta pueda ser lógica. Pero entonces también se le derrumba en la misma medida la posibilidad de la realización vital de la existencia. La existencia se atrofia y cada vez se hace más imposible, hasta llegar al suicidio.

En su cara opuesta, este conjunto muestra que una existencia humana viva sólo «marcha» en virtud de una fe, y ese «marchar» en todas sus formas, incluso en aquellas que afirman lo contrario, sólo es posible sobre la base de la fe indicada. Sin ella, no marcha absolutamente nada. Al comienzo no están ni la acción ni el saber; al comienzo está la fe.

Consideramos otra nueva objeción, que también hemos de tomar en serio. Suena así: Existe la angustia, y no sólo la confianza creyente originaria.

En ocasiones, la angustia alcanza tales proporciones

que hasta destruye la fe elemental no dejando rastro de ella. Sí, ciertamente existe la angustia. Pero conviene advertir que la misma no existiría en modo alguno, si el hombre angustiado no creyera *antes* que todo está en orden, y si antes no hubiera estado firme en esa su fe. Así pues, la angustia hay que entenderla como sacudida de la fe; pero esta última es anterior a la angustia. Conviene advertir además que, en la medida en que la angustia coarta la fe originaria, coarta también la existencia y la vida. El día en que la angustia llegase a destruir por completo esa fe, quitándole el aire para respirar, acabaría por destruir también la posibilidad de una existencia vital. De este modo, la angustia confirma, diríamos que de rechazo, la fuerza originaria y constitutiva de la existencia, que es la fe inicial.

IV. La fe fundamento de la existencia como fe religiosa implícita

Dicha fe ¿no podría tener una conexión más directa con la fe religiosa?, ¿no podría ser incluso una fe en Dios, aunque de un modo oculto? Se trataría desde luego de una fe en principio todavía implícita, diríamos que de una fe dormida, que necesariamente no tiene que advertir aún claramente que mira al misterio eterno. En efecto, no son pocas las razones que hablan en favor de esa hipótesis.

Nosotros creemos en el futuro abierto. En el futuro que nadie puede conocer hasta el final. Creemos en el futuro como campo de las posibilidades abiertas, pero que salen a nuestro encuentro. En cierto sentido, a esas posibilidades abiertas también podemos llamarlas liber-

tad. Algo como una libertad sale al encuentro de la nuestra, y nosotros, por el simple hecho de vivir, nos abandonamos a esa libertad de la fe que nos sale al paso, sin que ni siquiera conociéramos su rostro.

Pero también aquí tenemos que seguir preguntándonos: ¿Qué género de libertad es ésta, que nos provoca y nos hace señas de continuo, y a cuyo encuentro acudimos constantes con una fe apenas consciente?

De todos modos, en nuestra vida hay algunos signos que nos descubren algo al respecto. Son signos que, en parte, están en el plano del tiempo y, en parte, en el plano de la cualidad.

En el plano del tiempo, se nos presentan de continuo nuevas formas y posibilidades. Pero, el propio tiempo se encarga de que todas esas formas pasen de nuestra vida. La libertad, en cuanto abanico de posibilidades que se abren y se cierran, nos pone una y otra vez en cuestión, a nosotros y lo que hacemos con nuestra vida, así como lo que la vida hace con nosotros.

Pero, en todo caso, nosotros vivimos por el impulso fundamental de nuestra vida, cual si nada estuviera en tela de juicio. Primordialmente vivimos del supuesto — en modo alguno revalidado por la experiencia — de que nuestra vida en nuestra libertad tiene sentido, y ello aun sabiendo que el tiempo acaba por poner fin a todo.

En la fe primaria, constitutiva de la existencia, alienta algo así como una negación de todo lo caduco, de todo lo que «comporta un final», de todo lo negativo en el curso del tiempo.

«Toda alegría quiere eternidad, una profunda, muy profunda eternidad», podemos leer en Nietzsche¹. De hecho así es. Siempre queremos placer y felicidad, y des-

de el planteamiento primario de nuestra vida suponemos siempre que todo ello debe ser imperecedero. La manecilla de nuestra fe primaria señala, pues, en dirección de la eternidad, de lo imperecedero. Y toda «marcha hacia un final», que sin embargo es inevitable, va siempre contra esa nuestra fe primaria.

Por ello, los hombres han tenido siempre algo contra la muerte, aunque saben que es inevitable. Primariamente, sin embargo, vivimos como si ni siquiera existiese.

El juego de los niños es una forma temprana, pero intensa, de desarrollo de la vida como fe en un sentido, cual si no hubiera muerte, una fe en el sentido que parece estar más allá de la distinción entre la vida y la muerte.

Peter L. Berger se ha referido justamente — así lo pienso — a la relación que se establece entre la madre y el hijo, cuando ella tranquiliza al niño asustado y le dice: «No tengas miedo, todo está en orden, todo va bien.» Y ello, aunque la madre sepa que no todo va bien ni está en orden; pese a lo cual, esa palabra no es ninguna treta ilusoria. La frase tranquilizadora afirma, de manera consciente o inconsciente, la fe de la madre en un orden transcendente, que está por encima de todos los desórdenes de este mundo. Y algo parecido supone también en el niño, el cual, aun estando agitado por el miedo, pronto vuelve a tranquilizarse confiando en la afirmación de su madre².

En este contexto hay que referirse también a las consideraciones de Schubert Ogden, quien, en la línea de S.C. Toulmin, alude a «*our general confidence, that existence is meaningful*» (nuestra confianza generalizada de que la existencia tiene sentido), como único funda-

mento que hace posible el planteamiento religioso³. Son precisamente estos pensadores quienes han visto que en el hombre hay algo así como una fe y una confianza, fe o confianza que es anterior o más originaria que el escepticismo y la angustia. Una fe y confianza que sobrepasa todas las fronteras y situaciones límite, y por lo mismo — de manera consciente o inconsciente — mira hacia la meta infinita, hacia el misterio que está más allá de todas las fronteras. En este sentido, pues, existe una fe en Dios con anterioridad a cualquier fe o incredulidad explícita.

Cuando nos movemos en el plano de la cualidad entra en juego la analogía. Y es que, si ya desde el comienzo creemos en un sentido antes de cualquier escepticismo, creemos también en una determinada cualidad positiva de nuestra existencia, cualidad que confiamos se evidencie en nuestro vivir en armonía con las posibilidades que hay en el mundo y que nos estimulan desde el futuro. Esa cualidad podemos denominarla felicidad o alegría o justicia o verdad o muchísimas otras cosas.

Y observamos también que todo cuanto nos sale al encuentro y las formas todas de existencia que de ahí se derivan los medimos por un criterio, que evidentemente llevamos con nosotros desde el comienzo. En virtud de ese criterio hallamos muchas cosas mejores que otras. Y sobre todo descubrimos que en el fondo nada es realmente lo bastante bueno. La cualidad de la belleza, por ejemplo, que nos produce alegría, nunca puede ser lo bastante completa. Tampoco lo es la cualidad de la justicia, de la verdad. Sufrimos de continuo porque nada de cuanto encontramos, conseguimos o alcanzamos se identifica por completo y en forma duradera en lo que en realidad hemos querido siempre y que

vive en nosotros como una medida secreta, una medida que llevamos con nosotros desde nuestro origen oculto. El sufrimiento por la injusticia y por la desgracia en este mundo y la lucha por una mayor justicia, así como la lucha contra la mendacidad y la falta de verdad, contra esa verdad a medias de todo cuanto se dice, son cosas que propiamente sólo pueden explicarse porque desde el comienzo lo que nos importa es la verdad pura y lo simplemente perfecto. Y es significativo que todas las experiencias malas del mundo y de la historia, todas las experiencias de la imperfección y maldad de las situaciones con que topamos no puedan borrar en nosotros la voluntad de perfección. Ésta hace que no podamos declararnos satisfechos nunca con lo que es imperfecto.

Hay, pues, como brotando del fundamento de nuestra existencia, un anticipo creyente de lo cualitativa-mente perfecto sin más, aunque todavía no lo hayamos visto en ningún sitio. Mil veces refutada a lo largo de la vida terrena, esa fe reaparece incansablemente. Es el corazón inextirpable de toda vida y existencia humanas. Una fe en algo que todo lo abarca, y que a la vez supera todo cuanto nos puede salir al paso en este mundo. Una fe que apunta al absoluto, más allá de toda relatividad terrestre.

En este sentido puede decirse que desde siempre creemos en Dios, aunque ni siquiera lo advirtamos o incluso aunque lo discutamos.

A esto se puede agregar que la fe en el sentido explicado cree en algo que cabría calificar como la *realidad* de lo infinito y absolutamente perfecto. Es una apuesta de la realidad de nuestra existencia en favor de la realidad de un sentido infinito y absoluto. No habría que

explicarla como pura subjetividad, como mero resultado de deseos o sueños subjetivos, como simple producto en el sentido de Feuerbach.

Y ello porque, primero: no somos nosotros los que forjamos esa fe, sino que es más bien ella la que nos hace a nosotros. Tal es el motivo de que no podamos escapar a la misma ni por completo ni por largo tiempo. Ni somos nosotros los que proyectamos subjetivamente esa fuerza de atracción de lo imperecedero y absoluto, sino que más bien nos encontramos ahí, y sólo en ese encontrarnos somos lo que somos. Ciertamente que más tarde podemos configurar subjetivamente esa fe o rechazarla subjetivamente. Pero antes de todo ya nos encontramos en ella.

Y, segundo: por el hecho de creer primariamente que la vida y la existencia tienen un sentido absoluto, creemos también que la vida tiene un sentido efectivo y que cuanto nos sale al paso en ella es también algo efectivo y serio, en lo que podemos confiar con toda la realidad de nuestra vida, incluidos la responsabilidad y los sufrimientos todos. Tal es en cualquier caso nuestra disposición originaria, aunque no lo pensemos de modo explícito o incluso aunque explícitamente pensemos lo contrario. Siempre actuamos en forma implícita desde la fe en un sentido efectivo y en un fundamento que efectivamente nos sostiene. Previa a cualquier reflexión existe una fe en un sentido efectivo, imperecedero y absoluto en todo y sobre todo lo que vivimos respecto de las formas en nuestra existencia inmanente en el mundo y relativa. Y esa fe puede llamarse fe en Dios. Es una fe transcendental, dado que hace posibles todas las formas de nuestra realización existencial.

Ciertamente se trata de una fe que de primeras es

sólo una fe implícita. Nos anima a espaldas de nuestra realización existencial y desde atrás, y no simplemente a la vista de esa realización. Y por ello no es en modo alguno necesario que esa fe implícita se explicita y aparezca y sea reconocida abiertamente como una fe en Dios. En todo caso, debería verse en ella el fundamento de que los hombres puedan llegar de continuo también a la idea explícita de que caminan hacia Dios y de que Dios les hace señas. Y ése sería también el motivo de que dicha fe aflora una y otra vez en la historia de la humanidad, aun después de haberse declarado mil veces que Dios había muerto⁴.

La idea de una fe originaria e implícita en Dios apareció con frecuencia ya en tiempos pasados. Mencionaremos algunos testigos de la misma.

Agustín describe en sus *Confesiones* cómo buscaba a Dios «fuera» y acabó encontrándolo «dentro»: «*Intra vi in intima mea duce te*» (Penetré en mi interioridad, siendo tú mi guía)⁵. Esa «interioridad» podemos entenderla como el ámbito que antecede a todo lo que tiene carácter explícito e intencionado en la existencia. Agustín tiene ciertamente una concepción diferente, por influencia del neoplatonismo, pero, por lo que respecta a la realidad del asunto, podría llegar a una realidad analógica, lo mismo que nuestras reflexiones.

En su *Suma teológica* defiende Tomás de Aquino esta tesis: «*Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum.*» Si, de acuerdo con esta proposición, el conocimiento de que Dios existe lo llevamos inserto en nosotros de modo natural, aunque en forma un tanto genérica y con cierta confusión, bien se puede entender que todos los hombres por su misma naturaleza creen en Dios o lo «cono-

cen», como prefiere decir Tomás. Sólo que ese conocimiento natural resulta demasiado general y confuso. Así pues, según Tomás de Aquino se da, en lo que él llama «naturaleza», o, lo que es lo mismo, en lo originario del hombre, una fe en Dios, aunque la misma no aparezca sin más claramente en la formulación explícita de la conciencia humana ⁶.

De Pascal conocemos la sentencia: «*C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison*» ⁷. Es probable que con esa *raison* tenga ante la vista la razón crítica que empujaba su andadura moderna. Pero el corazón — *le coeur* — es lo más originario, lo que precede a todo lo demás; es el corazón el que dispone de un acceso más primordial, aunque las más de las veces oculto, hasta Dios.

Consideremos, finalmente, un giro de Henry de Lubac. Su conocido libro *Sur les chemins de Dieu (Por los caminos de Dios)* es la redacción ampliada de otra obra que llevaba por título *De la connaissance de Dieu* ⁸. El golpe genial de aquella primera edición fue su notabilísima dedicatoria: «*À mes amis qui croient, et à ceux qui croient ne pas croire.*» Si, pues, dedicaba el libro a sus amigos que creen, y también a quienes creen no creer, es que ha supuesto o vislumbrado que aquellos que creen no creer con su no creer pasan por alto algo que en sus corazones o en su origen cree pese a todo.

Capítulo tercero

LA FE EXPLÍCITA EN DIOS

Observación previa

¿Cómo podemos llegar de la fe implícita en Dios a la fe explícita en él?

También la fe en Dios es una fe, no un saber, al menos no en un sentido científico. El misterio, que llamamos Dios, no es algo que en circunstancias normales pueda comprobarse empíricamente. Y si ello pudiera ser, tendríamos que decir que un Dios establecido empíricamente no sería un verdadero Dios.

Es decir, que el misterio de Dios, justamente porque es un misterio, no puede entrar de ningún modo en el campo de las ciencias positivas. Y si las ciencias positivas se han convertido de lleno en una *Weltanschauung*, en una visión del mundo, es decir, que si esa visión es la única adecuada y válida para nuestra inteligencia de la existencia, el mundo y la vida, todo parece indicar que ya no sería necesario tomar en serio el misterio de Dios.

En efecto, bajo la presión de esta concepción del mundo ha surgido después la secularidad moderna como una mentalidad extendida de que no es preciso contar

con Dios. Y han surgido explicaciones del hecho de la religión, como la de Feuerbach, para quien Dios no es sino una proyección del ser del hombre más allá del propio hombre. Una proyección que, a su vez, se puede y debe volver a recoger. Y ha surgido el materialismo histórico, que Karl Marx ha formulado de una manera clásica. Y han surgido las objeciones de Friedrich Nietzsche, que en nombre del moderno superhombre ha hecho proclamar la muerte de Dios¹.

En el curso de esa evolución, que no hemos hecho más que indicar, la fe en Dios ha ido perdiendo buena parte de su plausibilidad sociológica. Pues, si tantas personas no creen en Dios, parece comprensible el que uno mismo tampoco crea en él.

Pero, incluso en una situación así, aunque no se puede demostrar la existencia de Dios en el sentido de una demostración científica, se puede, pensando en las circunstancias, señalar el camino que puede abrir a la fe en Dios.

V. Sobre el fundamento de la posibilidad de una fe explícita en Dios

La referencia mental a Dios se apoya, por una parte, en esa fe implícita, de la que ya hemos hablado; y, por otra, en la situación fundamental del hombre, en la que tenemos que entrar ahora con mayor detalle².

La situación fundamental del hombre en este mundo es la de quien encuentra *de facto* su existencia como algo finito y al mismo tiempo tiene un horizonte infinito³.

La finitud del hombre es un hecho trivial y que a

menudo se pasa por alto. Nuestra existencia está limitada en el tiempo; tiene un comienzo y tendrá un fin. Y es también limitada en el sentido de que tropezamos de continuo con las fronteras de nuestras facultades, de nuestro pensamiento y nuestra acción.

Simultáneamente vivimos en un horizonte que no conoce fin, por lo que, en este sentido, es infinito. Nosotros los hombres somos el único ser conocido por nosotros capaz de mirar más allá de todas sus fronteras, incluso por encima de las fronteras de su muerte.

Pascal ha descrito de un modo clásico esta situación básica del hombre, esta dialéctica entre finitud e infinitud. Cito el fragmento 205 de sus *Pensamientos*: «*Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne, de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là pourquoi à présent plutôt que lors...*» (Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida por la eternidad que la precede y que la sigue, el pequeño espacio que ocupó y que incluso veo, abismado en la inmensidad infinita de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y asombro de verme aquí y no allí, porque no hay razón alguna para estar aquí más que allí, en el presente más que en otro tiempo.) Este pensamiento expresa de una manera grandiosa la finitud del hombre en su tensión con la infinitud del mismo.

Esa infinitud del horizonte y su tensión con la finitud de la existencia humana fáctica merecen toda consideración. Hacen posible que el hombre siga preguntando por encima de cualquier frontera con la que de

primeras tropieza, y que nunca se dé por definitivamente satisfecho con ella. Ningún final descubierto por el hombre es un final absoluto en su inquisición. Su horizonte es simplemente infinito, al menos en lo que a su investigación se refiere.

Pero, además, es absoluto. Y ello también en oposición a cualquier condicionamiento de todos los esfuerzos humanos. Por eso buscamos siempre la verdad absoluta y la justicia absoluta, pese a que nosotros nunca podemos realizar de hecho ese absoluto de una manera incondicional. Pero sigue siendo el horizonte de todos nuestros esfuerzos. Esa infinitud y absolutez de nuestro horizonte y de nuestra orientación vienen dadas en principio implícitamente; pero pueden desarrollarse de una forma explícita.

De primeras se desarrolla en una especie de dialéctica negativa. Nosotros empezamos por captar de una manera natural lo que está delante de nosotros en datos y posibilidades, para desde ahí poder desarrollar una forma con sentido de nuestra existencia. Mas cuando la hemos desarrollado de algún modo, descubrimos que es buena. Pero no a perpetuación. Más tarde, la negación aparece en forma de «pero», en frases por ejemplo como ésta: «Eso es sin duda perfectamente bueno y hermoso, pero...» En cualquier forma existencial alcanzada, por alegre que pueda ser, aparecen esos matices negativos, esos «pero» por lo que a la duración se refiere. Lo cual demuestra, por lo menos, que una y otra vez vamos más allá de lo alcanzado, que en nuestras esperanzas e investigaciones continuamente llegamos más lejos de cuanto hemos obtenido, para seguir buscando lo mejor, lo más verdadero y lo más justo.

Naturalmente, se pueden forjar utopías sobre la fe-

lidad o sobre la justicia realizadas por completo y de lleno. Mas si se conciben con una existencia real y efectiva, es evidente que no se puede por menos de seguir preguntando: ¿Y qué hay ahora más allá? ¿Es esto todo lo que puede haber? ¿Tenemos que darnos con esto por satisfechos para siempre? Son preguntas que se plantean una y otra vez de una manera necesaria. Con ellas superamos de continuo la frontera que se establece con el estado de felicidad, utópicamente presentado como perfecto.

Algo parecido vemos en la vida de la ciencia. En efecto, la ciencia tropieza repetidamente con la frontera de su posible investigación. Pero jamás hasta ahora han sido reconocidas tales fronteras como definitivas; siempre se ha estudiado e investigado más. Y precisamente cuando parecía que no se podía ir más lejos es cuando a veces se han logrado los mayores inventos, porque no podíamos estar satisfechos con la frontera alcanzada.

Pero ahí se demuestra claramente que nuestro horizonte, y por tanto la orientación de nuestra vida, niega en principio cualquier final, y en este sentido es infinita. Nosotros vivimos de hecho en un horizonte infinito.

Ese horizonte infinito, unido a la absolutez que subyace en el mismo, pero alentando en el hombre finito y condicionado, parece ser el resorte de toda la historia humana. Y explica por qué su movimiento nunca puede detenerse y por qué cualquier estado de cosas, declarado provisionalmente como definitivo, necesariamente tiene que volver a superarse.

La experiencia fundamental de la vida humana, que así se muestra, alcanza su estadio decisivo en las situa-

primeras tropieza, y que nunca se dé por definitivamente satisfecho con ella. Ningún final descubierto por el hombre es un final absoluto en su inquisición. Su horizonte es simplemente infinito, al menos en lo que a su investigación se refiere.

Pero, además, es absoluto. Y ello también en oposición a cualquier condicionamiento de todos los esfuerzos humanos. Por eso buscamos siempre la verdad absoluta y la justicia absoluta, pese a que nosotros nunca podemos realizar de hecho ese absoluto de una manera incondicional. Pero sigue siendo el horizonte de todos nuestros esfuerzos. Esa infinitud y absolutez de nuestro horizonte y de nuestra orientación vienen dadas en principio implícitamente; pero pueden desarrollarse de una forma explícita.

De primeras se desarrolla en una especie de dialéctica negativa. Nosotros empezamos por captar de una manera natural lo que está delante de nosotros en datos y posibilidades, para desde ahí poder desarrollar una forma con sentido de nuestra existencia. Mas cuando la hemos desarrollado de algún modo, descubrimos que es buena. Pero no a perpetuación. Más tarde, la negación aparece en forma de «pero», en frases por ejemplo como ésta: «Eso es sin duda perfectamente bueno y hermoso, pero...» En cualquier forma existencial alcanzada, por alegre que pueda ser, aparecen esos matices negativos, esos «pero» por lo que a la duración se refiere. Lo cual demuestra, por lo menos, que una y otra vez vamos más allá de lo alcanzado, que en nuestras esperanzas e investigaciones continuamente llegamos más lejos de cuanto hemos obtenido, para seguir buscando lo mejor, lo más verdadero y lo más justo.

Naturalmente, se pueden forjar utopías sobre la fe-

licidad o sobre la justicia realizadas por completo y de lleno. Mas si se conciben con una existencia real y efectiva, es evidente que no se puede por menos de seguir preguntando: ¿Y qué hay ahora más allá? ¿Es esto todo lo que puede haber? ¿Tenemos que darnos con esto por satisfechos para siempre? Son preguntas que se plantean una y otra vez de una manera necesaria. Con ellas superamos de continuo la frontera que se establece con el estado de felicidad, utópicamente presentado como perfecto.

Algo parecido vemos en la vida de la ciencia. En efecto, la ciencia tropieza repetidamente con la frontera de su posible investigación. Pero jamás hasta ahora han sido reconocidas tales fronteras como definitivas; siempre se ha estudiado e investigado más. Y precisamente cuando parecía que no se podía ir más lejos es cuando a veces se han logrado los mayores inventos, porque no podíamos estas satisfechos con la frontera alcanzada.

Pero ahí se demuestra claramente que nuestro horizonte, y por tanto la orientación de nuestra vida, niega en principio cualquier final, y en este sentido es infinita. Nosotros vivimos de hecho en un horizonte infinito.

Ese horizonte infinito, unido a la absolutez que subyace en el mismo, pero alentando en el hombre finito y condicionado, parece ser el resorte de toda la historia humana. Y explica por qué su movimiento nunca puede detenerse y por qué cualquier estado de cosas, declarado provisionalmente como definitivo, necesariamente tiene que volver a superarse.

La experiencia fundamental de la vida humana, que así se muestra, alcanza su estadio decisivo en las situa-

ciones que desde Karl Jaspers llamamos «situaciones límite»⁴. Tales cuestiones fronterizas aparecen cuando no sólo la existencia individual sino el conjunto de nuestra existencia en el mundo parece alcanzada a la vez que superada. Pueden, por ejemplo, revestir esta forma: ¿Para qué todo esto con todo su trabajo y esfuerzo? ¿Qué sentido tiene realmente saber y poder tanto para tener que sufrir tantísimo?

Estas preguntas son preguntas fronterizas, porque ya no se mueven dentro del campo de lo cognoscible, sino que más bien lo anticipan en su conjunto, lo ponen en tela de juicio a la vez que lo superan. Superan, en efecto, la frontera del saber e incluso de lo cognoscible.

Con su mera posibilidad, dichas preguntas fronterizas demuestran que todo el campo del saber positivo, por útil y necesario que pueda ser para nosotros, no puede satisfacer a lo que vive en nosotros, al menos como problema. Y si la pregunta puede ser contestada, ya no lo será en ningún caso con aquello que se ha podido saber hasta ahora, ya que todo eso se ve cuestionado de antemano por tales preguntas.

Las preguntas que llamamos fronterizas también surgen naturalmente en el campo práctico. Preguntas como: ¿Tiene la praxis algún sentido? Una praxis éticamente responsable ¿tiene sentido? La vida, mi vida, esta nuestra vida ¿tiene algún sentido? O, dicho en forma más tajante: El que nosotros existamos y el que exista algo en general ¿tiene realmente sentido? En esas preguntas se pone en tela de juicio y se supera el conjunto de la vida y de la existencia como tal conjunto. Como tal pregunta supera en principio todo aquello que llamamos vida o existencia. En esa forma de las preguntas

fronterizas se hace patente que las mismas nos incluyen siempre también a nosotros, los que preguntamos, sin que podamos salirnos de ellas. Nos afectan en la medida en que afectan al conjunto total.

Cuando nos hallamos seriamente enfrentados a la tensión de dichas cuestiones fronterizas, nuestro pensamiento empieza como a hundirse en un sima oscura, en una como nada infinita, en la que ya no hay ningún asidero ni apoyo objetivos. Se abre, desafiándonos seriamente, la infinitud misma en la forma de nada abisal e impalpable.

¿No tendría que darse con ello simplemente la nada? Pero en contra habla el hecho de que incansablemente nos preguntamos por el sentido de nuestra existencia; más aún, de la existencia en general. Nos preguntamos incluso por un sentido absoluto, que pueda llevarnos hasta lo imperecedero. De esa experiencia *puede* brotar una fe, una fe en un misterio oculto, infinito y absoluto, que nos sostiene. Y nos sostiene por encima de todos los cambios terrenos; más aún, por encima de la vida y de la muerte. Eso es creer en el misterio que nosotros llamamos Dios.

Una fe de esa índole *puede* surgir, pero no surge necesariamente. La experiencia límite apela a nuestra libertad. Pero no nos fuerza. Nosotros podemos negarnos, podemos cerrar los ojos. Lo honrado, sin embargo, es perseverar y, saltando libremente por encima de toda finitud, creer en el misterio de la infinitud viviente.

Cuando nos arriesgamos a hacerlo, hay una libertad que se enfrenta a otra libertad: nuestra propia libertad, débil y siempre poco segura de sí misma, frente a la libertad misteriosa y abisal, que llamamos Dios.

Esa fe posible estará de todas formas como cual-

quier otra fe, sostenida por una previsión y movida por una apuesta. Una previsión: por encima de toda finitud pre-vedemos y nos orientamos de antemano hacia el misterio infinito. Y nos precavemos porque, en la medida en que lo tomamos en serio, hacemos esa apuesta con el corazón palpitándonos, con el sentimiento de que corremos un riesgo supremo. Lo realizamos no sin una cierta angustia. Una vez más ha sido Kierkegaard quien mejor ha descrito todo esto en su libro *El concepto de la angustia (Der Begriff Angst)*.

Pese a lo cual, podemos y debemos arriesgarnos a creer; hacer la gran apuesta en la que nos comprometemos nosotros, y con nosotros el mundo entero, más allá de nuestras fronteras, arriesgando y dejándonos caer en el abismo, en el misterio que, desde cualquier punto de vista, está delante de nosotros y por encima de nosotros.

La fe en Dios es singular y única en sus dimensiones y en las cualidades de su previsión y de su apuesta. Y ello porque la relación del misterio de Dios con el hombre finito es también una relación singular y única.

Así, en la medida en que el hombre quiere abandonarse a esa fe, se sabe retado con una seriedad, con la que nada puede compararse. Una seriedad, en efecto, como la que reclama el que se vea retado nada menos que el conjunto de cuanto le interesa al hombre.

Se ve retado a abandonarse con el conjunto de su vida, con vida y muerte, al compañero misterioso, al que no ve. Y abandonarse también con todo su mundo y sus relaciones todas con el mundo. Y se ve retado a abandonarse incondicionalmente con esa dimensión del conjunto, con esa dimensión universal, el misterio, que

por su parte existe como algo realmente in-condicional más allá de todos los condicionamientos.

En esa situación el hombre se sabe retado asimismo a aceptarlo todo de la mano de su interlocutor misterioso y singular, a aceptar el mundo entero y su entero destino, y cuanto éste incluye de placer y dolor, de éxito y fracaso. En tal contexto se sabe también especialmente retado a aceptar de la mano de Dios lo más extremado, es decir, lo que deberíamos llamar el mal y con el que nunca podremos entendernos por completo. Pero creer en Dios significa creer realmente que todo procede de él, y que por tanto Dios sabe dirigir también y precisamente el mal — lo que delante de Dios y de los hombres es malo y que no debería existir — a sus objetivos ocultos en el misterio; quizá dirigirlo y enviarlo como un reto para los creyente, para que así se acrediten en la siempre dolorosa superación del mal por el bien.

En este sentido la fe es única en su seriedad, en su audacia y en su fuerza con Dios que todo lo abarca. Desde este punto de vista se trata de un *asentimiento real (real assent)*⁵, tal como lo entiende J.H. Newman. Tiene que introducir la realidad de nuestra existencia, e introducirla desde luego en el misterio, que una y otra vez puede aparecérsenos como irreal.

Pero, justamente por eso, dicha fe en el misterio de Dios parece arriesgada. El hombre mortal y veleidoso, cuando tiene la audacia y seriedad que aquí se le exige, ¿no experimentará la impresión de tener que abandonarse aquí a un riesgo extremo, y, dominado por esa impresión, no se abandonará a dicha causa con corazón anhelante y tembloroso? Así, pues, en la dimensión hasta ahora explicada la fe tendrá que contar

con un tipo especial de ataques y con un tipo especial de peligros.

Por ello, también el combate forma parte de la fe en este sentido. La fe en el misterio de Dios será siempre una fe combatida. Combatida por la preocupación, la cual no deja que nos abandonemos gustosos; combatida por la impertinencia del mundo finito, en el que nos encontramos con nuestros intereses, porque ese mundo presiona sobre el conjunto y cada uno de los elementos de cuanto existe.

VI. Formas de eludir la fe en Dios

A las circunstancias expuestas se debe en el fondo el que el hombre se encuentre ante el misterio de Dios de modo que pueda sí creer en él pero sin que se vea obligado a hacerlo. Pese a todo, siempre hay algo que de vez en cuando le amonesta a aceptar el riesgo de creer. Por ello, la misma posibilidad de no creer en Dios pertenece al hecho de que el hombre está en este mundo. En nuestra situación histórica moderna, esa posibilidad negativa se insinúa incluso de manera muy especial.

Después de lo que llevamos explicado, esa posibilidad hay que entenderla como una especie de evasiva de Dios. Pues, si el hombre por su misma naturaleza cree simplemente para poder vivir, y si son muchas las cosas que abogan en favor de que esa fe es una fe religiosa implícita, tiene que haber evidentemente motivos especiales para que esa fe no llegue a su desarrollo. Y por ello hablamos en estos casos de evasiva de la fe en Dios.

Yo veo tres posibles formas fundamentales de eludir la fe: la forma de indecisión, la forma de reinterpretación de los contenidos de la fe y la forma del rechazo directo.

1. En la cuestión de la fe en Dios existe la posibilidad de no decidirse en modo alguno; con otras palabras, la de no decir a Dios ni sí ni no, la de quedarse en un *non liquet*, y en consecuencia la posibilidad de simplemente no plantearse la cuestión del sentido, y sobre todo la cuestión del eventual sentido absoluto de nuestra vida.

Pero esto sólo ocurre con la actitud de ir simplemente viviendo, tanto si las cosas van bien como si van mal. Ahora bien, ese ir viviendo se refugia normalmente en la apariencia de una alegre seguridad de que las cosas irán bien en cierto modo. Y en la correspondiente apariencia de libertad en el contacto con los contenidos siempre cambiantes de la vida en el mundo.

Este tipo de seguridad y libertad está fuertemente sostenido por el papel que juega el incesante ajeteo moderno, con las distracciones también incesantes que lleva consigo.

Sólo que ahí se esconde una oculta falta de libertad, falta de libertad precisamente bajo la forma de libertad. Se trata, en efecto, de la falta de libertad para ya ni siquiera poder plantearse la cuestión del sentido de la vida frente a la muerte de continuo renovada de los hombres y frente a su culpa, también constantemente renovada. Es decir, que tenemos seguridad y libertad a costa de cerrar los ojos, violento y claramente impuesto, a las cuestiones más fundamentales y serias de la vida. Con otras palabras, una libertad basada en la coacción.

También esto lo ha descrito Pascal de la forma más certera: «Corremos despreocupados hacia el precipicio, después de haber puesto ante nuestros ojos algo que nos impide verlo.»¹

Si esta visión es correcta, en la libertad irresoluta y aparentemente alegre de ir viviendo late un cierto miedo desesperado, aunque reprimido.

2. Una segunda forma de incredulidad se refugia, por el contrario, en la forma misma de fe, aunque reinterpretándola hasta convertirla en algo finito y disponible, con lo que se trueca en una incredulidad disimulada.

Ocurre entonces que hacemos del misterio de Dios un objeto palpable y disponible, y todo ello con el fin — que desde luego no confesamos — de tenerlo en nuestras manos. Y así nos imaginamos que siempre podemos estar seguros con nuestro propio saber y con nuestro propio obrar frente a la verdadera infinitud de Dios. Con lo cual, y de forma casi imperceptible, la fe en Dios se transforma en la fe en nosotros mismos y en nuestra fuerza. Y todo ello precisamente bajo la forma de fe en Dios. Gustosos convertimos así lo indisponible en algo al alcance de la mano con ayuda de nuestro capricho y de nuestro ergotismo. Nos aseguramos ante Dios por miedo a tener que abandonarnos sin ninguna seguridad al misterio indisponible y que aparece amenazador. Así pues, también en esta forma de incredulidad bajo apariencia de fe late en el fondo un miedo desesperado.

Mas como aquí la incredulidad adopta la forma de fe, también bajo dicha forma late otro peligro oscuro: el del fanatismo. En este caso sabemos secretamente que hemos de habérmolas con el incomprensible y con

el infinito. Sin embargo, como para protegernos frente al mismo, hemos reducido ese misterio a una realidad finita que podemos entender y de la que podemos disponer; es decir, la hemos reducido a nuestra medida humana; en semejante situación surge algo así como una violencia para imponer de una manera absoluta esa nuestra medida humana, y por tanto limitada, y para elevarla por encima de cualquier otra medida y por encima de todas las consideraciones.

Tal es la raíz del fanatismo religioso, en que el derecho de Dios se convierte en un derecho del hombre. Un derecho, en efecto, a actuar con plenos poderes aparentemente divinos y, por lo mismo, sin miramiento alguno en el círculo de los hombres².

Pero también esta forma de incredulidad está condenada a terminar derrumbándose en la desesperación y la ruina. En realidad conduce a la nada.

3. Finalmente, existe también la incredulidad que adopta la forma de un no rotundo a Dios y, por ende, de una sublevación abierta. Es a la vez un afianzarse en sí mismo del hombre frente a Dios.

También ésta es una posibilidad extrema, porque, evidentemente, el hombre es por su misma naturaleza algo así como un rival de Dios. Quien mejor ha expresado esto ha sido Friedrich Nietzsche al decir: «Si hubiera dioses ¿cómo soportaría yo el no ser un dios?»³ Por otra parte, ya antes Schelling, en sus *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos inherentes a la misma)⁴, publicadas en 1819, se refería a una diferencia que hay en el hombre, y que él califica como la diferencia entre

la «luz» y las «tinieblas»; o, dicho con otras palabras, entre la idea de infinitud y el hecho de la finitud. De tal diferencia procede, como ha señalado el propio Schelling, la posibilidad de trastocar, por así decirlo, esa relación, de manera que el hombre en abierta sublevación se constituye a sí mismo en dios frente a Dios y por encima de Dios⁵.

Por ello es posible la sublevación abierta el «no querer creer» explícito. Frente a lo que hemos descrito hasta ahora, esta actitud tiene la ventaja de ser resuelta y clara y de no ocultar nada. Pero, en cambio, es una actitud que ha de soportar la carga de ese no: justamente la carga del no querer frente a los infinitos abismos y problemas entre los que el hombre vive. Acerca de esto pueden leerse muchas cosas en Nietzsche y también — aunque bajo una luz diferente — en Kierkegaard, sobre todo en su obra *Enfermedad mortal*. El rechazo a que aquí nos referimos es la grande y desesperada desgracia. Pero, en razón de su honradez, tal vez está muy cerca de la posible felicidad.

Capítulo cuarto

LA FE INTERPERSONAL

Observaciones previas

La fe en Dios, tal como la hemos explicado hasta ahora, deja en nosotros la impresión de un riesgo extremo, tal vez la impresión de un salto en el vacío. Y de esa impresión surge la pregunta: ¿Es esto algo que pueda exigirse? ¿Y algo que en particular pueda exigirse a todas las personas? No todos tendrán tanto valor para el riesgo.

De esa pregunta surge la necesidad de apoyar la fe en Dios sobre el terreno que nos es más cercano y familiar, es decir, sobre el terreno intramundano. Semejante necesidad podría ser también el motivo de que en todas las religiones aparezcan siempre representantes o testigos intramundanos del Dios misterioso.

Ahora bien, en el terreno intramundano, y de cara al hombre, es sobre todo el propio hombre el representante y testigo cualificado. Este aspecto ha quedado clarificado especialmente en las famosas investigaciones de Franz Rosenzweig y de Martin Buber, incluso en el plano teórico-filosófico¹. Pero el hombre sólo puede ser representante y testigo de Dios para sus hermanos

y, por ende, sólo puede proporcionar un apoyo decisivo a la fe en Dios si antes ha aprendido a otorgar fe a sus semejantes.

Por ello en las páginas que siguen conviene ser mucho más concretos y esclarecer la fe humana, la fe por la que el hombre otorga crédito a otro hombre, de manera que el uno se convierta, a ser posible, para el otro en el testigo y en el apoyo de su fe en Dios. Conviene esclarecer esa fe copersonal o interpersonal ante todo por lo que respecta a su propiedad ontológica. Ello nos proporcionará inmediatamente la ventaja, dentro de este campo más concreto y por tanto más accesible, de explicar con mayor precisión el análisis filosófico de la fe en sus elementos y estructuras. Y con ello proyectaremos, de una parte, nueva luz sobre lo expuesto hasta ahora y, de otra, mediante esta reflexión nos aproximaremos más al campo en el que también debería ser posible el explicar la fe en Dios por Jesucristo bajo el aspecto de su posibilidad humana. Se trata, en definitiva, del campo que más nos interesa en toda esta investigación.

VII. El puesto de la fe cohumana en la existencia del hombre

La primera forma concreta de fe es la fe interpersonal, es decir, la fe cohumana o entre hombres. Entendemos por ella, la fe con que una persona otorga crédito a otra. Mediante esa fe cohumana el hombre gana en resumidas cuentas sentido, en el supuesto de que efectivamente el hombre puede ganar sentido. Es la forma concreta y decisiva de fe.

La fe interpersonal está en el umbral que señala el paso de la fe que hemos llamado trascendental, y que constituye principalísimamente la existencia, hacia la otra forma de fe, la que se constituye ante todo por la existencia viviente y a la que sigue en consecuencia. Y está de lleno en el umbral de la fe religiosa que se apoya concretamente en un personaje humano de la historia. Ese personaje es para los cristianos la figura de Jesús.

Pertenece a la estructura dada de nuestra existencia humana el que nosotros los hombres estemos referidos unos a otros y el que nos encontremos en esa relación de referencia. Ya Aristóteles decía que el hombre es *physei syndyastikon mallon e politikon*², es a saber, el hombre por su misma naturaleza es más proclive a unirse de dos en dos, que mediante la asociación política. La dimensión copersonal no es algo que se le añade a su esencia de forma ocasional y secundaria, sino que es algo que está en él ya desde el comienzo primero, precediendo por tanto a su capricho. Quiéralo o no, el hombre está en todo caso referido a sus semejantes.

Y esa su referencia no es sólo en un sentido general, sino más bien por cuanto que la fe por la que una persona cree a su igual y confía en él es el fundamento de dicha relación que determina además la entera vida relacional.

De ahí que los hombres empiecen ya desde niños a abrirse y a confiar en el consejo y en la proximidad personal de otros hombres, que por lo general suele ser su misma madre. Sin esa confianza no pueden vivir. Por ello, bien se puede calificar esa primera forma de fe en sentido concreto como fundamentadora de la vida. Y de ahí también que ese confiarse creyente a otras

personas surja inmediatamente después de que el hombre aparezca.

Ciertamente, la persona en formación deberá aprender más tarde a desarrollarse por sí misma, y esto en un antimovimiento dialéctico contra el confiarse a los padres, porque sólo de esa manera se pondrá en camino de llegar a ser una persona mayor de edad. Y entonces suele desprenderse de la confianza creyente en sus progenitores, como de algo que es necesario superar.

Pero en ese proceso hay que tener en cuenta dos cosas. Primera, que ese tomar distancias respecto de la dependencia creyente es también una forma de relación, más aún, de dependencia, ya que el hombre sólo puede separarse de aquellas personas a las que en la misma separación se sabe referido. En tal sentido, la referencia y hasta la confianza creyente subyacen en la separación. En segundo lugar, con esa separación se establecen de inmediato nuevas relaciones personales y nuevas formas de confianza creyente en otras personas relacionales. Esto significa que la fe interhumana cambia sí de dirección relacional, pero no de cualidad interpersonal. Y también en este caso sigue siendo constitutiva de la existencia. Pero dicha función constitutiva desde el origen se convierte ahora en una fe realizada desde la autoexistencia viva, y pasa a ser por tanto una fe consecutiva a la existencia. Justamente ahí puede reconocerse que también esa fe sigue proveniente del origen primero, incluso cuando la propia persona en formación diríamos que la toma ya en sus manos. De este modo, la fe que la persona adulta otorga a otras personas es en su conjunto tan constitutiva de la existencia como consecutiva a la misma. El hombre está sostenido por su origen, y ello en el conjunto de su fe; pero también

asume ahora en sus propias manos todo ese origen, aunque sin poder cancelarlo. Continúa siendo lo que ha sido siempre, en cuanto que a la vez llega a ser lo que todavía no era.

Este proceso está totalmente sostenido por la naturaleza originaria del hombre; pero también está completamente abrazado, conformado y realizado por la voluntad y el propósito, que bien podríamos calificar de segunda naturaleza del hombre. En ese sentido, los elementos importantes de la fe adquieren una nueva forma, que aparece con tanta mayor fuerza cuanto mayor es el empuje con que se desarrolla la independencia del hombre frente a sus semejantes.

En el campo de acción de ese desarrollo está finalmente la fe religiosa adulta bajo la forma de la fe concreta en Dios por Jesús.

VIII. La relación cohuma como base de la fe cohuma

La fe entre los hombres se desarrolla siempre sobre la base de una relación personal entre semejantes. Incluso constituye una forma cualificada de relación personal. Así pues, si queremos entender esa fe, debemos empezar por aclarar qué es relación personal.

Una relación personal, en el sentido en que nosotros la entendemos, no se establece por el mero hecho de que las personas tengan que ver con otras de alguna manera. Y esto sobre todo en nuestra moderna sociedad masificada, tan fuertemente marcada por las fuerzas de la ciencia, de la funcionalidad y de la conciencia pública. Por lo tanto, empezaremos distinguiendo la re-

lación personal de lo que no lo es, pero que bien puede tener la apariencia de ser algo similar a dicha relación personal.

Una relación personal no se establece por el mero hecho de que yo sepa simplemente algo de otra persona en un sentido abstracto, y ni siquiera cuando intento investigar objetivamente lo que tengo en común con ella y que llego a saber después. De ahí que, por ejemplo, el diagnóstico médico, psicológico o psicoterapéutico no constituya por sí solo una relación personal. Su orientación es puramente objetiva, y en ese sentido no es personal. No es necesario en modo alguno que deba referirse a esa persona o a ese tú precisamente.

Tampoco el encuentro meramente funcional con otras personas representa todavía una relación personal. Cuando veo a otra persona exclusivamente en su función, por ejemplo como vendedora o como alguien a quien se le ha confiado una determinada función, lo que en tal caso me interesa dentro de ese tipo de relación es que la función funcione, sin que me importe precisamente el que la desempeñe una determinada persona; podría desempeñarla otro cualquiera, con tal que la cosa marchase. El tú como compañero insustituible viene suplantado aquí por la función.

Lo que es la relación personal también queda a menudo velado y oculto en nuestro tiempo por los poderes sociales dominantes, y sobre todo por lo que se denomina la opinión pública dominante. Cuando me comporto con el otro según lo hago, y sólo porque «todos» lo hacen así, cuando no hago más que nadar siguiendo la corriente de la opinión pública y de la moda intelectual o de cualquier otro tipo, ciertamente que entonces tengo una relación con «el» otro, pero no

una relación con un tú, contigo. Tengo sí una relación con la «sociedad». Actúo en consecuencia, en palabras de Martin Heidegger, como un «se» (*man*), pero no precisamente como yo mismo, no como un yo que se encuentra con un tú personal.

De todas esas formas de comportamiento y de tales contextos surge a veces significativamente la relación personal, cuando más allá de esos contextos funcionales y objetivos me dejo encontrar de un modo personal por esa persona como mi tú propio. Lo cual coincide siempre con el hecho de que también el tú se deja encontrar por mí. Y así, ambos nos encontramos mutua y personalmente como nosotros mismos. Cuando esto ocurre, en seguida se echa de ver que la relación personal no es en modo alguno objetivable, como tampoco lo es la persona. Sólo cabe vivirla, realizarla y posteriormente tal vez describirla en su peculiar manera de ser, una manera que está más allá de todas las objetivaciones.

La auténtica relación cohumana ha sido descrita a menudo en los tiempos modernos con todo detalle. Me remito para ello a las publicaciones más importantes. Ya a partir del año 1912 Ferdinand Ebner llamó expresamente la atención sobre la importancia de la relación personal¹. Tras él, ha sido sobre todo Franz Rosenzweig quien más resueltamente ha seguido esa vía del pensamiento ahondando en ella hasta el punto de que se le ha llamado sin más el «dialógico especulativo»².

Las ideas fundamentales de Franz Rosenzweig las recogió después Martin Buber dándoles una forma singularmente clásica e influyente³. Las conexiones histórico-espirituales de toda esta corriente de pensamiento, que arranca sin duda de la metafísica tradicional orientada hacia la sustancia, se encuentran magníficamente

expuestas en el libro de B. Casper *Das dialogische Denken*⁴. M. Theunissen ha llevado a cabo una investigación a fondo, teniendo en cuenta toda la bibliografía anterior, bajo el título *Der Andere. Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart*⁵. Sobre este punto hay que comparar además lo que autores como E. Simons y K. Hecker han dicho acerca de la importancia del diálogo para la comprensión teológica⁶.

Singularmente importantes en este contexto son las profundas reflexiones ontológicas que sobre toda la problemática ha realizado Emmanuel Levinas⁷. En la exposición que sigue vamos a referirnos a todos estos estudios.

La relación personal reviste una forma fundamental: Tú me interesas, y yo te intereso a ti. El supuesto de la misma es el encuentro personal. Es el encuentro de mí mismo contigo mismo; en él, tú existes para mí como tú mismo, y yo existo para ti como yo mismo. Esa mutua «existencia para» es una realización vivida. Mi vida es en este caso el que tú existes y me hablas, y el que yo existo para ti, estando abierto a tu palabra y dispuesto a responderte. Y tu vida en este caso es igual, pero en relación inversa. En el intercambio del diálogo recíproco nos encontramos mutuamente, y en ese encuentro somos el uno para el otro.

Se echa ahí de ver que semejante encuentro tiene una categoría ontológica propia y una específica esencia ontológica. La manera de ser de dicho encuentro no se puede deducir de ninguna otra manera de ser. Porque en el encuentro eres tú mismo el que existe *directa e inmediatamente* para mí, como yo existo directamente para ti. No existe ninguna mediación. No puedo por ello calcular o deducir por unas observaciones objetivas

concretas que detrás de esos rasgos faciales o de las inflexiones del lenguaje existe algo así como un «tú mismo». Yo y tú nos damos en el encuentro mutua y directamente, en un hecho que tiene una manera de ser absolutamente propia.

Con E. Levinas podemos decir: Mi interlocutor me encuentra con su rostro que habla. Pero el rostro que habla no es en el encuentro realizado una esfera para sí sino más bien y precisamente la presencia inmediata del tú. Me hablas en él directamente como tú para mí. Y no se trata en modo alguno de que hables un determinado lenguaje. Y en este caso eres tú también el que se me aparece directamente, y no que muestres simplemente algún rasgo exterior de tu rostro. En este sentido, el encuentro personal está directamente *en* el lenguaje y *en* el rostro. Y porque es algo directo e inmediato sólo se puede captar en su forma específica de ser, pero no es posible deducirlo desde otras maneras.

La relación personal tiene un carácter de admiración e interés. Yo no puedo encontrarte sin ser admirado por ti, al igual que tú eres admirado por mí en el encuentro. Admirado en lo que nos interesa esencialmente y en lo que a nosotros siempre nos importa. Esa admiración, tensa de interés, que se da en el encuentro, representa un cambio en nuestra manera de existir. Todo me resulta ahora distinto de antes; yo mismo, desde que empiezo a ser admirado por ti, soy diferente de como era antes.

Ese cambio en la forma de ser de la existencia lo ha descrito M. Theunissen como una «transformación» (*Ver-änderung*)⁸. Quiere decir que al dejarme afectar por ti, realizo mi ser de una manera diferente. Habla Theunissen de «la reacción, de la apropiación del otro

en la transformación de lo propio». Es decir, que ya no entiendo a mi interlocutor en el sentido de que me apropie de sus realizaciones y servicios, sino más bien en el sentido de que me dejo afectar llegando a ser personalmente distinto. Hay que observar, sin embargo, que los procesos designados aquí como cambio (*Veränderung*) y transformación (*Ver-änderung*) se desarrollan en planos ontológicos diferentes. El cambio del otro está en el plano de las conexiones funcionales, mientras que la transformación de mí mismo está en el plano de la afección personal. Y por ello tiene también efecto de manera recíproca, no sólo de mí hacia el otro sino a la vez del otro hacia mí.

La transformación ontológica en cuestión puede expresarse de manera aún más precisa mediante la fórmula de que yo sólo llego a ser realmente y en sentido pleno yo mismo en el encuentro personal, así como el tú sólo llega a serlo de verdad en dicho encuentro. Porque sólo ahí me siento tocado, sensibilizado e interpelado como siendo yo mismo. Y soy yo mismo porque me realizo actualmente precisamente en tanto que yo mismo. Y soy yo mismo frente a tu mismidad a la manera de la *energeia*, como decía Aristóteles; o seáse, como «ser en acción» o como «ser en obra». Y exactamente igual tú eres tú mismo en el encuentro. Llegamos a ser mutuamente lo que somos como personas.

Se puede decir, desde luego, que en cierta manera ya antes existíamos «de algún modo». Mas no en tanto que nosotros mismos actualizados. Sólo en el encuentro personal llego a ser yo mismo de una forma actual, afectado y encontrado en aquello que no puedo dejar de ser en mí mismo. Esa manera de ser se realiza en la

llamada con que tú me interpeles, en el encontrarnos cara a cara y desde ese encuentro.

En ese mutuo «llegar a ser uno mismo», lo que llamamos realidad adquiere una forma completamente nueva. Pues ahora frente a ti soy yo realmente, ahora tengo que mantenerme realmente frente a ti, y ahí se decide realmente algo para mí mismo. Lo que ahí aparece es la realidad del propio ser personal, completamente distinta de la realidad de la naturaleza o la realidad de los conjuntos funcionales. La de éstos no es más que una sombra de realidad frente a la realidad personal, que sólo surge en la confrontación entre el yo y el tú. Y es que ahí no sólo hay algo real en un sentido genérico sino algo mucho más real puesto que ahí está en juego todo mi interés; con lo que surge una cualidad nueva de la realidad.

Dicha realidad interpersonal reviste también el carácter de la libertad personal. Lo interpersonal es el lugar de la libertad genuina. En ese campo de acción, la libertad está ciertamente muy lejos de ser una simple capacidad formal para hacer todo lo posible. Al enfrentarnos mutuamente en el encuentro, la libertad está frente a la libertad. Tú me comprometes en tanto que me llamas desde el origen incomprensible de la libertad, y me encuentro comprometido en mi incomprensible libertad para la respuesta. En la medida en que nos damos mutuamente en el encuentro, nos abandonamos también el uno en el otro, con lo que en la confrontación y la interposición nos vemos expuestos a la prueba de la libertad. Esa libertad expuesta a la prueba personal es la única libertad real. Sólo en ese contexto adquiere lo que se puede llamar su sustancia, su plenitud y seriedad.

En el ámbito de una libertad así comprometida cambia también el tiempo. Éste deja de ser un mero marco formal para unos sucesos funcionales y se convierte en el instante que madura de continuo y de una manera imprevisiblemente nueva desde la libre irrupción de tu llamada o de tu saludo y desde mi libre entrada en el juego. Así, el tiempo interpersonal del instante empieza siempre libremente. Tú empiezas y empiezo yo, y de ese evento recíproco brota siempre algo nuevo y fresco, algo como jamás se ha dado y que no puede deducirse por ningún cálculo racional. Ése es el instante señalado, el instante siempre nuevo.

Tampoco es ese encuentro interpersonal un simple suceso aislado junto al resto de mis relaciones con los asuntos o cosas del mundo. Es más bien algo que me afecta de lleno. Ahora bien, soy yo en mi totalidad el que «está en el mundo», yo en tanto que múltiple estructura relacional frente a muchas cosas, frente al mundo entero. Y cuando me veo afectado en mi totalidad por ti, queda también afectado mi «estar en el mundo» en su conjunto, y con ello mi mundo total. El paisaje me habla de manera distinta según que lo recorra en compañía de un amigo o que pasee yo solo. Y los objetos y problemas de la ciencia, de los que tal vez me ocupo, adquieren para mí una luz nueva cuando puedo contárselos a alguien; en cambio, pierden para mí una parte notable de su interés cuando ninguna otra persona, ningún tú posible, se interesa por ellos. Así pues, la relación tú-yo abarca también de una manera peculiar todo mi mundo y todo tu mundo. El universo mundo florece en una relación tú-yo bien lograda, y el mundo entero degenera y palidece cuando fracasa la relación yo-tú. Y ahí justamente se echa de ver que es la

relación fundamental para nuestra entera existencia en el mundo.

Ese genuino carácter ontológico de la relación yo-tú aparece con mayor nitidez si la comparamos con aquello que parece poner en tela de juicio su importancia, a saber, con la importancia de la sociedad, por una parte, y con la soledad del individuo, por otra.

Por lo que respecta a la vida social, uno se siente inclinado a decir que el encuentro cara a cara del yo y del tú pertenece únicamente al ámbito privado, sin que tenga ninguna importancia decisiva para la vida pública de la sociedad. Pero eso es un engaño. En efecto, por una parte, la sociedad en su conjunto sólo puede desarrollarse en la medida en que existen muchas y buenas relaciones yo-tú. Y ello porque la vida social en su esencia y bondad no es ciertamente la vida de una sociedad masificada e informe, en la que cada uno no es más que un número. Su categoría ontológica crece y se eleva en la medida en que crece y se desarrolla la libre mismidad de sus miembros. Ahora bien, tal desarrollo sólo surge de verdad a partir de la relación del tú y del yo.

Ahora como antes ése es el fundamento y la raíz de una sociedad que merezca realmente el nombre de sociedad humana.

Y puede decirse, además, que allí donde se logra esa relación yo-tú, florecen también el valor y la claridad del compromiso en la vida pública y a la vez la fuerza crítica que es capaz de oponerse a sus corrientes, porque siempre la mismidad autónoma del yo, obtenida desde la mismidad del tú, desde su autonomía, mira a la sociedad. La relación personal, pues, constituye la raíz que hace posible toda vida social sana y auténtica.

Frente a esto, aún hemos de pensar en otra cosa:

existe también el individuo, el individuo solitario que al parecer no necesita de compañero o que encuentra faltas en él. Por lo que da la impresión de estar fuera de la relación yo-tú. Mas también esto es un engaño.

Existen desde luego diferentes formas de soledad individual. En nuestro contexto, dos son sobre todo las formas que revisten importancia.

La una consiste en la concentración del individuo en sí mismo, y por tanto en el silencio de rostro y de lenguaje. Este tipo de soledad se comporta en la relación con el tú como el silencio frente al lenguaje. Por sí mismo, el silencio es ciertamente un elemento del lenguaje; se requiere la pausa del silencio para que el lenguaje se mantenga en su categoría y no degenera en verborrea. Del mismo modo, también la relación yo-tú exige a veces el retiro del interlocutor a su soledad. En ella descansa la relación, pero justamente porque en el reposo se mantiene viva y hasta se renueva. Vive durante algún tiempo en el silencio, pero vive. En este sentido la soledad no desentona de la relación, sino que más bien constituye una de sus formas.

En el extremo contrario está aquella forma de soledad y aislamiento en la que fracasan todas las relaciones, quizá por violencia exterior o interna, y en la que el individuo se siente como prisionero y despojado por lo mismo de todas sus relaciones. También eso se da. Pero el aislamiento es un sufrimiento; carece de los consuelos del tú. Sólo que ese sufrimiento de carencia es también una relación con el consuelo y, por tanto, con la misma relación personal; es su modificación negativa y, en consecuencia, dolorosa. De ahí que una piedra ni pueda estar sola, ni menos aún pueda sufrir. Y por ello precisamente el dolor de la relación desafortunada o fra-

casada certifica hasta qué punto es esencial la pertenencia del yo al tú y del tú al yo.

De todo ello resulta que la relación interpersonal representa un rasgo ontológico y fundamental de la existencia humana en su conjunto. Por eso mismo, tal relación es la base de la fe que una persona puede tener en otra, y por ende también la base de la posible religión que bien puede surgir de una fe de esa índole.

IX. La estructura de la fe cohmana

Ahora tenemos que seguir preguntándonos: ¿Cómo surge una fe cohmana o interpersonal en el campo de acción de las relaciones personales? Fe que, por consiguiente, reviste estas formas: «Yo creo en ti»; o bien: «Yo te creo.»

1. *El testimonio*

La posibilidad de esa fe interhumana brota ante todo de mi interlocutor. Es él, y no yo, quien tiene la iniciativa en este acontecimiento. Y es precisamente eso, la fuerza de iniciativa del interlocutor, uno de los rasgos fundamentales de la fe que se forja.

El interlocutor sale de sí mismo y me dice algo. Con la emisión de su palabra se abre la relación. ¿Y qué palabra es esa que da como resultado la fe? Es la palabra con la que el hablante se identifica de tal manera que *se* expresa a sí mismo al expresar su asunto. Mediante esa identificación de la mismidad personal que habla y de la cosa hablada, la palabra asume el carácter

de *testimonio*. Con tu palabra, das testimonio de lo que piensas, de lo que quieres y, sobre todo, de lo que eres tú mismo. De tal modo pones precisamente en tu palabra lo que eres como persona, y por tanto como ser inintercambiable, que te haces responsable y sales fiador de lo que has dicho. Y eso es justamente lo que nosotros entendemos por carácter testimonial de la palabra.

Ese carácter testimonial le confiere a la palabra pronunciada el matiz de *seriedad*. En este caso hablas en serio conmigo, esto es, tienes un convencimiento serio de lo que dices, y a la vez tomas en serio el hecho de decírmelo precisamente a mí.

El lenguaje, como testimonio que irrumpe de ti a mí, se desarrolla en una serie de momentos diferenciables, cada uno de los cuales puede dar lugar a diferentes posibilidades. La serie de momentos reviste un carácter de temporalidad. Tú necesitas tiempo para hablarme, y tu lenguaje como testimonio es una sucesión de momentos y giros que se renuevan de continuo en una secuencia temporal. Esa secuencia temporal comporta el que todos los giros y momentos se diferencien entre sí, a la vez que en conjunto forman una unidad. Tenemos, pues, simultáneamente continuidad y discontinuidad.

La continuidad en la discontinuidad temporal del lenguaje como testimonio procede de la permanente mismidad del tú que me habla. De esa mismidad de índole personal se alza la libertad de lo que se va a decir. Tú, que eres ese uno, quieres decirme y certificarme *una* cosa. Y es precisamente esa unidad la que se desarrolla en las múltiples variaciones de las palabras que siguen.

Y en tanto que me hablas así, estás hablando cla-

ramente desde tu relación mundana y desde tu estar en el mundo. Las palabras con las que das testimonio de ti, proceden de ti y a la vez de tu mundo. Con todo, esa existencia en el mundo que se acredita en tu palabra, está caracterizada, determinada y completada por un rasgo básico que es siempre personal, por una determinada manera de entenderte y de moverte en tu mundo, por una determinada disposición y por un estilo determinado. Eso que intentamos delimitar mediante esta serie de palabras es lo que llamamos «el espíritu», es decir, lo que define, llena y mueve de una manera personal toda tu existencia en el mundo.

Así pues, en la medida en que das testimonio de ti con tu palabra, estás dando a la vez testimonio acerca de tu mundo y de tu espíritu. Tu espíritu habla por tus palabras. Puede ser un espíritu amoroso o poético, un espíritu objetivo o melancólico, o puede adoptar muchas otras modalidades. Pero todas esas posibilidades y muchas más del espíritu derivan de una modificación personal y, por consiguiente, única. Y es ese espíritu único y singular el que resuena en el tono de tus palabras. En el testimonio del espíritu estás simultáneamente dando testimonio de ti, de tu causa y de tu mundo.

Más aún: al romper así y dar testimonio de ti, estás ya irrumpiendo hacia mí. Tus palabras son en este caso una donación que me haces a mí. Tu testimonio es un testimonio para mí. Y es así precisamente como abre la relación conmigo. Es una palabra que quiere llegar a mí y afectarme. No quiere, por ejemplo, lanzar simplemente al aire una cosa, ni tampoco pretende únicamente informarme. Ciertamente que en cada palabra testimoniante hay siempre elementos informativos, porque al

hablarme quieres decirme *algo* en cada caso, quieres certificarme alguna cosa. Pero lo decisivo en este contexto es que expresas tu asunto de tal modo que puede y quiere afectarme en mi interés decisivo. Quieres testimoniarme algo que para mí es importante. Y, por eso, en el caso que estamos considerando, el testimonio, al dirigirse a mí, reviste también el carácter de comunicación. Me comunica algo que es importante para mí y a la vez me sirve de testimonio.

En la medida en que el testimonio comunicativo me certifica tu espíritu hacia mí, es también testimonio de la fuerza de tu espíritu, de su limpieza, fiabilidad y constancia, así como de la fuerza y sostén que de ahí se derivan para mi vida. De ese modo, el lenguaje del testimonio se convierte en testimonio «de espíritu y de poder». Esta locución bíblica ha sido importante en la tradición del espíritu europeo por obra de Lessing y por el uso que Kierkegaard hizo de la misma¹. La significación bíblica de la expresión acerca del testimonio o demostración de espíritu y de poder tiene su propio contenido teológico. Aquí empezaremos por utilizar dicha fórmula primero en un sentido preteológico, es decir, en el sentido de una descripción fenoménica del carácter de la palabra testimonial. Preteológicamente, sin embargo, y tal como aquí la entendemos, ha de permanecer abierta a una interpretación teológica.

En el conjunto de esta reflexión puede parecer que los momentos de la palabra testificante, enumerados sucesivamente, representan un rompecabezas. Pero, en realidad, lo que hemos intentado exponer en sus momentos sucesivos constituye un evento coherente, unitario y simple. Puede producirse del modo más sencillo y corriente, en pocas y sencillas palabras. Y puede sur-

gir, sin apenas advertirlo, con ocasión de un trato mutuo más prolongado, tranquilo y paciente. Pero también puede ocurrir de forma rápida y dramática. En todos los casos posibles, sin embargo, el testimonio constituye una unidad en todas sus dimensiones. Porque tal testimonio se identifica sencillamente con el tú que me interpela y me habla de sí y del mundo, que yo descubro en el mismo testimonio, y del espíritu que vive dentro de él y del poder con que me roza: todo ello lo eres simplemente tú, hablando conmigo. Todo se resume en algo tan sencillo.

2. *La fe*

Ahora bien, todo lo que llevamos expuesto no es más que una cara de la moneda: aquélla por la que tú llegas hasta mí con tu rostro que habla, con tu espíritu y con tu fuerza.

Ahora hemos de considerar esa otra vertiente del asunto, a saber: Aceptando tu testimonio ¿cómo llego a la fe en ti?

Ese camino hacia la fe que va de mí a ti empieza desde el punto en que *te* presto atención y me abro *a ti*. Tal atención en actitud abierta no se refiere primordialmente a tus palabras en concreto y menos aún a los momentos de tu manifestación, en la medida en que son individualmente objetivables. Ya hemos visto que la relación personal no se puede obtener mediante un proceso objetivante y aditivo. Ciertamente que en tu manifestación presentarás probablemente una gran variedad de palabras, ideas y otras manifestaciones vitales. Y es probable que todas en sí sean dignas de aten-

ción. Pero lo decisivo en nuestro caso es que en esa variedad de palabras y manifestaciones percibimos una sola realidad, a la que prestamos atención: a *ti*. Eres tú el que das testimonio de ti como el único dentro de la multiplicidad de tu testimonio. Ésa es la orientación decisiva de la cautela frente al testimonio personal.

En la atención a ti cuenta además, ciertamente, el entender tu testimonio y a ti en él. Esto puede crear a veces dificultades y, habida cuenta de tales dificultades, se puede sin duda atender a las distintas palabras o a los distintos conjuntos lingüísticos y aplicarlos una y otra vez para llegar a un mejor entendimiento. Sin embargo, por un tiempo transitorio nos vemos obligados a sacar esas palabras y conjuntos de palabras del contexto copersonal. Pero ese momento está destinado de antemano a pasar y, tan pronto como sea posible, ser eliminado, de manera que seas tú mismo quien vuelva a hacerse visible y directamente presente en tu testimonio. Esa eliminación del posible aislamiento de los elementos es decisiva. Sólo mediante esa eliminación la previsión hasta ahora centrada en la comprensión se adapta finalmente a la situación. Yo *te* entiendo, miro de antemano hacia *ti*, y así estoy en contacto contigo.

Esto, en el caso que antes hemos expuesto, significa que yo me dejo *afectar* por ti. Tú quieres desde luego decirme algo que me interesa. Pero yo sólo estoy abierto adecuadamente a eso que tú me dices cuando me dejo interesar en la esfera en la que tengo un interés por mí mismo y por mi destino.

De esa manera estoy ahora propiamente ligado a ti, con lo que mi pre-visión adquiere una forma nueva. Ahora empiezo, en efecto, a rastrear tu espíritu, del que está lleno tu testimonio o, mejor aún, del que tú rebo-

sas. Distingue con la mirada de la pre-visión tu espíritu, que es un espíritu, por ejemplo, de amor o de justicia o de escepticismo o tal vez de estupidez y tontería o hasta de maldad. Pero, justamente por ello, desaparecerá ahora la pre-visión por ambas partes. Empezará por prever el espíritu que, partiendo de ti, me sale al encuentro. Pero en el curso de esa previsión se proyectará también críticamente *sobre sí misma*; es decir, simultáneamente se mirará a sí misma para asegurarse con qué clase de espíritu he de habérmelas, si con uno bueno o con uno desconcertante y malo. Por lo tanto, la pre-visión, y su interés específico, aparecerá ahora en su visión para examinar con qué clase de espíritu he de habérmelas.

En el curso de semejante pre-visión será posible divisar, en el caso bueno, la pureza y claridad de tu espíritu.

Y ello, en el caso bueno supuesto, tiene además la consecuencia de que también en mí se despierta el mismo espíritu; es decir, que desde el fondo de mi corazón se alzaré una existencia al unísono, limpia y buena en el mundo. Así pues, el testimonio de tu espíritu resonará de tal modo en el marco de mi existencia que en él se producirá un eco. Ahora quizá llegue yo a ser limpio y amoroso, como limpio y amoroso eres tú de acuerdo con el testimonio que me llega de ti. Cuando esto último ocurre, se puede decir usando la expresión bíblica: «El espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu.» Lo cual quiere decir para nosotros: surge una misma armonía de espíritu que te vincula a mí, y en ese estadio del proceso nos hacemos de un solo espíritu y en ese espíritu aprendemos a vernos el uno al otro con ojos nuevos. Ésa es la nueva especie de pre-

visión que ahora es posible y que puede y debe surgir.

Mas todavía hay que tener en cuenta otra diferencia: evidentemente, ese espíritu reposaba en mí como *posibilidad*; pero por sí solo es difícil que hubiera despertado para convertirse en realidad. Y has sido tú con tu testimonio el que ha trocado la posibilidad en realidad. Tu testimonio tuvo esa fuerza suscitadora: la fuerza de desarrollar la posibilidad del espíritu hasta hacerla realidad. Éste es el lado del poder en el testimonio de espíritu y de poder.

Pero, al prever ese poder en mi espíritu, ahora concorde, posiblemente descubro en él algo más, a saber: el poder que puede sostenerme en mi «ser en el mundo» tenso de interés y tal vez angustiado. El poder de tu testimonio, que empieza por despertar el espíritu, se perfila ahora como el poder sustentador de mi existencia. Ahí aparece lo que solemos llamar credibilidad.

Y tan pronto como aparece, constituye para mí una incitación: confíate, cree. Y en la medida en que descubro esa incitación decisiva, la pre-visión se agudiza en sumo grado y de dos maneras. Así pues, habré de preguntarme: ¿Preveo realmente que puedo confiarme? ¿No debo tomar precauciones para no arriesgar demasiado?

En el punto álgido de ese enfrentamiento de la incitación con la doble pre-visión puede surgir la decisión o bien de creer y confiarse con fe o bien de negarse a esa fe.

Empezaremos aquí por seguir la decisión en el caso positivo. Cuando la pre-visión se ha esclarecido suficientemente, a mí, persona previsor, me será posible confiarme con toda mi existencia y dejarme sostener por el poder sustentador que me sale al paso en el testimo-

nio de tu espíritu. Ése será entonces el paso decisivo, el paso de la fe, que primero será en esta forma: Yo creo en ti. Y al creer hago que de la pre-visión surja la apuesta. Me apuesto a mí mismo yendo más allá de mí, y me abandono en ti.

Ese paso decisivo de la apuesta de la fe también puede calificarse como un salto, pues no surge con necesidad perentoria de la pre-visión y de su reconocimiento. Se da en libertad, sin violencia, como brota de tu libertad tu testimonio de espíritu y de poder. En la fe, la libertad se encuentra con la libertad. De ahí que la fe interhumana no se pueda construir racionalmente. Y a nadie se le puede obligar por completo a creer. Tú, al darme testimonio de ti mismo, ciertamente me dejas libre. Yo *no tengo que* creer. Y yo te dejo libre: Sé tú mismo, yo confío en ti. Sin duda, estoy invitado a creer, y en el caso bueno tengo también la claridad *que conviene a la pre-visión personal*. Pero la fe propiamente dicha sólo puede darse en libertad, o no se da de ningún modo. La relación aquí reinante de libertad a libertad deja siempre espacio para una posible duda. Siempre es posible preguntarse: ¿No existe también una fe falsa, una falsa confianza? Pero la fe puede hacer frente a la duda con la pre-visión que le es propia y con el ánimo de apuesta que comporta. Y puede estar segura persistiendo en su camino.

Tal carácter libre de la fe se expresa también en el lenguaje, cuando decimos, por ejemplo, que «otorgamos» fe a alguien. En ese otorgamiento se pone de manifiesto la libertad de la fe y de la confianza. La libertad del creyente se da a sí misma a quien encuentra digno de crédito.

Sucede además que quien otorga fe a su interlocu-

tor, le otorga juntamente con ello una nueva fuerza y un nuevo lustre de credibilidad. El otorgamiento de la fe prestigia en este sentido al tú interlocutor en el que se cree con un incremento de credibilidad. Hasta cabe decir que cuanta más fe se otorga mayor es también la credibilidad del testimonio que se alza continuamente del tú interlocutor y que suscita mi fe en su espíritu y poder. Así te ves agasajado, y yo también lo soy en tanto que te otorgo mi fe: Se trata de un movimiento otorgador y transitivo desde y hacia ambas partes. Con lo cual, los dos interlocutores que participan son a la vez donantes y receptores.

Desde una fe así en ti también surge sin más lo que bien puede expresarse con la frase «yo te creo»; es decir, creo el mensaje que parte de ti, aquello que quieres decirme y que me afecta.

Una vez que ha aparecido semejante fe cohumana, siempre irá acompañada y llena de una esperanza cohumana también. Es una fe, que en su libre carácter de apuesta es ciertamente incondicional, pero no desinteresada. De hecho, yo confío en que aquello que procede de ti y que me afecta será siempre bueno y verdadero. En este sentido, la fe está llena de expectativas, llena de futuro y de esperanza. Y, de no estarlo, no sería fe.

Y toda esa conexión se funda en un elemento de simpatía, de similitud de sentimientos, de armonía, que bien puede llamarse amor.

A partir de ahí salta a la vista una dimensión profunda de la fe en cuestión. Pues, si ese «yo creo en ti» y «yo te creo» constituye una relación recíproca con la que ambos (el yo y el tú) se agasajan, hay que seguir pensando lo que ocurre con todo ello. Y lo que

ocurre en conjunto no es sola mi fe en tanto que mi obrar otorgador, ni sola tu fe como tu obrar otorgador, y ni siquiera la suma total de dos formas de comportamiento.

¿Qué es, pues? ¿Qué significa ese nosotros, esa comunidad de espíritu? Si no procede sólo de mí ni sólo de ti, tiene que estar garantizado por un poder distinto de mí y de ti, aunque nos abraza a los dos. Ya eso debería darnos seguridad y alegrarnos de que una cosa así sea posible. Y esa garantía es la condición que hace posible la apertura del espacio de la fe. Existe evidentemente un don previo que abraza al yo y al tú y su posible fe.

Podemos decir: «Eso» está garantizado. O podemos decir: La buena hora garantiza lo que el tiempo madura, porque se abre como favorable o también se cierra como poco propicia. El tiempo, que sazona, también garantiza y permite el que nosotros podamos en ocasiones otorgarnos una fe.

¿Es en definitiva un don del cielo? Fue ya Agustín quien dijo algo semejante del amor. Pero son muchas las cosas que abogan por su aplicación también a la fe; sobre todo cuando se piensa que también ella es únicamente posible por la fuerza del amor. Respecto de ese amor leemos en Agustín: «*Nemo dicat: "non novi, quid diligam"*». *Diligat fratrem, et diliget eandem dilectionem* (Nadie diga: "No sé qué amar." Ame al hermano y amaré al amor)². En la frase se expresa evidentemente una experiencia, a saber: la de que existe algo que es el «amor mismo»; es decir, no es sólo mi amor ni sólo tu amor. En ese amor posibilitante, que garantiza todo amor humano y toda humana simpatía, y por tanto también la simpatía del otorgamiento de la fe,

reconoce Agustín el don del misterio eterno, que llamamos Dios. Efectivamente, en el pasaje citado continúa: «*Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum* (Abraza al Dios amor y abraza a Dios por amor).» Ciertamente que en este razonamiento de Agustín entra en juego una idea neoplatónica. Pero en ella hay que ver la expresión de una experiencia; una experiencia que arranca y es posible precisamente en el punto que hemos mencionado: en la experiencia de la hora de otorgarse, de la que en principio nadie sabe de dónde llega. Ése es el sentido fundamental y trascendente de la misma posibilidad de la fe.

Sólo que a este aspecto de la fe humana, que trasciende hasta el misterio absoluto, se opone por otra parte la labilidad terrena. Hemos visto sí que en la fe hay un encuentro de una libertad con otra libertad. Ahora bien, ni la libertad humana ni el espíritu humano ni las fuerzas humanas son nunca absolutamente estables. El mundo del hombre cambia, y con él cambia también el hombre. Y con ello cambia asimismo frecuentemente su espíritu, gracias al cual penetra y llena su mundo. Con todo ello cambian las disposiciones del espíritu, y hasta la fuerza del espíritu alcanzará sus puntos cimeros así como sus períodos de decadencia.

De todo lo cual se deriva que la fe tiene siempre su historia; más aún, que es una historia. En este mundo sólo puede vivir como una historia en marcha: alcanza unas cimas y experimenta oscilaciones y cambios.

A ello se debe igualmente que quienes son una misma cosa en la fe, continúen siendo en cierta manera individuos separables, que como tales nunca están completamente ciertos de su libertad y, debido a esa incertidumbre que experimentan, en ocasiones tampoco aca-

ban de confiar plenamente en la libertad del interlocutor.

Esto puede conducir a que se rechace la fe, quizá por miedo al propio valor. El miedo fácilmente puede originar una desconfianza capaz de destruir la fe.

Pero, aunque no se destruya, en lo profundo de la fe viva persiste siempre ese peligro como una posibilidad. Ciertamente que el creyente superará su subjetividad desconfiada y medrosa, dejándola tras de sí como una sombra; mas siempre le seguirá como una posibilidad. Y así la fe, como ha dicho Kierkegaard refiriéndose a la fe cristiana, navega en ocasiones a más de 70 000 brazas bajo el nivel del mar. Es algo que pertenece a la condición finita de la fe, a su *condition humaine*.

Esa posibilidad y peligro permanente tiene también algo bueno: y es que se cuida de que la fe no degenera en un simple hábito apático. Habida cuenta de los peligros que la acechan, tiene que renovarse de continuo y en forma vital, y justamente así tiene también su historia en sentido positivo. Tiene que levantarse cada día, y cada día es para ella un día nuevo con una nueva historia de la fe. y sin embargo, o más bien precisamente por ello, puede y podrá mantener la continuidad, en lo que consiste la fidelidad, que es esencial para la fe.

No obstante, una historia de este tipo no sólo la tiene la fe individual entre dos personas. Se da también la historia general de la fe, que ha entrado en la historia general del hombre y en cuyos destinos participa también la fe a su manera.

Y así la fe, incluida la simple fe interhumana que aquí consideramos, tiene un destino peculiar en la época del dominio mundano del pensamiento determinista bajo

la forma de una ciencia empírica racional, de la técnica consiguiente y de la gran gestión técnicamente racionalizada. De nada de eso podemos prescindir. Todo ello nos abre inauditas posibilidades de existencia; pero todo ello comporta también dificultades específicas, y de manera muy especial en lo que se refiere a la fe.

El dominio universal de esa índole que la racionalidad ejerce da la sensación de que la fe, en tanto que fe cohumana, resulta una aventura incontrolable. Ello es comprensible desde tal punto de vista; sin embargo, como hemos señalado antes, los elementos decisivos de la fe no son objetivables y por lo mismo tampoco se pueden planificar. La previsión que forma parte de la fe no es, por tanto, algo racionalmente dominable.

De ahí que en nuestro tiempo la fe tienda a mostrarse en medida creciente achacosa frente a la duda, y que a la mirada de nuestros coetáneos pueda pasar casi inadvertida.

El resultado es que en una época de esas características difícilmente puede la fe mantener su claridad interior. Pero precisamente esa dificultad histórica puede ayudarla a reconocer su propia categoría, la categoría de la previsión personal, que *ve* perfectamente y que por lo mismo puede estar segura y cierta de su camino. Sólo que esa visión es distinta de la que tiene la racionalidad científica. Así pues, en su entorno histórico la fe experimenta precisamente la no unidimensionalidad del conocimiento humano y de la capacidad humana de ver, así como de la vida humana en general. Y sucederá que también en una época así habrá siempre personas que se otorgan fe mutuamente, tengan o no una idea teórica clara de lo que eso significa. Tal otorgamiento persistirá mientras haya hombres.

Capítulo quinto

LA FE EN DIOS POR LA FE EN JESÚS

X. La síntesis

Por fin, llegamos a la discusión de si es humanamente posible la fe cristiana específica. De forma muy provisional nosotros definimos esa fe como la fe en Dios sobre la base de la fe en Jesús. Naturalmente que ésta no es una definición teológica completa; pero tal fórmula puede servir como una definición de la base humana inmediata de la fe cristiana. Porque en la fe cristiana lo que importa al creyente es creer desde luego en Dios, pero apoyándose en la revelación decisiva de esa fe por Jesús.

En una fe de tal índole se concentran de manera singular todas las formas de fe que hemos examinado hasta ahora. La fe en Dios por Jesús evidentemente sólo es posible sobre el fundamento de la fe que sustenta la existencia. Pues ¿cómo podría un hombre creer en un mensaje y en un mensajero decisivo si no cree antes en el sentido de su propia existencia? Pero la fe cristiana entra también en el contexto de la fe explícita en Dios. Si los hombres, en efecto, no pueden creer absolutamente en Dios, tampoco podrán encontrar inte-

rés alguno en el mensaje de Jesús. Finalmente, en una fe de tales características entra también, vista desde el lado humano, la fe cohumana. Porque Jesús es también un hombre, aunque en una posición peculiar frente a los hombres ordinarios y con una especial pretensión frente a los mismos. Pero no es menos cierto que sin una fe cohumana no se puede creer en Jesús.

De ahí que la fe en Dios por Jesús represente una síntesis peculiar de todas las formas y modalidades de la fe.

La fe en Jesús se trasmite de ordinario a través del contexto histórico y sociológico de la familia y de la comunidad cristianas. De ahí que, para quienes viven dentro de la comunidad creyente, la fe pueda aparecer como una evidencia.

Pero al principio las cosas no fueron así, ni siempre lo son así. La fe en Dios por Jesús es algo que ha surgido una vez en nuestra historia. Y, según certifican con toda claridad los relatos bíblicos, esa fe estuvo muy lejos de aparecer como una evidencia. Por otra parte, todavía hoy en muchos casos, y por las razones que hemos mencionado, tampoco es algo que caiga por su peso. Las comunidades cristianas actuales presentan unos contornos muy imprecisos, y muchas personas apenas si pertenecen o han dejado de pertenecer a las mismas. De ahí que se haya reducido notablemente lo que se ha denominado plausibilidad sociológica de la fe cristiana. Para muchas personas, la posibilidad humana de esa fe resulta más bien improbable.

Tenemos, pues, toda la razón para reflexionar cuidadosamente y replantear de nuevo la historia interna del origen de la fe en Dios por Jesús. ¿Cómo surge una cosa así como una posibilidad humana? ¿Cuáles son

los supuestos humanos de una fe que tal vez tenga que surgir de nuevo?

XI. Supuestos para la posibilidad de la fe en Jesús

La fe en Dios por Jesús tiene, desde su lado humano, unos determinados supuestos que la hacen posible.

El mensaje de Jesús es, a no dudarlo, un mensaje de redención, pero, además, el mensajero tiene la pretensión de ser él mismo el redentor. Semejante mensaje y un mensajero de esa índole sólo puede suscitar interés en las personas que se sienten necesitadas de redención. Ahora bien, se sienten necesitados de redención quienes experimentan el inevitable déficit de sentido del mundo en todas sus formas posibles. Es decir, quienes advierten cómo el corazón humano busca siempre, pese a todo, sostén, sentido y satisfacción, pero sin que pueda encontrarlos plenamente en una forma intramundana; quienes experimentan cómo lo que se puede llamar sentido o salvación no se puede encontrar en este mundo, o no se puede encontrar jamás en una forma definitiva¹.

Ése es, sin duda, el fundamento de por qué los hombres tienen ocasión de dirigir a veces sus ideas hacia el misterio infinito, que les hace señas en todo y por encima de todo y del que nadie puede dar explicación: el misterio de Dios.

Respecto del misterio de Dios surgen, no obstante, una nueva dificultad y una nueva experiencia deficitaria, porque lo que nosotros llamamos Dios es algo que se nos escapa, nos resulta oscuro y hasta nos angustia.

La incomprendibilidad de Dios es algo que precisamente los hombres no pueden abarcar de hecho. De ahí que los hombres encuentren esa idea demasiado lejana, demasiado abstracta como para poder intentar abandonarse a ella en serio.

El hombre parece necesitar algo concreto, algo en lo que poder apoyarse. Pero Dios no es concreto en ese sentido, ya que no es palpable ni empíricamente constatable. Por otra parte, lo concreto de este mundo sí es aferrable, pero siempre resulta insuficiente para la necesidad humana de sentido y de plenitud. Y así no parece conveniente echarse a andar ni por un camino ni por el otro. Lo que Agustín llamó el *inquietum cor*, es algo que se hace patente en cada una de las posibilidades.

Desde esa situación puede plantearse la pregunta: El misterio inabarcable, que a la vez está cerca y lejos ¿no podría aparecer o no podría haber aparecido en algún lugar y en alguna forma palpable? ¿No podría haber en algún punto de nuestra historia un testigo palpable, que pudiera ayudarnos a confiarnos, pese a todo, a lo impalpable y nos diera valor para saltar hacia su abismo?

Surge, pues, de la doble deficiencia del hombre — deficiencia de sentido en el mundo y deficiencia de palpabilidad en el misterio de Dios — algo así como una necesidad, más aún, un interés en un mediador e intermediario cohumano en el marco de nuestra historia palpable.

XII. Mirada a Jesús

Desde esa situación puede despertarse el interés y la atención hacia la figura histórica de Jesús. Lo que hemos denominado la *previsión* puede orientarse en esta dirección.

En este último caso, nos tropezamos siempre con una nueva dificultad: la distancia histórica. Jesús no es contemporáneo nuestro. Tenemos noticias de él. El testimonio acerca de Jesús nos viene directamente de testigos coetáneos nuestros en las comunidades de creyentes. Pero, detrás de esos testigos — y es algo que sabemos muy bien — hay una larga historia y una larga tradición. A través de siglos, y hasta de milenios, una generación ha ido pasando a la siguiente el testimonio relativo a Jesús. En esa larga tradición se acaba hablando de los primeros testigos, los que oyeron personalmente el mensaje, conocieron de cerca su espíritu y tuvieron contacto con el mensajero.

Pero en esa larga historia transmisora de la tradición han ocurrido muchas cosas y muchas también se han dislocado. La tradición ha pasado a través de una serie de horizontes históricos de comprensión de diferentes tipos, y ello afecta a sus testigos.

Esa pluralidad en la forma del testimonio se advierte incluso en los testigos más antiguos a los que tenemos acceso, es decir, en los escritos bíblicos del Nuevo Testamento. Pues también en ellos nos encontramos con una gran variedad de formas de expresión y de puntos de vista respecto de la importancia y de la forma del mensajero y del mensaje. Dentro mismo del círculo de los escritos bíblicos nos encontramos con diferentes ho-

rizontes de comprensión, en parte predominantemente semítico-judíos, en parte más greco-helenísticos, etc. En los Evangelios sinópticos aparecen Jesús y lo que podríamos llamar «el asunto Jesús» bajo una perspectiva diferente de la que ofrecen el Evangelio de Juan o los escritos paulinos.

Así, pues, lo primero con que nos encontramos al prestar atención al testimonio de Jesús es la confusa pluralidad de voces, a partir de la cual — según parece — apenas puede obtenerse una imagen clara.

Pero ¿no tenemos aquí algo análogo a lo que ocurre con el testimonio de un personaje coetáneo? También él dice y hace cosas diferentes, también él se manifiesta con una pluralidad de formas de expresión que tampoco se dejan encajar perfectamente. Y, sin embargo, podemos — como hemos visto — en medio de esa pluralidad percibir a un interlocutor, sentir su espíritu y su fuerza. ¿No podría suceder algo análogo en el curso de la transmisión histórica del testimonio de Jesús?

Si la pre-visión, en tanto que introducción a una posible fe, ha de penetrar ese carácter histórico de la transmisión del testimonio de Jesús, deberá aprender ante todo a captar la diferencia entre la relación histórico-científica con la historia y la relación histórico-existencial con la misma.

Por relación histórico-científica con la historia entendemos aquella que se objetiva en un procedimiento científico-histórico. En tal procedimiento, que es lo verdaderamente científico, surge una relación de índole teórica con la historia. Es entonces cuando empezamos a saber, con mayor o menor precisión, cómo fueron realmente los hechos históricos. Después, podemos establecer objetivamente esos hechos como contenidos de nues-

tro conocimiento. En la medida en que permanecen en esa objetividad, prescindimos de su eventual importancia para nosotros mismos. Es decir, establecemos los hechos reales en su objetividad, al margen de nuestra subjetividad personal.

Una relación similar con la historia se atiene primordialmente y con una cierta necesidad a los elementos concretos, palpables y comprobables del acontecimiento pasado. Se establece cuándo ha ocurrido un determinado suceso, quién participó en el mismo, etc. En este sentido destaca sobre todo lo histórico. Frente a esa primacía, ciertos puntos de vista interesantes retroceden más bien a un segundo plano.

Tal relación histórico-científica con el pasado tiene perfecto sentido a su modo. Pero, en el marco de su competencia metódica nunca puede conducir a una certeza absoluta. Tal es, sin duda, el contenido de la famosa sentencia de Lessing: «Si no se puede demostrar ninguna verdad histórica, tampoco se puede demostrar nada *mediante* una verdad histórica»¹.

Hay, no obstante, otra relación con la historia, que nosotros gustamos de designar histórico-existencial. En ella la existencia humana se sabe sostenida por lo que ha sido; es consciente de que nosotros estamos viviendo sobre los hombros de lo que nos ha precedido. Y así empezamos a conocer el pasado histórico como nuestro propio destino. Y lo acaecido empieza a interesarnos como realidad altamente significativa para nosotros. Empezamos a tomarlo en serio en su importancia para nosotros. Nuestra existencia alcanza de ese modo la forma histórica de existencia. Entonces existimos y realizamos nuestra existencia sobre el fundamento vivo de lo que en un tiempo fue. Adquirimos con ello una participa-

ción en el pasado, en lo que ha sido, dado que éste se convierte en parte viva de nuestro propio ser viviente en la marcha hacia nuestro futuro. También podemos decir que empezamos a comprender el pasado como recuerdo e interiorización (*Er-innerung*), pues ahora conocemos que lo está en la lejanía del pasado es a la vez una pieza de nuestra propia vida interior.

Cuando un hombre alcanza en su existencia viva esa relación histórica con el pasado, el pasado sigue siendo desde luego algo que ya ocurrió, pero el hombre histórico vivo se convierte en coetáneo de tal suceso. Y es que el pasado viene a ser para él una fuerza actual de su vida presente.

En la medida en que en este sentido sincronizamos con lo histórico podemos adquirir una visión clara no sólo de lo individual de la historia sino también y mucho más de las ideas y fuerzas universales, que nosotros podemos percibir en esa misma historia. Entonces ya no será para nosotros lo más primordial e importante el saber con toda precisión cuándo vivió Platón o cuándo fue escrito el cuarto evangelio, sino más bien la realidad espiritual que se expresa en esas obras; eso será lo que nos preocupe, más aún, lo que se convertirá en una pieza de nuestra propia existencia.

XIII. La estructura humana y la génesis de la fe en Dios por la fe en Jesús

Cuando el hombre sincroniza con Jesús en el sentido expuesto, y cuando en el marco de esa sincronización escucha y mira con interés lo que le llega de Jesús, entonces se abre la posibilidad de una fe en Jesús y, a

través de esa fe, la posibilidad de creer en el misterio de Dios de una manera nueva. Intentamos explicar la estructura y la génesis de esa fe posible; por supuesto, desde su lado humano. Ahora retornarán todos los elementos estructurales, que ya hemos considerado en las reflexiones precedentes. Sólo que en este nuevo contexto van a asumir en concreto una nueva forma y contribuirán a la unidad de una nueva síntesis.

Con la mirada puesta en Jesús, y sopesando las palabras y noticias que acerca de él nos han sido transmitidas, pronto advertiremos que lo que procede de Jesús reviste el carácter de predicación y de testimonio. En consecuencia, está muy lejos de la neutralidad de unas exposiciones objetivas, si bien en el hecho predicacional y testimonial existen también elementos claramente objetivos. En aquello que nos llega desde Jesús irrumpe algo nuevo, irrumpe Dios de una manera nueva, con lo que Jesús se convierte en el testigo de una nueva comparación de Dios.

Ese testimonio de Dios que irrumpe en la predicación de Jesús quiere interesar y afectar a los oyentes y creyentes en potencia, y ello de una manera simplemente decisiva.

Así pues, cuando, sincronizados con Jesús, fijamos en él nuestra atención, de lo que se trata, evidentemente y ante todo, es de percibir ese testimonio anunciador en su carácter de predicación y testimonio, y de abrirle la pre-visión de la fe que se inicia. Entonces comprenderemos rápidamente que lo que aquí está de hecho en juego es un testimonio; a saber, que quien da testimonio acerca de sí se identifica de una manera singular con aquello que testifica por medio de su palabra y de toda su conducta. Y, además, que con esa identificación tiene

que decir a su interlocutor algo que le afecta de un modo decisivo.

En la medida, pues, en que el oyente bien dispuesto, como creyente eventual, se abre a su interlocutor en la pre-visión, lo percibirá en su tú personal, y ello a una con su testimonio. Y todo ello de manera que percibe que ese testimonio pretende afectarle, y que, por tanto, él tiene que abandonarse y estar dispuesto a dejarse transformar por él. Sólo en esa buena disposición, y precisamente en ella, *aceptará* el testimonio de Jesús como testimonio.

Sobre la base de tal aceptación del testimonio, el hombre previsor y bien dispuesto podrá también percibir el espíritu de tan singular interlocutor. Ante todo, el espíritu en el sentido hasta ahora empleado de una cualidad viva del tú interlocutor y de todo cuanto procede e irrumpe de él. El espíritu, así entendido, permanece abierto ciertamente a una interpretación teológica. Pero nosotros, atendiendo a ese espíritu, permanecemos aquí en la perspectiva de la previsión humana.

Será entonces cuando percibiremos el espíritu de una extraordinaria limpieza y de la consiguiente libertad de toda clase de prejuicios. Sin ese espíritu de limpieza e independencia no sería posible que en el testimonio de Jesús irrumpiera la causa de Dios con tanta novedad. Con esos rasgos del espíritu concuerda también el espíritu de decisión y firmeza de todo el camino de Jesús; una firmeza que al final ni siquiera rehúye la muerte. Y con ello va unido asimismo el espíritu de una solidaridad absolutamente nueva con todos los hombres abiertos y dispuestos a la misma; una solidaridad que no teme los tabúes sociales y que, por ello, se demuestra preferentemente en la compañía de «publicanos, peca-

dores y samaritanos», es decir, con grupos humanos que se encuentran bajo fuertes tabúes religioso-sociales.

Al esbozar, de manera ciertamente incompleta, el espíritu de Jesús insistimos ante todo en el hecho de que el hombre atento e interesado puede percibir en él el testimonio de Jesús. A partir de ese espíritu se hace patente y comprensible que el testimonio de Jesús se acredita de una manera nueva mediante una irrupción a través de lo consuetudinario.

Cuando el hombre atento, bien dispuesto y previsor lo ha percibido, surge la otra posibilidad: gracias a la percepción del testimonio y de su espíritu nace en el receptor la simpatía hacia su interlocutor. Y llegará a ser simpatético con él. Ya la misma percepción del espíritu había sido posible sólo porque había suscitado una simpatía. De ahí que las percepciones del espíritu y el llegar a ser simpatético sean dos aspectos de un único movimiento. El hombre, en tanto que oyente atento, empezará a descubrir que realmente él debería y querría ser de ese mismo espíritu y que algo en su interior aguarda a que se despierten y susciten una emoción espiritual, una libertad y una solidaridad similares. El hombre que escucha tanto más reconocerá ese movimiento simpatético como asunto suyo cuanto más sufra por el hecho de que habitualmente ese movimiento no conduzca a nada. Pero, bajo el endurecimiento del fracaso cotidiano, una posibilidad y buena disposición espiritual aguarda la consigna estimulante y superadora de los impedimentos. Y así, el hombre que escucha y está bien dispuesto empieza a avanzar por encima de las realidades limitadas de su vida con la certeza del espíritu que le llega de Jesús, en el que, por grande que pueda ser su vacilación, alcanzará una participación. Se

inicia el proceso en el que, según la expresión bíblica, el espíritu da testimonio al espíritu. En el curso de ese testimonio recíproco del espíritu el hombre bien dispuesto adquiere también la visión clara de la verdad de ese espíritu que procede de Jesús como su propia verdad decisiva que a él, oyente y preso con múltiples ataduras, podría liberarlo de toda alienación, liberarlo de parte de Dios a través de Jesús y de su testimonio.

Cuando se ha alcanzado ese estadio, puede establecerse lo que llamaríamos el círculo de la fe en desarrollo. El oyente es iluminado y asiente al nuevo espíritu que alienta en él por obra de Dios a través del testigo Jesús, y asiente en consecuencia a una nueva libertad del espíritu, que se le aproxima como un posible don; algo que desde luego siempre ha esperado secretamente. Su propia libertad, que él trae consigo, se encuentra invitada a tomar una decisión por sí misma y a donarse a aquello que le interesa. Es decir, se inicia un movimiento por ambas partes, y cada una se acerca a la otra, aunque cada una a su manera. Justamente ese mutuo acercamiento es lo que llamamos el círculo de la fe.

Con esta expresión no pretendemos afirmar que tal movimiento de ambas partes procede de la misma manera, ni mucho menos que proceda de ambas partes con la misma originalidad. No es éste ciertamente el caso. Sin embargo, es decisivo que el movimiento no sea unilateral; ambas partes, cada una a su manera, deben aproximarse al interlocutor.

Ahí alcanza la aceptación del testimonio por parte del hombre bien dispuesto su culminación. Ahora advierte que se halla ante un reto, ha descubierto que el espíritu es su propia verdad, y es ahí donde el testimonio es decisivo para él. Ya ha empezado y sigue contri-

buyendo al desarrollo de su fuerza espiritual. Esa fuerza se instauró con la capacidad de interesar y afectar al bien dispuesto. Pero ahora, la fuerza del espíritu va todavía más allá y se demuestra en que puede sostener al bien dispuesto por encima de todo, por encima de sus miedos y coacciones, por encima de su dolor y sus necesidades, más aún, por encima de la vida y de la muerte. Todo ello se origina en la nueva promesa de Dios, que se demuestra poderosa en ese testigo. Naturalmente, esa fuerza poderosa del espíritu sólo puede desarrollarse cuando el hombre afectado por el testimonio tiene el valor de abrirse por completo y por encima de todo a ella.

En ese momento la sincronización alcanza su máximo. De ahí puede saltar como una chispa el acontecimiento de la fe. Cuando el espíritu da testimonio al espíritu y el círculo de la fe se cierra, el hombre afectado puede levantar el vuelo en libertad y dar su sí al revelador histórico y, juntamente, a cuanto éste descubre, abre y promete con su testimonio: el misterio de Dios, que nos sale al encuentro de nuevo en ese testimonio y en ese testigo. Es entonces cuando el hombre afectado puede apostar por esa nueva libertad, y, a través de ella, por el misterio eterno, insondable e inaferrable de Dios. Es entonces cuando empieza a abandonarse en ese tú histórico, y quizá se otorgue a sí mismo a ese tú, otorgándole así una fe. Y es entonces cuando se realiza la fe concreta, la fe en Dios por la fe en el mediador concreto que es Jesús.

Esto, naturalmente, sólo se puede lograr con el impulso de la libertad de la fe. No se puede forzar. Pero el creyente puede descubrir en su impulso que no se trata simplemente de un impulso de su libertad. Podrá

descubrir que precisamente está sostenido por la benevolencia de la hora y más aún por la benevolencia del cielo, por la benevolencia de Dios. Podrá descubrir que su fe es también un don del cielo; pero un don, que no elimina su autocomprensión y responsabilidad, y por tanto su compromiso y autodonación, sino que por el contrario los incluye y exige.

También queda claro entonces que semejante fe está siempre llena de esperanza. Por encima de la vida y de la muerte, lo espera todo del amigo en quien ahora cree, y, a través del amigo, lo espera todo de Dios. Y con esa esperanza se colmará asimismo de amor, de un gran movimiento simpatético frente a quien tanto se le ha acercado.

Ese proceso de la génesis de la fe cristiana puede revestir en concreto formas muy diversas. Se conocen formas dramáticas del despertar de la fe. En el libro VIII de sus *Confesiones* ha descrito Agustín una de tales formas como experiencia personal. Y en otra forma no menos dramática, también Pascal expresa algo parecido en su *Mémorial*. Frecuentemente, sin embargo, el despertar de la fe ocurre de un modo normal y tranquilo por completo, dando la apariencia de un fenómeno casi espontáneo. Pero una visión más detenida puede reconocer siempre la misma estructura.

Así pues, cuando crece y se desarrolla la fe en Jesús como el revelador definitivo de Dios, y cuando surge por tanto una fe nueva y mucho más concreta en Dios por Jesús, su testigo, entonces el hombre se encuentra cambiado en su libertad, y encontrará asimismo cambiado a su interlocutor, es decir, la figura de Jesús.

Su recuperada libertad estará cada vez más libre del miedo, y aprenderá de nuevo a ser ella misma delante

de Dios y en medio de las cuestiones, problemas y dificultades de la vida, con las que cada hombre se encuentra en este curioso mundo en razón precisamente de su libertad. Descubrirá igualmente que su libertad ante Dios no le prohíbe hacer preguntas cuando no entiende fácilmente, o no entiende en absoluto, el mensaje ni el mensajero.

El creyente hará esa experiencia en el encuentro con la libertad de su interlocutor, la cual le sale al paso, le invita y alienta a abandonarse por completo en ese mismo interlocutor con un sí que, de estar bien dicho, ha de pronunciarlo con toda su existencia y con todo su ser. Tiene, pues, que ser mucho más que un simple sí teórico. En su sentido más pleno tendrá que ser lo que Newman llama el *real assent* es decir, aquel asentimiento en el que se concentra toda la vida real concreta en la entrega a un interlocutor no menos concreto y real.

Cuando la fe se realiza de ese modo, también para ella cambiará la figura de Jesús. Porque Jesús, que interpela al creyente como un tú cohumano desde lo profundo de la historia y a la vez desde el presente, se convierte ahora para ese creyente en el testigo decisivo de la salvación del Dios viviente; así, en la palabra de Jesús, en su vida, destino y muerte, es el Dios viviente quien de hecho le sale al encuentro. Dios empieza a brillar en el rostro de Jesús.

Así es como empieza una nueva historia de la fe como una historia de la gran libertad de Dios con la pequeña libertad del hombre creyente. Esa historia, como cualquier historia de fe, será una historia movida, tendrá altibajos con múltiples giros y formará una trama con la historia de la comunidad de los creyentes. Estará sostenida por esa comunidad y a su vez, si todo marcha

bien, contribuirá al apoyo y sostén de esa comunidad. Porque en la comunidad de los creyentes cada uno apoyará y sostendrá al otro, tanto en su felicidad como en sus desgracias, mediante la propia fe.

De este modo, la historia de cada uno de los creyentes se convierte a la vez en un elemento de la historia mayor de la comunidad de los creyentes con su gran movimiento, con sus apoteosis y decadencias, con sus momentos de gloria y sus depresiones, y con sus transformaciones debidas a ciertas épocas.

En la persistencia de esa historia puede el creyente acrisolar su lealtad, que desde luego es esencial a su fe. Y puede asimismo acreditarse la comunidad, en la que cada uno ha de estar dispuesto a asistir al otro.

Así, a través del tiempo, la fe puede crecer y aguardar. Crecer en fidelidad y paciencia, y aguardar la mayor fidelidad de Dios, la cual se ha manifestado para siempre en Jesús. La fe reunirá las aportaciones de esa espera, en sus diversas formas y modalidades, para acabar entregándolas todas al misterio eterno.

NOTAS

Nota preliminar (p. 7)

1. Herder, Barcelona 1982, cap. tercero: XII, p. 176-190; la ed. original alemana, con el título de *Religionsphilosophie*, es de 1978 y ha sido reeditada varias veces: Herder, Friburgo de Brisg. 31980.

2. Herder Verlag, Friburgo de Brisg. 1966.

I (p. 11-15)

1. Cf. K. Barth, «Zwischen den Zeiten» 11 (1933) 311.

2. Cf. al respecto lo que tengo dicho en mi libro *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Friburgo de Brisg. 1979, sobre este tipo de identidad del acontecimiento (p. 110-121).

3. Cf. sobre el tema B. Welte, *Heilsverständnis*, Friburgo de Brisg. 1966, p. 27ss.

II (p. 16-23)

1. Véase sobre todo P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Friburgo de Brisg. via 1967.

2. Cf. B. Welte, *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer «Enthellenisierung» des Christentums*, en K. Kremer (dir.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, p. 76-91.

3. Cf. B. Welte, *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie*, en «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 87 (1980), I. medio vol., 1-15.

del Meno 1921, Heidelberg ³1954; cf. B. Casper, o.c., p. 69-197.

3. Cf. M. Buber, *Die Schrift über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954.

4. B. Casper, o.c.

5. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín 1969.

6. E. Simons-K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969. Es especialmente interesante para nosotros el capítulo III sobre el diálogo como mediación de lenguaje, inteligencia y realidad.

7. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; y el ensayo *Le temps et l'autre*, 1979.

8. M. Theunissen, o.c., p. 490.

IX (p. 70-77)

1. G.E. Lessing, *Theologische Streitschriften. Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777; cf. en cast., *Escritos filosóficos y teológicos*, Nacional, Madrid 1982. Y el comentario que hace S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, parte 1, VII/6, Ratisbona 1957, p. 13.

2. Agustín, *De Trinitate*, l. 8, c. 8, en PL 42, 957; en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1955, tomo V, p. 528-529 (bilingüe).

XI (p. 83)

1. Es una idea que he desarrollado más ampliamente en mi libro *Heilsverständnis*, Friburgo de Brisgovia 1966.

XII (p. 87)

1. G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777; véase anteriormente nota 1 de la sección IX.

BIBLIOGRAFÍA

Arcy, M.C. d., *Belief and Reason*, Londres 1946.

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina ³1958; trad. cast., *El acto de fe*, Herder, Barcelona 1964.

Beck, H., *Anthropologischer Zugang zum Glauben*, Salzburgo-Munich 1979.

Berger, P.L., *A Rumor of Angels*, Nueva York 1969; trad. cast., *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975 (la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural).

Blaushard, B., *Reason and Belief*, Londres 1974.

Bouillard, H., *Logique de la foi*, París 1964; trad. cast., *La lógica de la fe*, Taurus, Madrid 1966.

Brugger, W., *Gotteserkenntnis und Gottesglaube*, en *Interpretation der Welt* (Volumen en homenaje a R. Guardini), Wurzburg 1965, 190-204.

Buber, M., especialm. *Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954.

—, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich 1950.

Casper, B., *Das dialogische Denken*, Friburgo de Brisgovia 1967.

Cisne, L.C., *Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie*, Innsbruck 1959.

Delaney, C.F., *Rationality and Religious Belief*, Londres 1979.

Fries, H., *Was heißt Glauben?*, Düsseldorf 1969; cf. en cast., *Creer y saber*, Cristiandad, Madrid 1963.

Gill, J.H., *Tacit Knowing and Religious Belief*, «International Journal for Philosophy of Religion» 2 (1975) 73-89.

Hall, A., *Glaube. Versuch einer psychologischen Analyse und wissenschaftlichen Inhaltsbestimmung des Begriffs*, Christiania (Oslo) 1901.

Hemmerle, K., *Glauben - Wie geht das?*, Friburgo de Brigsovia 1978.

Hertel, W., *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Wolf Stokel*, Meisenheim 1971.

Huber, H.-Schatz, O. (dirs.), *Glaube und Wissen*, Friburgo de Brigsovia 1979.

Keil, G., *Eine kritische Propädeutik des Gottesglaubens*, Königstein 1971.

—, *Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens*, Meisenheim 1975.

Kern, W.-Schieferse, F.J.-Stachel, G. (dirs.), *¿Por qué creemos?*, Herder, Barcelona 1967.

Kroner, R., *Between Faith and Thought: Reflections and Suggestions*, Londres 1966.

Lehmann, K., *Fe*, en H. Krings - H.M. Baumgartner - Ch. Wild (dirs.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, II, Herder, Barcelona 1978, p. 94-103.

Lubac, H. de, *De la connaissance de Dieu*, París 1941; posteriormente con el título *Sur les chemins de Dieu*, París 1956; trad. cast., *Por los caminos de Dios*, Lohlé, Buenos Aires.

Malmberg, F., *Analysis fidei*, en LThK I, Friburgo de Brigsovia 1957, 477-483.

McPherson, Ph., *Philosophy and Religious Belief*, Londres 1974.

—, *Metaphysics and Belief*, Nueva Orleans 1966.

Metz, J.B., *Credere Deum, Deo, in Deum*, en LThK III, Friburgo de Brigsovia 1959, 86-88.

Muschalek, G., *Praeambula fidei*, en LThK VIII, Friburgo de Brigsovia 1963, 653-657.

—, *Libertad y certeza en la fe*, Herder, Barcelona 1971.

Neuenschwander, U., *Glauben. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens*, 1957, en Schmidt - Schischkoff (dirs.), *Philosophisches Wörterbuch* 20, Stuttgart 1978.

Newman, J.H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870. Citado según la trad. cast., *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

Ogden, Sch., *The Reality of God*, Londres 1967.

Philips, D., *Faith and Philosophical Enquiry*, Londres 1970, Nueva York 1971.

Pieper, J., *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, München 1962; trad. cast., *La fe*, Rialp, Madrid 1971.

Quine, W.V.O., *The Web of Belief*, Nueva York 1978.

Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.

Reiner, H., *Das Phänomen des Glaubens*, 1934, en I. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburgo 1955.

Schulte, J., *Glaube elementar*, Essen 1971.

Schwermer, J., *Was sagt die Psychologie zur Glaubenssituation des heutigen Menschen?*, «Theologie und Glaube» 69 (Neuendettelsau 1979) 159-171.

Seiterich, E., *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis*, 1948.

Toulmin, S.C., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1950.

Weil, S., *Cabier III*, París 1974.

Welte, B., *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, «Symposion» 2 (1949) 1-190.

—, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982.

Wust, P., *Ungewißheit und Wagnis*, München 1946; trad. cast., *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid 1955.

Zemp, P. (dir.), *Glaube im Prozeß*, Friburgo de Brigsovia 1974.

Este libro tiene como tema central la fe. Su autor, el conocido filósofo de la religión Bernhard Welte, hace suyas y trata de responder a preguntas que asedian a muchos contemporáneos:

¿Qué significa creer y en qué se diferencia de saber o conocer?

¿Cómo se llega a la fe personal?

¿Qué sentido tiene la fe en un mundo secularizado?

¿Es posible creer en Dios y en Jesús?

Partiendo del análisis de experiencias básicas, tanto de tipo personal como interpersonal, el autor llega a una conclusión verdaderamente sugestiva: la fe personal — es decir, el creer — es una dimensión humana necesaria, hasta el punto de que sólo ella posibilita y da acceso a una existencia humana en sentido radical. Esta fundamentación de la fe puede hacer frente a cualquier enfoque crítico y al creyente le permite reconciliar en sí mismo la fe y la ciencia sin falsas concesiones a una u otra. B. Welte prolonga en esta obra las reflexiones expuestas en su *Filosofía de la religión* (Herder, Barcelona 1982). No dudamos que los lectores interesados en la problemática de la fe encontrarán en estas obras orientación segura y al día.