

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Luis Ferreiro
SECRETARIO: José Manuel Alonso
acontecimiento@mounier.org

Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Julia Pérez Ramírez
Ricardo de Luis Carballada
José Luis Lorienté Pardillo
Félix García Moriyón

PRÓXIMOS NÚMEROS 2013

- *La solidaridad callada y el Estado de Bienestar*
- *¡Por dignidad!*
- *Las persecuciones del siglo XXI*

EDITA: Instituto E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid
☎ 91 473 16 97
http://www.mounier.es
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN:
La Factoría de Ediciones
☎ 91 452 94 17
factoria@factoriaediciones.net
IMPRESIÓN: Egraf, S. A.

SECCIONES

01	Editorial POLÍTICA Y ECONOMÍA
03	Midas en Alcorcón. Sobre el dichoso Eurovegas, por José Alonso Morales
05	Aproximación al problema de la vivienda en España, por Julia Pérez EDUCACIÓN
07	Claves de la solidaridad y la acción-formación social, por Agustín Ortega PENSAMIENTO
11	La condición ambital de la vida humana. Reflexiones en torno al pensamiento de Alfonso López Quintás, por Manuel José Benayas García RELIGIÓN
13	Adiós a Benedicto XVI, el papa de la verdad, por Ricardo de Luis Carballada
15	Compromisos, por Emmanuel Buch TESTIMONIO
19	La actualidad de Kierkegaard en la época presente por Catalina Elena Dobre
23	RINCÓN BIBLIOGRÁFICO
28	CARTAS DE LOS LECTORES

ANÁLISIS

La fe que abre caminos



PRESENTACIÓN 30

La fe y sus límites
RICARDO DE LUIS CARBALLADA 31

La fe como acto del hombre
GONZALO TEJERINA ARIAS 36

El retorno del ateísmo
FRANCISCO CONESA 43

La lección de honradez intelectual de Antony Flew
FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL 49

Mi fe es cristo
JOSÉ M.ª ANDREU CELMA 52

Fe cristiana y nueva justicia
JESÚS ESPEJA 57

Fe y cultura
CARLOS DÍAZ 60

Libro del trimestre
La fe que nos salva. Fernando Sebastián
CARMEN HERRANDO 63

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

UN SORPRENDENTE AÑO DE LA FE

En medio de una crisis tan devastadora como la actual, que pareciera reclamar otras urgencias, un llamamiento a un año de reflexión sobre la fe se nos antojaba un atrevimiento. Benedicto XVI quería centrar la atención en lo esencial, con un llamamiento al creyente para que ponga a Dios en el centro de su vida, y también a todo hombre de buena voluntad, que necesita recuperar valores de altura en el horizonte deshumanizado de una sociedad centrada en el dinero.

Los acontecimientos han sido sorprendentes y seguramente sea demasiado pronto para prever sus efectos de larga duración. El primero de ellos, la renuncia de Benedicto XVI al pontificado, ha supuesto una insólita ruptura histórica con el pasado, cuya novedad se ha

Continúa en la página siguiente

puesto de relieve. Con ella, Benedicto XVI ha tenido el coraje de situar el papado en la justa categoría que le corresponde, después de una larga historia en el que se ha magnificado y sacralizado exageradamente, de ahí que haya habido detractores de su decisión, que sienten que el papa ha descendido del cielo a la tierra. Además, estamos seguros de que su gesto inaugura una tradición. Pocos observadores han insistido en una clave de la declaración de Benedicto XVI, aquella en la que dice que deja de ser «Obispo de Roma», sin hacer mención de otros títulos que se han adosado al papado en épocas en las que competía con el emperador. No se trata de un olvido o una figura retórica, por el contrario, Benedicto XVI ha sido muy consciente al elegir las palabras precisas que sitúan al Papa en la clave cristiana, más allá de la católica, con la mirada puesta en la reconciliación entre quienes comparten una fe que es única, por encima de las divisiones, y de la cual el Papa ha de ser el primer servidor.

El otro acontecimiento, la elección del nuevo Papa Francisco, es otra gran novedad que, lejos de ser algo exótico, culmina una etapa de un movimiento que comienza en el Concilio, cincuenta años atrás. El primer Papa no europeo, venido de la periferia —«casi del fin del mundo»—, continúa la descentralización de una Iglesia cuya dirección ha sido monopolizada durante siglos por la vieja cristiandad. Es verdad que es un Papa occidental, pero esta tendencia llevará en su día a otros que vendrán de culturas no latinas, anglosajonas, germánicas, etc., que pondrán rostro a una Iglesia que mostrará verdaderamente su universalidad, dejando de ser culturalmente romana.

Es pronto para saber hacia dónde irá el nuevo pontificado, pero los primeros gestos auguran una gran esperanza, la sencillez del

Papa Francisco, su humanidad, ha cautivado a muchos. Vemos cómo, en continuidad con la última lección de Benedicto XVI, la primera lección de S.S. Francisco es situar el papado en una perspectiva ecuménica y universal, sus palabras iniciales lo dejan claro: ha de ser «Obispo de Roma», de la Iglesia de Roma que «preside en la caridad» a las Iglesias, en palabras de San Ignacio de Antioquía, mártir del siglo II. Un gesto que ya ha tenido una respuesta histórica: la asistencia del Patriarca de Constantinopla a la ceremonia de inicio del pontificado por primera vez desde el año 1054. La otra lección que repite es la humanización del papado, que se aleja cada vez más de la figura de un poder que muchas veces mimetizó el comportamiento de las monarquías y se apegó a sus atributos, más propios del reino de este mundo que del Reino de Dios.

Las revoluciones no vienen nunca desde arriba, pero la sorpresa puede esperarse de los hombres de fe donde quiera que estén. Esta vez ha venido de Roma, pero el auténtico desafío de la Iglesia es una revolución de santidad desde abajo, desde todos los puntos cardinales donde haya un hombre o una mujer de fe, que sepan que la humanidad, y aun la creación entera, esperan el milagro de su obediencia a la voluntad del Dios de las bienaventuranzas, manifestado en Jesús de Nazaret. Tal vez la elección del nombre de Francisco signifique eso: un llamamiento a una reforma como la del santo de Asís. En el siglo XIII muchos cristianos laicos —valdenses, beguinas, begardos y otros posteriores— ensayaban formas de vivir la fe en la sencillez y la pobreza que culminaron en el franciscanismo, la mayor revolución que la Iglesia ha conocido y que, no lo olvidemos, tiene su origen en un laico de Asís que no esperó al papa para reparar las grietas de la Iglesia con palabras y hechos.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)

Nombre _____
 Apellidos _____
 Domicilio _____
 Población _____ Provincia _____ C.P. _____
 Correo electrónico _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____
 Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Entidad	Agencia	D.C.	Número de cuenta

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

- ☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)

(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____
 Agencia N° _____
 N° de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:
 Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____
 Domicilio _____
 Población _____ C. P. _____

José Alonso Morales

Miembro del Instituto E. Mounier, Alcorcón (Madrid)

MIDAS EN ALCORCÓN. SOBRE EL DICHOSO EUROVEGAS

¡Por fin ya tenemos adjudicada la ubicación de Eurovegas en nuestro municipio de Alcorcón! Nos lo presentan como el gran logro, después de tanto tiempo de incógnitas para saber dónde estará ubicado. Así culminará el proyecto de esta majestuosa obra que representa la máxima expresión del liberalismo desmesurado y del capitalismo sin medida ni límites, que contribuirá vergonzosamente a aumentar, una vez más, la diferencia entre ricos y pobres.

Y todos tan contentos, porque nos va a traer la felicidad —a la que tanto aspiramos— ese señor venido de tan lejos, con su mochila abarrotada de dinero, repartiendo a troche y moche su incalculable y ‘limpia’ fortuna.

Y será como el rey Midas, que nos pondrá a la puerta de nuestra casa, como quien dice, un hermoso castillo rodeado de grandes jardines y bellísimas rosas y flores con todo tipo de objetos lujosos, para que disfrutemos de su gran poderío en estos momentos en que pasamos por la madre de todas las crisis, tan dilatada en el tiempo.

Pensaremos, como pensaba el rey Midas y este señor, de cuyo nombre no quiero acordarme, que la mayor felicidad la proporciona el oro y las riquezas que podamos tener al alcance de la mano, como caídas del cielo por arte de magia. Pero llegará un día en que nos pasará como al desdichado rey, en que esas riquezas aparentes se convertirán en fríos metales sin apenas valor, y el miedo y la frustración se harán presentes ante nosotros, y daremos lo que nos pidan por conseguir lo fundamental y valioso que el ser humano lleva dentro.

Quisiéramos abrazar lo sustancial que nos rodea, como Midas quiso abrazar a su querida hija Zoe, convertida en estatua de oro. Pero no la podía acariciar, ni sentía su calor, ni olía su perfume de rosas; porque era sólo eso, una estatua inanimada, aunque fuera de oro. Quería dar todo lo que tenía porque le devolvieran la vida a su hija. Midas se lavó las manos



en el río y esa agua cambió su corazón, devolvió la vida a las cosas que, por su codicia, había transformado en oro. A partir de entonces se fue a vivir al bosque junto con su hija, en una cabaña, disfrutando de una vida llena de felicidad.

En cierto modo, ¿no nos pasará algo semejante a lo que le ocurrió al rey Midas con el dichoso Eurovegas, o Eurovagos, o Eurocagas, y no sé qué más? Será un signo esplendoroso de los ricos para que veamos cómo hacerse cada vez más rico, como siempre, a costa de los más pobres. Su obra faraónica será una gran fábrica de hacer dinero para emponzoñar los bolsillos de los señores de cuello blanco, con cara de gorrino y estómago agradecido e insaciable. Será el gran emporio económico-tramposo reservado cuidadosamente para las clases *pudientes*, donde tendrán el gran paraíso para celebrar todas las orgías que su imaginación, si es que la tienen, les permita. Y será el

gran culto al poder, a la ostentación, al lujo, a la lujuria, al despilfarro y a todos los desenfrenos libertinos y viciosos.

Y nadie pondrá freno a este desenfreno, que ya ha comenzado a dar los primeros pasos y, si Dios no lo remedia, será otra Sodoma bajo el culto que el pueblo soberano —como siempre— tributará a los poderosos de las finanzas, que con ellas comprarán votos, conciencias, resoluciones, silencios y opiniones. Y ante todo lo que se avecina, ¿seremos capaces de lavarnos las manos, no como Pilato, sino como Midas? ¿Seremos capaces de cambiar nuestro corazón y nuestras conciencias? ¿De corregir este desmadre y abuso que ocasionará Eurovegas?

Aunque también hay otras voces que claman por la dignidad de la persona con un grito desgarrador y doloroso, demandando que se acabe con las estructuras injustas que nos agobian y nos oprimen a cada momento. Donde se reconozca a la persona por lo que es y no por lo que tiene. Por encima del dinero de la ostentación y la farándula. Donde se cultiven valores que hagan a la persona más persona, más humana y más solidaria con el prójimo, que sea capaz de sentir el dolor del otro en lo vital del ser.

¿En Eurovegas se va fomentar, se va promover todo aquello que vaya encaminado a hacer nuestro mundo más humano y más dirigido a la persona, buscando sobre todo favorecer a los más débiles? ¿Estará pensado para equilibrar la diferencia que existe con los enriquecidos, cuyo enriquecimiento se ha producido a costa de los empobrecidos? ¿Estarán pensando, con su proyectada *torre de babel*, en buscar mayor felicidad del ser humano, en la concordia y en

la solidaridad, o en su destrucción como persona, llevada al abismo de lo irreal y efímero?

Me temo que promoverán y protegerán a las clases dominantes al amparo de esta democracia irreal y embaucadora. Todo lo harán a escondidas, al margen de los ciudadanos, sin transparencia ni control, para controlar ellos mucho mejor y manipular todo lo manipulable al socaire de la manida democracia. Tengo que recordar las palabras de Carlos Díaz en *De la simple indignación a la democracia moral*, cuando dice: «Sin el conocimiento de los hechos y de las situaciones no hay transparencia crítica. El demoparticipante bien informado de lo que se cuece en las distintas esferas está en condiciones de alertar sobre las posibles corruptelas y corregirlas, pues no basta con denunciar el mal, hay que anunciar el bien». ¿Estará en esta línea todo el entramado político-financiero y también moral de Eurovegas? Me temo que no.

Yo me seguiré haciendo preguntas y más preguntas a la espera de que aparezca en cualquier momento otro rey Midas que, en lugar de llenar los bolsillos de oro a los que ya lo tienen rebosando, nos traiga la gran Esperanza, como la que apareció en la caja de Pandora, y termine con el rosario de corruptelas, chalaneos y embustes que nos traerá Eurovegas.

Quisiera confundirme. Con humildad lo reconocería, y sería en ese justo momento cuando despertaría del gran sueño que quisiera se hiciese realidad, para volver a dormir en una cabaña, lejos, muy lejos, en un lugar tranquilo y silencioso, pero sobre todo apartado de tantas Eurovegas, que a muchos les estarán quitando el sueño por verse rodeados de oro y podridos de riquezas. Pobrecitos.

Julia Pérez
Fundación E. Mounier

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA VIVIENDA EN ESPAÑA

España es un país donde la especulación del suelo ha sido monstruosa. A partir del suelo y sobre sus recalificaciones, se han generado las mayores fortunas y los más grandes fraudes desde el tiempo de Franco. A partir de los años 70 el despegue fue aún mayor y ni los gobiernos socialistas ni los populares han hecho nada por evitarlo. La Banca vio además en el asunto de las hipotecas su modo de engordar enormemente sus ganancias. También a partir de los años 70, las condiciones bancarias para acceder a una hipoteca cambiaron. Ahora los bancos te daban todo tipo de facilidades, se tasaba la casa en más de lo que valía, se consentía que no se hiciera un depósito inicial (garantía de la disposición y disponibilidad de ahorros por parte del comprador), se aplazaba en años la hipoteca (más ganancias bancarias) y no se cercioraban, ni importaba (lo que importaba es que el que «conseguía un cándido que la pidiera» tenía una comisión), de si la iba a poder pagar, de que los ingresos del comprador fueran suficientes y fiables. Todo esto puede llamarse, sin duda, mala práctica bancaria. Y el que actúa con malas prácticas debe saber que corre riesgos.

Además, desde hace ya unos años estamos inmersos en una crisis provocada por instituciones finan-



cieras que habían llevado a cabo estas prácticas ¡y en que volumen! (las famosas *subprimes*).

Según va pasando el tiempo y el desempleo va aumentando, son cada vez más las familias que tienen que dejar de pagar las hipotecas porque no tienen de qué ni de dónde. El tiempo pasa y llega el primer suicidio que parece debido a un desahucio y en ese momento nos echamos las manos a la cabeza diciéndonos que cómo es posible. A ese suicidio han seguido luego otros. Es posible porque estamos en una sociedad capitalista que permite la propiedad privada sin límites, las ganancias sin límites, el derroche sin límites (el de las administraciones, los partidos, los sin-

dicatos, las personas particulares...) y en esas condiciones, cuando la crisis deja sin trabajo a los más desfavorecidos, que son los primeros en quedarse sin trabajo, lo lógico, lo «legal» es que se queden en la calle porque no pueden pagar el piso que habitan. Da igual que sea por un desahucio porque no se puede pagar la hipoteca, o porque no se puede pagar el alquiler. Hay muchas familias que se están quedando en la calle porque ya no tienen los 500 o 400 euros que pagan por la habitación que ocupan, y nadie les va a alquilar una habitación cuando pueden presentar un papel diciendo que cobran en una casa 500 euros mensuales. Porque eso no es garantía de pago, claro que no.

Los bancos tienen pisos de sobra vacíos, las administraciones también. *Cáritas Madrid* ha recibido la oferta de 3.000 pisos para que se ocupen por familias con ingresos mínimos, preferentemente que hayan sido desahuciadas. Tendrán que pagar unos 300 euros mensuales. Los pisos tienen que ser arreglados por *Cáritas* (que dispone de «su» constructora benéfica), los concede el Ayuntamiento de Madrid, y *Cáritas* hace el seguimiento de esas familias. Si hay que ponerlos de patitas en la calle por no tener ni 300 euros, el Ayuntamiento los desahuciará nuevamente. Es solamente un ejemplo de la buena voluntad del Estado. Y una «patata caliente» para *Cáritas*.

Ante todo esto, se está discutiendo la posibilidad de la «dación en pago». Cuando uno deja de poder pagar la hipoteca, le desahucian, se va de la casa y sigue con la deuda. Durante el principio de la crisis muchas personas no querían tener un trabajo legal porque el sueldo quedaba muy mermado, ya que el Estado le quitaba parte del mismo para poder pagar esa hipoteca que debía de un piso en el que ni vivía. Con la dación en pago se pretende que, devuelto el piso al banco, la deuda desaparezca porque ya se ha entregado el bien que la justificaba. Pero no, el banco hace sus cuentas y resulta que pierde, porque ahora no puede vender esa casa por el precio que le dieron al antiguo propietario que costaba y, claro, los bancos no pueden perder. Esos mismos bancos que

cuando han perdido tanto han tenido que ser rescatados por el Estado, por todos los habitantes de este país.

Hace ya un par de años, creo que en Cataluña, una familia consiguió que un juez concluyera que era ilegal no consentir la dación en pago, pero no lo he vuelto a oír. Creo que sería de justicia consentirlo, sabemos que hoy no es legal, pero es moral y la legislación puede cambiarse.

Es más, creo que es igualmente inmoral que los bancos y las administraciones tengan esa inmensa cantidad de pisos vacíos. Creo que se deberían parar los desahucios y llegar a acuerdos con los habitantes de esos pisos para que se pudieran quedar en ellos hasta que su situación mejorara. Habría que hacer un esfuerzo por parte de todos para que se estudiase cada caso y, sin consentir que hubiera quien se aprovechara de ello, se dieran soluciones posibles. Quizás entre todos podríamos apoyar, también económicamente, para que algunos puedan vivir un poco menos mal. Cuando por 400 euros por una habitación, una familia de 3 ó 4 miembros se queda en la calle es que algo muy grave le pasa a la sociedad que consiente eso. En *xhosa*, un dialecto sudafricano, la palabra *ubuntu* no tiene traducción, o la tiene muy larga, *yo soy porque nosotros somos*. Deberíamos aprender un poquito al menos de *xhosa*.

Oigo con demasiada frecuencia decir que los europeos, y más concretamente los españoles, somos demasiado egoístas, no nos importa un bledo lo que le pase al vecino y hemos perdido el sentido de la compasión. Me encantaría que no fuera así, que esto fuera falso. Pero no porque fuera falso de los españoles, sino porque fuera falso de cualquier sociedad. Comprendo que esto que nos pasa está ocurriendo, y en mucha mayor medida, en la mayor parte del mundo. Quien viaje por Sudamérica, la India o África lo sabe de sobra, pero cuando lo tenemos lejos nos es fácil no querer enterarnos, teniendo tan cerca espero que no sea tan fácil, porque está creciendo en tal medida que nos tocará por todos lados.

Agustín Ortega

Subdirector del Centro Loyola (Las Palmas) y Profesor en el ISTIC (Departamento de Praxis)

CLAVES DE LA SOLIDARIDAD Y LA ACCIÓN-FORMACIÓN SOCIAL



Hemos visto que durante milenios, pensadores, filósofos y, en la época moderna o contemporánea, científicos sociales han reflexionado, investigado y presentado o expuesto diversas teorías, estudios y propuestas o claves muy significativas. Lo que ha ido configurando el amplio campo o área de lo social; han ido modelando el pensamiento y la teoría social, las ciencias sociales y la acción social o solidaria. Este pensamiento y ciencias sociales, asimismo, ha ido surgiendo de experiencias humanas, de los acontecimientos, contextos y de la realidad social e histórica. Por lo que se enmarca, pues, en la misma entraña de la vida, de la cultura e historia de la humanidad.

Pues bien, todo este patrimonio humano (humanista), cultural-formativo y social se está perdiendo, no se está potenciando como es debido. En especial, en el ámbito de la educación y de la universidad. Debido a lo que ya, en el siglo pasado, observaron diversos pensadores: que la contemporánea ideologización individualista, utilitarista y mercantilista quiere

fragmentar el saber y la cultura, atomizarla y tecnificarla. De tal modo, que se pierde la capacidad de humanización y cultural, la sabiduría y experiencia vital, fraternal y universal, con sus dimensiones crítica, ética y de creatividad e innovación, transformadora y liberadora. En nuestro estudio hemos expuestos claves y criterios, que deberían estar presentes en toda educación-formación cualificada e integral, en toda acción solidaria o social que quiera ser profunda y transformadora.

La entraña de todo sería buscar el sentido de esta educación-formación, de esta acción social y solidaria, sus significados y motivaciones más hondas. Esta esencia reside en el dinamismo de ser persona, en la capacidad de humanización y realización, en su motivación o espíritu (trascendencia) de la que toda persona esta dotada; en la huella de clásicos de las ciencias sociales como Weber o Sombart. Lo cual se expresa en una adecuada cosmovisión de lo que es este sentido de ser persona y humano. Se trata de promover una buena antropología, que nos presenta

a todos los seres humanos en su realidad histórica, con una inter-relación dinámica y trascendente. Toda persona ha sido creada, posibilitada y amada por los otros y lo otro, por las generaciones pasadas, por las familias y pueblos o sociedades que nos han capacitado para que vivamos y nos desarrollemos humanamente.

Todo se enraíza aquí, en la gratitud y el amor por el don o regalo que los otros y lo otro nos han hecho de forma fraternal y solidariamente; en la donación de todas esas posibilidades y capacidades (avances y desarrollo, libertades, justicia y derechos...), que gratuitamente nos han regalado, para que podamos ser, vivir y realizarnos como personas. Es de bien nacidos ser agradecidos, dice la sabiduría popular. De ahí que uno nace, se educa-forma y se compromete, actúa solidaria y socialmente, debido al don gratuito y al amor solidario que ha recibido de los otros y del Otro. El regalo de amor de las familias y generaciones pasadas que entregaron su vida, en cuerpo y alma, para que nosotros también podamos vivir y ser personas.

Como dice la canción, gracias a la vida, de los otros y de lo otro, que nos han dado tanto, es por lo que nosotros, en correspondencia y co-responsabilidad humana, social e histórica; en actitud agradecida y de amor fraternal mutuo: nos vamos educando-formando; nos comprometemos social y solidariamente con toda la familia humana. Para esa búsqueda del bien común, de la justicia y la paz. Lejos de toda ideologización partidista, este es el fondo de desarrollar una conciencia y memoria que recuerde todo el amor, la solidaridad y la justicia que se ha ido tejiendo en la historia de la humanidad. Y que también haga memoria de su reverso social e histórico, de la historia de mal e injusticia, de los oprimidos y empobrecidos, de todas las víctimas, sea quien sea la víctima. Ahí se encuentra la verdadera inteligencia y felicidad del ser humano: en su capaci-

Aquí se encuentra la verdadera inteligencia y felicidad del ser humano: en su capacidad de gratitud y de perdón fraternal, en sus sentimientos y valores (experiencias) de amor compasivo con el otro y su sufrimiento, injusticia u opresión.

dad de gratitud y de perdón fraternal, en sus sentimientos y valores (experiencias) de amor compasivo con el otro y su sufrimiento, injusticia u opresión. Un amor verdadero que se compromete por la justicia y por la paz en el mundo, contra toda explotación, exclusión y violencia.

Las personas se van humanizando, realizando y logrando una vida feliz en la medida que vayamos desarrollando la capacidad de buscar lo auténtico, verdadero y bello. Lo cual se realiza en el bien, el amor y la justicia debida a los otros, a los que sufren la injusticia, la marginación y el daño a su vida. La felicidad se va adquiriendo, pues, en la experiencia y compromiso fraterno por un mundo pacífico y justo desde los empobrecidos, excluidos y víctimas de la historia. Esta inteligencia humana, ética y social, esta solidaridad y justicia inteligente: experiencia y comprende bien que el verdadero conocimiento y sabiduría se encuentra en ir logrando una sociedad-mundo liberado de la injusticia, de la desigualdad y de la violencia. Donde se respeten, aseguren y defiendan aquellos principios o valores tan básicos como son la vida,

la dignidad y los derechos humanos (civiles y políticos, económicos y sociales, culturales y espirituales).

Esta formación-acción social, solidaria e inteligente busca conocer, analizar y comprender la realidad social e histórica de forma global e integral. Pretende discernir y detectar las raíces, causas y mecanismos que están generando los acontecimientos, problemáticas y necesidades de los seres humanos. Es así que el pensamiento, la antropología y la teoría-ciencia social nos muestran que la persona (su conciencia y psique, su conducta y estilos de vida, su salud y desarrollo...) y su sociedad con sus estructuras (la cultura, leyes e instituciones) inter-actúan mutua y co-relacionalmente, inter-accionan y se retro-alimentan sinérgicamente. Con lo que toda educación-formación y acción solidaria o social que quiera ser

ética, cualificada y efectiva (integral): debe conocer y comprender, que si de verdad queremos estudiar y transformar integralmente la realidad, tendremos que ir a este análisis y acción transformadora. Lo que abarca toda esta estructuración social, la inter-acción dinámica de las personas, los grupos o estratificación social, con sus sistemas y estructuras de todo tipo.

Una cultura y estructuras sociales (jurídicas, políticas y económicas) que bien pueden ser fraternas, solidarias y que cohesionen ética y socialmente. Pero que como ocurre en la actualidad, dichas cultura y estructurales sociales también puede generar dominación, injusticia y desigualdad en forma de desempleo-explotación laboral, empobrecimiento y exclusión social. En este sentido, esta estructuración social hoy se ha internacionalizado y mundializado. Esto ha sido debido al fenómeno epocal conocido como la globalización, que ha producido todavía una mayor conexión e inter-dependencia entre todos los seres humanos y pueblos de la tierra, entre las políticas y las economías, los mercados y finanzas. Todo lo cual ha desbordado el tradicional marco de los países y estados.

De tal forma que la estructuración social, la política y la economía no acontecen ni se deciden ya solamente en el interior de un estado. Si no que son, sobre todo, los mercados, los flujos comerciales y (de forma predominante) financieros: los que imponen su lógica y ley. Mercados que no son, como a veces se quiere hacer pensar, unos seres anónimos o etéreos. La economía y los mercados son manejados e impuestos por los nuevos amos y dueños del mundo, a saber, las grandes empresas multinacionales y, en especial, las corporaciones financieras-bancarias. Estas multinacionales y corporaciones bancarias constituyen una fuerza y poder, como nunca se había dado en la historia de la humanidad. Y

La economía y los mercados son manejados e impuestos por los nuevos amos y dueños del mundo, a saber, las grandes empresas multinacionales y, en especial, las corporaciones financieras-bancarias. Estas multinacionales y corporaciones bancarias constituyen una fuerza y poder, como nunca se había dado en la historia de la humanidad.

que son las que dictan las relaciones culturales y sociales, políticas, laborales y económicas. Tal como se nos ha mostrado una vez más, ejemplarmente, con la actual crisis y sus políticas de recortes de derechos humanos y sociales.

Es la globalización hegemónica del neoliberalismo /capitalismo, con su pensamiento único y fundamentalismo (ídolos) del individualismo y del mercado, del beneficio y de la competitividad. El cual se impone totalitariamente a la vida, dignidad y derechos de las personas. La globalización del capital y de la guerra por encima de la justicia y de la paz, que

mediante el sistema laboral-comercial y financiero-bancario mundial: causa el hambre, el empobrecimiento y exclusión de la mayor parte de la humanidad; tal como se visualiza ejemplarmente, una vez más, con la crisis actual. Por todo ello, en la formación-acción social y solidaria no solo basta ni es suficiente promover la dimensión asistencial, en dicho popular, «dar el pez», alimentos, medicamentos.... Como tampoco son suficientes los proyectos de desarrollo (el «enseñar a pescar», escuelas, hospitales, etc.) o alternativos como son el comercio justo, la banca ética, los huertos o campos ecológicos, etc. Esta asisten-

cia y, en especial, estos proyectos de desarrollos o alternativos son realmente urgentes, necesarios y valiosos. Pero desgraciadamente llegan a una pequeña parte de la población empobrecida y excluida, y no transforman de raíz e integralmente estas causas de la injusticia del neoliberalismo/capitalismo global.

Por lo que, como dichos proyectos o alternativas, son también símbolos y alientos ético-utópicos, se deben complementar y enmarcar en el otro compromiso o dimensión-acción social de carácter ético, sociopolítico y estructural. Una acción social y compromiso que vaya directa y transformadoramente a

las raíces de la injusticia. La acción-formación debe promover la liberación integral de las causas de esta injusticia y opresión. Como son los dinamisismos personales y culturales, las leyes, estructuras y mecanismos internacionales de anti-cooperación y de subdesarrollo humano, social y mundial. Y que, manejadas e impuestas por esta globalización neoliberal, impide a la mayoría de las personas y pueblos poder vivir y desarrollarse dignamente. Hay que erradicar la cultura y el sistema social actual y global, el neoliberalismo/capitalismo, que se opone a que las personas y los pueblos, en especial los empobrecidos y excluidos sean los protagonistas de su vida y desarrollo, de sus bienes y recursos. Es hacer posible «que puedan pescar» porque nadie se ha apropiado de los peces (recursos y bienes), porque los pueden vender y a un precio justo, completando de forma sociopolítica-estructural nuestro dicho popular.

En esta línea, el tradicional estado de bienestar o social de derecho, dentro de los países, debe ampliarse a una globalización de la justicia social de los derechos. El cual asegure un sistema laboral, fiscal y de servicios públicos, a nivel mundial, en la solidaridad e igualdad. Con instituciones planetarias de gobierno. Asimismo esta formación-acción social y solidaria no se puede realizar de forma aislada o corporativa. Sino que las diversas organizaciones y voluntariados, los movimien-

tos sociales y plataformas deben ir religándose en esas redes o red de redes (comunidades) de solidaridad. Y así, todos juntos, de forma cooperativa, realizar un análisis y acción común-global frente a este mercadeo planetario y sus relaciones mundiales. Es muy necesario ir potenciando todos esos espacios, lugares y foros alternativos, sociales y solidarios. Donde nos en-rede-mos, co-inspiremos y nos coa-liguemos, cual único cuerpo y casa común, en confianza y co-estima mutua. Para, de esta forma, hacer frente a la geopolítica de la desesperanza («del no se puede hacer nada, no se puede cambiar la situación», del «es lo que hay»).

La ética y la historia nos enseña y nutre con que sí es posible otro mundo, que sí hay esperanza de una globalización en la solidaridad y la justicia. Tal como soñaron e hicieron otras generaciones, que en la entrega de su vida y en un proceso de compromiso por la justicia nos enseñaron y nos donaron lo que es la dignidad y los derechos. Lejos del conformismo y la resignación, el ser humano está transido de la fe o confianza del amor, del compromiso solidario y esperanza trascendente de que haya más fraternidad, más justicia y paz, en los otros y en lo otro. Todo lo cual, creemos y esperamos, que va culminando en la vida feliz y plena, en esa vida y amor que nunca muere, que traspasa la densidad del hoy hacia el futuro abierto y trascendente.

Manuel José Benayas García
Profesor de IES

LA CONDICIÓN AMBIENTAL DE LA VIDA HUMANA

Reflexiones en torno al pensamiento de Alfonso López Quintás

El ser humano no se halla incrustado en el entorno como un molusco, de forma que a cada estímulo del mundo exterior dé una respuesta automática y determinada. Lo que caracteriza la auténtica dimensión del ser humano es la capacidad de tomar distancia de perspectiva del entorno de forma que pueda fundar ámbitos: «De aquí se deduce que el elemento fundamental de la trama constituida por la vida humana no es el individuo, el yo acotado que se enfrenta al entorno que lo rodea y delimita y a veces acosa, sino el complejo de ámbitos que surgen en el encuentro del hombre con los seres capaces de crear relaciones elevadas de convivencia»¹.

La cuestión decisiva para orientar correctamente la vida no radica en nuestra localización física, sino en los vínculos entrañables que establezcamos con el entorno que nos rodea. En palabras de Heidegger: «El mero desplazar febrilmente las distancias no trae cercanía, pues la cercanía no consiste en una medida pequeña de alejamiento. En la medida en que cuidamos la cosa en cuanto cosa habitamos la cercanía»².

Ese establecimiento de vínculos entrañables con el entorno circundante es lo que Alfonso López Quintas denomina como «habitar»: «El hombre habita en verdad cuando crea con los demás hombres y las realidades del entorno relaciones de encuentro: ámbitos, espacios habitables, moradas. Morada indica arraigo, establecimiento duradero en un lugar, que se convierte en centro de perspectiva, eje en torno al cual gira el mundo ambiente. La morada se opone, en el lenguaje poético y certero de Saint Exupéry, a la dispersión sin perspectiva del desierto»³.

Abismarse en la inseguridad del desierto es tanto como quedarse sin vínculos afectivos, sin referencias acogedoras que nutren de sentido nuestra existencia, de ahí que fácilmente se despierte la añoranza del arraigo vital perdido: «En la llanura sin estructuras del desierto abierto a todos los vientos, erizado de riesgos, la ciudad trae el amparo del orden, la concentración que proporciona el límite entendido como una forma potentísima de cobijo»⁴.

Estos límites hacen referencia a una libertad sujeta a normas o libertad creativa, en contraposición a la mera libertad de maniobra, aquella que fascinada por su desear caprichoso, rompe con todo vínculo y nos deja arrojados en plena intemperie: «Por oposición a quienes entienden la libertad como ruptura de órdenes y vínculos, como instauración del desierto, el protagonista de *Citadelle* se propone como tarea ‘recrear los campos de fuerza’, ‘restablecer las jerarquías allí donde los hombres se parecen como las aguas una vez mezcladas en la charca’, ‘restablecer las direcciones’, ‘darle un corazón a la casa para que uno pueda acercarse a algo y alejarse de algo’»⁵.

Así pues, la sujeción a normas no es algo coactivo, sino un requisito fundamental para orientarnos en la vida y descubrir nuestra capacidad de ser eminentemente creativos: «Cada hombre es el centro ineludible del universo en cuanto constituye el punto de arranque de un quehacer creador de ámbitos personales»⁶. O en palabras muy parecidas de E. Mounier: «Y cuando nosotros traigamos a la memoria las líneas maestras de nuestra filosofía sobre el hombre, veremos que la persona no es una célula, ni siquiera so-

1. López Quintás, Alfonso: *Estética de la creatividad*, RIALP, 1998 p. 209.

2. M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1959, p. 163.

3. López Quintás, Alfonso: *Ibid*, pp. 218 y 219.

4. López Quintás, Alfonso: *ibid*, p. 219.

5. López Quintás, Alfonso: *Ibid*, p. 221.

6. López Quintás, Alfonso: *Ibid*, p. 220.

cial, sino una encrucijada de donde arrancan todos los caminos del mundo»⁷.

Llegados a este punto, conviene cobrar perspectiva mediante el establecimiento de una constelación de conceptos que, al relacionarse, se potencian entre ellos: «habitar», «vínculos», «moradas», «libertad creativa», «cualificación del espacio y del tiempo», «encuentro», «transfiguración»...

Aprovechando esta estructura constelacional podemos cobrar una valiosa perspectiva y, siguiendo la lógica del pensamiento en espiral, podemos hacer *zoom* en el pasaje evangélico de la Transfiguración del Señor con el objeto de mirar con mayor profundidad: «Pedro, entonces, tomó la palabra y dijo a Jesús: Señor, ¡qué hermoso es estar aquí! Si quieres, haré tres chozas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías» (Mt, 17, 3).

Sobre dicho pasaje Benedicto XVI nos explica «Las Tiendas no eran sólo el recuerdo de la protección divina en el desierto, sino lo que es más importante, una prefiguración de los *sukkots* (divinos) en los que los justos vivirían al llegar el mundo futuro... En el Nuevo Testamento encontramos en Lucas las palabras sobre la morada eterna de los justos en la vida futura (16,9)...La vivencia de la Transfiguración durante la fiesta de las Tiendas hizo que Pedro reconociera en su éxtasis que las realidades prefiguradas en los ritos de la fiesta se habían hecho realidad»⁸.

En otras palabras, Jesús se transfigura en el contexto de una fiesta procedente originariamente de la religión natural, convirtiéndola en una fiesta de conmemoración histórica de las intervenciones salvíficas de Dios. En este pasaje evangélico se nos muestra cómo las tradiciones humanas cobran una transparencia

especial y alcanzan su verdadero sentido cuando son integradas en la gloriosa epifanía del monte Tabor: «Su rostro resplandecía como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt, 17, 2).

Los vestidos blancos simbolizan que Cristo es la luz que nos saca de nuestra oscuridad, que Cristo es el verdadero constructor de nuestra naturaleza destruida por el pecado. El monte Tabor se halla íntimamente unido al monte del Gólgota: la exaltación de Jesucristo en la Cruz es el camino para la Gloria, para alcanzar nuestro verdadero hogar: «Moisés y Elías se convierten ellos mismos en figuras y testimonios de la pasión. Con el Transfigurado hablan de lo que han dicho en la tierra, de la pasión de Jesús, pero mientras hablan de ello con el Transfigurado aparece evidente que esta pasión trae la salvación; que está impregnada de la Gloria de Dios, que la pasión se transforma en luz, en libertad y alegría»⁹.

La vinculación nutricia con Jesucristo (rostro humano y divino de Dios) es la condición fundante del habitar humano. La relacionalidad amorosa de Cristo con cada hombre y cada mujer constituye el verdadero «hogar» del ser humano. El surgimiento de ese entramado relacional fecundo nos permite superar el miedo al sufrimiento y a la muerte y, en su lugar, se abre un gozoso horizonte en el que desplegar todas nuestras capacidades transfiguradas por el amor de Dios: «El hogar es el centro del que arrancan los mil y un caminos que constituyen el entramado dinámico de cada vida humana. El hogar se convierte, así, en el punto de perspectiva normal desde donde el hombre contempla el universo y todas sus realidades. Ver el mundo desde un hogar significa contemplarlo desde su nivel de exigencias comunitarias»¹⁰.

7. Mounier, Emmanuel: *¿Qué es el Personalismo?* (Obras Completas III), Sígueme, 1990, p. 197.

8. Benedicto XVI: *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los libros, 1997, pp. 366 y 367.

9. Benedicto XVI: *Ibid*, p. 363.

10. López Quintás, Alfonso: *Ibid*, p. 222.

Ricardo de Luis Carballada

Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

ADIÓS A BENEDICTO XVI, EL PAPA DE LA VERDAD

La renuncia del papa Benedicto XVI ha constituido una gran sorpresa. Aunque hace algún tiempo se había hablado de esta posibilidad en seguida se descartó como un rumor sin mayor fundamento y trascendencia. La sorpresa procede tanto de lo inusual de una decisión de este tipo como de lo inesperado de la misma.

En el origen de la renuncia se encuentra lo que el mismo papa ha dicho: es un ejercicio de libertad. Una decisión personal que responde a su voluntad y no a ninguna presión o guión preestablecido.

Lo que esta renuncia manifiesta es en primer lugar la honestidad y responsabilidad con la que Benedicto XVI ha afrontado su ministerio. Sin ninguna exageración se puede calificar a Benedicto de XVI como el papa de la verdad. Toda su vida consagrada al estudio de la teología ha sido una búsqueda de la verdad de Dios. Por eso no es de extrañar que eligiera como lema al ser nombrado obispo de Munich *cooperator veritatis*. Y una de las aportaciones de su pensamiento es la denuncia del relativismo y la claudicación occidental a la búsqueda de la verdad. En el ejercicio concreto de su ministerio pastoral el impulso hacia la verdad se encuentra en su actitud de transparencia ante los casos de pederastia de algunos clérigos. No es de extrañar que alguien que persiga la verdad con valentía y fuerza no huya de la propia verdad. La del paso del tiempo y la disminución de las fuerzas físicas para desarrollar un ministerio que exige mucha entrega y desgaste.

La renuncia del papa tiene también como trasfondo los cambios que ha experimentado el ministerio papal en las últimas décadas. Ser pastor supremo de la Iglesia católica es serlo de una comunidad de unos 1.200 millones de personas distribuidas por todo el mundo. La Iglesia católica sigue creciendo en miembros y sigue extendiéndose por cada vez más lugares. Atender a esta enorme comunidad de personas supone ejercitar una enorme capacidad física y mental. Por otra parte, la cultura de la comunicación y de los me-



EL ESCORIAL, 19 DE AGOSTO DE 2011: BENEDICTO XVI ES RECIBIDO POR FERNANDO SOLER, SECRETARIO DE ACONTECIMIENTO

dia multiplica exponencialmente los contactos, los viajes, las intervenciones, las recepciones, imponiendo una extenuante agenda de trabajo. Se puede decir que el papa ejerce su ministerio de una manera más abierta y comunicativa que hace algunas décadas. Por todo ello es comprensible que el papa diga que en el actual contexto el ministerio pide alguien con más vigor que el que él siente tener.

La renuncia del papa contribuye a una mejor comprensión del ministerio papal y en general de los ministerios en la Iglesia. Es un paso más a la hora de eliminar los rasgos sacrales adheridos a este ministerio a lo largo de los siglos. Y es una forma de recordar que en los servicios en la Iglesia no hay lugar para el culto a la personalidad. El ministerio del papa conlleva autoridad doctrinal y es una referencia en la fe para todos los católicos, a la que nos dirigimos con respeto y veneración. Es un ministerio que la persona desempeña sabiendo que responde a una llamada de Dios manifestada a través de la vida de la Iglesia. Pero se trata de un ministerio realizado en nombre

de la Iglesia y para la Iglesia. Como servicio su término no se encuentra ni en el oficio ni en la persona que lo desempeña, sino en Cristo que es a quien remite todo ministerio en la vida de la Iglesia. Una manera de recordar la relación entre ministerio y servicio es saber retirarse cuando uno piensa que no está en condición plena de realizarlo.

El pontificado de Benedicto XVI no ha sido largo pero ha dejado una impronta importante en la vida de la Iglesia. Ha sido un buen animador de la fe de la comunidad cristiana recordando a todos los católicos el centro de nuestra vida: Dios. La cuestión de Dios ha estado presente en su pontificado sobre todo en el contexto de las secularizadas sociedades occidentales a las que nos ha dicho que Dios es bueno y viene bien a la existencia humana. También ha insistido en la alegría de la fe indicando que los creyentes no podemos vivir acomplexados y apesadumbrados.

Un sello de su pontificado ha sido sin duda la valentía y voluntad de transparencia con la que abordó los casos de pederastia en el clero. Reconoció a las víctimas y les pidió perdón. Y animó una reflexión sobre el modo de proceder ante estas situaciones y sobre la necesaria selección a la hora de admitir a los candidatos al sacerdocio.

En el contexto de nuestra revista no hay que olvidar que uno de los rasgos de la teología de Joseph Ratzinger es el personalismo. En la entrevista publicada bajo el título *Luz del mundo* reconoce que «el encuentro con el personalismo..., fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual». Y el personalismo se percibe tanto en su teología como en su magisterio doctrinal ofreciendo una reflexión concreta, atenta a los vericuetos de la existencia y a los dinamismos del ser personal.

También ha sido un papa innovador en la apertura a los medios de comunicación. Ha concedido entrevistas; se ha dejado preguntar por fieles en directo,

inauguró una cuenta de *Twitter*. Y ofreció tres libros sobre Jesucristo que fueron presentados no como un acto magisterial sino como una contribución personal a la reflexión teológica.

La aportación más característica del pontificado de Benedicto XVI es su magisterio doctrinal. Nos ha dejado preciosas y profundas reflexiones en sus catequesis, en sus homilías, en sus alocuciones. Su impronta teológica también se ha dejado ver en tres encíclicas dedicadas al tema del amor, la esperanza y la cuestión social, podríamos decir de la justicia en el mundo. En todas ellas la verdad teológica es expuesta en relación con la experiencia humana.

Si hay un límite a su pontificado, ese se encuentra a mi modo de ver en su perspectiva excesivamente eurocéntrica, y además en una Iglesia en la que la mayoría de sus fieles ya no son europeos. Es una dificultad que no afecta solamente a Benedicto XVI sino en general a la Iglesia católica actual. La mayoría de sus fieles no se encuentran en Europa sino en otros continentes. Casi la mitad en América Latina. Pero el rostro, el lenguaje, la problemática sigue siendo excesivamente europea. La preocupación por la secularización de Benedicto XVI, que es el contexto de muchos de sus discursos es una problemática europea, que en otros continentes se manifiesta de otra manera. Es verdad que la cultura europea tiene una gran influencia y proyección mundial. Y por eso su problemática religiosa se proyectará también en otros continentes, pero lo hará sin duda con peculiaridades y rasgos propios. Por otra parte quizás lo que los europeos hoy necesitamos es escuchar cómo en otros contextos culturales se vive y piensa de manera distinta lo que nosotros pensamos que es medida de lo humano.

Ahora que Benedicto XVI se retira a vivir de otra manera su fidelidad a la Iglesia no queda más que decir, gracias santidad por su testimonio de vida entregada. Gracias por sus palabras que nos han girado hacia lo esencial de nuestra fe.

Emmanuel BuchExdirector de *Acontecimiento*

COMPROMISOS

Las invocaciones a la presencia pública, relevancia social o compromiso solidario son hoy comunes entre los evangélicos españoles. Me agradan. No siempre fue así. Pero la satisfacción inicial pronto se transforma en confusión porque esos conceptos cobran significados muy distintos según quien los enarbola. Ciertas implicaciones me resultan ajenas y de alguna no puedo estar más distante. Necesito clarificar(me) en qué sentido y perspectiva tiene valor para mí seguir invocando y viviendo esos conceptos.

I. TODOS TENEMOS UN PASADO

Creo en la importancia de la presencia pública, la relevancia, el compromiso social de los cristianos evangélicos. Llegué a la Universidad de Valencia, apenas un adolescente, en octubre de 1975. Un mes más tarde moría Franco y viví con pasión los primeros años de la transición política a la democracia, sumergido en debates, lecturas, análisis... Qué difícil era entonces encontrar elementos de ayuda para la reflexión desde la óptica de mi fe evangélica; apenas nada, salvo aquellos hermosos cuadernos ciclostilados de G.B.U. sobre la energía nuclear, la pena de muerte o el cine de Woody Allen. Tuve que recurrir a las aportaciones católicas sobre el diálogo marxismo-cristianismo (Giulio Girardi, Roger Garaudy). En 1983 descubrí la revista *Mision*, que editaban en Argentina Samuel Escobar, René Padilla y Orlando Costas entre otros. De aquella combinación de teología neo-evangélica y sensibilidad social me he alimentado hasta hoy, con aportes posteriores de la tradición anabautista no-violenta actualizada por John Yoder o Ronald Sider y, de la mano de Carlos Díaz, del personalismo comunitario: autores judíos (Buber, Levinas), católicos (Mounier, Ebner) y protestantes (Ricoeur, Ellul) que me ofrecieron una antropología de raíz bíblica que fructificaba en un acercamiento crítico, lúcido, contra el desorden establecido.

En 1986 inicié mi ministerio pastoral y en los años siguientes menudearon mis colaboraciones escritas sobre «compromiso y misión», «personalismo y compromiso cristiano», racismo o terrorismo, al amparo de la sección del Pacto de Lausana acerca de la relación en-

tre evangelización y compromiso social. Participé de eventos como los Conciertos y Manifiestos por Somalia (1992) o Sudán (1993) y en la creación de Iniciativa Evangelica en 1996, organizando encuentros mensuales de oración por los secuestrados de ETA (Ortega Lara, Cosme Delclaux), y concentraciones de oración cuando se cometían atentados en Madrid, acudiendo al lugar de los hechos el mismo día en que se producían para orar arrodillados por el cese de la violencia.

Sigo creyendo en la importancia del compromiso público de los evangélicos pero no comparto el entusiasmo de algunos por la participación en partidos políticos ni, menos aún, la fascinación de otros por la creación de partidos ni, en absoluto, el equívoco de confundir testimonio y poder político. Creo que no es el camino y, desde luego, no es mi camino. Hoy sólo me atraen opciones que tomen como punto de partida ciertos parámetros básicos que esbozo a continuación.

II. LA CRUZ DE CRISTO

«Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1ªTim. 1,15). ¿Cómo soslayar esta declaración? Si la cruz y el mensaje salvador de Jesús no están en el centro de nuestra acción cualquier iniciativa resultará desenfocada. La realidad del pecado, el juicio y la salvación para la eternidad ofrecida gratuitamente por Dios en Jesucristo son el eje del Evangelio. Desde la cruz todo cobra sentido, con la cruz en la periferia todo se desenfoca. «Todo el propósito de la predicación del Evangelio tal como lo entiendo, todo el propósito del mensaje de este Libro que llamamos *Biblia*, es dirigir nuestra atención a la pregunta más esencial de todas. Hay quienes querrían hacernos creer que el propósito de la Iglesia en la actualidad es pronunciarse sobre las preguntas que hacen otras personas. Os resultan familiares: preguntas sobre economía, sobre las condiciones sociales, preguntas sobre la guerra y la paz y mil cosas más. Hay quienes querrían hacernos creer que el propósito de la Iglesia es expresar su opinión acerca de este gran cúmulo de preguntas. Ahora bien, quisiera demostrar que esto es una falsificación de todo el propósito de la Iglesia y del mensaje de la Iglesia. En mi opinión, la primera función fundamental de

la Biblia y de la Iglesia es plantear una pregunta especial y hacer la pregunta más pertinente [Lloyd-Jones se refiere a la pregunta de Job: «¿Y cómo se justificará el hombre con Dios?» (9,1), texto que sirve de referencia a su sermón]. Es dirigir la atención de hombres y mujeres a las cosas que tienden a olvidarse y ahogarse en este remolino y vórtice en que el ser humano ha convertido el mundo y su vida a causa de su pecado».¹

La palabra de la cruz, tropezadero y locura (1ª Cor. 1,18-23), podrá parecer a algunos un mensaje medieval, descontextualizado, pero las páginas del Nuevo Testamento giran alrededor del Cristo crucificado para nuestra salvación. Ese Evangelio tiene una vitalidad expansiva, no autocancelante, de la que se derivan implicaciones prácticas en todas las áreas de la existencia humana, individual y comunitaria. Pero soslayar la centralidad de la cruz, quedar absorbidos por las «cosas penúltimas» sin la perspectiva de las «cosas últimas», debilita la identidad del Evangelio y diluye la relevancia de la acción de los cristianos en un magma difuso de inmanencia difuminada.

III. «CUATRO PODERES»

Cuando lo «penúltimo» absorbe nuestro enfoque no es de extrañar que sólo pensemos en recursos demasiado humanos, que menospreciemos «cuatro poderes»² que brotan del Evangelio y que dan a nuestra acción verdadera identidad cristiana y auténtico poder sobrenatural.

1. El poder de la oración. No existe activismo social propiamente cristiano que no esté bañado en oración de una manera real y convencida. De hecho, el primer deber del pueblo de Dios para con la sociedad y sus líderes es la oración: «Exhorto ante todo, a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias, por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y honestidad» (1ª Tim. 2,1-

2). Esta no es una cuestión protocolaria o de estética religiosa sino un verdadero ministerio influyente y benéfico que los cristianos deben ejercer en obediencia a la exhortación de nuestro Señor y a la necesidad de nuestros semejantes.

2. El poder de la verdad. El Evangelio es «poder de Dios para salvación» (Rom. 1,16) y toda palabra que viene de Dios es poderosa, más poderosa que cualquier palabra o falsa verdad que proceda del Maligno. En este sentido, nada más influyente y más benéfico que la proclamación de la verdad mostrada por Dios en Jesucristo a través de su Palabra. Este es el lugar para una forma de expresión y persuasión por una apologética de la verdad del Evangelio en medio de la sociedad, no cargada de soberbia pero tampoco timorata ni acomplejada.
3. El poder del ejemplo. La verdad nunca es más poderosa que cuando se muestra en términos prácticos. El vivir cotidiano de los hijos de Dios en obediencia a su Señor, como individuos y como comunidad, ofrece la confirmación más vigorosa e influyente del poder del Evangelio y su valor en todos los ámbitos de la vida humana.
4. El poder del grupo. Un grupo que vive solidariamente sostenido por una visión clara y firme de sus valores, por pequeño que sea numéricamente, puede cambiar una sociedad entera. Según algunos sociólogos, toda una cultura puede ser transformada cuando un dos por ciento de sus miembros tienen una nueva visión y están realmente comprometidos con ella. Eso fue lo que logró aquel puñado de doce discípulos que acompañaron a Jesús por tres años: trastornar el mundo entero (Hch. 17,6).

IV. NI PODER NI PARLAMENTO, SOCIEDAD CIVIL

En palabras del filósofo católico Emmanuel Mounier: «Nuestra acción no está dirigida esencialmente al éxito, sino al testimonio»³. Ser testimonio, fermento, sal, luz... esa es la auténtica misión de los cristianos y de la igle-

1. Martyn Lloyd-Jones: *Sermones evangelísticos*. Editorial Peregrino, 2003. Pág. 122 (sermón predicado en Westminster Chapel en 1947).
 2. John Stott: «Salt and Light» in *Christianity Today*: Octubre, 2011. Artículo adaptado de un sermón del autor publicado en PreachingToday.com.
 3. Emmanuel Mounier: *Revolución personalista y comunitaria*. Obras Completas, I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. Pág. 184.

sia, anunciando y encarnando los valores del Reino, invitando a otros a hacerlos suyos. «Esto no es una política, ya lo sé. Pero es un cuadro previo a toda política y una razón suficiente para rechazar ciertas políticas»⁴.

Tal como advirtió Karl Barth⁵ hace décadas, la vía para la influencia social de los cristianos no debiera ser un partido político confesional. Porque la Iglesia, *a priori*, nunca debe mostrarse *en contra* de nadie sino *a favor* de todos, de la causa común de toda la comunidad civil. Por definición, un partido *parte* la sociedad, se aliena del resto; por el contrario, la Iglesia tiene vocación universal. Porque cada decisión del partido *cristiano* compromete a toda la Iglesia y su mensaje, identificándola con su acción política y el testimonio de sus miembros, siempre imperfectos. Porque la dinámica del partido *cristiano* no puede sustraerse a la propia de la democracia parlamentaria con sus «juegos» de mayorías y minorías, propaganda propia, descalificación de lo ajeno, demanda de simpatizantes y aún dirigentes no cristianos, etc. La *eficacia* política se construye a costa del *testimonio* profético. Porque no cabe un programa político cristiano-evangélico que, además de criterios sobre las grandes cuestiones morales, ofrezca una ideología *evangélica* diferenciada sobre las innumerables cuestiones de la vida comunitaria.

Tampoco espero mucho de la presencia de cristianos en los partidos políticos, porque están blindados contra toda forma de independencia de criterio en su seno y son deudores de intereses que nada tienen que ver con sus votantes. Me sorprende que ese ámbito de participación resulte tan fascinador a algunos cuando, además, cada día más ciudadanos les vuelven la espalda para crear espacios alternativos de participación directa y autogestión.

Es un reduccionismo simplista «reducir la vida pública a la vida política (...), que lo societario, lo público y lo pre-político de nuestras sociedades sea devorado por lo administrativo, lo político y partidista»⁶. A mi parecer los cristianos encontraremos mejor

acomodo y más eficaces cauces de participación pública a través de la sociedad civil, de la que somos parte como ciudadanos y en la que hay amplio espacio para nuestro testimonio, para el diálogo y, en determinadas circunstancias, la cooperación.

V. IGLESIA LOCAL

Sobre todo, creo en el valor irremplazable de la iglesia local. Creo en la «parroquia» a pesar de las críticas que sufre, a pesar de que algunos la califiquen de «experimento fallido», a pesar de ensayos alternativos innecesariamente excluyentes. Creo en la iglesia local, comunidad de creyentes, expresión concreta y palpable aunque imperfecta del reino de Dios; comunidad de la que Jesucristo es el Señor, único y suficiente vínculo entre los creyentes, distintos en tantas maneras. Creo en una comunidad que no es sólo comunidad de fe y de culto sino comunidad de vida, según las circunstancias de cada caso. Creo que esa comunidad es el testimonio más poderoso del Evangelio en su poder transformador y reconciliador. La iglesia local como «comunidad de contraste»⁷: ese es su ministerio más propio y la aportación más benéfica e influyente que puede dar a la sociedad. Comunidades de hombres y mujeres de toda condición social, cultural, racial o económica que testifican del poder de Dios, suficiente para romper barreras, derribar prejuicios y edificar un único Pueblo al amparo del sacrificio de Jesucristo. Comunidades integradas en la vida ciudadana, compartiendo necesidades y esfuerzos con sus semejantes, procurando la bendición de la ciudad (Jer. 29,7).

Esa comunidad de creyentes es un verdadero «contra poder», sazonzadora de vida en medio de la oscuridad y la miseria. Algunos lo llamarán «despolitización» pero en ningún caso es «desocialización» sino auténtico testimonio cristiano, ministerio eficaz de una comunidad que en medio de la sociedad obedece a otros valores, los valores del reino de Dios que ha venido en Jesucristo.

4. Emmanuel Mounier: *Las certidumbres difíciles*. Obras Completas, IV. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. Pág. 209.

5. Karl Barth: *Comunidad cristiana y comunidad civil*. Barcelona: Editorial Fontanella.

6. Agustín Domingo Moratalla: «Presencia pública y poder político: de la militancia política a la perseverancia cultural». En *Acontecimiento*, n.º 100, 2011/3.

7. Gerard Lohfink: *El sermón de la montaña ¿para quién?* Barcelona: Editorial Herder, 1989.

Salamanca, 18-20 abril 2013

IX JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Los problemas acuciantes que hoy se nos plantean en el ámbito de nuestro actuar suscitan interrogantes que no podemos eludir. Las consecuencias del avance de las ciencias y de las tecnologías parecen afectar a la misma naturaleza humana. Con motivo, la ética y la política atraen actualmente, de modo extraordinario y casi exclusivo, la atención de muchos filósofos. ¿Somos responsables de nuestras acciones? ¿Qué debemos hacer para conseguir una sociedad mejor, para ser felices, para ser buenos? ¿Cuál es el fundamento de la obligación moral? Estas cuestiones de la filosofía práctica van a centrar nuestra atención en las IX Jornadas de Diálogo Filosófico.

NÚCLEOS TEMÁTICOS:

1. Los fundamentos de la ética.
2. Éticas aplicadas.
3. La filosofía política.

DESTINATARIOS:

Las IX Jornadas van dirigidas a profesores de filosofía, ciencias naturales y ciencias humanas, humanidades, religión, teología, derecho, educación, alumnos de licenciatura, postgrado y doctorado, y a cualquier persona interesada por la filosofía.

SEDE DE LAS JORNADAS:

Aulas de la Universidad Pontificia de Salamanca (C/ Compañía, 5).

COMUNICACIONES:

Los que estén inscritos en las Jornadas podrán presentar comunicaciones. Antes del 1 de febrero de 2013 deberá enviarse a la Secretaría del Congreso un resumen con la extensión máxima de 300 palabras.

INSCRIPCIÓN

La cuota de inscripción es, hasta el 18 de marzo de 2013, de 100 euros (50 para los suscriptores de Diálogo Filosófico, estudiantes y congresistas del mundo iberoamericano). A partir del 18 de marzo de 2013, la cuota será de 140 euros (90 para los suscriptores de Diálogo Filosófico, estudiantes y congresistas del mundo iberoamericano).

Los miembros del Instituto Mounier pueden acogerse a la tarifa reducida de 50 euros de inscripción como en otras ocasiones.

El abono de la cuota de inscripción deberá efectuarse en la cuenta 2038-2261-66-6000203415 de Caja de Madrid (C/ San Sebastián, 34 / 28770 Colmenar Viejo / Madrid). Una vez hecho el ingreso, se habrá de remitir a la Secretaría de Diálogo Filosófico una fotocopia del resguardo correspondiente, junto con los datos de quien desea inscribirse.

Secretaría de las IX Jornadas: IX Jornadas de Diálogo Filosófico / Apartado. 121 / 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Tel.: 610 707473. Fax: 91 846 29 73. E-mail: dialfilo@hotmail.com o imurillomu@upsa.es

HOMOLOGACIÓN:

Para los profesores en activo de enseñanzas medias, solicitaremos al Ministerio (a través del ICE de la UPSA) la homologación de las IX Jornadas de Diálogo Filosófico como créditos de formación del profesorado.

Catalina Elena Dobre

Doctora en Filosofía. Profesora de la Facultad de Humanidades, Universidad Anáhuac México Norte

LA ACTUALIDAD DE KIERKEGAARD EN LA ÉPOCA PRESENTE

Siendo 2013 el año en el cual se celebra el bicentenario del filósofo danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) podemos recordar la vigencia de su pensamiento para la comprensión de nuestros tiempos. Conocido como un filósofo cristiano, como escritor, como teólogo o como el «padre del existencialismo», Kierkegaard, a través de su escritura, demuestra que todas las intenciones de limitarlo a una sola referencia fallan, ya que la personalidad polifacética y seductora del danés nos revela el hecho de que así como puede ser el esteta o el religioso; el psicólogo o el juez, también puede ser un refinado crítico de su entorno, de su contexto, de su sociedad. Kierkegaard tiene los ingredientes necesarios para destacarse como un espíritu polémico: una ironía inquebrantable junto con una construcción ingeniosa de su método de la comunicación indirecta basado en el uso de los seudónimos. Con una intuición específica para los genios, advierte sobre el peligro de la masificación que significa la muerte del espíritu individual, la muerte de la libertad, así como la muerte de la eticidad. Todo su esfuerzo se dirige en criticar los estereotipos de la época, para hacer énfasis en lo valioso que es el ser singular cuando logra apartarse de aquel orden establecido.

De esta crítica surge el escrito *La época presente* (1850) que representa el resultado de un acontecimiento no tan agradable de la vida de escritor del filósofo danés: la batalla con *El Corsario*, un periódico de escándalo pero también de mucha notoriedad de



SØREN KIERKEGAARD. BASADO EN UN BOCETO DE NIELS CHRISTIAN KIERKEGAARD. FUENTE: ROYAL LIBRARY (DINAMARCA)

la época editado por Aron Goldshmidt, quien, al no recibir la atención de Kierkegaard o su aprobación¹, empezó a malinterpretar y ridiculizar la creación del filósofo². Aunque la verdadera humillación la recibe de parte del editor Peter Ludvig Møller, un joven con falsas ambiciones académicas, un diletante y

1. Teniendo en cuenta que Goldschmidt siempre lo admiró; pero Kierkegaard no estaba de acuerdo con la manera de éste de ridiculizar a las celebridades locales (Cfr. A Hannay, *Kierkegaard una biografía*, Tr. Nassim Bravo. México: Ed. Univ. Iberoamericana, 2010, p. 390)
2. Parece increíble, pero Kierkegaard es víctima de este contexto frívolo traducido en la voz de la prensa, símbolo de una sociedad en el camino hacia la democracia. Lo que llamamos prensa empieza manifestarse al fin del siglo XVII, con el objetivo de hacer una reflexión sobre la vida pública y política. Pero junto con la reflexión, surge una nueva esfera, llamada la opinión pública que, a la mitad del siglo XIX, empieza representar una esfera poderosa y decisiva en cuanto al entendimiento de la realidad, pero débil en cuanto la verdad, ya que da lugar al hecho de que cualquiera opinará.

oportunista que, con malas intenciones, publica injustificados comentarios al margen de otro escrito del filósofo danés, *Etapas en el camino de la vida*, subrayando la idea que «el autor de las *Etapas* debía ser un tipo viejo y agotado o alguien sumamente inteligente pero con una imaginación morbosa. Un buen escritor pero que escribe demasiado, según parece por cierta compulsión física, o como terapia»³. Frente a semejante cinismo, Kierkegaard no tarda en reaccionar y con un terrible y justificado sarcasmo llama a los editores del *Corsario*, unos «vendedores profesionales de vulgares frases ingeniosas» que deben ser ignorados así como «se ignoran las prostitutas de la vida cotidiana»⁴. La guerra estaba declarada y la reacción del *Corsario* no tarda. En el número 2 de enero 1845, aparecen unas imágenes que caricaturizan a Kierkegaard dando lugar, de esta manera, a la burla de cualquiera.

Para Kierkegaard empieza una etapa de disgusto, de decepción, se siente aislado y, sin embargo, está decidido a no renunciar y mantenerse fiel a sus ideas sin importar el costo. Era consciente que a pesar de que el periódico era «una bagatela» todo el mundo lo lee y siente la colisión y la distancia que se empezó a abrir entre él y sus contemporáneos. Tiene la conciencia de ser la burla del pueblo y en este sentido afirma que «a cualquier carnicero le parece que puede insultarme bajo las órdenes del *Corsario*»⁵. Kierkegaard sabía que el tiempo todo lo va cernir. En este momento él era «el individuo» contra la «multitud», y esta posición no le molestaba, al contrario, en ningún momento pensó en autodefinirse como «víctima de la prensa». Más bien se daba cuenta que ésta repre-

sentaba una amenaza para la vida del individuo singular y estaba preocupado por el hecho de que la prensa, e implícitamente el público lector, van a llegar a ser el único criterio para juzgar la vida (social, cultural, política e individual)⁶.

Abandonando la idea de los seudónimos⁷, en el escrito *La época presente (Dos épocas)* Kierkegaard se asume como voz, dirigiéndose directamente a sus contemporáneos. Escrito a la mitad del siglo XIX, este pequeño texto es fresco y actual porque habla de la falta de pasión en todos los ámbitos: sociales, culturales, políticos y educativos. Fuera de ser una «época desapasionada», es también una época ruidosa, que descansa en la indolencia e indiferencia, una época meramente reflexiva y ambigua, una época donde la voz del público ya es la autoridad.

Si la filosofía de Kierkegaard no nos es ajena sabremos bien que el eje de este pensamiento es la categoría de individuo, una categoría fundamental sobre la cual descansa toda creación. Desde la obra seudónima hasta los *Diarios*, la categoría de individualidad (*Elkeltheden*) no sólo ocupa el lugar central, sino que es la categoría con la cual Kierkegaard se opone de una manera radical a la construcción sistemática de Hegel. No se trata de una categoría abstracta; el individuo es la definición eminente de lo que significa ser persona, el individuo es el que se posiciona ante su existencia desde su interioridad.

Kierkegaard toma posición, a través de un método definitivamente irónico llevado hasta el sarcasmo; una posición incómoda para una sociedad de masas, traducida en un montón de vidas despersonalizadas,

3. Cfr., Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2010, p.392

4. *Ibid.*, p. 393

5. Cfr., Hannay A., *op. cit.*, p. 397.

6. Desde su juventud (1835) Kierkegaard manifiesta una reticencia hacia el periodismo que se volvía más y más popular y que daba lugar al anonimato y a la falta de responsabilidad sobre la palabra escrita, ya que muchos incompetentes podían expresar con libertad cualquier cosa. Se recuerda en este sentido la primera aparición de Kierkegaard, cuando era alumno en la universidad, frente a una audiencia, con la ponencia «Sobre la literatura periodística», ponencia que representa una replica fuerte a la conferencia de J. A. Osterman, quien estaba a favor de la prensa. En aquel momento parece que la crítica de Kierkegaard no agradó a la audiencia.

7. La crítica hacía la época presente se deja escuchar, de una manera sutil pero con fuerza, en la voz de varios seudónimos desde Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, pasando por el Virgilio Haufniensis en *El concepto de la angustia* o por Anti-Climacus en la *Enfermedad mortal*, etc.

sin intimidad y cuya forma de ver el mundo está encerrada en determinaciones abstractas y prejuicios.

La prensa, que para Kierkegaard representaba la corrupción de la escritura⁸ y la voz autoritaria del anonimato, es la faceta tras la cual se oculta la multitud o el público, que, caracterizado por una mórbida curiosidad, da lugar a la tiranía⁹ de la «opinión pública», este espacio de los muchos y de los mediocres es el espacio opuesto al espacio sagrado de la interioridad. Sin duda alguna, la aparición de la prensa desde el siglo XVIII es el resultado de la sociedad moderna cuando se desarrollan las ciudades¹⁰, aparecen los cafés y se abre este espacio a la opinión, ya que la invención de la imprenta hace que la información sea accesible a mayor número de personas, y que poco a poco se vuelve «el símbolo de la civilización», como el mismo Kierkegaard afirma, o de una nueva cultura, que es la cultura urbana¹¹ y que empieza a manifestarse con más predilección en el siglo XIX. Además Kierkegaard es el testigo de estos tiempos de transformación, cuando en Copenhague se abre en 1843 Tivoli Garden¹², un parque de diversión, marcando claramente el paso que se da de un lugar provincial a una ciudad moderna, cosmopolita; una ciudad donde nacen nuevas tendencias culturales, entre las cuales el apego a lo espectacular y la satisfacción de las masas, así como una nueva forma de vivir el tiempo a través del ocio. Todo lo nuevo llama la atención porque es divertido y la interioridad queda mutilada. En éste ámbito la prensa se aprovecha creando espacios para que cualquiera pueda tener una opinión sin te-

ner la capacidad o la autoridad moral para fundamentar una idea.

Después del incidente con el *Corsario*, Kierkegaard está más y más convencido de que el papel de este tipo de prensa es negativo, ya que determina la masificación del individuo; es el espacio donde la muchedumbre empieza a sentir poder sobre el individuo singular a través del hecho de que «un autor anónimo, con la ayuda de la prensa, pueda día a día encontrar ocasión de decir (incluso sobre materias intelectuales, morales y religiosas) lo que le viene en gana»¹³. En otras palabras, la opinión es libre de responsabilidad, una idea en el aire, sin sustento donde no es necesario actuar, sino basta con hablar. La prensa da lugar así a una nueva categoría social, el público que representa, por un lado, el sacrificio del individuo singular en virtud del anonimato ruidoso y meramente abstracto; y, por otro lado, determina la aparición de una nueva manifestación social.

Aquí es donde subrayo la actualidad de Kierkegaard para nuestra época, una época y una civilización totalmente entregada al espectáculo cuyo vector determinante es la publicidad. ¿Qué diría Kierkegaard del Internet, del Twitter, del Facebook, de la televisión reducida meramente al entretenimiento a través de lo espectacular; de los *talk-shows* o *reality-shows* donde cualquiera puede ser alguien; de la inmensa cantidad de periódicos llenos de información y opiniones, que en el fondo reflejan la irresponsabilidad que se alimenta del escándalo, del morbo y del chisme? Si en el siglo XIX, aparecían las ciudades y

8. Caputo J., *How to read Kierkegaard*, London: Granta Books, 2007, p. 84.

9. Kierkegaard compara muy bien la tiranía del público con un emperador romano decadente quien se entretiene viendo a sus perros atacando a los esclavos.

10. En este sentido es muy interesante la hipótesis de George Pattison, que en su libro, *Kierkegaard Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge University Press, 2002; es decir, que con la aparición de la ciudad nace otra cultura, otra forma de organización social. Y afirma que modernidad y urbanidad son términos meramente interconectados (p. 51).

11. *Ibid.*

12. Cfr. Pattison G., *Kierkegaard Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge University Press, 2002, p. 51. La indignación de la aparición de tal parque, Tivoli, también la manifiesta en el escrito *Postscriptum*, donde irónicamente compara las atracciones de Tivoli con los escritores de entrega, y con el público, interesados por los cambios de ser externos (la diversión), ya que la interioridad ya no importa. (Cfr., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Tr. Nassim Bravo. México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2010, p. 288 (SVI VII 245).

13. Kierkegaard S., *Mi punto de vista*, Madrid: Ed. Sarpe, 1985, p. 177 (SVI XIII 596).

nacía la cultura urbana, ¿qué diría Kierkegaard de estas inmensas ciudades que juntan una aglomeración impresionante donde se pierde el sentido del espacio sagrado de la interioridad y el tiempo se vulgariza; donde el intento de ser individuo es asimilado inmediatamente y con crueldad por la multitud y donde nace la civilización del entretenimiento llevado al extremo?

Hoy la especulación ya no pertenece a Hegel y sus seguidores, son los medios de comunicación los que crean no sólo imágenes, sino conceptos y discursos meramente paralizados. Toda esta creación da lugar al vacío, al tedio donde la única categoría aceptada por el público, por la multitud, es la categoría del espectáculo que se vuelve la estructura dominante y seductora de nuestra cultura. Toda nuestra existencia está atada a lo espectacular; lo buscamos, lo creamos y lo comunicamos y eso refleja en el fondo una sola cosa: «que el primer lugar en la tabla de valores lo ocupa el entretenimiento, donde divertirse y escapar del aburrimiento es la preocupación universal»¹⁴. En todos los lados nuestra intimidad esta invadida por la publicidad, por el ruido, por la charla. Así es como surge la desesperación, esta enfermedad mortal que se apodera de nuestra alma y fragmenta al individuo, le aniquila su voz porque el público está gritando. Afirma Kierkegaard: «Porque la época de los enciclopedistas ha pasado, ahora ha llegado el turno de los ligeramente equipados enciclopedistas que *en passant* (de paso) disponen de toda la existencia y de todas las ciencias»¹⁵. Presentes en los periódicos, en la revistas, en las noticias, en Internet, en las escuelas, en el trabajo, cerca de ti, los «enciclopedistas de paso» son los héroes de la civilización del espectáculo, for-

mados en la escuela de la «opinión publica». Todo lo saben, todo lo juzgan y tienen la verdad.

Lo peor es que más y más individuos aspiran a ser nada —aspiran a ser público, público que viviendo sin pasión alguna, busca, en cada momento, su víctima—, algo sobre lo cual hablar porque ya no somos capaces de hablar sobre y de nosotros mismos; porque no tenemos interioridad, porque no hay nada más que decir... porque ya no sabemos comunicar, porque el hombre se ha abandonado a sí mismo y ha abandonado el silencio del cual está hecho. La prensa da lugar así a una nueva categoría social, el público que representa, por un lado, el sacrificio del individuo singular en virtud del anonimato ruidoso y, por otro, determina la aparición de una nueva manifestación social; es decir las personas empiezan a opinar en relación con cualquier cosa dando lugar a una actitud tiránica e irresponsable. La intromisión en la vida de estos «enciclopedistas», hace que la vida misma se atormente; ya no hay criterios y responsabilidad por la palabra «todo está permitido». Afirma Kierkegaard y sus palabras son más que vigentes: «Es una desgracia que cada vez que un hombre sensato abre la boca, hay millones listos para malentenderlo»¹⁶.

¿El resultado? Una civilización donde la cultura queda mutilada por la voz del anonimato, del público. «El público es algo colosal, un vacío abstracto y abandonado, que es todo y nada»¹⁷. El más peligroso de todos los poderes; «es la leyenda de una época de sensatez que hace a los individuos fantásticamente superiores a un rey; pero el público es, una vez más, aquello por lo cual los individuos serán religiosamente educados —o *destruidos*»¹⁸.

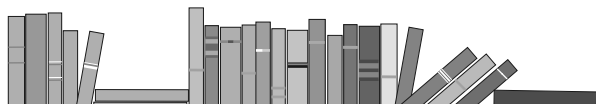
14. Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Revista Letras libres, México: Febrero 2009, Año XI, No. 122, p.14.

15. Kierkegaard S., *La época presente*, Tr. Manfred Svensson. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2001, p. 44 (SVI VIII 67).

16. Kierkegaard S., *Los primeros diarios*, Vol. I., 1834-1837. I A 340, Tr. María José Binetti. México: Ed. Universidad Iberoamericana, p.160.

17. Kierkegaard S., *La época presente*, p. 76 (SVI VIII 86).

18. *Ibid.*, p. 77 (SVI VIII 87).



La vida es un milagro. Un ensayo contra la superstición moderna.

Berry, Wendell. Ed. Nuevo Inicio,
Granada, 2012, 179 pp.

Cuando veo una buena editorial se me ensanchan los salmos, y esta diástole se agudiza cuando encuentro además a un gran autor. El bautista Wendell Berry ha pasado de profesor en la New York University (1962-1964) y (1964-1977) en la de Kentucky, su ciudad natal, a campesino que, con su esposa y su familia, acabó haciendo de una pequeña granja un terreno de 125 acres donde se cultiva ecológicamente. Wendell Berry es un elocuente defensor de la necesidad de la comunidad, de la pertenencia y del amor a las personas y a los lugares concretos para que pueda florecer una vida verdaderamente humana. Director de la revista *Communion* (sección americana), es uno de los escritores americanos más penetrantes y creativos del siglo pasado y del presente. La Editorial Nuevo Inicio ha editado ya *Fidelity* (2011) y *Sexo, economía, libertad y comunidad*.

El libro es una reflexión crítica sobre el cientifismo del sociobiólogo Edward O. Wilson, quizá el más famoso divulgador de la ciencia entendida de forma materialista y mecanicista. Cuando he leído a este autor banal y venal, pero influyentísimo en nuestros días también banales y venales, he quedado sobrecochado por su gran influjo social y al mismo tiempo por la ridiculez de su pretendida aportación epistemológica. Este libro tematiza pormenorizadamente aquella sensación nuestra. Lo aterrador es la barbarie que rige el mundo, comenzando por el académico, pero si alguien desea un desmitificador clarísimo, convincente y respetuoso, está en presencia del mejor libro que conozco. Ha tenido que ser una joven e inteligente editorial adscrita a la archidiócesis modesta de Granada, en la periferia de las cumbres, la que haya osado decir basta. Una vez más, así son las cosas, aunque así no nos las cuenten.

A falta de espacio para desarrollar aquí los contenidos del presente libro, he aquí algunas de las perlas conteni-

das al final: «Ya ha pasado el tiempo en que se podía hacer un descubrimiento científico, soltarlo por el mundo y dar por supuesto que se había hecho un bien» (p. 167). «En el contexto de nuestra economía actual, la ética, la ecología, las leyes de protección del medio ambiente, etc., no tendrán mucha fuerza correctiva en tanto que sigan siendo especialidades. Se usarán para racionalizar lo que está mal» (Ibi). «El rechazo de la medicina empírica a hacer frente a la muerte de sus pacientes es sólo una consecuencia de su rechazo a hacer frente a las vidas, únicas y preciosas más allá de toda verificación empírica, de sus pacientes» (p. 169). Con sabor rawlsiano: «El único remedio que soy capaz de vislumbrar es que los científicos (y también los artistas) se comprendan y se imaginen a sí mismos como miembros de las comunidades afectadas, miembros que van a compartir su destino... Nuestras escuelas ahora animan a la gente a ver como privilegios únicos el poder y la influencia que llaman liderazgo. Pero un liderazgo sin participación es algo terrible» (p. 170). «El uso

de la ciencia por personas que no la entienden, o sobre personas que no la entienden, es siempre potencialmente tiránico y actualmente peligroso» (p. 171). «Por encima de todo pensamiento se cierne la pregunta de hasta qué punto el conocimiento humano puede estar seguro de sí mismo» (p. 173). Son preciosas, por lo demás, las contrapropuestas a este desmadre ejemplificadas con alusiones a la necesidad de arraigo familiar genealógico: «Ahora estoy a mitad de camino (en el oficio familiar de granjero) entre mi abuelo y mi padre, que están vivos en mi memoria, y mi hijo y mi nieto, que están vivos ante mis ojos. Si mi hijo, después que hayan pasado otros treinta años, tiene el placer de ver a su propio hijo y a su nieto en esa secuencia, entonces él sabrá algo parecido a lo que yo ahora sé. Esta procesión viva a través del tiempo en un lugar es el registro mediante el cual ese conocimiento perdura y se transmite. Cuando se acabe la procesión, también se acabará el conocimiento» (pp. 175-176).

Carlos Díaz

Gregorio Marañón, cumbre y síntesis para el siglo XXI

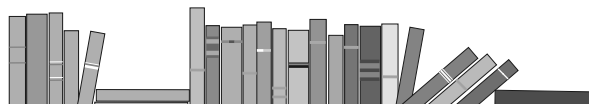
Herreros, B.; Gargantilla, P.;
Bandrés, F. (Coords.). Fundación
Tejerina, Madrid, 2ª ed. 2011.

Galdós, uno de los maestros de Gregorio Marañón, llevaba razón cuando denunciaba frente a los países realmente civilizados que «esta menguada España, educada en la unidad católica, es en gran medida el país más irreligioso, más blasfemo y más antisocial y más perdido del

mundo». Gracias a él y a discípulos como Marañón, también admirador de la Institución Libre de Enseñanza, esta España hubiera podido atemperar al menos su atávico vandalismo. Hubiera podido. Pero los maestros testigos lo son aún más en la adversidad y su figura se agranda precisamente en tiempos de máxima postulación como el presente. El gran mérito del libro de varios autores, *Gregorio Marañón, cumbre y síntesis para el siglo XXI* reside precisamente en ha-

ber sabido decir de esta señera figura, humanista y poliédrica en cada una de sus caras, que «la ejemplaridad de Marañón radica en haber tratado de agotar todas sus posibilidades innatas, y ello en la multiplicidad de actividades que su personalidad desplegó» (p. 37). A partir de aquí, todo Gregorio Marañón refulge ante nosotros en la dimensión más seria de su ingente contribución al bienestar de la humanidad a su alcance: «Ciego será quien no vea que el ideal de la etapa

futura de nuestra civilización será un simple retorno de los valores eternos y, por ser eternos, antiguos y modernos, a la supremacía del deber sobre el derecho; a la revalorización del dolor como energía creadora; al desdén por la excesiva fruición de los sentidos; al culto del alma sobre el cuerpo; en suma, por una u otra vía, a la vuelta hacia Dios». Trasladado esto al ámbito que le fuera más propio, «el médico se forma no sólo para ejercer su sabiduría, sino



también para ejercerla con dignidad y pulcritud moral. Sin ésta, sin la línea moral bien precisa, el profesional mejor es siempre malo; y es más, sin la fuente moral la misma eficacia técnica de la profesión se desgasta y acaba por anularse».

Gregorio Marañón canalizó su quehacer médico desde la cátedra, oficio signado por la misma convicción con que selló su vida: «Ser catedrático es poner cada año en contacto con una generación nueva lo más recogido de nuestra personalidad y dejar resignadamente que se lo lleven a pedazos. Dar lo mejor nuestro en beneficio de ese monstruo anónimo e inevitablemente ingrato que se llama una promoción. Sentirse envejecer ante un espejo que cada año es más joven y multiplicar cada nuevo curso nuestra decadencia»... «Cuando se ejerce una determinada actividad en la vida, lo esencial es no entregarse en absoluto a ser actor de ella y menos aspirar a la categoría de protagonista, sino mantenerse en una prudente ambivalencia de actor y espectador, esto es, en una actitud crítica». Con su cátedra a cuestas supo condolerse con las gentes más pobres, como en aquel momento lo fueran los jordanos: «Cretinos de la Aldehuela que vienen a tallarse. Muchas mujeres con bocio. Ninguna sabe la edad que tiene. Muchos sordos. Ninguno sabe leer. Muchos se quejan de un dolor de estómago que les impide andar. Se caen al suelo. Es hambre. Un 'dolor adentro' que jestá matando'. 'El corazón se me

escucha'. Mucha historia rudimentaria. Varios casos de aluminaria. Todo el mundo está enfermo: un horror. No hay tipos degenerativos, aunque sí pobres, míseros y avejentados. Hay mucho paludismo».

Supo estar nuestro insigne y afamadísimo personaje lo mismo ahí que en los lugares más encumbrados, pero no sin haber trabajado: «Yo sólo sé las horas de insomnio con que he comprado los favores de mi buena suerte». Desde esa cumbre, a través de su esfuerzo, tocó con las manos el dolor de las gentes. Las personas como Marañón son a la vez la gloria de la humanidad y la vergüenza de los rampones: «Es fácil y agradable rebelarse cuando la vida, llena de injusticias, nos ha colocado en la zona negra del desigual reparto. Pero, cuando se está en la cúspide de la zona clara y luminosa de los elegidos, el sentimiento del agravio al derecho se embota y se encuentran mil pretextos especiosos para transformarla en blanda conformidad». No fue humanista a ratos ni selectivamente, fue humanista en todo porque era totalmente, terencianamente, humano, Marañón fue un médico humanista como lo han sido todos los médicos de cabecera de nuestra propia infancia que vieron en lo humano una presencia de lo sagrado: «Considerábase entonces que, aparte de las actividades administrativas, políticas, militares o religiosas, el hombre de gusto, por simple gusto, había de sumergirse en la lectura y comentarios de los autores grie-

gos y latinos. Esta afirmación, mantenida hasta los últimos años de la vida, perduró en la humanidad occidental hasta muy entrado el siglo XIX. Todavía el rey de Francia, Luis XVIII, entretenía sus ratos de ocio leyendo a Horacio. Era, pues, el cultivo de las humanidades no sólo un medio de educación juvenil, sino un fin para la actividad misma de los hombres maduros».

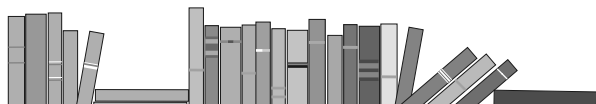
Divino sentido del deber, también eso es humanismo: «Si el haber vivido sólo para los deberes crea en el hombre un sentimiento de esclavo, el anhelo de no tener más que derechos convierte al hombre en un demonio insensible y cruel que sólo acierta a dirimir sus dificultades por la fuerza». Tenía, pues, a la medicina así entendida como la antítesis de cuanto de bárbaro y cruel hay en el mundo: «Todo gobernante absoluto, llámese dictador, tirano o válido, pasa casi sin excepción por tres fases de mandato: una primera en que el nuevo jefe carece aún de fuerza propia y organizada, pero se la da el pueblo que acoge siempre toda novedad política con alegría y esperanza. En la segunda fase, la oposición empieza a ser hostil al jefe porque éste ha de mandar con violencia y la violencia fatiga pronto a la multitud. Al fin, inevitable, llega el día en que las tendencias adversas dominan a las que asisten al dictador».

No sé si tuvo o no detractores este gran hombre, pues es infinito el número de los envidiosos (recuérdese: esta menguada España, educada

en la unidad católica, es en gran medida el país más irreligioso, más blasfemo y más antisocial y más perdido del mundo), sea como fuere, el sanador Marañón hubiera podido hacer suyo aquel socarrón juicio de Ramón y Cajal, junto a cuyo busto hunde discipularmente la cabeza nuestro maestro: «Tengo por favor especial del cielo tener enemigos. Ellos son mis censores y evitan mis caídas, y he de hacer lo posible por tenerlos; mientras los tengo valdré algo; sólo me apena que Dios no me los dé de mejor calidad y con más talento... Pero malos y todo, a ellos debo lo que soy, y sería ingrato si no aprovechara esta ocasión para darles las gracias y suplicarles no cedieran en sus diatribas». *Suum cuique*. Y, como dijera Platón, el republicano, «que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible y los peores con las peores al contrario».

Vaya también con esta breve reseña de la obra editada por la Fundación Tejerina, luchadora contra el cáncer de mama y contra la ignorancia que se mama, mi más sincera felicitación al director académico de la misma, mi maestro en casi todo, el doctor y docto Fernando Bandrés, emblema a su vez de un humanismo bien arraigado en el paso de la pereza a la diligencia y de la simpatía a la con-miseración. Bienvenida sea, pues, esta serie de publicaciones a través de las cuales el *homo patiens* llega a ser más *homo humanus*.

Carlos Díaz



De ilustrados a narcisos

Carlos Díaz. Editorial PPC, Madrid, 2013. 195 págs.

Con un texto de la carta de san Pablo a Timoteo y un poema de José Luis Martín Descalzo concluye Carlos Díaz el *Saludo proemial* que abre la lectura de su último —que sepamos— libro publicado: *De ilustrados a narcisos*. Y me refiero a los textos del prólogo para poner al lector en canción, pues san Pablo pide proclamar la palabra insistiendo «a tiempo y a destiempo», y Martín Descalzo alude al morir, porque de etapas y procesos va este libro, y hasta cinco «muertes» hallará el lector en este relato lúcido y lleno de ingenio, plagado de ironía y repleto de verdades.

Carlos Díaz ofrece una suerte de historia del pensamiento, contada sin pelos en la lengua, en la que muestra no sin un humor cada vez más raro de hallar —pero cuya fuerza remueve la inteligencia del lector—, la «evolución» (hoy parece que todo evoluciona...) del intelectual y del hombre ilustrado medio, y los derroteros por los que éste se va metiendo hasta devenir en el tipo narcisista en que hoy se ha transformado. El lector de Carlos Díaz no puede sino recor-

dar aquel su *Contra Prometeo*, que fascinó y movió tantos corazones; pues bien, aquí veremos cómo Prometeo se convierte en Narciso. De Guatemala a Guatepeor, diríamos. Y esta misma historia la traslada a nuestra España para narrar, con un tono desenfadado y lleno de ironía *removedora*, nuestra historia más reciente, donde esta metamorfosis de Prometeo en Narciso adquiere visos tragicómicos y desemboca en el desastre de la educación, en la pérdida de cualquier punto cardinal, y en este estado de cosas caracterizado por pasar todos de todos y de todo, que sólo logra que «alguno pase por encima de todos» (p. 92). Y es que a esto asistimos hoy, algunos espantados, otros, sin pena ni gloria, con alarmante indiferencia y con una desoladora pasividad. Es la muestra de que Narciso se está haciendo omnipresente, y cada vez más individualista e inmisericorde, como el *señorito satisfecho* de Ortega, que se cree que «los narcisos ya hemos llegado a donde íbamos»... Recorre así nuestro autor las recientes etapas de nuestra historia patria, recordando, por ejemplo, aquel 1992 en el que España volvía a ser el ombligo del mundo, aun cuando ni de broma volviese a ser cierto aquello de que en

sus territorios nunca se ocultaba el sol... O constatando la burocratización que sufre todo, pasando por la confusión de lo moral con lo legal, *pseudoverdad* proclamada como sola verdad absoluta.

Dedica Carlos Díaz páginas sabrosas al panorama desolador de la enseñanza, donde tanto han tenido que ver muchos ilustrados trocados en *Narcisos de pata negra*; páginas que harán reír al lector, desde luego, por su tono desenfadado e incisivo, pero sólo para de inmediato hacerle llorar desconsolado, y lanzarle después a la indignación y a la denuncia. «En las aulas ya no se perciben convicciones de contenido —escribe nuestro autor—, sino meras metodologías formales destinadas a potenciar con bailes, cantos, juegos y distracciones, la felicidad del alumno...». Juzgue el lector. Y a la enseñanza le siguen la familia, el ámbito religioso —presidido ahora por las *parareligiones narcisistas*— y, cómo no, los medios de comunicación, con la telebasura a la cabeza, que no logran sino cabezas huecas y gentes cada vez más lanares y serviles... «El viejo y altivo Prometeo ha devenido el egoísta Narciso, que ha perdido el contacto con lo divino y con lo social humano, y ha desem-

bocado en un hombre unidimensional sólo preocupado por su propio yo, que se metamorfosea y oculta cuando hay que dar la cara, lo mismo que aquel mítico Proteo, que mudaba en forma para librarse de las dificultades» (p. 89).

Pero la inmoralidad más grande de este Narciso es su indiferencia hacia el otro; eso es lo que provoca su desolación más grande. Narciso mira hacia otro lado cuando no se trata de sí mismo, y más aún cuando barrunta que hay pobres cerca, porque éstos no colman sus expectativas estéticas ni sus menguadas aspiraciones de figurar o tener.

Ciertamente, nuestro mundo se llena cada día de más cachivaches estupendos y capaces, pero la atención del hombre a las necesidades y a los anhelos de su prójimo menguan casi al mismo ritmo con que los que pueden permitírselo van acumulando artificios llenos de funciones superficiales de escaso fuste. Este libro de Carlos Díaz no es sino una constatación del desastre. Se trata de una reflexión necesaria sobre nuestro maltrecho mundo, que ayudará a entenderlo para tratar de remediar siquiera un rinconcito.

Carmen Herrando

Historia de España. La realidad de la nación española

Carmen Pérez Roldán. Sekotia, Madrid, 2012. 350 páginas.

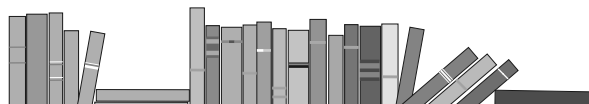
«España es una gran nación que ha contribuido en gran medida a la formación de la cultura occidental de raíz greco-romana y cristiana, que

hoy, en tantos aspectos, como la ciencia y la técnica, o las formas de organización política o económica, es ya, como quien dice, la cultura mundial», podemos leer en la contraportada de este libro cuya autora no pretende otra cosa que ofrecer a quienes constituimos esta realidad que es España la historia de una de las naciones

más antiguas de Europa, fundamental para la formación de la que hoy se conoce como cultura occidental.

Este es un proyecto que Carmen Roldán venía pergeñando desde tiempo atrás, al comprobar con gran preocupación que «en los estudios de primaria y secundaria de nuestra patria no había casi presen-

cia de los grandes acontecimientos de nuestra historia, anulados o minimizados en los nuevos planes educativos, de modo que nuestros jóvenes se veían privados del conocimiento de lo que nos formó como nación». Y reconoce que han sido los intereses políticos los que nos han llevado a tal situación, por el sesgo que las dife-



rentes comunidades autónomas, a las que dio lugar la vigente Constitución de 1978, han realizado en la transmisión de los conocimientos históricos. Las comunidades autónomas «han puesto en todos estos años su objetivo en el conocimiento de su historia, muchas veces falseada, para remarcar más aquello que las diferencia del resto que aquello que las une». Y han robado así a nuestros jóvenes una visión de conjunto de la historia de España, generando en ellos

un grave desconocimiento de los hechos fundamentales de nuestra historia, con lo que eso representa acerca de la conciencia del propio ser y las dificultades para afrontar el futuro con semejante carencia.

El lector va a encontrar, pues, en este libro de lectura fácil y amena, una historia de España escrita con rigor y objetividad desde la perspectiva indicada, que no oculta realidades como la importancia que tuvo nuestra nación en la extensión del cristianismo por

el mundo o la riqueza de una historia que es fruto del mestizaje y del encuentro de tantos pueblos que han traspasado nuestras fronteras. Desde bien antiguo ha habido en nuestra tierra un fuerte sedimento cultural que ha llevado a las gentes de aquí y a las que por aquí pasaban a llamarse españoles. ¿Por qué hemos llegado a renegar de este nombre? La lectura de este libro nos proporcionará, sin duda, a adultos y a jóvenes, datos y razones para vol-

ver a pensar nuestra identidad de españoles, apreciarla en su justa medida y defenderla sin complejos de culpa ni timideces gestadas por el ambiente reinante. Y hallaremos en él un recorrido edificante por lo que ha sido nuestra historia, que nos hará sentir *españoles* en la España de hoy, tan necesitada de salir del caos en el que está inmersa, en perjuicio y detrimento de tantos.

Carmen Herrando

Un nuevo rapto de Europa. Las encrucijadas del Tratado de Lisboa.

Antonio Colomer Viadel (Coordinador). Haití Estudio Creativo, Valencia, 2012, 231 pp.

El presente libro es fruto de unas Jornadas sobre Europa en noviembre de 2009, organizadas por el incansable y creativo profesor A. Colomer, bajo cuya coordinación se recogen las varias ponencias habidas en tal evento, y que amablemente hace referencia en su introducción al editorial del número 101 de la revista Acontecimiento, con el título de «Los rescates y el nuevo rapto de Europa», tomando esta imagen como título del libro.

Antonio Colomer plantea en su introducción un dilema para Europa: El tratado de Lisboa o la alternativa islandesa. Dilema del que huyen los líderes europeos actuales, más preocupados por salvar los muebles financieros que por la justicia y la paz social. De ahí que se haga eco de las tesis de M. Rocard o Alain Jupé que afirman que la Europa política está muerta, resultando un gigante económico con comportamiento de enano político. En este sentido, las esperanzas abiertas con ocasión del Tratado para Constitución

Europea terminaron siendo defraudadas por los resultados y abandonadas a favor de un pragmatismo oscuro que se plasma en el Tratado de Lisboa.

En ese contexto, el profesor Antonio Bar Cendón examina dicho Tratado, al que califica como «La reforma truncada de la Unión Europea», pues, a pesar de las importantes reformas que introduce en la Unión Europea, dotándola de unos potentes instrumentos institucionales y políticos que pueden ser manejados con eficacia por una voluntad política, arroja la sombra de la duda sobre la cuestión de al servicio de quién están esos instrumentos. El profesor Bar concluye dando cuenta del enfrentamiento de dos concepciones contrapuestas, la que tiende a una organización supranacional, y la que apunta hacia una organización intergubernamental, con el resultado de que «parece haberse impuesto en los últimos años la visión de quienes conciben la UE como el final de un proceso de integración económica, sin más objetivo que el beneficio material de los Estados miembros».

Pero, ¿qué papel le queda entonces a la ciudadanía europea? Susana del Río Villar toma esta cuestión y expone la necesidad de poner en valor

los grandes activos de Europa: la ciudadanía y sus valores, cuyo potencial no ha sido desplegado suficientemente. La capacidad de Europa de reinventarse parte de aquí y sería necesario, utilizando un símil informático, reiniciar Europa como se reinicia un ordenador que se ha bloqueado, sin que por ello se pierdan los archivos contenidos en él. En el caso de Europa eso equivale a buscar la complementariedad de la democracia representativa con la democracia participativa a escala europea.

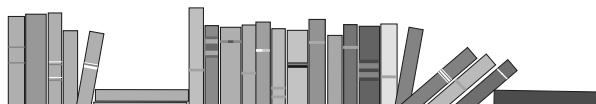
Otras aportaciones notables son las del profesor J. C. Bartolomé Cenzano, sobre «La protección europea de los derechos fundamentales», con un examen detallado del papel de las instituciones europeas en este terreno, tanto internamente como su intervención en el panorama extra comunitario; el trabajo de los profesores Matilde Gurrera Roig y J. L. López González, sobre «La participación de los parlamentos autonómicos en las decisiones de la Unión Europea»; así como la contribución de Joaquim Millán Alegret, sobre «La cooperación europea en el ámbito local».

Se cierra el libro con un trabajo de los profesores Vicente Jaime Pastor y J. Rodolfo Hernández Carrión, del D. Econo-

mía Aplicada (U. Valencia) sobre «La política monetaria de la Unión Europea», que examina esa política que se ha puesto abusivamente en el centro de todas las políticas, con una visión que, sin ser especialmente crítica, es bastante clarificadora y pedagógica.

En una valoración de conjunto podríamos decir que el libro abarca los aspectos fundamentales de la crisis de la construcción de Europa, desde una perspectiva en la que priman sus aspectos jurídicos, una dimensión que, si fuera la única, sería insuficiente, pero sin la cual dicha construcción será imposible. Por lo cual, sin olvidarnos de ella, hay que tener muy presente la sabia rememoración que hace el profesor Colomer del viejo -pero inolvidable- Tucídides: «la clave de la vida humana es la libertad, y la clave de la libertad es el coraje», concluyendo su presentación en la línea del eximio ateniense: «Tendremos que tener el coraje de desafiar a esos especuladores perversos, sus cómplices y encubridores, a esos raptos sombríos que sobrevuelan el horizonte europeo, dispuestos a enriquecerse sobre nuestra ruina. Y habrá que derrotarlos».

Luis Ferreiro



Manual de capacitación sobre economía solidaria y desarrollo comunitario

Luis Francisco Verano Páez,
Antonio Colomer (Coordinadores)
Editorial Universitat Politècnica de
Valencia. Valencia, 2011, 752 págs.

El Manual que presentamos aquí representa un notable esfuerzo encaminado a la ilustración popular, a la promoción cultural de trabajadores, sindicalistas y militantes de toda clase de organizaciones populares. Con notable sentido práctico y sin perder de vista la idea de alcanzar metas ambiciosas en la pedagogía del pueblo, los autores del Manual han condensado conocimientos de diversas materias para formar un corpus formativo muy completo, resultando una verdadera enciclopedia al servicio de la economía solidaria.

Con buen criterio, los autores han logrado una síntesis en la que los conocimientos técnicos están soldados con armonía a una visión humanista que dignifica la vida y da sentido a la economía. Frente a quienes tienden a marginar el horizonte de los valores de solidaridad y reciprocidad a una curiosidad para entretenimiento de los estudiosos de las culturas primitivas, sin ninguna relevancia para una economía a la que exigen eficiencia a cualquier coste, los autores de nuestra obra oponen una sólida convicción de que hay que soldar férreamente

ambas laderas del problema, la ética y la técnica, sin separación ni confusión. Y es que, como escribe Antonio Colomer, «sólo así se podrá atisbar la posibilidad de alcanzar, en medio de las ruinas de los viejos mitos posesivos del bienestar, la existencia de la *sociedad del bien ser*». Porque si es importante aprender a hacer, tanto o más lo es «aprender a ser», como rezaba aquel informe de Edgar Faure para la UNESCO, hace ahora cuarenta años, cuando en un panorama más abierto que hoy se guardaba un sitio para la utopía.

Pero aún hoy quedan viejos roqueros como A. Colomer y L. F. Verano, que saben que sin esa utopía el futuro no tendrá valor ni sabor y que, para los que no son privilegiados, no hay otro recurso ni otra esperanza que la propia formación personal, la autogestión y la organización del ser comunitario, todo lo cual no es posible más que por la inspiración de una cultura de la persona. A todo ello, de una forma reflexiva, pretende servir este Manual, cuya importancia, como dicen los autores, no es sólo dar un formidable instrumento formativo a los grupos comunitarios solidarios y autogestionarios, sino también «llevar al convencimiento a tales grupos de que la ética y la lógica solidaria está en la línea de la evolución mejorativa de la especie humana, por más trabas que se le haya impuesto desde las

formas caóticas de la economía de mercado».

Del contenido no es posible aquí más que señalar los siete módulos, de unas 100 páginas cada uno, distribuidas en cinco capítulos por módulo, en los que se desarrolla la materia en un lenguaje asequible para todos los públicos, organizados con gran sentido pedagógico, con profusión de esquemas, tablas y otros recursos didácticos, así como con numerosas tareas propuestas, a fin de que sea un aprendizaje práctico que pueda integrarse en la vida y aplicarse con soltura. Los módulos versan sobre las siguientes materias:

- Relación con el mundo.
- Organizaciones solidarias.
- Educación comunitaria y economía solidaria.
- Administración y finanzas en organizaciones solidarias.
- Organización y gestión comunitaria.
- Cultura y desarrollo humano.
- Gerencia solidaria.

Sin embargo, lejos de lo que las apariencias podrían indicar, al hilo de los contenidos técnicos se desarrolla la filosofía y la ética de la solidaridad, sus principios, su fines, sus ideales y, en definitiva, su sentido.

Aunque los autores de este precioso libro lo han hecho sin pretensión alguna de

notoriedad, o de rendimiento para las propias carreras, es justo por nuestra parte reconocer que los profesores y profesionales autores de los textos han realizado una gran tarea al servicio a la formación humana, laboral y comunitaria de los hombres y mujeres de los suburbios, de las áreas rurales, de las selvas y montañas, especialmente de esos países iberoamericanos, en los que la categoría de pueblo aún es un humus nutricional de las experiencias más humanas. Además de los coordinadores, nos complace nombrarlos a todos y cada uno —Mariela Emperatriz Estrada, Miguel A. Ramón Martínez, Jorge H. Molano Velandía, Argemiro Ramírez Herrera, Álvaro Parra Riveros y Julio A. Pinzón Ramírez— para darles la enhorabuena y agradecerles su hermosa aportación.

Y, por último, cómo no, subrayar que la iniciativa ha partido de un esfuerzo de colaboración intercontinental entre la Confederación Latinoamericana de Cooperativas y Mutuales de Trabajadores (COLACOT), de su Escuela Internacional de Cultura y Economía Solidaria (ECOSOL) y del Instituto Intercultural para la Autogestión y la Acción Comunal (INAUCO), contando con el apoyo de la Universidad Politécnica de Valencia, a través de su Centro de Cooperación al Desarrollo.

Luis Ferreiro



Cartas de los lectores

Opción alquiler social (fin)

El próximo mes de febrero, los activos «burbuja» de los Bancos nacionalizados (entiéndase «Cajas de Ahorros y Montes de Piedad») —que nos atrevemos a cifrar en 140.000 millones de euros—, serán traspasados al «banco malo» SAREB, y se van a convertir en 55.000 millones en «activos», según el Ministerio de Economía, gracias a lo que todos los españoles (aún los no nacidos) hemos quedado obligados a rescatar (entiéndase «pagar»). Con toda probabilidad, dos tercios de esos 55.000 millones de «activos» son viviendas vacías, unos 190.000 pisos, que la señora Romana, directora del SAREB o «banco malo» (no tan malo para ella, pues en él se asienta) quiere vender al por mayor, a «precios adecuados», en 15 años máximo. He leído en la prensa, el viernes pasado, que dicha señora directora está negociando con las 4 entidades nacionalizadas: Bankia, etc., que mediante comisiones de hasta el 6%, retribuciones de hasta el 3,5%, porcentaje adicional en su caso, mas retribución del 0,15% anual sobre valor de transferencia, etc; está negociando, para que se ocupen tales entidades nacionalizadas

de tales ventas, lo que en mi opinión es incongruente con los sucesos de Bankia, etc., y no quisiera tener que calificar de «mercadeo» tal negociación. Personalmente rechazo la venta de tales viviendas y entiendo que el Ministerio de Economía dispone de suficientes y capacitados funcionarios para promover el alquiler de todos esos pisos, mediante justos y razonables baremos, con mensualidades sociales de unos 350 euros, en favor de tantas familias y tantos jóvenes que, de otro modo, para poder «disfrutar» de una vivienda (derecho —que no disfrute— reconocido expresamente en la Constitución) quedarían esclavizados de por vida, bien por hipotecas, bien por inmisericordes alquileres. De optar el Gobierno por el alquiler de todos los pisos, ello permitiría al Estado poder pagar los intereses anuales del rescate bancario e incluso sobrarían unos 250 millones de euros cada año para amortización de los 32.000 millones «inyectados» a la banca (Cajas).

José Vicedo Sánchez

Amigo Luis: He recibido el último número de la revista y tras subrayar muchos párrafos, te felicito porque es un magnífico trabajo, con nuevos enfoques necesarios y oportunos.

Es admirable el artículo EL RETO DE LOS BÁRBAROS. Increíble que se publicara en el año 1976.

Me ha gustado el artículo ¿PERDONAR LO IMPERDONABLE? «El perdón es la condición indispensable de la historia».

Es útil el Rincón Bibliográfico. Lo utilizo.

Me ha parecido muy interesante el ANÁLISIS SOBRE LA METAMORFOSIS DEL ASOCIACIONISMO EN LA ERA VIRTUAL. Muy buena tu presentación y el Análisis posterior.

Los artículos de Víctor Manuel Pérez Martínez sobre el ciberespacio público y de Fernando Soler Toscano sobre la difusión del conocimiento libre han sido para mí una revela-

ción. Sólo conocía las redes sociales en las que se «habla mucho pero no se dice nada» y veo que existen posibilidades más serias.

Y el broche de Carmen Herrando con sus REFLEXIONES SENCILLAS SOBRE ÉTICA. Admirable.

Para mí ha sido esperanzador saber que existen asociaciones de personas cualificadas y preocupadas por la ética que navegan por la red y creo que merecen difusión y colaboración.

¿No sería posible crear en *Acontecimiento* un Rincón Cibernético donde se facilitara información sobre estas nuevas posibilidades de uso de las nuevas tecnologías de la información?

Sería un buen servicio a la sociedad.

Mariano Palancar Penella

■ **Análisis**



**La fe
que abre
caminos**

PRESENTACIÓN

PENSAR LA FE

El año de la fe, que la Iglesia católica celebra este año, nos ofrece una oportunidad para pensar y debatir de nuevo sobre este hecho de la vida humana. El Instituto Mounier no tiene carácter confesional y algunos de sus miembros no están vinculados a ninguna religión. Pero la fe es una dimensión de la persona y a todos nos incumbe pensarla. Es realmente asombroso, pero en el contexto cultural de nuestra España —y también en el de Europa— estás dos afirmaciones no son comúnmente aceptadas, más bien son negadas. La descrita Europa de nuestros días constituye una excepción en la historia de la humanidad y en el conjunto del planeta. Desde el Paleolítico hasta nuestros días todas las culturas y civilizaciones conocidas han contado con expresiones religiosas, y eso quiere decir con algún tipo de fe. En la actualidad y en todos los continentes —salvo en Europa— la humanidad acepta la religión como un hecho cotidiano en la vida de las personas. La religión es uno de los fenómenos más universales y de los que más influyen en nuestro modo de vida. Insisto, decir religión es decir también algún tipo de fe. Por eso, independientemente de la práctica religiosa de cada uno, pensar la fe es pensar una dimensión central del ser humano.

La fe, además, es un ámbito de la persona que se desprende de la trascendencia en la que se encuentra envuelto el hecho personal. La persona desborda la naturaleza, las condiciones culturales y sociales en las que vive, y es más grande que las acciones en las que se va constituyendo. El ser personal se encuentra abierto en un movimiento que le eleva por encima de sus condiciones. Ese movimiento de trascendencia es en el que se asienta la fe. Por esta razón es una realidad que afecta a toda persona. Hay quienes al comienzo de ese movimiento de trascendencia percibimos la voz de una presencia personal que adviene como una potencia bondadosa. Reconocemos a Dios y nos entregamos confiadamente a Él. Hay quienes no escuchan del todo esa voz ni reconocen a Dios, pero se encuentran envueltos en ese movimiento de trascendencia.

Gonzalo Tejerina —que en su día fue director de nuestra revista— plantea las coordenadas de la cuestión de la fe en el contexto cultural moderno. La crítica a la religión formulada en los comienzos de la modernidad y en el siglo XIX da lugar a un laicismo militante. Las posturas extremas generan reacciones extremas, y por eso, un modo también extremo de respuesta creyente a esta situación es el fideísmo postmoderno que sostiene la fe en el sentimiento y excluye cualquier consideración racional. En nuestra situación cultural son muchos los que sitúan la fe en el ámbito de los sentimientos. La consecuencia es que la fe es cuestión de gustos, de preferencias subjetivas, de opiniones particulares, pero no tiene nada que ver con nuestra condición humana. En este artículo se nos recuerda la complejidad que corresponde al acto de fe y que solamente dando cuenta de ella podremos entenderla en todo su sentido.

Un buen complemento a la contribución de Gonzalo Tejerina es el artículo sobre los nuevos ateísmos de Francisco Conesa. Aunque en los argumentos de esos «nue-

RICARDO DE LUIS CARBALLADA
Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

vos ateísmos» haya poca novedad y mucha repetición de las críticas clásicas a la religión, merece la pena tenerse en cuenta todo ello por la actualidad e influencia del pensamiento de esos autores. El autor nos propone el debate con estas corrientes centrando la discusión en aspectos importantes como son el modelo de sociedad.

El artículo de Francisco Soler Gil invitando a leer la última obra de Flew y contando el tránsito desde su ateísmo intelectual militante al teísmo, testifica la búsqueda honesta de la verdad. En contraposición a la indiferencia relativista, a la banalización y superficialidad con la que se afronta la cuestión religiosa en nuestro suelo patrio, alguien, incluso negando su pertinencia, consideraba valioso discutir y debatir sobre ella. Ciertamente merece también la pena discutir si lo que Flew propone no es una forma de deísmo que nada tiene que ver con la presencia personal de Dios. Pienso que la filosofía analítica, centrada en cuestiones procedimentales de la razón, más que en pensar las condiciones de la existencia conduce a esta forma de deísmo. Un pensamiento más existencial de acercarse a Dios —y desde el hecho de la persona— daría lugar a otro resultado.

La fe cristiana comienza en el movimiento de trascendencia pero tiene como centro y termina en la persona de Jesucristo, Palabra viva de Dios. Desde el trasfondo de la teología paulina lo expresa muy bien José María Andreu en su aportación. «La fe es una vida que se vive» nos dice; es la vida de Cristo que reanima y revivifica la existencia propia. Sin Cristo —y sin relación personal con Él— no hay fe cristiana. Pero merece la pena seguir pensando el significado de Cristo no sólo para los que creemos en Él sino también su significado salvífico universal. Cristo es camino, verdad y vida para toda la humanidad. Es camino de plenitud, la verdad de la existencia humana y la salvación y redención para un ser humano, que por sí solo no es capaz de superar la contradicción y romper el encadenamiento con el mal.

El artículo de Ricardo de Luis nos presenta lo cerca que pueden estar en ocasiones creyentes y no creyentes. Esa proximidad posibilita la reflexión, la discusión y la búsqueda común. La proximidad de creyentes y no creyentes crea un espacio de comprensión mutua en el que es posible la apertura a la experiencia del otro.

La realización histórica de la fe cristiana es enormemente positiva. Se ha manifestado a lo largo de la historia como un factor civilizador de enorme potencialidad. Aunque se suela presentar al cristianismo como una instancia opuesta al desarrollo, a la ciencia y al progreso, la verdad es que ha sido enorme su aportación al humanismo occidental. Sus mejores valores, tradiciones e instituciones no serían explicables sin tener en cuenta el hecho cristiano. Pero no se trata solamente de pensar el pasado sino abrirnos al futuro, y los que somos creyentes, continuar aportando en el terreno de la cultura y de la justicia. Las aportaciones de Jesús Espeja y Carlos Díaz indican un buen camino para continuar en esta senda en la que la fe se muestre como factor crítico en la marcha de nuestras sociedades y elemento dinamizador de lo mejor de lo humano. 

LA FE Y SUS LÍMITES

Ricardo de Luis Carballada
Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

La fe opera como una demarcación que separa aquellos que la tienen de los que carecen de ella. Parece señalar de modo claro dos actitudes fundamentales del ser humano; dos modos de llevar la existencia. Por tener que ver con realidades últimas, como Dios y la muerte, es un hecho límite y fronterizo. Las fronteras no sólo demarcan y separan ámbitos, también los comunican y ponen en relación.

Esta reflexión parte de pensar la fe desde sus límites; de considerarla como hecho fronterizo. Al final el resultado alcanzado es que aquellos que la fe parece separar —el creyente del no creyente— están más cerca de lo que en un primer momento se pensaba. Y entre ambos hay vías de comunicación y encuentro que permiten el diálogo y el reconocimiento mutuo.

Este modo de plantear las cosas no está motivado por un gusto por las identidades débiles y las opciones desdibujadas y poco nítidas. No lo es por la confusión que acaba por mezclarlo todo sin ser capaz de poner claridad. Se trata más bien de seguir la intuición de que los seres humanos estamos vinculados antes que nos separe la cultura, la biografía y las propias elecciones. Entrelazados en las mismas preguntas y cuestiones. Unidos sobre todo en Dios, que aunque no le reconozcamos, se encuentra tras nosotros cubriendo y sosteniendo nuestra existencia.

Ese es precisamente el primer límite que trataré aquí. Dios se encuentra en el origen de la fe y es el termino al que ella conduce. En la fragmentación contemporánea del conocimiento podemos pensar la fe considerando su aportación a la sociedad (sociología), al desarrollo de los individuos (psicología), a la cuestión del sentido (filosofía). Todo ello será de enorme utilidad y aclarará aspectos importantes de la fe, pero pasarán de largo por su núcleo si no toman en consideración la cuestión de Dios.

En un segundo momento de la reflexión veré en qué manera el creyente y el no creyente se encuentran implicados mutuamente puesto que la increencia habita en el fondo de la fe, y la fe se hace presente en el fondo de la increencia. Posteriormente recordaré



la convergencia entre la fe religiosa y la llamada «fe filosófica» y que nos muestra que la fe no es algo extraño al pensamiento filosófico. Finalmente abordaré la cuestión de la muerte como ámbito que introduce la trascendencia en la existencia y da lugar a la fe como responsabilidad ante el prójimo.

DIOS: CONTENIDO DE LA FE

Para el pensamiento cristiano la fe es la relación de confianza con Dios, quien es percibido como soporte sobre el que apoyar la existencia, y es tomado también

como guía y orientación en la construcción de la propia persona. La fe es relación y relación con Dios. Conlleva la entrega confiada y dejarse conducir por Él en el camino de la vida.

Sin duda este modo de entender la fe no se corresponde con cualquier forma de relación religiosa y supone un desarrollo de la experiencia religiosa en una determinada dirección. La religión nace del encuentro con lo sagrado —con lo divino—, y no tiene por qué llevar a una relación de confianza en la que uno deposita su propia vida. Ese encuentro puede suscitar otras actitudes, como lo son la admiración, el temor, el respeto, la obediencia...

La fe cristiana supone haberse encontrado con Dios y haberle percibido como potencia y fuente de vida. Se trata además de un Dios personal que habla y dirige su palabra, suscitando de ese modo la relación de confianza a partir de la cual el creyente se deja conducir y guiar en su existencia.

La fe, por consiguiente nos lleva a la cuestión de Dios. O lo que es lo mismo a la cuestión del fundamento último de la vida humana. Un fundamento que no se impone a modo de una conclusión evidente al final de un razonamiento, sino que llega al modo de una presencia personal. Presencia que normalmente no irrumpe de modo violento sino como un susurro que inspira nuestra mirada para que se eleve hacia arriba, se extienda a lo lejos, penetre en lo hondo y se encuentre con los otros.

¿Qué es lo que puede suscitar la fe? ¿Qué es lo que nos lleva a percibir la presencia de Dios? De todos los argumentos que se suelen señalar para justificar la existencia de Dios el más adecuado es el de la existencia del bien. Podemos decir que Dios existe porque en nuestra vida nos encontramos con la bondad. Y esto quiere decir el desinterés, la gratuidad, la generosidad.

Lo dijo muy bien Ernesto Sábato en su libro, *Antes del fin*. Comprobaba que el mundo está: «...plagado de horrores, de traiciones, de envidias; desamparos, torturas y genocidios. Pero también de pájaros que levantan mi ánimo cuando oigo sus cantos, al amanecer; o cuando mi vieja gatita viene a recostarse sobre mis rodillas; o cuando veo el color de las flores, a veces tan minúsculas que hay que observarlas desde muy cerca. Modestísimos mensajes que la Divinidad nos da de su existencia. Y no sólo a través de las inocentes criaturas de la naturaleza, sino también, encarnada en esos héroes anónimos como aquel pobre hombre que, en el incendio de una villa miseria, tres veces entró a una casilla de chapas donde habían quedado encerrados unos chiquitos —que los padres habían dejado para ir a su trabajo— hasta morir en el último intento. Mos-

trándonos que no todo es miserable, sórdido y sucio en esta vida, y que ese pobre ser anónimo, al igual que esas florecitas, es una prueba del Absoluto»¹.

Lo de los pajarillos y los gatitos puede parecer a más de uno una sensiblería romántica que significa poco para nuestro asunto. Pero no lo es el hecho de personas que arriesgan su vida y la entregan por el bienestar de los demás, apuntando de ese modo a la existencia de una bondad que nos interroga y solicita. La madre Teresa de Calcuta decía a sus hermanas de Congregación que su amor y servicio era el «argumento» de Dios. Y está muy bien dicho. Más allá de la causalidad, la finalidad o la contingencia, el verdadero argumento que nos puede llevar a reconocer la existencia de Dios es el de la existencia del bien. Y así como no existen las virtudes en abstracto sino en la realización de las personas virtuosas, el bien lo encontramos en las personas que lo transparentan.

En nuestro contexto cultural la cuestión de Dios puede resultar a muchos de escaso interés; puede haber desaparecido de su lista de preguntas y cuestiones importantes. Pero no lo ha hecho la cuestión del bien pues ella es la que da la medida de lo humano.

Una de las preguntas decisivas en el momento cultural en el que nos encontramos es si los seres humanos nos explicamos a nosotros mismos como una parte de la naturaleza o si realmente la podemos trascender. Si es el primer caso, entonces el instinto de conservación, la ley del más fuerte, el propio interés, son el motivo único de todo obrar humano. Pero si en ocasiones podemos olvidarnos de nosotros mismos para, sacrificando nuestro provecho, dar preferencia a otros, es que el orden de la naturaleza no es el único al que pertenecemos. Hay otra realidad de la que somos parte. Un orden humano que, más allá de la naturaleza, nos ha anclado en Dios.

LA INCREENCIA EN LA FE / LA FE EN LA INCREENCIA

Aunque la fe parece separar muy nítidamente los que tienen fe de los que no la tienen, si analizamos las cosas con un poco de profundidad nos damos cuenta que tal separación no resulta tan clara.

En efecto la increencia hay que entenderla como una dimensión de la creencia, presente siempre en el que tiene fe. Y también hay que decir lo contrario, que la fe está presente y acompaña al que no cree. No es que quiera complicar las cosas y desdibujar los límites, para presentar una realidad movediza en la que se diluyen los contornos firmes. Es la complejidad de los

1. E. Sábato, *Antes del fin*, Barcelona, Seix Barral, 2001, 6ª edic, p. 12.

hechos y de la vida humana la que pone en relación lo que el pensamiento pretende separar con claridad.

La fe como relación es, en última instancia, un acto de la voluntad, del querer personal que asiente mantenerse en un vínculo encontrado. Decir que la fe es un acto de la voluntad, que consiente en asentar a una relación previa, no significa que ese acto sea resultado del capricho o de un decisionismo irracional. A la decisión de la fe se llega por motivos en los que interviene la razón. Por eso la fe tiene razones. No es una decisión que se tome cerrando los ojos, sino precisamente abriéndolos para llegar a donde la vista en un primer momento no llega.

Las razones que hacen plausible la opción de fe, y que para quien se decide por ella otorgan un cierto nivel de certeza, no van a mostrarse como razones evidentes para quien no participa de esa relación. Dicho de otro modo, la fe es una apuesta. Insisto, no una apuesta caprichosa, resultado del juego y la diversión. Se trata de una apuesta que procede del pensamiento, la reflexión y la contemplación de la realidad.

La fe es una apuesta como corresponde con su «carácter relacional». Toda relación se realiza por una decisión de la voluntad. La amistad, el compromiso con otra persona, la pertenencia a una colectividad... son decisiones que realizamos sin tener la total certeza de ser correspondidos. A la relación personal le corresponde la incertidumbre respecto a la respuesta que recibiremos de la otra parte.

La apuesta conlleva siempre el riesgo de no ser correspondidos. El riesgo que la realidad no responda según lo que promete. Y ese riesgo cuando se vuelve reflexivamente sobre nosotros lo hace en forma de duda (¿y si la otra persona no merece mi cariño y mi amistad?). Por eso, la fe se encuentra también limitada por la duda. La confianza en Dios se siente rodeada por la duda de «¿Y si Dios no es más que una ilusión?».

El creyente por más firme que sea su fe, no podrá expulsar del todo la sombra de la duda. Por esta razón la fe no es una vida en un mundo de luz en el que no penetra ninguna sombra. Alguien dijo con toda razón que tener fe no es vivir sin oscuridades, sino encontrar la fuerza de soportar las oscuridades de la vida.

En su día lo expresó muy bien Joseph Ratzinger: «...tanto el creyente como el no creyente participan,

cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente a pesar de la duda, para el otro mediante la duda o en forma de duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la incertidumbre. La duda impide que ambos se cierren herméticamente en su yo y tienen al mismo tiempo un puente que los

comunica. Impide a ambos que se cierren en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente; para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia»².

La consecuencia de todo esto es que el creyente puede comprender al no creyente porque las razones de este último son también las razones del primero.

Si el creyente vive amenazado por la sombra, el no-creyente lo hace rodeado por la luz y por la fe. Una fe que se manifiesta en forma de nostalgia y de anhelo. Como un echar en falta algo a lo que estamos llama-

dos. Esa ausencia se siente sobre todo en los momentos en los que el no-creyente se cruza con un creyente auténtico. En el fondo de la increencia yace la pregunta por algo o alguien en donde depositar la confianza. La increencia —como la fe— no es una fortaleza con las puertas cerradas. Es una casa de puertas abiertas en la que en ocasiones entra el destello de una realidad en la que confiar y a la que entregarse.

Por esta proximidad a la fe, el no creyente puede negarse a la fe, pero no puede hacerlo a reconocer en ella una posibilidad humana. La fe no es el residuo de un pasado a superar por la modernidad de la ilustración y la ciencia. Es el asentimiento a una llamada que resuena como un eco en cada ser humano, aunque algunos respondan con la negación.

FE / FILOSOFÍA

Fe y filosofía también parecen presentarse como dos ámbitos separados nítidamente. La fe tiene que ver con la vida —se dice—, y la filosofía con el pensamien-

Si el creyente vive amenazado por la sombra, el no-creyente lo hace rodeado por la luz y por la fe. Una fe que se manifiesta en forma de nostalgia y de anhelo.

2. J. Ratzinger, *Introducción a la fe*, Salamanca, Sígueme, p. 7

to. En esta lógica se ha llegado a contraponer el Dios de los filósofos al Dios de la fe, ignorando que la historia de Occidente está llena de encuentros, intersecciones e influencias recíprocas entre ambas.

Otros dirán que la fe es cuestión de sentimiento y la filosofía lo es de razones. A la fe se llega por el impacto y por el sentirse arrebatados. La filosofía es ejercicio de reflexión y de tomar distancia con lo que nos rodea.

También aquí cuando nos paramos a pensar las cosas en profundidad nos damos cuenta que la separación entre ambas dimensiones tampoco es tan nítida.

La fe, como confianza en Dios, creador de todo, conlleva también una actitud ante la realidad. La confianza en Dios se proyecta sobre su mundo y sobre las otras criaturas. La fe es una actitud última que se expresa en la apertura a la bondad de la creación y a la de los otros seres humanos.

También la filosofía conlleva y condiciona una actitud última ante lo real. Actitud que es resultado de la manera de entender el mundo y que se refleja en las diferentes corrientes filosóficas. Uno puede ser escéptico o sostenerse en la inteligibilidad fundamental de lo que nos rodea. Se puede comprender el mundo desde la abstracción de la razón o por inducción a partir de lo que hay frente. Hay quien afirma un sentido para nuestra existencia y quien la entiende como una condena. En todo caso se trata de actitudes fundamentales que expresan lo que se ha llamado la «fe filosófica» o «fe racional».

El primero en hablar de «fe filosófica» fue Immanuel Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Recordamos que en su pensamiento el conocimiento teórico no es la única forma de conocer. Existe también el saber práctico, que lo es de lo incondicionado, es decir, lo que nos obliga de forma absoluta. Lo que constituye un deber se basa en la ley moral, a la que la voluntad obedece. Precisamente al asentimiento a los postulados de la ley moral Kant los llama fe, «fe racional».

Será Karl Jaspers quien desarrollará de manera más amplia esta idea de fe filosófica en su obra *La fe filosófica* (1948). Aquí presenta la fe como «el acto de la existencia en el cual se hace consciente de la trascendencia en su realidad». Se trata de una experiencia profunda que compromete por entero a

la persona y por la que se comprende que la realidad significa más de lo que se capta en la conciencia. La fe filosófica es un pensar existencial que pone al ser humano bajo la guía de Dios para conducir su existencia.

El discípulo de Heidegger Bernard Welte, en su obra *¿Qué significa creer?*, elabora también un concepto filosófico de fe. Partiendo del

hecho de que el sujeto está implicado en lo que comprende, una concepción de fe como respuesta a la llamada de Dios conlleva algún tipo de implicación del que responde en la misma formulación de la llamada. Se podría decir que el ser humano es co-autor, mediante su razón, del acontecimiento por el que Dios le dirige la palabra y la llamada de fe.

Welte constata que la confianza es una estructura fundamental de la existencia y de la vida del ser humano. Una confianza que se despliega ante la amenaza de la nada. Por otro lado, el ser humano está abocado a tras-

cender los límites en los que se encuentra, también de los que se encuentra su conocimiento. Ese movimiento de trascendencia es posible porque nuestra existencia y el mundo en el que vivimos es un dato previo que no nos damos a nosotros mismos (no es dado) y que no podemos controlar ni agotar. La acogida de ese dato previo es lo que llamamos fe. De aquí se deduce su afirmación rotunda y fundamental: *En el principio no está ni la acción ni el saber. En el principio está la fe*. La fe es la aceptación de un sí fundamental que antecede al sujeto y a lo que le rodea, y que otorga la consistencia del yo y la inteligibilidad fundamental del mundo.

Este recorrido por quienes en la tradición filosófica han hablado de la fe filosófica habría que completarlo con algún otro autor. Fundamentales me parecen a mi Kierkegaard y Franz Rosenzweig. Pero baste lo apuntado para mostrar que fe y filosofía no son, como es corriente encontrarse en la opinión pública española, dos actitudes que se excluyen como lo hacen lo irracional y lo racional; la superstición y la ciencia; el sentimiento y el pensamiento. La fe y la filosofía se encuentran próximas en cuanto ambas proponen una actitud fundamental ante la realidad y sin la cual no sería posible ni la propia comprensión del sujeto ni la de su mundo.

La fe, como confianza en Dios, creador de todo, conlleva también una actitud ante la realidad. La confianza en Dios se proyecta sobre su mundo y sobre las otras criaturas. La fe es una actitud última que se expresa en la apertura a la bondad de la creación y a la de los otros seres humanos.

LA FEY EL LÍMITE DE LA MUERTE

Uno de los mayores límites que tiene el ser humano es el de la muerte. Y una de las fronteras más terribles es la que se levanta entre ambas realidades. También la fe tiene que ver con esa frontera.

En la banalización cultural en la que nos vemos envueltos parece que la reflexión sobre la muerte es un asunto exclusivo de los que tienen fe; es un tema de las religiones. Para el resto, la muerte es un hecho natural y biológico para el no hay que buscar mayores sentidos. Hay que aceptarlo de la misma manera que aceptamos que nos crece el vello en las piernas o que sentimos sed cuando nos exponemos al sol. Para el naturalismo reinante la muerte no tiene mayor significado que el de poner fin a una vida, que tampoco tenía mayor sentido.

No ha sido así en la tradición de pensamiento que nos ha precedido. Desde Platón a Heidegger la muerte señala el interrogante fundamental que origina el pensamiento y da lugar a la comprensión. La muerte es en esa tradición el acontecimiento que se encuentra en el origen de un movimiento de trascendencia en el que se asienta el pensar.

En nuestros días ha sido Emmanuel Levinas el que retomando esa tradición vuelve a poner en relación la muerte con la trascendencia. Con una trascendencia que no termina en el yo, frustrando el movimiento de salida de sí mismo. La trascendencia nos lleva al otro sin posibilidad de retorno. Es ahí, en esa trascendencia radical en donde Dios pasa por la existencia humana.

La muerte dirá Levinas no es como en Heidegger «la posibilidad de la imposibilidad» sino la «imposibilidad de la posibilidad». Es el fin del poder del yo. Pero la experiencia de la finitud que introduce la muerte conlleva precisamente la apertura a lo infinito, que no se abre como un espectáculo a la conciencia sino

como una llamada a la responsabilidad por el otro prójimo.

La muerte no es un acontecimiento que la conciencia pueda pensar en sí misma. La muerte siempre es pensada y vivida como muerte del otro. La muerte es un acontecimiento en la vida de los otros que el yo ni puede anticipar ni reproducir en su experiencia. Por eso la muerte nos pone en relación con la alteridad absoluta, que se nos da como lo que no puede ser pensado. Lo que no tiene cabida en la conciencia ni es puesto por la experiencia.

La muerte con la que me encuentro en el otro no es solamente un límite al poder del yo. La muerte que recibo en el otro habla, me dirige una palabra. Y lo hace como orden ética. Como la llamada a la responsabilidad. Llamada al cuidado de los otros. Una llamada que por no caber en la conciencia no tiene fin. Es infinita. Nunca saciable y que sitúa al yo en «estado de permanente responsabilidad».

Es esa situación de responsabilidad en la que Dios pasa por el sujeto. Dios como realidad trascendente no viene a coincidir con nuestra conciencia. Se presenta como lo que rompe la coincidencia con uno mismo. La fe, según la experiencia de Abraham es un salir de nuestra tierra. Un partir que nos lleva a un lugar sin posibilidad de retorno. También la responsabilidad nos saca de nosotros mismos sin posibilidad de volver al punto de partida. Por el movimiento de trascendencia en el que acontece la responsabilidad Levinas dirá que la primera palabra del hombre religioso no es «creo en Dios» sino «soy responsable del otro». En mi opinión no hay porque contraponer ambas cosas. Levinas parece reproducir una concepción de fe como conciencia, como experiencia, saber y vuelta sobre uno mismo. No llega a entender que para el pensamiento cristiano y en su sentido último la fe es entrega a un amor que llama a ofrecer el don de la propia persona a los otros en un acontecimiento de fraternidad vivida. 

LA FE COMO ACTO DEL HOMBRE

Gonzalo Tejerina Arias
Facultad de Teología de Salamanca

1. LA FEY EL PENSAMIENTO DE LA FE EN EL CONTEXTO

1.1. La crítica del Magisterio de la sospecha. Una herencia viva de sombras

La experiencia de la fe cristiana se encuentra al presente en un contexto histórico-cultural que ejerce sobre ella una influencia muy notable de signo negativo, porque este contexto es en muchos aspectos adverso a la fe. Por razón de esa influencia grande, hemos de tener presente ese marco cultural, de modo que aunque sea de modo sumamente breve recordamos sus factores o fenómenos de mayor relevancia. Son las impugnaciones más importantes que la fe religiosa ha recibido en el pensamiento moderno, especialmente desde la segunda mitad del siglo XIX, y que mantienen una vigencia notable en nuestro tiempo.

1. La fe no es un conocimiento cierto, no tiene nada que ver con la ciencia que es el verdadero conocimiento, demostrativo y racional, y la fe, por tanto, ha de ser desechada o superada. Mientras la ciencia se apoya en hechos verificables y establece posiciones demostradas, la fe religiosa se limita a hacer afirmaciones dogmáticas, basada en una autoridad, y ante las cuales el individuo tiene que renunciar a toda verificación racional. Tal es la postura del positivismo y del cientismo general de los siglos XIX y del XX. La fe, entonces, es tenida por un fenómeno pre-racional que crece en los terrenos de la ignorancia y la debilidad humana y que ha de ser superado. Esta mentalidad cientista o positivista si bien ha perdido mucha fuerza en nuestra cultura, está lejos de haber desaparecido, tanto en el puro plano epistemológico, como en la mentalidad cultural general.
2. La fe religiosa, además, ha sido vista como una experiencia alienante y una ideología. Desde el terreno del humanismo moderno, con Feuerbach y los clásicos del marxismo, la fe religiosa es re-

chazada por ser una ideología alienante, personal y socialmente. Es alienante porque proyecta al hombre, sus energías, sus aspiraciones y sus frustraciones, sobre una divinidad inexistente y así el hombre, en vez de comprometerse en fidelidad con el mundo, buscando su transformación, resulta alienado. Y además de ser factor de alienación, la fe es definida como ideología, entendiendo por tal, sobre todo a partir del marxismo, un sistema de ideas falsario, manipulador de la realidad, que está al servicio de intereses extraños a la verdad de las cosas queriendo justificar tales intereses o la realidad de hecho dada. Es ideológica la fe religiosa porque justifica las clases sociales, legítima la existencia de pobres, la propiedad privada, etc. Con esta descalificación doble, alienante e ideológica, la fe ha de ser combatida como paso necesario en el camino de la liberación del hombre y los pueblos.

3. La fe religiosa es una ilusión engañosa. Desde el esquema proyectivo de la crítica a la religión que inaugura Feuerbach la religión o Dios no son más que una proyección creadora del hombre de sus propias cualidades hipostatizadas, se desarrolla la crítica del psicoanálisis de Freud que descalifica a la religión como una ilusión, esto es, la afirmación de una realidad inexistente, y por tanto también alienante. La fe religiosa es una creación del super-yo para buscar un lugar de huida consoladora ante las numerosas contradicciones y frustraciones de la existencia. Dios no es más que la magnificación de la figura del padre y la religión, sobre todo el culto, presenta los rasgos propios de una neurosis colectiva. Los fenómenos religiosos son ingenuos y primitivos, signo de la ignorancia y ante el foro de la razón no se sostienen. Esta ilusión no tiene ningún futuro y pronto desaparecerá ante la crítica desenmascaradora del conocimiento científico. Naturalmente, el final de la religión ha de ser la liberación como fin de una ilusión.

Esta diversa crítica de la sospecha sobre la fe religiosa, si ha sido superada teóricamente en una parte significativa, tiene hasta hoy una influencia negativa notable en la valoración general de la fe religiosa, sobre la cual han caído sombras espesas, de modo que con frecuencia el hombre contemporáneo tiene esa actitud de duda o sospecha ante la fe religiosa vista como inauténtica, carente de base real y objetiva, alienante. Unida esta desconfianza a otros factores sociales como el desmesurado gusto por lo inmediato o el interés por el bienestar material, da por resultado la creciente indiferencia religiosa que, más allá del ateísmo, es la forma fundamental de increencia del tiempo presente.

Este bajo aprecio cultural por la fe religiosa es uno de los puntos de apoyo de la actitud laicista de determinadas fuerzas políticas y culturales de las sociedades europeas y en concreto de la española que propugnan una clara exclusión de la experiencia religiosa, en especial de la fe cristiana, de lo abierto de la vida social. Ese deseo de marginación socio-cultural de lo religioso que pretende el laicismo tiene uno de sus puntos de apoyo fundamentales en la convicción de que la fe religiosa no es un fenómeno de la suficiente consistencia racional como para que juegue un papel en la vida pública de una sociedad democrática que tiene que regirse por criterios o convicciones racionales. Siendo lo religioso o lo cristiano de baja racionalidad, más bien emocional, un gusto, un uso, una inclinación subjetiva o de grupos muy definidos, entonces debe quedar recluido en el espacio de lo estrictamente privado, sin la pretensión de jugar papel alguno en la vida pública de la sociedad que sólo se puede guiar por convicciones racionales comunes.

1.2. La pérdida del espacio de racionalidad de la fe por el impacto de la crítica moderna. La salida fideísta abonada por la oleada cultural postmoderna

A esta mentalidad ambiental contraria a la fe religiosa no es ajeno el cristiano, en el cual puede hacer y de hecho hace alguna mella esta estimación negativa de la religión del pensamiento ateo o de una mentalidad laicista. En concreto, ante la dificultad de responder adecuadamente a esta crítica racional a la fe, ante las pocas razones que pueden oponer a ella, muchos creyentes se refugian en una concepción fideísta de la fe. No encuentran razones objetivas para creer, no disponen de un margen de racionalidad para fundar su fe y simplemente se aferran a ella de forma voluntarista o sentimental: se cree porque se quiere creer, porque se necesita creer, aunque no se encuentran muchas razones para ello. La fe queda así instalada en zonas marginales de la vida, como el estado anímico, el sentimiento o la necesidad racionalmente no fundada de dar alguna perspectiva trascendente a la propia vida. Esta fe fideísta, sin di-

mensión racional y por tanto insegura, a veces un poco vergonzante, consciente de su debilidad humana, difícilmente llega a ser principio de vida, no puede llevar y no lleva a una existencia definida o inspirada honda y eficazmente por la vivencia religiosa.

Este fideísmo ha podido incrementarse por la crisis de la racionalidad moderna que se ha formalizado en las últimas décadas. Si la Ilustración del siglo XVIII y el pensamiento humanístico y científico del XIX exaltaron tanto la razón, sucesivos fracasos históricos y puramente teóricos de esta racionalidad antropocéntrica, tan autosuficiente, han determinado el clima actual tan extendido de desconfianza en la razón y en las grandes teorías o relatos interpretativos del mundo y la historia. Ante esta escasa confianza en la fuerza de la razón humana, tampoco el creyente es impermeable y puede constituir una nueva confirmación del fideísmo. Si la razón fundamenta poco, si no se puede confiar mucho en ella, entonces se hace aún más fuerte la posición de afirmar un horizonte religioso sin más apoyos que el sentimiento o la pura necesidad. La cultura posmoderna patrocina esa fe fideísta, una fe que tiende a ser intimista, estetizante, de escaso compromiso de transformación histórica y que al final puede resultar ciertamente alienante como denunciaban los críticos de la religión del siglo XIX. En esta circunstancia, podemos entender cómo la crítica de la modernidad atea a la religión o específicamente a la fe cristiana no tiene vuelta atrás porque constituye un referente crítico insoslayable, un desafío permanente por detrás del cual no se puede vivir, y un cristianismo adulto y fecundo es el que de alguna manera conoce, asume y supera esa crítica.

2. EL DINAMISMO RACIO-AFECTIVO DEL ACTO DE FE

En este contexto, el sano desarrollo de la fe como acto responsable del hombre, que contribuya decisivamente a su mejor realización, tiene que abrirse paso entre los extremos del antropocentrismo racionalista de la cultura moderna y la actual desconfianza posmoderna en la razón —y por tanto en el hombre— y en el sentido de toda la realidad en la que no cabe creer o confiar en nada, superando ante ambos extremos la tentación fideísta que no es modo válido de situarse ante el exceso de confianza en la razón y ante su descrédito que desde sus respectivos extremos hacen imposible de distinto modo el creer y confiar. Es indispensable hacer valer ante unos y otros la dignidad humana del creer, mostrar el profundo compromiso de la razón y de la voluntad en el acto de fe, porque el hombre cree por haber visto, con la ayuda de la gracia divina, que es realmente justa, razonable, incluso moralmente necesaria, la opción de fe. El desarrollo concreto de la fe religiosa en su dimen-

sión personal e histórico-social ha de acreditar que no es una experiencia inauténtica, falsaria, alienante, pero es sumamente importante mostrar la seriedad humana del acto mismo del creer, mostrar el valor de las razones por las que tiene lugar la adhesión de la fe con toda la inteligencia y todo el querer del hombre. Así la fe encontrará el debido reconocimiento en el contexto socio-cultural, aunque ese reconocimiento no suponga siempre o necesariamente compartir esa fe cristiana y pueda quedar en la convicción de que es una digna opción humana que merece el mayor respeto aunque por lo que sea no se llegue a compartir.

En las reflexiones que siguen pretendemos poner de relieve el profundo compromiso de la inteligencia humana en el acto de fe, el ejercicio en éste de una razón crítica que de hecho se emplea con todo rigor hasta la decisión final del creer, que constituye un acto de profunda responsabilidad por parte del hombre en el que todas las dimensiones de su yo humano, lejos de ser puestas en paréntesis, atrofiadas o alienadas, se ejercen con la mayor radicalidad y hondura. La posterior experiencia cristiana, vivida con el compromiso que corresponde, corroborará con su fecundidad personal e histórica la seriedad y la autenticidad que anuncia y está presente en el acto o el proceso inicial de la fe.

2.1. El carácter sintético o complejo de la fe

Abordamos, pues, la presencia y el papel concreto de la razón y de la voluntad del sujeto humano en el dinamismo del creer. Esto significa considerar la parte del hombre en la estructura de la fe, sabiendo bien que en ella hay más que ese compromiso del hombre, que no es una mera experiencia de la razón o del querer humano y que sin la gracia del Dios, sin la acción del Espíritu, no se llega a creer. Consideramos, pues, la fe cristiana como experiencia humana, como acto del hombre, siendo sabedores de que esto es sólo un elemento dentro de la estructura compleja del acto de fe. Porque partimos de este hecho primordial: la fe cristiana es una realidad compleja y sintética, formada por diversos componentes, de modo que cada uno existe sólo en relación viva con los demás, posibilitado y sostenido por ellos. Aquí examinaremos aisladamente el elemento humano, pero sabiendo que sin la gracia de

Dios actuando sobre él esta parte del hombre no tiene consistencia real en el dinamismo del creer y éste, por tanto, no tiene lugar.

Recordamos entonces que en su forma estructural, en la interrelación viva de sus elementos, el acto de fe se produce a partir de la revelación divina que culmina en Jesucristo que es su contenido interno, que es aceptado con seguridad en un acto de hondo compromiso existencial por parte del hombre, y esto merced a una iluminación interior del Espíritu Santo que permite reconocerlo como Salvador y gracias a la intervención mediadora de la Iglesia. Según esta definición, cuatro son los elementos de la fe que como elementos de una estructura sólo existen unidos a los otros y dependientes de ellos. Así se podrá hacer ver el carácter complejo, sintético, unitario, unificador, totalizante de la fe que con el papel de la gracia divina implica a todo el hombre. Por tanto, sin el más profundo compromiso del hombre no hay fe, aunque al mismo tiempo sin la gracia divina tampoco se llega a creer. Estando refe-

rida a Jesucristo como a su objeto y aunque nazca y se sostenga por gracia del Espíritu, por la Iglesia y en la Iglesia, la fe es un acto del hombre, y un acto profundamente humano, que se produce merced a una coordinación entre la acción del Espíritu y el empeño del hombre con todas sus facultades humanas en su interrelación debida.

Atendiendo al hombre, la fe, por tanto, no es un acto espontáneo, resultado de un estado anímico más o menos pasajero como todos los estados anímicos; no surge de cualquier manera ni se puede vivir según el propio parecer o apetencia. Es cierto que es un acto profundamente personal, pero eso no significa que no tenga una estructura objetiva como toda realidad verdaderamente consistente y fecunda. Y como acto profundamente humano, en la fe tiene lugar la conjunción de sus grandes dimensiones o facultades espirituales, la inteligencia o razón, la afectividad, la voluntad. Todas tienen que estar presentes en cualquier opción profunda y verdaderamente realizadora del ser humano, y tienen que estar presentes en coordinación, de modo que todo el hombre esté implicado en esa opción, en este caso, la decisión del creer y la vida de la fe. La fe que es descrita en la Sagrada Escritura como necesaria para la salvación

*Y como acto
profundamente
humano, en la fe tiene
lugar la conjunción
de sus grandes
dimensiones o
facultades espirituales,
la inteligencia o razón,
la afectividad, la
voluntad.*

(Heb 11, 6) tiene que ser necesariamente un compromiso del hombre en su integridad, en la unidad viviente que forman todas sus facultades anímicas. De este modo será un acto personal que implica activamente a todo el hombre y constituye una magnífica realización de todo su dinamismo espiritual. La fe es la aceptación de la llamada de Dios como acto libre y responsable de la voluntad a la luz de la razón y siempre con el auxilio de la gracia divina. Se cree con la razón, se cree con la afectividad y se cree con el libre empeño de la libertad humana. En la fe, el hombre percibe con su razón una verdad salvífica, amorosa y de hecho amable y comprometedor por la cual opta su voluntad libre y responsable, abriendo de este modo una orientación completa y definitiva de la propia existencia que abarca a toda la persona y que conlleva al testimonio y una forma concreta de vivir.

2.2. El papel de la inteligencia. El proceso racional de la fe sobre la base de signos

Tal es el dinamismo completo de la fe en el cual juega un papel determinante la razón, de tal modo que el creer de ninguna manera se puede considerar un subproducto espiritual, de baja racionalidad, surgido de los efluvios de la emotividad personal o de la necesidad de afirmar una realidad trascendente en la cual encuentre amparo la debilidad de los hombres o los hombres débiles. Por el papel determinante de la razón, comenzamos el examen más detallado de la experiencia humana del creer por la dimensión intelectual y razonadora del hombre.

Y buscando el papel de la razón comencemos con la afirmación fundamental de que la fe es el conocimiento de algo que no es racionalmente evidente, una realidad presente o una realidad futura que el hombre no puede observar con su razón, de tal manera que la fe se opone al conocimiento de lo que sí es racionalmente evidente. Esta es la naturaleza paradójica de la fe: un conocer y afirmar algo que no se ha visto porque es no evidente, no observable, y esta fe está presente en toda la vida del hombre, de tal manera que sin creer y confiar, no es posible la existencia humana. La fe religiosa constituye una forma peculiar de este creer que en realidad sostiene la vida humana porque los hombres creemos más que sabemos y lo más importante siempre es objeto de fe. Como ser espiritual el hombre se mueve constantemente en el

terreno de lo no demostrable, creyendo y confiando y la fe religiosa es un caso peculiar de la experiencia del creer que sostiene la existencia de los hombres, de tal manera que se sitúa dentro de un dinamismo profundamente humano y humanizador. De modo específico, la fe religiosa es dar por cierta la presencia de Dios sin un conocimiento directo, sobre la base de las indicaciones, razones o hechos, aducidas por el testimonio de otros creyentes o sobre la base de determinadas experiencias interiores de la persona, experiencias espirituales que sugieren, sin mostrarla nunca abiertamente, la presencia y la comunicación de Dios.

Entonces, en el origen de la fe hay un conocimiento, un acto o un ejercicio de la razón humana que es absolutamente determinante y sin la cual no hay fe. Es decir, el creer es un modo determinado de realización de la razón misma, de modo que creyente es el ser racional en un cierto ejercicio de su razón, porque el hombre no tiene intuición directa de lo Absoluto divino que sólo es conocido por algún proceso de discernimiento, deducción e identificación racional. Hay, pues, en la fe un proceso racional que desemboca en la decisión final del creer y sin tal proceso de la razón no hay fe. Este procedimiento de la razón en el creer es peculiar porque no se llega a la fe mediante un perfecto razonamiento de modo que el creer se imponga como una consecuencia racional ineludible. Se establece la afirmación final de Dios no sobre datos evidentes sino sobre indicios o signos que transmite el testimonio

Entonces, en el origen de la fe hay un conocimiento, un acto o un ejercicio de la razón humana que es absolutamente determinante y sin la cual no hay fe.

sobre Dios o Jesucristo, o los que se dan en la propia experiencia espiritual. En el creer, la razón trabaja no sobre hechos apodícticos o verdades perfectamente evidentes, sino sobre signos o indicios de la presencia o la llamada de Dios dados en el testimonio recibido o en la propia experiencia espiritual, que no hacen patente la realidad de Dios pero la sugieren con la claridad y la firmeza suficientes como para dar que pensar en su presencia. Estos indicios o señales, en efecto,

poseen la suficiente claridad y consistencia como para sobre ellos concluir con seguridad en la presencia de Dios que en rigor no queda propiamente demostrada. La fe se asienta sobre indicios, indicadores que señalan sin hacer ver, signos o señales que son el modo de comunicación propio de Dios, el cual nunca puede ser objeto de una observación directa y sólo puede ser percibido por el hombre en un acto de libertad. Es el caso de los milagros de Jesús, que el Cuarto evangelio

llama signos, señales que llaman a creer que el hombre que así actúa es el Salvador de Dios.

El hombre ha de interpretar o discernir estos signos o indicios viendo que lo que dicen no es irracional, no contradice nada que se conozca positivamente y que la afirmación final de Dios no vaya en contra del proceso de discernimiento e interpretación de los signos valorados. Una característica del conocimiento de fe es que sus afirmaciones a favor de Dios no sean impedidas lógicamente por los datos sobre los que se razona o por otros hechos conocidos con seguridad. Si no fuera así, si se afirmara algo en contra de la buena lógica del razonar o contra lo que el hombre conoce con claridad y firmeza, se incurriría en una posición irracional o antirracional, y entonces la razón del hombre no podría aceptar por fe ese testimonio o esa experiencia interior como verdadera presencia de Dios. Lo que se acepta por fe nunca se percibirá como una perfecta conclusión racional porque no se razona a partir de evidencias, y en ese sentido la fe puede ser superracional, pero nunca podrá ser contrarracional o antirracional.

2.3. La índole razonable del conocimiento de fe

Los signos o indicios de la fe, no siendo pruebas demostrativas, sin embargo poseen un valor o un efecto cognitivo de modo que la razón puede percibirlos como manifestativos de una realidad que no llega a ver, pero que está presente y que realmente se ha manifestado de forma comprensible y convincente. A este conocimiento de fe, que no se basa en evidencias mentales, obtenido sin un procedimiento estrictamente demostrativo, lo llamamos razonable, conforme a la razón y por tanto susceptible de ser razonado. La fe es razonable en cuanto que los signos o indicios sobre los que se apoya pueden ser tomados como razones, es decir, tienen fuerza persuasiva ante la inteligencia humana, como la verdad espléndida de la enseñanza de Jesús o lo justo, noble y liberador de su actuación.

Por eso es también razonable la fe porque los signos sobre los que se apoya son analizados y comprendidos con rigor crítico y relacionados entre sí en una estimación del conjunto hecha con una afinada ponderación racional, sea en su consistencia histórica, en su verdad lógica, en su virtualidad ética, o en su configuración estética. Si la razón del hombre no se emplea a fondo en este discernimiento e interpretación de los signos, entonces no alcanza la fe o llega a una fe débil o inmadura. La fe verdadera sólo es fruto de un serio trabajo de la razón humana indagando, conociendo con precisión, interpretando con tino, concluyendo con seguridad.

De este modo, dada la objetividad de los indicios y el empeño crítico de la razón ante ellos, se debe asig-

nar un carácter de verdadera racionalidad humana a lo razonable que es el modo de conocimiento propio de la fe. Es muy importante entender bien el ejercicio de la razón en la forma de lo razonable porque es el tipo de racionalidad propio de la fe como experiencia humana general y de la fe religiosa y la fe cristiana en particular. En este sentido hay que afirmar que lo razonable es una forma de conocimiento racional en cuanto alcanzado a partir de ciertos hechos que, no dando de sí una precisa demostración racional, suscitan, aconsejan o exigen una explicación que, siendo justa y verosímil, no contraría a la inteligencia humana y es susceptible de ser expuesta argumentadamente.

Lo razonable no es una forma secundaria o impropia de ejercicio de la inteligencia humana, porque lo que es de razón no equivale sin más a lo conocido demostrativamente. Hacer coincidir el ejercicio de la razón con un procedimiento demostrativo, o lo racional con lo empíricamente probado, es un error grave, porque la razón puede ser ejercida de diversos modos y no es reducible a ninguno en particular. Lo razonable es un modo de lo racional, un modo de ejercicio de la razón que en realidad es absolutamente necesario en el desarrollo de la existencia del hombre. Propio de la razón es afirmar fiándose de indicios conocidos, por el peso o la fuerza de éstos. Y esto porque la inteligencia humana posee un carácter fiducial, por naturaleza funciona confiadamente, sobre indicios serios de una presencia o una verdad, aunque no perfectamente demostrada, y estos indicios alumbran la razonabilidad de la fe. Porque la razón o la inteligencia humana es fiducial, credente, confiante y confiada, el acto de fe, el creer concreto, es un acto racional, de la más alta dignidad humana. Es preciso advertir en este sentido que en el dinamismo de la existencia humana lo más importante nunca o casi nunca es demostrado y que con frecuencia no es ni siquiera demostrable. Como advertía el Principito, «lo esencial es invisible a los ojos», por tanto no es demostrable. Si lo más decisivo de la existencia debiera ser demostrado perdería su valor espiritual, su belleza, su gracia, su atractivo, su riesgo, perecería la libertad del hombre y en realidad todo el misterio de la vida, reducida por entero a un vasto procedimiento mecánico y matemático de demostración racional.

La fe religiosa constituye un caso peculiar dentro de este dinamismo fiducial o credente del ser humano. Se ubica en el interior de la experiencia espiritual del hombre, donde no ha lugar la demostración racional, y con lo que puede ser comparada es con la fe en lo humano. El modo en el que la fe religiosa ha de ser observada y se ha de acreditar específicamente es en referencia al dinamismo credencial del hombre, cuya racionalidad en la forma de lo razonable estamos seña-

lando. La credibilidad de la fe cristiana se ha de mostrar y percibir en el dinamismo constitutivo del ser humano que es el creer y confiarse a realidades suprasensibles a partir de la constatación y el examen crítico de sus títulos de crédito, los signos o señales que da, que son los principios de credibilidad que irradia.

Desde la moderna crítica de la sospecha, la fe está llamada con especial urgencia a elaborar y a defender su propio estatuto cognoscitivo, la forma de ejercerse en ella la razón, lo que es un paso imprescindible en la necesaria apología del creer en nuestra cultura y medio ineludible para que el creyente y toda la comunidad cristiana se afiance en su fe en Jesucristo y alcance la necesaria confianza en su misma fe, en su creer. Es decir, es necesario creer en la propia fe, encontrarse confiados en su legitimidad humana y racional, lo cual es imprescindible para anunciarla, comunicarla con firmeza, con gozo y con esperanza, sabiendo de la plenitud o la autenticidad humana de esta fe.

2.4. La percepción afectiva de la presencia de Dios y el campo de responsabilidad moral que funda el saber razonable

En virtud del carácter unitario o complejo de la fe, esta intervención de la razón humana en ella no tiene lugar a solas, sino unida a la afectividad y la voluntad. El sopesar o estimar los indicios de la presencia de Dios, los signos de Jesucristo como salvador, se lleva a cabo también mediante la dimensión afectiva, de modo que es tanto obra de comprensión de la razón como de estimación del afecto y al final con su voluntad, guiado por su querer inteligente y emotivo, el hombre se decide en pro de la presencia o la llamada de Dios o de la salvación que en nombre de Él ofrece Jesucristo. Tengamos presente que en aunque el intelecto y la voluntad a veces se distancian, en las grandes decisiones existenciales deben obrar íntimamente interrelacionados, porque la vocación de la inteligencia es ser inteligencia afectiva y la del afecto y la voluntad ser inteligentes.

Así, en el acto de fe, el hombre percibe con su razón afectiva una verdad que no es un simple dato objetivo, sino una verdad salvífica, amorosa y amable, atrayente y comprometedora, por la cual opta su voluntad libre y responsable, abriendo de este modo una orientación completa y definitiva de la propia existencia que abarca a toda la persona y que conlleva el testimonio una forma concreta de vivir (Mt 7, 21).

De este modo y en este momento hemos de añadir a la descripción del saber razonable que hacíamos más arriba y a fin de completarla, la presencia en él de un coeficiente activo de afectividad. La consideración razonable no es ajena a lo afectivo, no se hace que se dé en esa realidad cuya presencia se afirma

un elemento de cordialidad cordialmente percibido. Frente al conocimiento empírico y demostrativo, que procede con la mayor objetividad o neutralidad, sin mayores connotaciones afectivas en la realidad conocida y en el sujeto cognoscente, en el conocimiento y el saber en el modo de lo razonable la estimación de la realidad correspondiente que conduce a su afirmación conlleva la percepción de su índole afectuosa. No se afirma algo a partir de signos sin implicaciones afectivas, sin percibir en esos signos que ofrece dicha realidad una llamada amorosa, la apelación a un encuentro espiritual que trasciende el mero conocimiento objetivo. La comunicación por signos, por señales, por indicios, es una comunicación estrictamente espiritual porque quien así se manifiesta y llama ha de ser una entidad espiritual que invita a un encuentro tanto en el reconocimiento de su verdad como de su amor. El conocimiento espiritual a través de signos es conocimiento plenario, íntegro, conocimiento de una verdad y de un amor, en un profundo compromiso de todo el hombre, de su razón, su afectividad y su libertad responsable.

En efecto, el saber razonable, propio de la fe, al no imponerle a la razón de modo inevitable una afirmación concreta, le abre un espacio a la libertad que nace siempre en el terreno de las no evidencias. Si no se impone con determinismo cognitivo un pensamiento concreto, el hombre llega a sostenerlo merced a una decisión, en un acto de libertad que ha realizado en dos momentos sucesivos: primero, porque ha querido tomar en cuenta los indicios que apuntaban hacia ese conocimiento, en nuestro caso, el conocimiento de la presencia o la llamada de Dios, la persona, la enseñanza o la actuación salvífica de Jesucristo. Esto es un ejercicio de libertad porque esos indicios, por ser tales, en cuanto indicativos, como signos, por su carácter apelativo, no se imponen, no son evidencias inevitables, y pueden recibir atención o no, según quiera hacer el sujeto humano. En segundo lugar, porque no imponiendo esas razones indicadoras una conclusión o posición final con carácter apodíctico, el hombre llegará a ésta en un acto de decisión de su libertad personal hasta la entrega final del acto de fe.

Ciertamente, este doble ejercicio de la libertad, en el querer examinar los signos y en la decisión final de creer, tiene lugar en una apertura hacia la realidad en virtud de un interés por cultivar en ella el propio ser personal, apertura que le permite al hombre advertir los signos de la Trascendencia, tomarlos en cuenta y al final decidirse en su favor tras una responsable ponderación racional y afectiva de los mismos. Por eso, la fe nace de la responsabilidad personal. Sólo desde una posición de responsabilidad consigo mis-

mo y de reconocimiento obsequioso hacia la verdad y el valor, pone el hombre atención a la posible manifestación de una presencia o llamada de Dios, y solo así tendrá su eficacia la comunicación divina. Hay, pues, un grado de compromiso moral por parte del hombre en todo acto de fe. El terreno de lo razonable es el terreno de la moralidad, a diferencia del terreno de lo demostrable, donde el hombre poco ejercicio de su libertad y de su responsabilidad puede realizar cuando una cosa se le impone a su inteligencia o a su conocimiento de forma absoluta e irrefutable y no tiene por tanto posibilidad de aceptarla libre, responsable o moralmente.

Al final, como hemos dicho, la fe supone una completa realización del hombre como ser espiritual, en un ejercicio profundo de su razón, de su afectividad, de su voluntad y de su constitución moral, y sin duda de su dimensión histórica, social, comunitaria, de la que en estas páginas hemos hecho abstracción, pero sin la cual no se llega a la fe porque la llamada de Dios, como sí dijimos, llega a través del testimonio de otros creyentes o mediante una comunicación interior que no se podrá descifrar adecuadamente sin un marco de interpretación que ofrece la tradición religiosa y quienes pertenecen a ella. Desde luego, la fe religiosa constituye una experiencia del hombre más compleja y completa que el puro conocimiento de lo observable o lo perfectamente deducible, en el que los aspectos afectivos y volitivos del espíritu humano, que nunca están del todo ausentes, tienen, empero, mucha menor presencia.

3. LA ACCIÓN DE LA GRACIA DIVINA

Habiendo puesto la atención en el proceso humano del creer, no podemos dejar de mentar, aunque sea del modo más breve y al final, la acción del Espíritu Santo en él, porque faltando esa mención no quedará debidamente descrito el dinamismo antropológico de la fe, dado que ésta, como estructura que es, sus componentes individuales aisladamente no sólo no pueden funcionar, ni siquiera pueden ser rectamente comprendidos.

...la fe supone una completa realización del hombre como ser espiritual, en un ejercicio profundo de su razón, de su afectividad, de su voluntad y de su constitución moral, y sin duda de su dimensión histórica, social, comunitaria...

Si la percepción de la presencia de Dios en su manifestación indicativa requiere las mencionadas actitudes morales de honestidad consigo mismo y con la entera realidad, esto no significa que el hombre sea siempre responsable de la no percepción o la no lectura adecuada de los indicios de la presencia de Dios, que también puede deberse a la labilidad de éstos en muchas ocasiones o a la limitación natural de la atención de la mente humana. Es que en la estimación de todos los indicios que conduce al acto de fe juega un papel decisivo la gracia divina sin la cual en esa valoración el hombre no llegará nunca a la decisión conclusiva del creer. Si las razones de lo razonable no son definitivamente demostrativas, aunque el hombre llegue a reconocerles algún valor, careciendo de la iluminación sobrenatural de la gracia del Espíritu, al final no le parecerán de peso suficiente como para inclinarse a la fe. El pensamiento de la fe nunca podrá denegar algún carácter razonable a la negativa a creer resultante de un examen de los indicios o razones a favor de la presencia de Dios. 

EL RETORNO DEL ATEÍSMO

Francisco Conesa
Teólogo

Cuando comenzamos el tercer milenio cundía la sensación de que el ateísmo en sentido fuerte había perdido fuerza. No se percibía en el ambiente un crecimiento de posturas ateas militantes, sino que más bien dominaba una indiferencia general, caracterizada por el desinterés por el tema de Dios y la carencia de inquietud religiosa¹. Diversos factores habían conducido a ello. Por una parte, la caída de los ateísmos oficiales de los países comunistas producía la impresión de que la propaganda atea había terminado. Por otra parte, el dominio de la razón «débil» hacía suponer que se había renunciado a responder a las grandes preguntas que habitan en el ser humano.

Sin embargo, desde hace una década, encontramos un auge sorprendente del ateísmo, que se presenta con una nueva fuerza, aunque sus argumentos sean básicamente los mismos de siempre. Los ateos han vuelto a salir a la plaza pública para declarar no sólo que Dios no existe sino también que hay que deshacerse de la religión. Las librerías de muchas partes del mundo se llenan de libros de científicos e intelectuales y de otros no tanto, que han emprendido la batalla dialéctica a gran escala contra la religión. Estos libros gozan de un gran éxito de ventas y muchas veces son precedidos por cuidadas campañas de marketing. Se patrocinan campañas (como los llamados «buses ateos») y se crean organizaciones sociales para promover la increencia. Nunca había ocurrido nada semejante en la historia del ateísmo.

Para designar este resurgir del ateísmo se acuñó en ámbitos periodísticos el término «nuevo ateísmo»². Con este término nos referimos a algunos autores que pretenden convencer en sus escritos y debates sobre la verdad del ateísmo al mismo tiempo que sostienen

que la religión carece de sentido y es perjudicial para las personas.

LOS NUEVOS ATEOS

El origen de esta renovada propuesta atea, que hoy encuentra eco en numerosos países, se debe a los llamados «cuatro jinetes», unos autores procedentes de mundos muy diversos (la ciencia experimental, la matemática, la filosofía o el periodismo) que apoyan su ateísmo en posturas fuertemente científicas. Para los promotores del nuevo ateísmo sólo la ciencia experimental puede ofrecer una explicación completa y fiable de la realidad. Apoyados en esta firme certeza sostienen que no existe nada más allá de la naturaleza. Por consiguiente, no existe Dios, ni alma, ni vida después de la muerte.

El principal promotor de estas ideas es Richard Dawkins, un etólogo y zoólogo que actualmente ocupa la cátedra de Comprensión Pública de la Ciencia en la Universidad de Oxford. Su obra más influyente sobre el tema es *El espejismo de Dios* (2006), que ocupó durante bastante tiempo los primeros lugares en la lista de ventas de los diarios norteamericanos. Un gran divulgador de estas posturas es el escritor y periodista británico, residente en Washington, Christopher Hitchens (1949-2011). Su obra más incisiva lleva el provocativo título de *Dios no es bueno* (2007) y, como sostiene en el subtítulo original de su escrito, su objetivo es mostrar que «la religión lo emponzoña todo». Un talante más dialogante encontramos en Daniel Dennett, filósofo de la ciencia dedicado especialmente a las ciencias cognitivas. Su principal

1. Cfr. F. CONESA, voz «Increencia», en C. IZQUIERDO (ed.), *Diccionario de teología*, Euns, Pamplona 2006, p. 499.

2. He tratado de este tema con más amplitud en «El nuevo ateísmo: exposición y análisis», en *Scripta Theologica* 43 (2011) 547-592 y, con un tono más divulgativo, en F. CONESA - J. M. CEJAS, *El nuevo ateísmo. Hoja de ruta*, Rialp, Madrid 2012. De entre la amplia bibliografía existente, me permito recomendar: AA. VV., «Ateos, ¿de qué Dios?», en *Concilium* 337 (septiembre 2010); T. EAGLETON, *Razón, fe y revolución*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012; J. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*, Sal Terrae, Santander 2012.

obra sobre el tema es *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural* (2006). El último «jinete» es un autor que era aún estudiante de filosofía en Stanford cuando publicó *El án de la fe* (2004), obra de notable éxito. Se trata de Sam Harris, que promueve la intolerancia con las religiones, dado que las mismas llevan consigo inexorablemente la irracionalidad y el terror.

Junto a esta tendencia científicista, encontramos en el continente europeo algunos autores que promueven también con virulencia el ateísmo, si bien se inspiran especialmente en los autores del siglo de las luces y, sobre todo, Nietzsche. El autor más representativo es Michel Onfray quien, desde finales de los 80, ha emprendido una revancha contra el mundo cristiano, proponiendo el hedonismo, el cuerpo y la materia en lugar de las nociones cristianas de ascetismo, alma o más allá. Su obra más difundida es el *Tratado de ateología* (2005), en la cual intenta trazar el camino de desmontaje filosófico de Dios. Mucho más moderado es el filósofo parisino André Comte-Sponville, quien, en su ensayo *El alma del ateísmo* (2006) propone «una espiritualidad sin Dios», una mística sin religión.

EL CONTEXTO DEL NUEVO ATEÍSMO

Para comprender este sorprendente retorno del ateísmo, debemos tener presente el contexto social en el que surge. Según mi parecer, resultan relevantes, al menos, los siguientes elementos:

1. El atentado al *World Trade Center* de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 resultó determinante. Hay que tener en cuenta que el 11-S supuso un duro golpe para muchos intelectuales, que habían supuesto que Dios y la religión habían muerto. «El 11 de septiembre —escribía Dawkins— lo cambió todo. La fe revelada no es una tontería inofensiva, puede ser una tontería letalmente peligrosa»³. Para muchos la violencia más terrible es la que proviene de las religiones, particularmente de los monoteísmos. Estos bárbaros atentados se convirtieron en un as en la manga de la retórica atea, que los usa como un símbolo de la capacidad devastadora de la religión.
2. Otro importante elemento es la negación de la evolución por parte de cristianos evangélicos conservadores de Estados Unidos. Es sabido que en Norteamérica se ha dado una gran confrontación entre los evolucionistas y los partidarios de una in-

terpretación literal del Génesis. Los nuevos ateos, que se consideran guardianes de la ciencia, la verdad y el progreso, dirigen especialmente sus ataques a estas posiciones creacionistas, consideradas paradigma de la oposición entre la fe y la ciencia.

3. Por último hay que tener en cuenta la proliferación de sectas, sobre todo en Estados Unidos. Se podría decir que cada día nace un nuevo grupo, aparece una nueva «religión», que se acoge a la protección de la libertad religiosa para propagarse. Esto provoca malestar en muchas personas no creyentes que consideran un abuso estas leyes protectoras de religiones tan efímeras.

ALGUNOS RASGOS CARACTERÍSTICOS

Conviene que nos fijemos ahora en algunos rasgos característicos de este ateísmo con el fin de comprender en qué sentido es «nuevo».

1. El elemento que quizás llama más la atención es la gran repercusión mediática debida, en parte, al tipo de discurso que realizan. Sus libros se sirven de la provocación y la controversia, con el fin de aparecer en los medios de comunicación y publicitar sus obras. Usan numerosos argumentos retóricos, destinados al gran público y utilizan un lenguaje agresivo para vender su producto. Escriben para la gran masa (y, especialmente, los más jóvenes), que no conoce ni está informada de muchos aspectos de la religión. No matizan. El ateísmo se proclama como verdad absoluta, capaz de vencer la irracionalidad, las guerras y la inmoralidad.
2. Otro elemento especialmente relevante es su agresividad frente a las religiones. Los discursos del nuevo ateísmo se dirigen principalmente a criticar las religiones y, sólo de una manera secundaria, a considerar la existencia de Dios. Se trata, sobre todo, de un ateísmo polémico frente a todas las religiones y explícitamente anticristiano. En este sentido se trata de un ateísmo como contrarreligión. Para los nuevos ateos la religión es la peor cosa que alguna vez pasó a la humanidad: no sólo es falsa, sino que es causa de maldades, desmanes e infelicidad.
3. Llama la atención que, aunque el nuevo ateísmo se presenta como un ateísmo «en nombre de la ciencia», sin embargo, sus argumentaciones no están cuidadas ni bien construidas —según reco-

3. «How the World has Changed» en *The Guardian* (11/10/01).

nocen los críticos— de manera que, en el terreno de las ideas, suele ser fácil refutarles. Ahora bien, sus escritos logran transmitir unas actitudes ante la vida y, sobre todo, unos sentimientos frente a las religiones. En este sentido, el nuevo ateísmo es un fenómeno típico de la postmodernidad, en tanto que se apoya no tanto en la razón cuanto en los sentimientos y emociones.

4. La retórica del nuevo ateísmo y su fuerte polémica contra las religiones tiene una finalidad práctica: provocar un cambio en la política que conduzca a la exclusión total de la religión en la vida social. El nuevo ateísmo es más un movimiento social que una posición intelectual. Sus libros no están pensados para las aulas universitarias o para quedarse en las bibliotecas: son una llamada a la acción urgente. En este sentido, los destinatarios principales de su discurso no son los creyentes, sino las personas agnósticas e indiferentes, a las que pretenden movilizar con la finalidad de hacer retroceder la influencia en la vida pública de las iglesias cristianas y minorías religiosas. Para lograr este fin se han promovido asociaciones y organizaciones ateas en todos los países de occidente.

LA RELIGIÓN ES UNA PELIGROSA ESTUPIDEZ

Pasamos a describir las principales afirmaciones de estos nuevos ateos acerca de la religión, que, como hemos señalado, es objeto preferente de sus críticas.

1. La irreductible oposición entre la fe y la ciencia. Para los ateos científicos la religión es una estupidez simplemente porque las creencias religiosas carecen de evidencia científica que las justifique. En el punto de partida de esta posición está la consideración de la ciencia empírica como la única fuente de conocimiento del mundo (cientificismo fuerte) o al menos, como la mejor fuente de conocimiento de las cosas (cientificismo débil). Desde esta confianza absoluta en la ciencia natural como única fuente de verdad fiable, la fe religiosa es presentada como una superstición carente de pruebas. La fe es desmentida constantemente por la ciencia. Sentencia Hitchens: «a la religión se le han agotado las justi-

ficaciones. Gracias al telescopio y al microscopio, ya no ofrece ninguna explicación de nada importante»⁴.

El conflicto de la fe con la ciencia resulta inevitable, dada la irracionalidad del hecho religioso. «La fe religiosa es un silenciador potente del cálculo racional»⁵, escribe Dawkins. La fe es una actitud infantil, fruto de la credulidad ilimitada del hombre, de su cerrazón ante la realidad y su voluntad de ceguera⁶. Es preciso, por ello, una nueva ilustración que combata a la religión, que siempre ha sido aliada de la barbarie y enemiga de la civilización⁷.

2. La religión como fuente de violencia. Una de las características principales del ateísmo del siglo XXI es la presentación de la religión como fuente de odio y de violencia. Ya no preocupa tanto, como en siglos anteriores, emanciparse de la religión, cuanto erradicarla, descalificando cualquier forma de vivencia religiosa.

Un primer paso en esta estrategia de criminalización de la religión, es su identificación con los fanatismos. La equiparación de la fe con la credulidad absurda les lleva a sostener que el auténtico creyente es el fanático. Para el nuevo ateísmo, «en cada creyente se encuentra un terrorista en potencia»⁸. La consecuencia es clara: deshagámonos de la religión, para que el mundo sea más seguro. Para salvar la civilización, se debe erradicar la creencia religiosa.

Un segundo paso es presentar la fe como fuente de violencia. Todos los autores cargan las tintas en este tema. Hitchens es especialmente incisivo: la religión es «violenta, irracional, intolerante, aliada del racismo, el tribalismo y el fanatismo, investida de ignorancia y hostil hacia la libre indagación, despectiva con las mujeres y coactiva con los niños»⁹. «El verdadero creyente es incapaz de descansar hasta que todo el mundo dobla la rodilla»¹⁰. Se acusa a la religión de todas las guerras y conflictos, realizando un amplio catálogo de males provocados por la religión.

Finalmente, para apoyar la tesis de que la religión conduce a la violencia, los nuevos ateos sostienen que el Dios bíblico —sobre todo el Dios del Antiguo Testamento— es un «monstruo moral». Dawkins acusa a Dios de ser celoso, mezquino y vengativo desde una comprensión de los relatos y códigos del Antiguo Testamento que resulta tan

4. C. HITCHENS, *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Debate, Barcelona 2008, p. 307.

5. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid 2007, p. 327.

6. Cfr. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona 2006, pp. 21s.

7. Cfr. C. HITCHENS, *Dios no es bueno*, pp. 301-308.

8. A. McGRATH, «Los ateísmos de superventas: el nuevo científicismo», en *Concilium* 337 (sept 2010) 556.

9. C. HITCHENS, *Dios no es bueno*, p. 73.

10. C. HITCHENS, *Dios no es bueno*, p. 46.

burda que muchas veces invita a la burla¹¹. Dice Harris: «No hay acto de crueldad por horrendo que sea que no pueda justificarse, u ordenarse, con sólo recurrir a la Biblia»¹².

3. En relación con la tesis anterior está la idea de que la religión es inmoral. Para ello los nuevos ateos sostienen, en primer lugar, que para llevar una vida ética no necesitamos ideas religiosas. Dice Onfray que es preciso desmontar la tesis de que «si Dios no existe, todo está permitido». En realidad, «porque Dios existe, entonces todo está permitido». La creencia en la existencia de Dios no ha hecho más morales a los hombres.

El siguiente paso es mostrar que la religión no es sólo amoral, sino positivamente inmoral. Las religiones fomentan un sistema moral «repugnante» porque violan nuestro deber moral de ser racionales y porque sostienen doctrinas «repelentes» como la expiación por los pecados¹³.

4. Un paso adelante es la negación de cualquier posibilidad de una revelación sobrenatural. Para ello se sirven de diversos argumentos. Un paso en esta dirección es la apelación a la existencia de una gran pluralidad de religiones: «Las religiones son innumerables. ¿Cómo elegir? ¿cómo conciliarlas?»¹⁴. Un segundo paso es la negación del carácter revelado de los libros sagrados. Los nuevos ateos examinan como curiosos los libros sagrados, sobre todo los cristianos, para mostrar sus contradicciones y discrepancias, y, de esta manera, negar su carácter revelado. Para ello realizan una lectura fundamentalista de la Biblia, que no respeta su texto ni tiene en cuenta los géneros literarios o las aportaciones de la exégesis contemporánea. Por último, con el fin de cuestionar la apelación cristiana a una revelación en Jesucristo, los nuevos ateos siembran la duda sobre su historicidad, sosteniendo que «es posible montar un caso histórico serio, aunque no ampliamente apoyado, en el que Jesús no hubiera existido en absoluto»¹⁵ o, más crudamente, que «la existencia de Jesús no ha sido verificada históricamente»¹⁶.
5. Dado que la religión no tiene ningún origen sobrenatural, no puede ser más que un producto del

hombre «un subproducto de alguna otra cosa»¹⁷. Junto a los intentos de explicación clásicos del origen de la religión (miedo a la muerte, sentimiento de culpabilidad, etc.) los nuevos ateos ensayan una explicación «científica» de la misma. Dawkins y Dennett buscan una explicación desde sus presupuestos evolucionistas sosteniendo que la religión persiste porque ha estimulado la supervivencia y transmisión de los genes humanos en el curso de la evolución. Estamos ante uno de los puntos más débiles del nuevo ateísmo, lleno de contradicciones y de afirmaciones pseudocientíficas.

EXAMEN DE LA «HIPÓTESIS» DIOS

En coherencia con las tesis científicistas, los nuevos ateos sostienen que la idea de Dios se puede considerar como una hipótesis, que sería refutada por la ciencia. Establecen que Dios es una hipótesis científica y, en consecuencia, buscan evidencia empírica y concluyen, como Dawkins, diciendo que esta hipótesis es «muy improbable» o, como Stenger, que su disconfirmación es «definitiva»¹⁸.

1. En relación con los argumentos de la existencia de Dios, los nuevos ateos suelen dedicar pocas páginas al análisis de las vías clásicas de argumentación, realizando generalmente un examen bastante superficial de las mismas. Dos observaciones nos pueden ayudar a justificar esta afirmación. Casi todos los nuevos ateos, al examinar la vías clásicas, contra-argumentan con la pregunta de quién ha creado a Dios. Con ello pretenden mostrar que las pruebas de Dios son «necias», pues implican una regresión infinita y asumen que Dios es inmune a la regresión¹⁹. Pero —como comprenden incluso otros ateos cuando examinan la cuestión de Dios— esta pregunta sólo tiene un valor retórico, porque Dios es por definición el ser sin causa. Dios no es un objeto más de este mundo, sino la razón de que todo exista. Otra cuestión curiosa es la fijación que tienen con

11. Cfr. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, pp. 39 y 47 («un delincuente psicópata»).

12. S. HARRIS, *El án de la fe. Religión, terror y el futuro de la razón*, Paradigma, Madrid 2007, p. 77.

13. Cfr. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, pp. 254-272.

14. A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona 2006, p. 86.

15. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, p. 109.

16. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, p. 127.

17. Cfr. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, pp. 188-196.

18. V. J. STENGER, *God: The Failed Hypothesis*, Prometheus Books, Amherst, NY 2007, p. 15.

19. Cfr. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, pp. 87-90.

el argumento llamado «del diseño», que consideran erróneamente como uno de los núcleos del teísmo. El fundamento de su crítica es que el orden del universo, en que se basa el argumento, no requiere la existencia de Dios, pues tiene una explicación naturalista en términos de selección natural. Pero, además de que estas explicaciones evolucionistas resultan discutibles, hay que tener en cuenta que el teísmo no queda comprometido con este argumento, que difundió Paul Johnson precisamente frente a *El relojero ciego* de Dawkins²⁰.

2. Sobre la naturaleza de Dios, suelen objetar —siguiendo a Hume— que la complejidad del universo es incompatible con la simplicidad de Dios²¹. De nuevo olvidan que Dios no es un ser más de este mundo, sino una realidad espiritual, no existiendo ninguna dificultad en que un ser espiritual simple sea causa de una realidad compleja.

PROMOCIÓN DE UN LAICISMO EXCLUYENTE

Vistos los argumentos, parece que puede sostenerse con fundamento que la finalidad última de estos nuevos ateos es política y social: promover un laicismo excluyente. El nuevo ateísmo tiene como objetivo eliminar todas las formas de creencia religiosa, incluso aquellas que se presentan como más moderadas.

1. Una idea fundamental es que la construcción de un mundo sin religiones es condición para la paz y la tolerancia: «esperamos una era abiertamente atea»²². Dado que todas las religiones son criminales, debemos abandonar el respeto por las religiones, incluso por las que se presentan como más moderadas. La fe religiosa tiene una fuerza tremenda para pervertir las mentes. «Debemos abandonar el principio del respeto automático a la fe religiosa»²³. Dice Harris: «Va siendo hora de que reconozcamos que tenemos un enemigo común. Un enemigo tan cercano a nosotros, y tan engañoso, que hasta le pedimos consejo mientras amenaza con destruir cualquier posibilidad de feli-

cidad humana. Nuestro enemigo no es otro que la fe misma»²⁴.

2. El espacio público sólo puede ser ocupado por el ateísmo, que es la única actitud sensata ante el mundo. «El ateísmo no es una terapia, sino salud mental recuperada»²⁵. El filósofo francés M. Onfray propone con nitidez la necesidad de avanzar hacia un laicismo excluyente y postcristiano. Es necesario dar paso a una laicidad postcristiana, es decir, «atea, militante y radicalmente opuesta a cualquier elección y toma de posición entre el judeocristianismo occidental y el Islam que lo combate»²⁶.
3. Esta posición va unida a un elogio desmedido del ateísmo como actitud sana y realista. De esta manera buscan una legitimación cultural y social del ateísmo. Así se expresa Comte-Sponville: «¡Qué libertad! ¡qué júbilo! Sí, desde que soy ateo, tengo la sensación de que vivo mejor: más lúcidamente, más libremente, más intensamente»²⁷.

¿VALE LA PENA DIALOGAR CON EL NUEVO ATEÍSMO?

Las actitudes beligerantes de estos autores invitan poco al diálogo sobre Dios o la religión, aunque se han realizado diversos intentos, siendo el más reciente el debate entre Dawkins y Rowan Williams, arzobispo de Canterbury, en febrero de 2012. Sin embargo, la actitud fundamental del cristiano es la de diálogo abierto y crítico, tanto con la cultura de la increencia como con la persona concreta que vive como si Dios no existiera. ¿Sobre qué cuestiones cabe dialogar con los nuevos ateos?

1. Un tema muy importante de diálogo se refiere a los valores que construyen la sociedad. El nuevo ateísmo surge, en buena parte, como reacción frente a la ocupación de la vida pública por parte de cristianos evangélicos, especialmente en Estados Unidos. Frente a ello, el nuevo ateísmo reivindica el espacio público como terreno neutral desde el punto de vista religioso. Ciertamente, es un equívoco suponer que lo laico —y menos aún el ateísmo— es lo «neutral». Pero también es cierto que

20. Un certero estudio del argumento en S. COLLADO, «Análisis del diseño inteligente», en *Scripta Theologica* 39 (2007) 573-605.

21. Cfr. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, pp. 164-166.

22. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, p. 60.

23. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, p. 327.

24. S. HARRIS, *El án de la fe*, p. 130.

25. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, p. 23.

26. M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, p. 226.

27. A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo*, p. 23.

hay que prever un espacio para los ateos. No tienen derecho a exigir que el espacio público sea ateo, pero su voz debe ser escuchada en el contexto de las sociedades plurales. Resulta, por ello, muy relevante dialogar sobre los valores que construyen la sociedad y sobre la aportación de las religiones.

2. Un segundo tema tiene que ver con las raíces del nuevo ateísmo, que son epistemológicas. Aquí el debate recae sobre cuestiones como qué es racional creer y qué podemos saber; cómo obtener creencias y conocimientos racionales; hasta dónde llegan los métodos científicos y si existe el conocimiento sin creencia. El materialismo científico de los nuevos ateos no es consecuencia de la ciencia —como pretenden— sino una posición filosófica. Resulta, por ello, pertinente ayudar a los ateos a darse cuenta de las consecuencias de este reduccionismo epistemológico.
3. El nuevo ateísmo nos recuerda la permanente necesidad de establecer puentes de la fe con la ciencia. Hay que pensar constantemente la fe en Dios en el contexto de los conocimientos que nos proporciona la ciencia y esforzarse por presentar a Dios en un lenguaje que resulte significativo para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Es urgente establecer cauces de diálogo entre científicos y creyentes, basados en el respeto a la autonomía de la ciencia y al carácter propio del saber en la fe.
4. Como todo ateísmo, este ateísmo del siglo XXI es un desafío para que el creyente se esfuerce con seriedad para mostrar la racionalidad del creer. La

fe no es una creencia ciega ni un acto irracional, como suponen, sino que dispone de razones. Hay que invitar al creyente a pensar, a que valore la razón. Una fe firme requiere una razón audaz, como recordó *Fides et Ratio*²⁸.

5. Otro punto que debemos considerar es la necesidad de estar atento ante cualquier manifestación fundamentalista de la religión. De modo particular, hay que llevar cuidado ante cualquier intento de instrumentalizar la religión, sobre todo si se realiza con fines violentos. Como creyentes hemos de reconocer con humildad que la religión ha sido en ocasiones fuente de violencia. Pero hay que comprender también que el fundamentalismo es una perversión de la fe religiosa.
6. El ateísmo es siempre un acicate para que purifiquemos la imagen de Dios que tenemos los creyentes. Muchas objeciones que presentan los ateos son válidas. Es cierto que el creyente tiende a antropomorfizar a Dios. También que muchos creyentes no comprenden bien al Dios del Antiguo Testamento. Todo creyente ha de recordar constantemente que Dios no es un objeto más, sino misterio insondable y debe analizar con sentido crítico las representaciones utilitarias de Dios.

En definitiva, tanto creyentes como ateos deben estar dispuestos a ponerse en la piel del otro, para poder crecer en el diálogo. Precisamente en el mundo que surge después del 11 de septiembre, las personas laicas y las religiosas necesitan mucho más unas de las otras para construir una verdadera cultura del hombre. 

28. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 48.

LA LECCIÓN DE HONRADEZ INTELLECTUAL DE ANTONY FLEW

Francisco José Soler Gil
*Profesor de Filosofía
 en las Universidades de Sevilla y Dortmund*

INTRODUCCIÓN: FLEW COMO RENOVADOR DEL PENSAMIENTO ATEO

Comencemos resumiendo los hechos. Antony Flew, fue uno de los filósofos británicos más destacados de la segunda mitad del siglo xx. Jugó un papel decisivo en la introducción de la filosofía analítica en Escocia; estuvo considerado como uno de los mayores especialistas en el pensamiento de Hume de su tiempo; y realizó contribuciones notables en campos que van desde la lógica y la filosofía del lenguaje a la filosofía política.

Pero, sobre todo, Antony Flew fue considerado, durante decenios, como el principal representante del ateísmo filosófico anglosajón. Su primer argumento novedoso en favor del ateísmo (argumento que denominó «muerte de las mil cualificaciones»), fue presentado en un artículo «Teología y Falsificación», que llegaría a ser el artículo filosófico más veces reproducido en las décadas siguientes. A este ensayo inicial seguirían luego libros como «Dios y la Filosofía» y «La Presunción de Ateísmo», que supusieron la mayor renovación del instrumental intelectual y argumentativo del ateísmo desde Hume. En estas obras Flew defendió la tesis de que era el teísta el que debía demostrar la existencia de Dios, y no el ateo su no existencia. Porque el que afirma algo es el que debe demostrarlo. Y defendió, con gran detalle, que una definición de Dios, por mínima que fuera, si tenía que incluir ciertos atributos que tradicionalmente se consideran propios de la divinidad, sería irremediabilmente incoherente.

DEL ATEÍSMO AL DEÍSMO

Con lo dicho hasta aquí, el lector podría llegar a la conclusión de que la figura de Antony Flew es interesante, pero convencional: Nos encontraríamos frente a un especialista que adopta en su juventud un planteamiento básico (en su caso el ateísmo filosófico), para luego dedicar su vida a ir desarrollándolo y puliéndolo en sus



detalles. Meritorio, sí, pero, en definitiva, nada nuevo bajo el sol.

Sin embargo, la figura intelectual de Flew es mucho más notable que eso. Y lo es por un rasgo de su carácter absolutamente atípico, también entre los filósofos: una disposición a renunciar a los planteamientos propios, cuando el desarrollo de las discusiones le mostraran la debilidad de los mismos. El propio Flew dejó por escrito que a lo largo de toda su vida había tratado de ser fiel a la exhortación de Sócrates a «seguir la argumentación hasta dondequiera que nos lleve». Y para ponerla en práctica, el filósofo buscó continuamente el debate sobre los temas en los que había tomado posición. Escuchó y sopesó las críticas que se le hacían, y no se limitó a buscar la manera de desactivarlas a cualquier precio, sino que trató de averiguar honradamente qué fuerza había en ellas.

El resto de la historia es conocida: Los debates acerca de la existencia de Dios en los que Antony Flew participó, despertaron en él un interés creciente por

las razones que aducían sus adversarios. En especial las que se derivaban de la imagen del mundo que nos ofrece la ciencia actual (y, muy en especial, las que provenían de los terrenos de la cosmología y la biología más reciente). Hasta que llegó el momento en el que juzgó que las razones en favor del deísmo filosófico eran lo suficientemente sólidas como para superar la presunción de ateísmo. Pues los avances de la ciencia iban poniendo cada vez más de manifiesto una racionalidad, y unos indicios de propósito en las leyes de la naturaleza, que revertían la carga de la prueba: Tendría que ser el ateo el que justificara la negativa a hacerse cargo de todos estos indicios. Y las justificaciones que le ofrecían sus compañeros de bando en este sentido no le parecían convincentes.

Finalmente, en 2004, en un alarde de honradez intelectual poco común, decidió aceptar el término al que le habían llevado los argumentos, aun al precio de echar por la borda toda la reputación como principal teórico del ateísmo anglosajón de la segunda mitad del siglo xx. Y anunció públicamente su cambio de postura.

EL TESTAMENTO FILOSÓFICO DE ANTONY FLEW: «DIOS EXISTE»

Si podemos conocer en detalle esta admirable lección de entereza intelectual de Antony Flew, y los caminos que llevaron su pensamiento desde la negativa hasta la aceptación de la existencia de Dios, se lo debemos en no poca medida al modo en el que sus antiguos correligionarios en el campo del ateísmo militante reaccionaron a la noticia de su abandono.

Pues estos, tras algunos intentos infructuosos, en los meses que siguieron a la noticia, de hacerle recapacitar y volver a la «fe verdadera» en el materialismo, comenzaron a poner todo el empeño imaginable en difundir rumores sobre la senilidad del autor, su incapacidad mental, su demencia, la manipulación de que estaría siendo objeto, etc. Rumores que obligaron a Flew a tener que intervenir una y otra vez, de palabra, por vídeo, y por escrito, para reafirmar su independencia, y su derecho a cambiar de opinión sin ser tenido por un anciano irresponsable.

Como respuesta, Antony Flew hizo lo que sabía hacer. Aquello en lo que se había ejercitado a lo largo de una vida de actividad académica: argumentar. Y para exponer del modo más ordenado posible las rutas que lo habían conducido hacia el deísmo, dictó una última obra, la que habría de ser su testamento filosófico, y que lleva el significativo título de *Dios Existe*.

Esta obra, breve, y de lectura muy amena, resume los caminos de su pensamiento: los argumentos y

contraargumentos que lo condujeron, en una ruta de varios decenios, hasta la afirmación de la existencia de Dios. Lo menos que se puede decir de ella es que se trata de una obra de singular fuerza. Y que el lector que se adentre en ella gozará de un testimonio valiosísimo de confianza en la razón; de confianza en que los argumentos racionales bien pergeñados constituyen nuestro mejor camino de acceso a la realidad.

En cuanto a los argumentos concretos que Flew aduce en ese libro para justificar su cambio de parecer en la cuestión de Dios, no es posible entrar en detalles en el brevísimo espacio de este artículo. Baste apuntar que un primer paso hacia el deísmo lo dio ya en los años ochenta, al convencerse de que su crítica a la posibilidad de ofrecer una noción de Dios coherente, fundada en atributos bien definidos, y dotada de consecuencias claras, no era acertada. Este convencimiento nació sobre todo del diálogo con el filósofo de Oxford Richard Swinburne. En concreto la obra de Richard Swinburne *La Coherencia del Teísmo*, y una serie de largas y amistosas discusiones con este autor, llevaron a Flew a concluir que no había ninguna imposibilidad de principio en la idea de Dios.

Sin embargo, la posibilidad teórica de Dios, no era suficiente para superar su argumento de la «presunción de ateísmo». Para hacerlo, sería preciso aducir un número suficiente de datos que parecieran requerir la hipótesis divina como explicación. Y ahí es donde los datos científicos jugaron un papel decisivo. A lo largo de los años noventa del pasado siglo, Flew se adentraría cada vez más en la lectura de investigaciones sobre el origen del universo, el origen de la vida, y las leyes de la naturaleza. Y estos estudios le llevarían, al cabo, a hacer suya la famosa frase del físico Freeman Dyson: «El universo sabía en algún sentido que nosotros íbamos a venir». Es decir: la estructura de leyes y constantes de la naturaleza muestra unos indicios inequívocos de haber sido dispuesta a propósito para hacer posible la vida. Al final de sus indagaciones, Flew se identificaría también con la posición del premio Nobel de medicina George Wald, el cual, después de mucho tiempo resistiéndose a esta idea, había terminado por conceder que «es la mente la que ha compuesto un universo físico capaz de desarrollar vida, capaz de producir evolutivamente criaturas que saben y crean: criaturas que hacen ciencia, arte y tecnología».

Comentando estas palabras de Wald, Flew escribirá lo siguiente:

Esta es también mi conclusión. La única explicación satisfactoria del origen de esta vida «orientada a propósitos y autorreplicante» que vemos en la Tierra es una Mente infinitamente inteligente.

¿EL DIOS DE LA FE O EL DIOS DE ARISTÓTELES?

De la lectura de *Dios Existe* se desprende con toda claridad que Antony Flew no llegó a aceptar la existencia de esa «Mente infinitamente inteligente» a raíz de ningún tipo de experiencia mística, o como consecuencia de una conversión religiosa, sino tan sólo como el resultado de un proceso argumentativo.

Por eso, cabría plantearse la cuestión de si el Dios de Flew no es un Dios «filosófico» completamente diferente del de la fe. ¿No se trataría más bien del Dios de Aristóteles? ¿De una especie de «motor inmóvil»? ¿De un ser ajeno por completo a lo humano,... y a lo religioso?

Esta cuestión es legítima. Pero creo que no debería responderse precipitadamente. Sobre todo, conveniría no aceptar sin examen la dicotomía pascaliana entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Por supuesto, el asunto requeriría unas reflexiones en las que no podemos entrar aquí. Sin embargo, me gustaría al menos llamar la atención del lector sobre la situación espiritual de Antony Flew durante la redacción de *Dios Existe*.

Pues la lectura de dicha obra sugiere que su autor no era aún cristiano, pero que estaba empezando a considerar seriamente la posibilidad de la Revelación. Por eso, el texto principal del libro termina con las palabras siguientes:

El descubrimiento de fenómenos como las leyes de la naturaleza [...] ha conducido a científicos, filósofos y otros a aceptar la existencia de una mente infinitamente inteligente. Algunos aseguran haber establecido contacto con esa Mente. Yo no lo he hecho; no todavía. Pero ¿quién sabe lo que podría ocurrir en el futuro?

Quizás algún día pueda oír una Voz que me dice: «¿Me oyes ahora?»

Más aún, la obra concluye con un apéndice que se titula así: «La autorrevelación de Dios en la historia humana: Un diálogo sobre Jesús», y que consiste en un diálogo de Flew con el obispo N. T. Wright.

Al final de ese apéndice, Flew dice lo siguiente:

Me impresiona mucho la argumentación del obispo Wright, que es totalmente fresca. Presenta las razones del cristianismo con un acento nuevo. [...] Es una argumentación absolutamente magnífica, radical y poderosa.

¿Es posible que haya o haya habido una revelación divina? Como dije, no se pueden limitar las posibilidades de la omnipotencia, excepto en lo que se refiere a producir lo lógicamente imposible. Todo lo demás está abierto a la omnipotencia.

Estas son las últimas palabras del libro. Palabras que refuerzan la impresión de que el filósofo se encontraba en un proceso que hubiera podido culminar con su conversión al cristianismo. Y, a mi modo de ver, la evolución espiritual de Antony Flew hacia el final de su vida no resulta sorprendente. Pues, como ya percibió certeramente Santo Tomás de Aquino, la aceptación racional de la existencia de Dios constituye un preámbulo decisivo para la fe. Una condición previa que la hace posible. (Y de ahí la oportunidad de considerar la aportación de Antony Flew en un contexto como el del «año de la fe» en el que nos encontramos).

EL LIBRO DE FLEW, POR FIN EN CASTELLANO

La publicación de *Dios Existe* fue recibida con enorme interés en los medios de comunicación anglosajones, y dio lugar en ellos a encendidos debates, cuyos ecos aún perduran. Sin embargo, de aquella tormenta apenas si llegaron algunos apagadísimos ecos a los medios en lengua castellana. Una muestra más, como si no tuviéramos ya bastantes, de la vitalidad del pensamiento filosófico en nuestras latitudes. Cinco años después de la aparición de la obra, nos llega por fin la traducción española, gracias a la Editorial Trotta, y al esfuerzo y esmero del profesor Francisco José Contreras, que ha realizado una traducción excelente. Lo único que me queda, pues, es animar a todo el mundo a hacerse con el libro de Flew, y dedicarle las horas (no muchas) de atención que requiere su lectura. ¡Vale la pena! 

MI FE ES CRISTO

José M.^a Andreu Celma
Profesor de Filosofía

El mensaje cristiano puede formularse con una sola palabra: Jesucristo. El Evangelio de Dios que debemos anunciar es Jesús, muerto y resucitado: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor» (2Co 4, 5). San Pablo «nunca se preció de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado» (2Co 2, 2). Cristo es el único *fundamento* (1Co 3, 11-12), la *piedra angular*, escogida y preciosa (1P 2, 6), de la casa de Dios (Ef 2, 19-20). Cristianos son quienes, siguiendo los pasos de Jesús, forman la familia de los que «oyen y ponen en práctica la palabra de Dios» (Lc 11, 18). La fe en Jesús es una fe comunitaria. El depósito de la fe es la experiencia del misterio divino que en su vivir crea la comunidad creyente entera. La tradición consiste en comunicar el sentido de la fe. Este sentido es la profesión viva de todos los fieles; no se trata de una profesión de fe teórica, volcada en fórmulas; se trata más bien de la manera de ser hoy cristiano, siguiendo a quienes supieron serlo ayer y para preparar el camino a quienes habrán de serlo mañana.

Quiero compartir mi experiencia de fe, cómo intento ser cristiano, aun sabiendo lo delicado de esta clase de confesiones pues es difícil encontrar el lenguaje justo para expresar experiencias profundas e inefables. Creo que realmente veo algo; quisiera que este algo fuese visto también por otros. Confío en que este rayo de luz brillará de una manera u otra. En el peor de los casos, tengo la convicción de que nacerá en otros corazones, más capaces de comunicarlo a los demás. «Así al entenderse la gracia a más y más gente multiplicará la acción de gracias para gloria de Dios» (2Co 4, 15).

Mi vivencia de la fe la veo reflejada de alguna manera en un sermón de san Agustín. En la predicación



agustiniana hay muchas alusiones al milagro de la tempestad calmada por Cristo. Los cristianos —y la Iglesia— son las naves que andan por el mar entre vientos y zozobras, y Cristo es el piloto que las gobierna. La fe interioriza a Cristo, le hace piloto de la nave. S. Agustín identifica en cierto modo a Cristo con la fe, como ocurre en los comentarios al milagro de la tempestad calmada: «¿Por qué pierdes tu calma... Tu corazón se encoge con las apreturas del mundo, como aquella nave en que dormía Cristo? La tempestad se enfurece en tu corazón; mira, no te vayas a pique; despierta a Cristo. El Apóstol nos tiene dicho que *por la fe habita Cristo en nuestros corazones* (Ef 3, 17). Por la fe habita Cristo en ti. La fe presente es Cristo, la fe despierta es Cristo despierto, la fe olvidada es Cristo durmiente. Despiértalo, pues; sacúdete; di: ¡Maestro, que perecemos!»¹.

No insistiría tanto en considerar la fe como una virtud teologal que tiene a Dios como objeto, fundamento formal y fin. Dios, como verdad primera, sería el fundamento formal de la fe, un «hábito» o «cualidad» infusa que eleva mi entendimiento, facultad de la verdad, por encima de su dinamismo espiritual natural, para que pueda tender al fin sobrenatural de la visión de Dios². La fe es *la persona de Cristo presente en*

1. San Agustín, *Sermo* 81, 8 (PL 38, 504).

2. «La explicación escolástica que desde el siglo XIII habla de la fe, esperanza y caridad como virtudes teologales exige una revisión porque no encaja ya en la experiencia del hombre moderno ni en su modo de pensar y expresarse... Hay que ir directamente a la realidad misma vivida en la experiencia del existir cristiano, tal como se ha reflejado en la revelación bíblica», en Alfaro, J., *Cristología y Antropología*, Cristiandad 1973, 413.

mí. Creer en Jesús es encontrar en Él «nuestra vida» (Jn 11, 25; 14, 6); es percibir la luz resplandeciente de Dios, que es Cristo, y «sentir iluminado nuestro corazón por el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo» (2Co 4, 6).

La fe es una vida que se vive. El cristiano «vive gracias a la fe» (Rm 1, 17; Ga 3, 11). San Pablo dice de sí mismo: «Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 19-20). «Para mí la vida es Cristo» (Flp 1, 21). Jesús es «el que inicia y consuma la fe» (Hb 12, 2), es la clave de la fe cristiana. Cristo es «la puerta de la fe que Dios abre a los gentiles» (Hch 14, 27). La expresión *puerta de la fe* es una expresión simbólica. Jesucristo es la puerta (Jn 10, 7) que nos da entrada a la Vida verdadera, «pues por Él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18). La adhesión personal a Cristo y por Cristo a Dios constituye la actitud fundamental de la existencia cristiana: ser cristiano es ser para Cristo.

Hay suficientes textos en el Nuevo Testamento con los que podemos afirmar la identificación entre Cristo y la fe. La luz de este pensamiento, basado en la Escritura, en algunas reflexiones de los santos Padres y de santo Tomás de Aquino, me ayuda a comprender y vivir cada día mejor y con alegría mi vida cristiana. «En una intuición profunda, que no dejó huellas en su construcción teológica, afirma santo Tomás que *lo principal en la fe es la persona a quien se cree*; la filosofía apersonalista, de que disponía santo Tomás, no le permitió desarrollar este atisbo pasajero»³. San Pablo decía a los gálatas: «sufro por vosotros dolores de parto hasta que Cristo adquiriera figura en vosotros» (Ga 4, 18-19). «Por medio del evangelio os he engendrado en Cristo Jesús. Os suplico, por tanto, que sigáis mi ejemplo» (1Co 4, 15). La fe es un nuevo nacimiento. Cristo renace sin cesar en nuestro corazón y, así, en Él, nosotros vamos haciéndonos hombres nuevos. Pablo exhortaba a los cristianos a revestirse de Cristo: «Revestíos del Señor Jesucristo, y no deis pábulo a los bajos deseos» (Rm 13, 14) porque «cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo» (Ga 3, 27). «Lo que responde a la realidad de Jesús es cambiar la actitud mental y revestirse del hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad» (Ef 4, 24). El «vestirse del hombre nuevo que por el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador se alcanza cuando es Cristo todo en todos» (Col, 3, 10-11).

Si María, según la conocida frase de san Agustín, concibió al Hijo del Padre «primero en su espíritu y después en la carne», también la «Iglesia Inmaculada» (Ef 5, 27) engendra al Hijo por la fe en cada momento de la historia. María, virgen fecunda, es el símbolo real de la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo (Ef 5, 25). Los Santos Padres insisten en que el Espíritu revela al Hijo como éste al Padre. Decir sí a Dios significa dejarme invadir por la fuerza del Espíritu Santo, generar dentro de mí —según la expresión de san Ambrosio— en la fe al propio Hijo de Dios. El Espíritu de Dios, el único que sabe lo que hay en Dios (1Co 2, 11), es el único que puede llevarnos a alcanzar la verdad teocéntrica de Cristo en toda su profundidad. «Nadie puede decir Jesús es el Señor si no es por el Espíritu» (1Co 12, 3).

Según los escritos joánicos Dios nos manifiesta su amor «enviando al mundo a su Hijo único para que tuviéramos vida por su medio» (1Jn 4, 9). «Dios nos ha dado la vida eterna y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios tampoco tiene la vida» (1Jn 5, 11-12). El mismo Jesús invita al hombre a que dé el paso de la fe: «Yo soy el pan de la vida. El que venga a Mí no tendrá hambre y el que crea en Mí no tendrá nunca sed» (Jn 6, 35). Por eso «el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús se puso en pie y exclamó: ¡Quien tenga sed venga a Mí y beba; quien crea en Mí! Así dice la Escritura: ríos de agua viva correrán de su seno. Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en Él» (Jn 7, 37-39). Del hontanar insondable de Dios brota torrencialmente el Espíritu que penetra y llena a Jesús. De modo que de las entrañas de Jesús brota un manantial de agua que se comunica a cuantos creen en Él. En las entrañas de los creyentes se convierte en manantial de vida, cuyas aguas nos conducen hasta Dios⁴.

Jesús es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Jesús es el camino viviente por el que vamos a Dios o por el que Dios nos atrae a sí. «Cristo no solamente es el predicador de Dios, sino que es Dios mismo conduciendo a los hombres a la realidad más profunda de Dios. Lo esencial y crucial no es que Cristo haya predicado una verdad divina, sino que Él, real y físicamente, es la propia verdad divina. Él es el mismo Dios. Con ello el acceso a Dios no es simplemente la aceptación de unas verdades por la vía de la trascendencia. Es algo más profundo. Es que la vía misma de la trascendencia es Él. Se llega al Dios, al Dios cristiano, pero *cristiana* y *divinamente*. No solamente se accede

3. Alfaro, J., *Cristología y Antropología*, Cristiandad 1973, 439.

4. Alonso Schökel, L., *Al aire del Espíritu*, Sal Terrae 1998, 107.

a Dios, sino que se accede *divinamente* a Dios. Y ésta fue precisamente la actitud de Cristo. En el Cristianismo es Dios mismo quien nos lleva a la realidad más profunda de Dios»⁵.

En los escritos paulinos y joánicos la fe implica la comunión de vida con Cristo y en Cristo con Dios. Un cristiano es el que escucha la Palabra y hace de la voluntad del Padre el alimento de su vida. Se convierte así en materia para la forma de Cristo, en materia a quien Jesús eleva a la suprema actividad de ser su madre: «cualquiera que lleva a efecto el designio de mi Padre del cielo, ése es hermano mío y hermana y madre» (Mt 12, 50). La verdad de Jesús prevalece en su vida y se convierte en el criterio para juzgar todas las cosas terrenas.

El cristiano se llama así por Cristo. Somos de Cristo, pues «hemos sido redimidos a precio de la sangre preciosa de Cristo» (1P 1, 18-19) y «hemos sido bautizados en su nombre» (1Co, 1, 13). Por eso «ninguno de nosotros vive para sí mismo y ninguno muere para sí mismo; pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos» (Rm 14, 7-8). El cristiano «pertenece al Resucitado de entre los muertos, para que produzca frutos para Dios» (Rm 7, 4).

¿Qué tipo de comunidad puede existir entre Cristo y el cristiano? El cristiano es el discípulo que sigue a Cristo, no en el sentido de un marchar en pos de Cristo sino en el sentido de una relación maestro-discípulo en la que el discípulo es admitido por su seguimiento al mundo interior del maestro e introducido espiritualmente en él. Jesús inicia originariamente y como primero el comienzo de la existencia cristiana. Creer en Jesús es venir a Él, seguirle, oír su voz, recibir su testimonio y así vivir de su misma vida. A los discípulos que le preguntan: «Maestro, ¿dónde vives?», les dijo: Venid y lo veréis. Llegaron, vieron dónde vivía y aquel mismo día se quedaron a vivir con Él; era alrededor de la hora décima» (Jn 1, 38-39). Los discípulos anunciarán después «lo que hemos oído, lo que han visto nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra que es la vida, —porque la vida se ha manifestado, la hemos visto, damos testimonio y os anunciamos la vida definitiva, la que se dirigía al Padre y se ha manifestado a nosotros— eso que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros para que vosotros lo compartáis con nosotros; y nuestro compartir lo es con el Padre y con su Hijo, Jesús Mesías» (1Jn 1, 1-3).

La fe en Jesús se encarna en una forma de vivir, en un estilo de vida que reproduce la forma y el estilo de vivir que Jesús ha instaurado como realización del

Reino de Dios, expresados en las Bienaventuranzas. El Reino de los cielos es, ante todo, la vida en la filiación divina: la certeza embriagadora de estar protegido por el amor del Padre y experimentar de manera siempre nueva e inesperada su bondad. La palabra secreta y misteriosa del Padre, como un hálito ligero, se insinúa dulcemente en el fondo más íntimo de nuestro ser; así el hombre vive sintiendo el sabor de Dios.

Jesús establece lo que podríamos llamar el ámbito de la fe y lo pone a nuestra disposición, pero de tal forma que Él mismo realiza de modo prototípico el acto de fe: la entrega definitiva e incondicional al Padre. Creer en Jesús es hacerse imitador del Señor (1Ts 1, 8), conformarse como es Cristo. Imitar al Señor significa adherirse a Él, reproducir en la vida sus gestos y palabras, «tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2, 5). Como actitud la fe es la entrega de la propia experiencia a la experiencia de Cristo de manera que la fe se ve como el crecimiento progresivo de la propia existencia en la existencia de Cristo.

La fe del cristiano es un sí al sí de Dios en Cristo y al sí de Cristo a Dios, una participación en el sí que salva al mundo. Jesús es la unidad indisoluble del sí de Dios al hombre y del sí del hombre a Dios. En la persona de Cristo se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios, un sí firme, eterno: «El Hijo de Dios Jesucristo, que os hemos predicado, no fue a la vez un sí y un no, sino que en Él hubo solo un sí; todas las promesas de Dios encontraron en Él su sí» (2Co 1, 19-20). Por su parte, Jesús, «al entrar en el mundo dijo: Sacrificios y ofrendas no los quisiste, en vez de eso me has dado un cuerpo a mí; holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan; entonces dije: Aquí estoy yo para realizar tu designio, Dios mío... Por esa voluntad hemos quedado consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, única y definitiva» (Hb 10, 4-10). Este sí visible que Dios regala al mundo con Cristo y con su muerte redentora —«no se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22, 42)— penetra en el sí apenas perceptible para el mundo de la humilde y sencilla «Esclava del Señor» (Lc 1, 38); y este sí es el fundamento y la esencia de la Iglesia neotestamentaria. El sí absoluto de Cristo y de su Madre-Esposa María-Iglesia es el criterio para medir el ser cristiano del cristiano. El que co-pronuncia de manera viva este sí es miembro vivo del pueblo de Dios. El hombre débil pronuncia ese sí anhelando vivir con una fuerza que no es suya; es el amor insondable de Dios, que nos bendice continuamente, lo que nos atrae de tal manera que dejamos todo lo

5. Zubiri, X., *El problema âlosôaco de la historia de las religiones*, Alianza 1993, 329-330.

demás para aferrarnos únicamente a Él: «Nadie puede venir a Mí si no le es dado de mi Padre» (Jn 6, 65).

El estar con Cristo tiende hacia un grado de intimidad mayor: el ser-en Cristo. Llegamos «al mismo corazón del misterio de la Iglesia»⁶. La existencia cristiana es vivir de Cristo y para Cristo. Cristo permanece siempre con los discípulos estando en ellos: «Ahora estáis en Cristo Jesús» (Ef 2, 13). Como dice san Pablo «quien se allega al Señor se hace un espíritu con Él» (1Co 6, 17). Los cristianos son uno en Cristo y Cristo en ellos, de igual modo que Él es uno con el Padre (Jn 17, 21). Varias imágenes expresan la relación íntima de los cristianos con Cristo: la vid y los sarmientos (Jn 15, 1-8); la casa espiritual edificada en Cristo como piedra angular (1P 2, 4ss); la Iglesia como Esposa de Cristo (Ef 5, 22-33) o como novia el Cordero (Ap 12, 2. 9; 22, 17). La imagen mejor es la de cuerpo de Cristo, aunque la expresión es más que una imagen: la expresión dice algo sobre la relación de la Iglesia con Cristo, su profunda unión con Él por el Espíritu. Los cristianos formamos el cuerpo de Cristo (1Co 12, 4-12; Rm 12, 4-13), del que el Señor es la cabeza. La cabeza y los miembros no forman sino un solo cuerpo, un solo Cristo. La formulación: «Vosotros todos sois uno solo en Cristo Jesús» (Ga 3, 28) se puede comparar con esta otra: «nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo» (Rm 12, 5). Formamos con Cristo un solo ser, no una sola cosa, sino un único viviente, porque el Apóstol emplea el masculino y no el neutro; «como una sola persona mística», dirá santo Tomás⁷. El Espíritu de Jesús es el principio de unión en el cuerpo de Cristo: «Todos nosotros nos hemos bautizado en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo, y hemos absorbido un solo Espíritu» (1Co 12, 13). Como los cristianos «hemos llegado a ser una misma cosa con Él» (Rm 6, 5) tenemos que «vivir unidos a Cristo por la justicia que procede de la fe en Cristo» (Flp 3, 9).

Cristo ha hecho de la Iglesia su cuerpo que se edifica en el amor. Como cabeza de la Iglesia (Col 1, 18; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23) deja irrumpir en ella las riquezas de la bendición divina. Se entrega por ella para santificarla, purificándola para presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable (Ef 5, 25-27). Todos los cristianos son colmados de sus dones (Col 2, 10) para que alcancen la plenitud. Tal es la unidad de Cristo y de los cristianos que ya participamos de lo que aconteció con Cristo: «A nosotros nos dio Dios vida por Cristo y nos resucitó

y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (Ef 2, 5). Como Cabeza Cristo hace partícipe a su Iglesia de su victoria sobre el mal.

Todo es gracia en la vida del creyente. Un profundo misterio nos rodea, aprisionándonos, no recortado nítidamente en la existencia sino entretejido en los condicionamientos de nuestra vida y rodeado de lo vacilante. Dios por todas partes nos envuelve como una atmósfera que nos bañase. «En Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 27). Lo que importa es sentir su presencia, envuelta en un misterio sublime, rudo. Se necesita pureza de corazón para ver a Dios sorprendiéndonos infinitamente por la profusión de la bienaventuranza que nos da. Todo es regalo y don de Dios, también la fe que expresa la relación entre Cristo y el cristiano. En cuanto acto del hombre es un intento inicial de entregarse —«creo, Señor, pero ayuda a mi incredulidad» (Mc 9, 24)— que el Señor recoge, más aún, que Él suscita, mueve, sostiene y lleva a buen término. «¿Quién se podrá librar de los modos y términos bajos, si no lo levantas Tú a Ti en pureza de amor, Dios mío? ¿Cómo se levantará a Ti el hombre engendrado y criado en bajezas, si no le levantas Tú, Señor, con la mano que le hiciste?»⁸ «Si Tú, en tu amor, oh buen Jesús, no suavizas el alma, siempre perseverará en su natural dureza»⁹. Los dones de Dios sólo pueden ser conservados vividos como regalos de Dios. El pobre de espíritu nunca considera como propia la luz que brilla en él y desde él, sino que es permanentemente consciente de su origen y de la acción de la gracia con la que se le entrega.

En la intención del papa Benedicto XVI el Año de la fe y la Nueva evangelización van juntos. Vivir la fe parece hoy más difícil que antaño, cuando las personas se educaban en un contexto sociológicamente cristiano. ¿Qué tenemos que hacer en esta sociedad secularizada o indiferente, en la que nos encontramos solos para creer? Vivimos en un contexto inhóspito en el que nuestra fe, por sí misma, nos impone un desierto. La soledad se convierte hoy, en la vivencia de la fe, en la condición casi cotidiana. La Iglesia vive su tentación de soledad y pobreza en el desierto de la vida con la total confianza en su pastor Jesús, que la conduce por los desiertos de la modernidad.

Viviendo como hijos del Padre, pues «de hecho somos hijos de Dios» (1Jn 3, 1), hablamos continuamente de Dios; hablamos de Dios incluso cuando no pronunciamos palabra alguna, cuando efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Las palabras y las

6. De Lubac, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, 1964, 113 ss.

7. Lyonnet, S., *Libertad y ley nueva*, Sígueme 1964, 45.

8. San Juan de la Cruz, «Oración del alma enamorada», en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, 1192.

9. San Juan de la Cruz, «Avisos y sentencias del autógrafo de Andújar, 28», en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, 1196.

obras revelan lo que es el hombre y una vida auténticamente cristiana es el mejor testimonio del Evangelio. Cuanto más cerca estamos de Dios tanto menos se diluye nuestra fe en las medias luces de las imágenes y conceptos. Los conceptos crean ídolos.

La convicción y decisión suprema de la fe procede de la experiencia de Dios, algo que brota de dentro y que irrumpe desde el corazón. La experiencia de Dios es el signo diferencial de un discurso religioso lleno de contenido que se contrapone a la pérdida de contenido del discurso religioso que el Nuevo Testamento llama «vana palabrería» (1Tm 6, 20; 2Tm 2, 16). La única manera seria de hablar de Dios es la de quien está hablando con Dios; hay que nutrirse de Dios para nutrir a los demás. «Os aseguro, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es un producto humano; pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Ga 1, 12). Lo decisivo del mensajero divino es «haber tratado con el Señor frente a frente como un amigo con otro amigo» (Ex 33, 11).

San Pablo anunciaba el misterio de Jesús «no con alardes de elocuencia o de sabiduría, pues nunca entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Me presenté entre vosotros débil y temblando de miedo. Y mi palabra y mi predicación no se basaban en la elocuencia persuasiva de la sabiduría, sino en la demostración del poder del Espíritu» (1Co 2, 1-5). Pablo convierte su propia debilidad en motivo de orgullo para que quede claro cómo vive y está presente en él la fuerza de Cristo: «Llevamos este tesoro en vasijas de barro para que aparezca claro que esta pujanza extraordinaria viene de Dios y no de nosotros... Llevamos siempre y por doquier en el cuerpo los sufrimientos de muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nosotros» (2Co 4, 7-10). Dios utiliza la nada para mostrar su grandeza.

Debemos «anunciar el evangelio no con artificiosas palabras para que no se desvirtúe la cruz de Cristo» (1Co, 1, 17). Anunciamos como «fuerza y sabiduría de Dios lo que es escándalo y necedad: a Cristo crucificado» (1Co 1, 23-24). La sabiduría que salva es la sabiduría de la Cruz. Sólo abriéndonos confiadamente al misterio del amor infinito de Dios pobre e impotente llegamos al corazón de la fe cristiana: reconocer en la faz de Cristo Crucificado el máximo resplandor de la gloria de Dios. Adentrándonos en el ámbito de la inmensidad divina intuimos la belleza terrible de la luz de Cristo, una luz transformadora que emerge de una espantosa oscuridad.

La raíz hebrea del verbo «*mn* (aman)», que está en el origen de la palabra fe, sugiere confianza, seguridad derivada del apoyo en otro. La fe cristiana es apoyarse en Cristo, y sólo en Él. Las verdades de fe son radiaciones del misterio de Cristo. Al creer no nos apoyamos en una consideración u otra, sino en Jesús. Él sabe dónde, cuándo y cómo. No hay un razonamiento sobre el que apoyar mi camino, avanzo porque Alguien está cerca de mí.

Cristo es aquél que mi alma buscaba; lo tendré bien cerca y ya no me separaré de él» (Ct 3, 1-4). «Nada podrá separarme del amor de Cristo. Estoy persuadido de que ninguna criatura podrá separarme del amor que Dios me ha manifestado en Cristo Jesús, mi Señor» (Rm 8, 35-39). «Nada vale la pena en comparación con el conocimiento de Cristo. Todo lo tengo por pérdida ante el sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor» (Flp 3, 8).

Jesús es mi verdad, la única luz que yo quisiera irradiar. «Me he fiado de Él y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día» (2Tm 1, 12). Por eso «amo a Jesucristo sin haberlo visto, creo en Él sin verle, y me alegro con un gozo inefable y glorioso» (1P 1, 8-9). 

FE CRISTIANA Y NUEVA JUSTICIA

Jesús Espeja
Dominico

Todo es político, aunque lo político no es todo
(E. Mounier)

Por ser teologal o acceso directo a Dios, la fe parece más importante que la justicia. Pero se da el caso de uno que dice ser muy cristiano, tiene fe y practica la religión, pero nada quiere saber del compromiso con la justicia social. Mientras otro, que ni es creyente ni religioso, puede respirar sentimientos y llevar a cabo prácticas de solidaridad para construir un mundo más justo y más humano. ¿Con cuál de los dos nos quedamos preferentemente? ¿no parece más perfecta la justicia que la fe?

La parábola evangélica del buen samaritano nos abre un nuevo horizonte. Aquel arriero no es un creyente ni mucho menos practicante religioso judío; tampoco se plantea el problema de la justicia en su forma de actuar con el caído y expoliado; la justicia legal no le obligaba pues era un extraño. Sin embargo, movido a compasión, se dejó alterar por el sufrimiento del otro, y actuó en consecuencia. La fe y la justicia van incluidas en su gesto de amor compasivo.

La parábola evangélica responde a la pregunta: ¿«qué debo hacer para conseguir la salvación»? En la conducta del buen samaritano se concreta lo único necesario: «amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con todos tus recursos y con toda tu vida; y a tu prójimo como a ti mismo». La parábola sugiere algo más: amando al prójimo de modo gratuito se ama también a Dios que está originando, amando, sosteniendo y afirmando a cada ser humano. Más aún, la única forma de amar gratuitamente y de verdad al prójimo es descubrir en él esa presencia de Dios que deja en cada persona el aire de algo absoluto y hace que su dignidad evoque también algo divino e inmanipulable. La imagen de Dios lleva en su frente la prohibición tajante: «no matarás».

Esta centralidad del amor define la verdad en la vida y en el destino final de las personas. En el juicio no se preguntará si han creído o no, tampoco si han sido há-

biles políticos aplicando las leyes con exactitud según el código; ni siquiera si han participado con asiduidad en prácticas religiosas. El juicio será únicamente si han amado al prójimo gratuitamente, como Dios nos ama: «tuve hambre y me diste de comer». Si el amor es suficiente y quien ama es cristiano ¿para qué tanto insistir en la fe y en la ortodoxia?, ¿para qué obsesionarse por la justicia en este mundo?

LA FE PRESENTE Y ACTIVA EN EL AMOR

Con frecuencia decimos que fe es «creer lo que no vemos», y así lo aprendimos de niños quienes nacimos en una situación de cristiandad, donde se transmitía la fe aprendiendo el catecismo. La fe se identificaba con el credo, con lo que hay que aceptar y mantener en las dudas y tentaciones. Era como un depósito de verdades al que debíamos adherirnos incondicional y ciegamente. Solucionábamos las dificultades que surgían apoyándonos en «doctores de la Iglesia que sabían responder». Doy gracias porque así pude iniciar mi vida como creyente cristiano. Pero había un peligro: quedar ahí, sin crecer en la personalización de la fe, reduciéndola sin más a creencias o adhesión intelectual a verdades propuestas por otros.

El concilio Vaticano II abrió nuevas perspectivas. En la revelación Dios, «por amor habla a los hombres como amigos para invitarlos y recibirlos en su compañía». Respondiendo a esta invitación, el hombre «se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela». La fe por tanto no existe fuera de las personas creyentes como un depósito inmutable; como las personas tiene una dimensión histórica; conlleva un proceso en la vida del creyente. Y no se reduce al asentimiento intelectual a verdades propuestas. La fe cristiana es un encuentro personal con el misterio de Dios como amor incondicional que se ha revelado en Jesucristo. No asentimiento a verdades ni sometimiento a una autoridad que se impone por la fuerza. Es

adhesión gozosa a una Presencia de amor que incluye sintonía profunda, confianza amorosa y entrega incondicional. Sencillamente la fe ante todo y sobre todo es vivir y gustar esa presencia benevolente de Alguien «que a todo da vida y aliento»; en quien «existimos, nos movemos y actuamos». Y dejar que esa presencia de amor emerja en nuestra propia conducta como Centro absoluto. Dios no se puede revelar a los soberbios sencillamente porque pretenden ser centro absoluto y no dejan posibilidad de que Dios se manifieste como Centro desde donde se teje la propia vida y se puede vivir para los demás.

«Como el Padre me ama, yo os amo a vosotros, permaneced en mi amor». Jesús de Nazaret se siente amado singularmente por Dios, y hacer la voluntad del Padre es su alimento, lo que le sostiene y agrada, lo que da sentido a su existencia. Y, según las parábolas evangélicas, Dios nos ama no porque seamos buenos sino sencillamente porque él es bueno y no sabe más que amar; nos sigue amando aunque seamos malos, aunque vayamos tan desastrosos como el hijo pródigo. Pero actuar inspirados por este amor gratuito e incondicional implica un descentramiento total de nuestra concentración egoísta, una salida de la propia tierra para entregarnos confiadamente a ese Centro absoluto, que a todos nos mira con amor. Esto es la fe cristiana; la inspiración, la prueba, y el sello del verdadero amor. No es reconocimiento de un motor inmóvil o causa incausada como enseñaban los profesores de teodicea; ni sometimiento servil a un «ser supremo» de poder infinito. Es más bien la expresión del amor que suscita la presencia incondicional de Alguien que nos ama.

Se comprende que la fe cristiana, lejos de reprimir o aminorar lo humano, abre un horizonte de más humanidad. El creyente recibe nuevos ojos para mirarse a sí mismo y mirar a los demás con amor, descubriendo esa mirada permanente de Alguien que nos ama y nos constituye. Según el Vaticano II, un signo del Espíritu en nuestro tiempo es el reclamo de autonomía y libertad; las realidades seculares tienen su propia racionalidad independientemente de la religión, y la libertad es un signo de la imagen divina en el ser humano. La patología llega cuando rompemos con nuestro Creador como Centro; entonces el desarrollo se vuelve contra nosotros mismos y nos deshumanizamos. La fe cristiana como apertura a ese Centro absoluto, hace posible que, renunciando a nuestros falsos absolutos, el desarrollo «sea de todo el hombre y para todos los hombres».

EL AMOR FRUCTIFICA EN LA NUEVA JUSTICIA

Hace años, estando en la Vicaría de Vallecas, Madrid, un fenómeno daba que pensar. Creyentes cristianos

que desfilaban por la Albufera en manifestaciones para reivindicar los justos derechos de los pobres aparcaban a un lado las prácticas religiosas; y otros creyentes que seguían practicando, no sentían ninguna necesidad de comprometerse reivindicando justicia. Ambos estaban tuertos, veían con un solo ojo; pues desde la fe o experiencia cristiana, la comunión con el Dios revelado en Jesucristo no es separable del compromiso por construir una sociedad más justa en favor de los seres humanos. Desde su experiencia de Dios que continuamente afirma la vida de todos y garantiza su dignidad como personas, Jesús de Nazaret no entró en debates con los rabinos judíos sobre la ortodoxia en las distintas interpretaciones de la Ley, ni se preocupó de que los ritos cultuales en el templo de Jerusalén se cumplieran con exactitud; lo que le alteraba y revolvía sus entrañas era el sufrimiento de los pobres, enfermos, y excluidos social y religiosamente. Por eso su fe o experiencia de Dios fructificó en un compromiso real por liberar a las víctimas hasta jugarse por esta causa la propia vida. Todo un signo para la existencia del creyente cristiano.

La fe, experiencia del encuentro con el Dios revelado en Jesucristo, incluye una mirada especial sobre los seres humanos. Si de verdad creemos en la encarnación, bien podemos concluir que el Hijo de Dios se ha unido a todo ser humano: «cuanto hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis». Por esta presencia, el «profundo estupor ante el valor y la dignidad del ser humano se llama Evangelio» (Juan Pablo II). Luego la fe cristiana, cuando el ser humano sufre atropellos contra su dignidad y derechos fundamentales, se hace compromiso por la justicia. Según la carta de Santiago, la fe sin obras no es cristiana. La única señal inequívoca de que la salvación o reino de Dios está llegando es que «los pobres son evangelizados» es decir cuando se hace realidad en ellos la vida, su liberación. El criterio infalible de que el reino de Dios está llegando está bien claro en el evangelio: «tuve hambre y me diste de comer».

Pero el compromiso cristiano por la dignidad de todos los seres humanos y concretamente por quienes sufren la exclusión, no sólo es consecuente con la mirada desde la fe. También es fruto del amor, fuente de la «nueva justicia». Normalmente entendemos por justicia «dar a cada uno lo suyo». Pero ¿Qué es «lo suyo», lo que corresponde al ser humano? En tiempo de Jesús estaba «la justicia de los fariseos»: lo «suyo» era lo prescrito por las leyes: «ojo por ojo y diente por diente», no por un ojo los dos y por un diente toda la dentadura. «Lo suyo» del enfermo, del mendigo, de la prostituta, del publicano que cobraba los impuestos, todos ellos declarados legalmente impuros, la exclusión social;

por ser legalmente impuros su único derecho era el desprecio. En cambio para los legalmente puros como eran los maestros de la ley emparentados con los terratenientes, «lo suyo», sus derechos, eran el prestigio social y gozar de una situación económicamente privilegiada.

Pero el evangelio rompe con ese criterio. Hay una nueva justicia que va más allá de la justicia empleada «por los escribas y fariseos». En el Sermón de la Montaña, Jesús habla de esta nueva justicia: «al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, dale también el manto»; al que te pida ir con él dos pasos, ve con el dos mil; «a quien te abofetee en la mejilla derecha, dale también la izquierda; amad a vuestros enemigos». Nos se trata de una ética con nuevas leyes más exigentes. Más bien se trata de fundamentar la justicia en la fe y en el amor. La fe que nos permite mirar al otro desde el corazón de Dios. Y como el mirar de Dios es amar, es una justicia que brota del corazón transformado por el amor del Padre que nos habita o en quien habitamos. Una justicia motivada por el amor, que va más allá de todas las justicias legales. Inspirada en la fe que nos permite mirarnos y existir para los demás desde Dios-amor como el Único Centro.

ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y POLÍTICA

En nuestra sociedad moderna, la política se va emancipando a la tutela religiosa y funciona cada vez más con su propia racionalidad. Pero con el peligro de que se crea totalmente independiente del Creador, y acabe siendo una lucha a muerte por el poder individualista, y olvidando que «lo político no es todo». En el extremo contrario se sitúa una fe cristiana y una espiritualidad dualista que pretende funcionar al margen del dinamismo sociopolítico; preocupada sólo por «las cosas de arriba», los bienes eternos, y olvidando que la vida se amasa en el aquí y en el ahora, en el tejido social donde alegrías y tristezas, justos anhelos e injusticias lacerantes se dan en el mismo barco.

El Vaticano II dio un giro muy significativo a esta mentalidad dualista. Si bien la misión que Cristo encomendó a la Iglesia no es directamente política, su misión religiosa incluye un compromiso político. La Iglesia no puede ser indiferente a la política y a la forma de organización social cuando entran en juego la dignidad y derechos fundamentales de los seres humanos. La fe cristiana nos permite mirar a las personas en toda su verdad, valorar su dignidad inviolable. Amplía el horizonte de más humanidad para que las políticas busquen soluciones más humanas.

No leemos bien el Evangelio cuando pretendemos vivir una fe cristiana sin preocuparnos de la transformación política en orden a que todos y todas podamos vivir con la dignidad de personas. Es significativo que a Jesús de Nazaret le condenaron por rebelde político y por blasfemo. Por los dos motivos a la vez. Ciertamente no fue un rebelde político más, pues no intentó desmontar un orden o desorden establecido para encaramarse como nuevo líder: «mi reino no funciona como los reinos de este mundo»; «el Hijo del hombre ha venido no para ser servido sino para servir». Pero es evidente que la lógica del reino de Dios choca frontalmente con la lógica de los príncipes arrogantes de este mundo que, bajo pretexto de ser bienhechores, someten y oprimen a los pueblos. Según el evangelio, el gobernador romano Pilatos no entendió gran cosa cuando Jesús dijo que su reino no funciona como los reinos de este mundo. Pero, de haberlo entendido, habría tratado de eliminar cuanto antes a Jesús como hizo el rey Herodes cuando se enteró de que había nacido un niño llamado a ser rey; urgía eliminarlo cuanto antes para mantener el dominio sobre el pueblo.

Pero Jesús fue condenado, al mismo tiempo, por blasfemo. Y las autoridades religiosas judías tenían argumentos. Aquel profeta en nombre de la divinidad, por salvar la vida de los seres humanos, transgredía incluso la ley sagrada del descanso sabático. Su confesión religiosa en Dios implicaba una nueva justicia que trastocaba no sólo los fundamentos y marcos de la política sino también la visión y funcionamiento de una religión.

En la compleja situación de nuestra sociedad española, cuando la economía y la política se organizan ya sin la tutela de la religión, es peligrosa la tentación para la fe o espiritualidad cristiana: huir de este mundo; encontrarnos directamente con una divinidad olvidando la encarnación. Salvarnos individualistamente sin dejarnos alterar por el sufrimiento de los pobres ni comprometernos para que todos tengan vida tratando de erradicar la pobreza y las injusticias que la generan; esperar la vida eterna sin abrir caminos de esperanza. Lo decisivo es hoy no huir y abandonar este mundo como entera familia humana en su entramado sociopolítico; sino entrar en ese dinamismo sin arrodillarnos ante los falsos absolutos que desfiguran el rostro humano de esta sociedad. Confesando prácticamente ahí que los seres humanos somos capaces de construir un mundo más habitable para todos, precisamente porque somos imagen de Alguien que es amor y continuamente nos está creando e inspirando nueva justicia para ser fieles co-creadores de nueva humanidad. Ese gran humanista que fue E. Mounier nos dio una buena pista para llevar a cabo esa vocación recordando en una frase lapidaria que «todo es político, aunque lo político no es todo». 

FE Y CULTURA

Carlos Díaz
Profesor de Filosofía, Universidad Complutense

Querido Luis Ferreiro, director de *Acontecimiento*

1. Esta mañana me toca escribir el artículo que gentilmente me has solicitado para nuestra revista. Y la verdad es que, pese a verme un poco lírico, serán cosas de la edad, me cuesta un montón: ¿qué voy a decir yo de nuevo a estas alturas del partido, en que he escrito todo lo que sabía y lo que no sabía tratando de sacar al respecto algo de agua de los cangilones de mi alma? Excelente caricato fuera el que —ya sabes que algo saldría entonces de Unamuno y de van Gogh— me pintase con cara de búho (por la reflexión cultural) y de presbítero presbíte con la coronilla eucarística de los curas de nuestras épocas infantiles en España. Mitad monje, mitad escudriñador de utopías humanas y culturales. Hay otras mitades en cada una de ellas, claro, pero tantas no pueden representarse en un solo rostro, que a su vez es rostro de rostros: cada rostro es la expresión de una vocación, y cada vocación un rostro de pasadas aventuras, presentes desventuras y futuras historias. Se puede escribir *El Quijote* en un grano de arroz con paciencia y buena letra, pero no reflejar tanta mitad de la mitad de la mitad. Todo esto para decirte que no deseo por una vez escribir tres o cuatro folios convencionales sobre lo ya mil veces manido de la relación fé-cultura y sobre lo ultramandado de que la razón no es plena sin la fe, que la fe no es madura sin la razón, que la una sin la otra es vacía y la otra sin la una es ciega, que si santo Tomás, que si Mounier, que si patatín patatán y otra cita nueva. Va a ser que eso hoy me parece, incluso, una forma más de barbarie, todo eso me va sonando cada vez más a irreal fantasmagoría. En momentos tales, cuando esas sensaciones se apoderan de mí, cierro la boca y ya no trago un bocado más. Como los niños malcriados, o como los viejos desengañados. Entonces vuelvo a mi casa de Burgos y sólo leo los libros de mi vida, es decir, mi vida en los libros que he vivido. Mala señal,



quizá. Pero ya se me caen de las manos esas idas y venidas en autobuses y trenes de mala muerte y peor amanecida, sin transición del trabajo a dar clase y de dar clase al aeropuerto y otros *amolamientos* u *amuclamientos* sin pausa, no sé si alguno de estos dos vocablos vienen en el Diccionario, pero se lo merecen y por lo tanto ahí quedan. Quizá mejor *amuclamiento*, pues en tantas idas y venidas hemos perdido muelas y dientes. La cultura como *desdentamiento* o *desdentación*, otra vez a elegir palabro. Por lo demás, la voracidad no existe y el apetito ha disminuido entre los lectores, tan pocos ya y además tan desdentados que a ellos sopitas, buen vino, y muchos libritos de piedad y edificación, tan derrengados se ven que toda edificación es poca. De sanar la raíz, ya si te he visto te desvisto. Dieta de lectura blanda, por favor.

Fe y cultura sólo se hacen viajando, yendo de una murga a otra, con la etiqueta que te ponen de cansalmas, de admirable quijote un poco ton-

to, de maravilloso militante de tropa en un ejército sin avituallamiento, de todo y de nada, al final para nada y al mismo tiempo queriendo todo para todo y para todos. *Et ita porro*. Ya me canso. Ahora hasta se me hacen pesadas las interminables horas de avión de continente en continente con contenido y hasta sin él a veces, con el mero contenido de la inercia y la benevolencia, que son dos patas para cualquier banco. La gente culta que conocemos ¿hace eso, suda su cultura, viaja su cultura, transfunde su culto, su cultivo, se hace oler en las aporías de sus poros? No. Pues que les vaya bonito. ¿Transfunden y refundan su fe? Y si sudan la camiseta, ¿para quién, para las ranitas del mismo charco y los pececitos de la misma pecera? Pues *see you later alligator*. ¿Siguen siendo las cátedras esas pocilgas, esos corrales donde las pulgas van y vienen de la cabeza a las ingles espirituales?¹ Pues con su pan se coman su cultura, y con sus cálices beban sus cicutas. Yo para eso no estoy. Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar. Lo que sepa o deje de saber, lo que crea o deje de creer para ellos, por ellos y con ellos. Simposios, congresos, conferencias magistrales nada tienen

para mí de fines en sí mismos. Cuando la cultura se convierte en tal, brota la inocente nube del no-saber a la que otros llaman docta ignorancia.

2. Mi actual alanceamiento de molinos de viento y de molinillos de adviento no reniega de libros ni de versos, eso jamás, pues ellos son el arraigo de toda fe culta, e incluso de toda fe inculta. Tienes que leer, tienes que leer, tienes que leer a cántaros. Y llevarlos a la fuente para vaciarlos en las gargantas sedientas y profundas. No es agua bendita la que destilan los libros que van y vienen. Mis problemas son otros hoy. ¿Por dónde respiran mis poros lastrados de aporías? Por las venas de los libros. Lo siento, pero estoy en retirada: *hago libros, pero no tengo lectores*², escribo en revistas pero nadie quiere pasar revista, tan sólo pasar páginas, ir de ojeo o de hojeo, como en las cacerías al fin y al cabo. Yo estoy fuera del circuito de las cacerías, de los romeros, de los perros mastines y del *sofar* que anuncia el lanzamiento de la jauría (cultura «piadosa» que del sonido del *sofar* hace trompetería, algarabía y nadería). Para mí, *libro* es el nombre de una sola obsesión con profusión de reiteraciones: es lo que hacemos los torpes, a di-

1. Hablo de los catedráticos de medio pelo, no de los pensadores con o sin cátedra, entre los cuales ha habido disensión siempre respecto de la conveniencia o inconveniencia del divulgar, como lo vemos en los tres siguientes ejemplos. El ilustrado Condorcet, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, describe así la situación: «En Europa se formó muy pronto una clase de hombres menos ocupados (todavía) en descubrir o profundizar en la verdad que en propagarla». La prensa contribuye a dar un público a la Ilustración y a la victoria de ésta en la opinión pública. Dada la urgencia por *tra-ducir* al pueblo lo sabido, la filosofía ha de volver al mundo, el pensamiento *mundanizarse*, ser para el presente, como dijera Fontenelle: «He querido tratar la filosofía de manera que no fuera en absoluto filosófica; he tratado de llevarla a un punto en que no fuera demasiado árida para la gente común, ni demasiado superficial para los sabios». Segundo ejemplo, *Hegel*. Coincide con la Ilustración en su profunda preocupación por el presente. Si la filosofía es el propio tiempo aprehendido por el pensamiento, la lectura del periódico facilita precisamente la comprensión del propio tiempo. A lo largo de su vida apasionado lector de periódicos, Hegel no duda en escribir que la lectura del periódico constituye una especie de bendición matinal realista. No obstante, la distancia frente al otro aspecto de la Ilustración, el comunicativo y activo, será muy acentuada, dado que según Hegel: se ha de elevar al pueblo a la filosofía antes que rebajar la filosofía hasta el pueblo. En fin, *Nietzsche* condena el hecho de que el periodismo se convierta en el referente de una cultura niveladora y simplificadora. Ya tempranamente, en *El origen de la tragedia*, tras lamentar la escasa capacidad formativa de los centros superiores de enseñanza, ironiza: «No le queda otra salida a la cátedra que la metamorfosis, ya presenciada con frecuencia, de moverse ahora también él en la manera de hablar propia del periodista». Por nuestra parte, estamos persuadidos, a pesar de todos los pesares, de que, cuando te pones a escribir en periódicos, te haces a ti mismo un gran favor: aprendes claridad, espíritu de síntesis, etc. Por otra parte, cuando te pones a escribir desde la cátedra, te obligas a pensar con más profundidad y a leer más. Por eso no es escritor completo el que no sale a la palestra con ambos modos de escribir, e incluso de hablar en directo, como ocurre en la radio o en la televisión. Te pongas donde te pongas, todo lo que no es masaje es mensaje; la vida es un espejo, y a cada cual le devuelve la imagen de su propio rostro: frunce el ceño ante él, y te lanzará una mirada agria; trabaja por él, y él te ayudará a ti.
2. Hoy disto no poco de Rabí Méndel: «Supongamos que escribo ese libro. ¿Quién lo comprará? Nuestra propia gente lo comprará. Pero ¿cuándo puede nuestra gente leer un libro, afanada como está durante toda la semana por ganar el sustento? Solamente podrá leerlo en *shabat*. ¿Y en qué momento del *shabat*? Primero han de tomar el baño ritual, luego deben estudiar y orar y enseguida viene la comida del sábado. Cuando ésta ha terminado, entonces tienen tiempo de leer. Pues bien, supón que uno de vosotros se tiende en el sofá, y toma el libro y lo abre. Pero está ahito y amodorrado, se duerme y el libro se desliza hasta el suelo. Entonces ¿para qué he de escribir un libro?» No hacen falta tantas explicaciones. El libro viene y hay que escribirlo con urgencia, di tu palabra, y rómpete. Por eso me gusta más Gracián: «Algunos piensan mucho para después equivocarse en todo, mientras otros lo aciertan todo sin haberlo pensado antes. Algunos tienen caudales de antiperístitis (interacción de cualidades opuestas que favorecen a ambas). Suelen ser monstruos que todo lo aciertan de pronto y todo lo yerran al pensar. Lo que no se les ocurre en el acto nunca lo alcanzarán después».

ferencia de los genios, que crean cien libros en una frase. Sea como fuere, ahí están esos fogonazos, aunque todos juntos no produzcan fogata ni luminaria, ni fuego que vorazmente genere más fuego. Enorgullecen tantos metros de letra impresa, pero avergüenza saberlos amenazados por la fértil podredumbre del tiempo, es decir, de las limitaciones que —por temporales— son eternas. De cualquier modo, me consuelo con Cervantes en eso de que no hay libro malo que no tenga algo bueno y recuerdo a los críticos de mi fecundidad que las puertas sólo se abren para quien gira el picaporte. Tú, estéril creyente, culteranista o conceptista, hubieras podido también girar otros cientos de picaportes aún no girados, pero a veces lo hipersólido de tu crítica te hace olvidar el picaporte de lo correcto, que siempre tienes por líquido, y ahí te ves tras los pasos de Ponce de León, que descubrió Florida, sin dar con la fuente de la eterna juventud que tenía delante.

Dicen que el primer verso lo da el ángel. ¡Ojalá que el último no lo dé el demonio! Entretanto, yo albergo la convicción de que *libro* sea tan sólo el nombre del comienzo, el *alfa* en busca de la salvación, cultura perfecta y *omeguización* de todo creer sabio. Lo importante, vaya por delante, y no importa la rima aunque no sea fina, en todo caso y (o)caso, no es decir la primera palabra ni la última, sino la menos mala. Dios sabe para qué tanto afán. En sus manos encomiendo mi larga dedicación a Él, el Archicentenario por los siglos de los siglos; a Él, el ciento por uno donde mi cero anida, el ciento por uno donde la recompensa excede al mérito y donde el rescate de misericordia anula el pecado: *a Él, mi fe y mi cultura*. Porque ¡mira que se aprende del Dios que se encarna, a cuyo lado

nada valen los héroes canijos con pies de barro, las entrevistas para ser visto! No importa nada más. *¿Nihilne plus? Nihil omnino*. Nos encanta el fideísmo porque si es verdadero es fuente de *sapiencialismo*. Así que peor para Francisco Umbral, descanse en paz: «Gerardo Diego y Dios estaban de acuerdo en todo y eso le quitaba fuerza a su obra». A estas alturas los juicios del umbral de la cultura me traen sin cuidado: cambio todas mis *sobras completas* por ser digno de la lectura que Dios haga de mí. Perfecto lector: quien sepa leer lo que Dios lee de él en el Dios que le lee a él. Sin olvidar nunca que hay que convenir con Bloch cuando dice que es difícil hacer la revolución sin tener la *Biblia* en la mano; y se puede añadir que es más difícil todavía tener la *Biblia* en la mano y no hacer la revolución.

3. Bien se ve que cuando está en lo que está, dista —está dis— de todo narcisismo (le acusan a uno de narcisista los narcisistas sin obra propia). Si el autor sólo habla de sus propios libros es peor que la madre que sólo habla de sus propios hijos. El escritor que escribe derecho con líneas torcidas cuando de sí propio perora, si no es un redomado imbécil, toquemos madera, cuando habla de sí habla de la *Biblia*, libro de libros. El protagonista de *Paz en la guerra* de Unamuno es Bilbao. Por eso escribe en el prólogo a la segunda edición, 26 años después: «Esto no es una novela, es un pueblo». Guardadas las distancias, también el protagonista de mis libros es siempre lo eterno que hay en lo humano y por ende lo eternamente humano. Y por hoy no sé más, perdonenme los amables lectores de esta revista que se hace con la ignorancia de todos y la sabiduría de ninguno, pues ¡vaya que si nos falta la fe, maestro Kierkegaard! 

UN LIBRO PARA EL AÑO DE LA FE

La fe que nos salva

Fernando Sebastián

Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012. 510 páginas

CARMEN HERRANDO

Miembro del Instituto E. Mounier, Zaragoza

Como pastor, como apóstol, escribe don Fernando Sebastián este libro sobre la fe, que quiere ser «un libro sencillo, capaz de acompañar en su itinerario espiritual a los hermanos que sufren en la inseguridad de su fe, [escrito] con el deseo de ayudar a recuperar o alcanzar la fe en Jesucristo y en el Dios de la salvación, a quienes la perdieron o no la han tenido nunca» (p. 10).

La fe en Dios es una realidad humana, una actitud profunda que se despierta en el corazón del hombre ante las grandes preguntas, de las que no podemos —y tampoco quisiéramos— librarnos los seres humanos. Con hermosos ecos zubirianos, presenta el autor este despertar, que brota desde lo más hondo del hombre cuando éste se reconoce realidad en la Realidad y descubre en sí mismo una libertad que lo define como ser entrañada y eminentemente moral. Desde ahí, desde la inquietud creada por el Deseo de fondo que le habita, surgen las grandes preguntas a las que la fe dará respuesta de manera misteriosa. Y resulta evidente —escribe el autor— «que el hombre no es hombre sin tener dentro de sí la pregunta por un Dios posible» (p. 34). Es más, *La fe que nos salva* nos mostrará con verdadera maestría que en la pregunta sobre Dios siempre va implícita la pregunta sobre el hombre.

Como no podía ser de otro modo, el libro dedica una reflexión importante al ateísmo como fenómeno que se propaga más y más en nuestro mundo, cubierto sobre todo por esa máscara, hoy tan habitual, que es la indiferencia, acrecentada aún más en medio del relativismo reinante. Con esta realidad, el autor insta a vivir y a transmitir dos elementos claves para evangelizar con la urgencia que reclama nuestro presente: «el descubrimiento del ser personal en profundidad y la afirmación firme de la existencia de Dios» (p. 73),



arraigados ambos en la conciencia profunda de nuestra apertura a lo real y en la seriedad de la formulación de las grandes preguntas. Porque «aceptar la primacía de la realidad, someterse al poder de la verdad, es la disposición moral que nos abre el camino hacia el reconocimiento de Dios» (p. 77).

Pero en este camino de la fe la Persona de Jesucristo es fundamental, y no es posible vivir la fe, y ni siquiera la propia humanidad, prescindiendo de Jesús, el «hombre decisivo», como lo llamó Jaspers. Así pues, «hay que alinearse a su favor o en su contra» (p. 95), porque no se trata de rememorar algo que sucedió, sino de relacionarnos con el Cristo real, fundamento de la humanidad y de cada persona, y de todos los acontecimientos de nuestra vida. El libro recorre la historia de la salvación hasta la venida de Jesús, con quien la fe se transforma en la aceptación de su Persona, la aceptación del Reino, y el «ingreso en una forma

nueva de vivir que consiste en contar con la presencia de Dios junto a nosotros y vivir en consecuencia» (p.141). Naturalmente, la figura de María como modelo de creyente es capital en este camino de la salvación de los hombres.

La parte central del libro está consagrada a un análisis de la fe, dedicado sobre todo a la fe cristiana —la fe en Cristo—, que es el reconocimiento del Señor, al estilo de aquella exclamación de Pedro: «Sólo tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros sabemos que tú eres el santo de Dios» (Jn 6, 68). Pero sin olvidar que la fe es una «decisión libre, recomendada por la razón, movida por el amor, que hace posible nuestra participación en la vida de Dios, en su sabiduría, en su amor, en su felicidad, por los siglos de los siglos» (p. 173). Esta parte contiene un estudio pormenorizado de muchos aspectos de la fe, en el que destaco la relación con la ciencia, a sabiendas de que ciencia y fe son realidades diferentes, o las consideraciones sobre ciertas actitudes equívocas que pese a la apariencia religiosa pueden ser «idolatrías encubiertas», como sucede cuando pretendemos poner a Dios al servicio de nuestros deseos puntuales. También trata aquí la cuestión de la fe y la razón, donde el autor subraya el magisterio de Benedicto XVI, o las dificultades para creer, tan amparadas por el mundo que nos rodea, pero también por nuestra propia soberbia

o la ceguera que impide leer en la hermosura de la creación.

La Iglesia, las relaciones entre fe y cultura o el futuro de la fe son otros temas tratados magistralmente en este libro esencial; sin olvidar la cuestión del puesto y el papel de la fe en la esfera de lo público, la incredulidad, el mal, o la relación con otras religiones, donde don Fernando Sebastián no duda en afirmar, con Zubiri, que el cristianismo es la «religión de religiones» (p. 249) y la verdadera religión. Y reconoce, como lo hiciera el mismo Benedicto XVI, que una mezcla entre la influencia del relativismo reinante y cierta suerte de *buena fe*, ha hecho que los cristianos dejemos de afirmar la centralidad de la fe en Cristo y su esencial importancia para nuestro mundo como oferta que es de salvación universal para todos los hombres.

La fe es, en definitiva, «entrega personal a Dios como fuente, imagen y aspiración de nuestro propio ser» (p. 194); y afecta, desde luego, a la persona entera, requiriendo de ella una conversión que transformará todas las dimensiones de su vida. Muchos otros aspectos de la fe hallará el lector en este libro que recomendamos, y que no sólo es un alimento para la propia reflexión de fe, sino también un estudio apasionante sobre el tema, que a nadie dejará indiferente, y con el que todos podemos disfrutar, deleitarnos, conversar y edificarnos. 