

NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, ACI *

LA FE Y SUS DINAMISMOS

Condición estructurante de la existencia cristiana

Fecha de recepción: enero 2012.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2012.

RESUMEN: Este artículo aborda, desde la perspectiva que contempla la fe como un *dinamismo*, la cuestión de su *trasmisión*. Trataremos de mostrar cómo por ser la fe constitutivamente dinámica genera constantemente nuevos dinamismos en los que se expresa y concretiza, y a través de los cuales se va realizando cotidianamente la existencia cristiana. De este carácter intrínsecamente dinámico se sigue la posibilidad y la necesidad de su transmisión.

Para ello, trataremos de esclarecer, en primer lugar, en qué sentido es posible hablar de *la fe como un dinamismo*, cuando, más bien, parece estar vinculada a las ideas de firmeza, arraigo y estabilidad. Seguidamente, nos detendremos en fundamentar el carácter intrínsecamente dinámico de la fe. Por último, abordaremos, a modo de ejemplo, algunos de estos dinamismos que brotan de la fe y que, como una exigencia interior que nace desde dentro de ellos mismos, tienden a transmitirla. En concreto nos detendremos en tres: *la fe pensante, la fe amante y la fe esperante*.

PALABRAS CLAVE: paradoja, estabilidad dinámica, fe pensante, fe amante, fe esperante.

* Profesora de la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; ngayol@teo.upcomillas.es

***Faith and its dynamics.
Structuring condition of Christian Life***

ABSTRACT: This article studies the transmission of faith, which is understood as a dynamism. We will attempt to demonstrate how faith, dynamic by its very nature, constantly generates new dynamisms in which it is expressed and made concrete, and by which Christian life is daily made a reality. It is this dynamic nature intrinsic to faith that gives rise to the possibility and the necessity of its transmission.

To this end, we will first try to clarify in what sense it is possible to speak of faith as a dynamism, given that it is normally linked to ideas such as firmness, rootedness, and stability. Next, we will spend time demonstrating the intrinsically dynamic nature of faith. Lastly, we will explore, as examples, some of the dynamisms that arise from faith, dynamisms that, from an innate demand, tend to transmit faith. We will specifically highlight three dynamics: thinking faith, loving faith, and hoping faith.

KEY WORDS: paradox, dynamic stability, thinking faith, loving faith, hoping faith.

1. LA PARADOJA DE LA FE: DINAMISMO Y ESTABILIDAD

«Arraigados en Cristo, edificados en él, firmes en la fe» (Col 2,7)

La expresión paulina en la carta a los Colosenses: «Arraigados en Cristo, edificados en él, firmes en la fe» (cf. Col 2,7) acompañó en mil formas de presencia las últimas *Jornadas mundiales de la Juventud* (Madrid 2011). Los tres verbos contenidos en esta expresión nos hablan de estabilidad, permanencia, firmeza, sostén. Se diría que no tienen mucho que ver con *los dinamismos de la fe*.

En la presentación de este lema, en el ángelus del día 5 de septiembre de 2010, el Papa reconocía que «decididamente se trataba de una propuesta a contracorriente. De hecho —decía—, ¿quién propone hoy a los jóvenes estar “arraigados” y “firmes”? Más bien se exalta la incertidumbre, la movilidad, la volubilidad..., todos ellos aspectos que reflejan una cultura indecisa en lo que se refiere a los valores de fondo, a los principios con los que es preciso orientar y regular la propia vida». Por eso Benedicto XVI quiso proponer un mensaje que evocara «las imágenes del árbol y de la casa», dirigido al joven «que es como un árbol en crecimiento que, para desarrollarse bien, necesita raíces profundas que, en caso de tempestades de viento, lo mantengan bien plantado en el suelo. Del mismo

modo, la imagen del edificio en construcción recuerda la exigencia de buenos fundamentos para que la casa sea sólida y segura»¹.

Por tanto, y a pesar de la primera impresión, la invitación a arraigarse, a fundarse, a cimentar la propia vida en Cristo, no parece contradecir la idea de un *necesario dinamismo de la fe*, pues nos habla de proceso, de crecimiento, de extensión, de construcción, de renovación... y por ello también de movimiento, de nuevas formas, de transformación, de conversión, de cambio. Todo esto es posible porque el árbol está arraigado, porque hay buenos cimientos. Éstos, a veces no se ven, están ocultos, escondidos en lo profundo, pero son los que hacen posible el dinamismo que estalla hacia afuera, hacia arriba, hacia los confines del mundo: el *dinamismo de la fe*.

Dinamismo y estabilidad no son conceptos contrapuestos cuando hablamos de la fe. Al contrario, ambos son términos necesarios que, en su polaridad, ponen de manifiesto el carácter paradójico de la misma. Ahora bien, su vinculación va más allá de la mera comprensión de la estabilidad como fundamento del dinamismo, se trata más bien de una exigencia intrínseca de la propia fe.

Una imagen bíblica puede ilustrar bien lo que intento decir. Se trata de la «columna de nube» que aparece por primera vez en el capítulo 13 del libro del Éxodo (Ex 13,21-22) y acompaña al pueblo hasta la entrada en la tierra prometida²:

Ex 13, 21: «Yahveh marchaba al frente de ellos, de día en una columna de nube, para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego, para alumbrarlos...» v.22: «La columna de nube no se retiraba de delante del pueblo durante el día, ni la columna de fuego durante la noche...».

El contexto donde aparece esta imagen es claramente de revelación. Estamos ante un signo de la presencia de lo sagrado y de comunicación de Dios. Un signo de revelación que vela y desvela al mismo tiempo. Dios «se

¹ BENEDICTO XVI, Ángelus del día 5 de septiembre de 2010, desde el Palacio Apostólico de Castelgandolfo.

² En Números aparece también el tema de la *columna de nube* como prueba de la presencia de Yahveh en medio de su pueblo. En la boca de Moisés, recordando la salida de Egipto se reconoce que «tu Nube se mantiene en columna de nube sobre ellos y marchas a su frente durante el día y en columna de fuego de noche» (Nm 14,14). También en Nm 12,5: «y descendiendo Yahvéh en la columna de nube». En Nm 11,25 no se menciona la columna, sólo la nube.

muestra», se manifiesta como luz que alumbra en la noche, en la oscuridad, en las tinieblas: *en la columna de fuego*. Pero al mismo tiempo que se revela en la nube y el fuego, se esconde y queda velado tras ella (Ex 40,34).

Quisiera retener en este momento dos características de esta imagen («la nube»)³.

En primer lugar, se nos habla de una *columna de nube*. La columna (*'ammud 'anan* y *'ammud 'es*; del verbo *'amd*, cf. Nm 14,14) nos sitúa ante un *símbolo espacial*. La idea de *columna*, es la de solidez, la de punto de apoyo, la de sostén. Nos movemos aquí en un campo semántico muy cercano al del texto de Colosenses. Además, la dimensión vertical constituye también un símbolo de «centro», de punto de orientación, de encuentro, lugar de revelación y de comunicación entre el cielo y la tierra. Frecuentemente, Dios habla o actúa a partir de la nube.

En segundo lugar, por tratarse de una *nube* estamos ante una realidad que se mueve. Justamente por su virtualidad para moverse, puede ser compañía para Israel y guía en su camino. Se trata así de una imagen que nos remite a una *presencia dinámica de Dios* que, al mismo tiempo que es centro que reúne y punto sólido de referencia, es un signo que pone en movimiento. Porque la nube se mueve, puede guiar a Israel en su itinerario. Porque la nube se desplaza, moviliza a Israel por el camino que Dios le indica. Presencia dinámica de Dios, por tanto, que a su vez dinamiza al pueblo.

De este modo, la columna de nube es al mismo tiempo «centro» y «guía»⁴. En una misma imagen se nos ofrecen simultáneamente dos aspectos aparentemente contradictorios: *la columna* —símbolo más importante de *la estabilidad* (el centro cósmico y sagrado)— y *la nube* —símbolo del *dinamismo* (la guía que conduce hacia la tierra de la promesa)—. En la columna-nube, *la estabilidad es movimiento* o se hace movimiento; o bien, *el movimiento es la verdadera estabilidad*. Este es el tipo de dinamismo que le es propio a la fe.

Por tanto, *dinamismo* no quiere decir necesariamente incertidumbre, volubilidad o indecisión, pero sí movimiento, empuje, deseo, inclinación, orientación..., factores todos ellos también muy propios de la fe, que sin duda es cimiento, pero que no menos —o justamente por ser cimiento—

³ Cf. para este tema, J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Rome 1986, 100-112.

⁴ Dos elementos generalmente separados en el mundo de las religiones; cf. 13,20-21; 40,36-38; Nm 10,11.34.

nos da alas y la libertad que hace posible hacer frente a la incertidumbre y la indecisión —sea dentro de nosotros mismos, o fuera en nuestra cultura, en nuestra sociedad, en nuestro mundo— sin que nos aprisionen y retengan, sin que nos desvíen, sin que las hayamos de temer.

Tampoco se trata al hablar del *dinamismo de la fe*, de pensarla como un normal proceso de desenvolvimiento de las capacidades o necesidades humanas. Si todo ser humano ha sido capacitado por creación para poder crear, la fe supone una ruptura que nos sitúa en *el ámbito del don*, de aquello que se hace posible sólo por recepción, de lo que exige del ser humano adentrarse en el terreno de lo que no puede poseer, controlar, manipular, ajustar a sus esquemas, comprender hasta su fondo. «La fe siempre tiene algo de *ruptura arriesgada* [...], porque en todo tiempo implica la osadía de ver, en lo que no se ve, lo auténticamente real, lo auténticamente básico»⁵. Estamos de nuevo ante otro de los rasgos paradójicos de la fe. Ver al invisible, ver la invisibilidad de Dios en la visibilidad de la historia, ver la realidad como la ve Dios, a través de los ojos de Dios, con los ojos que ven lo que Dios quiere hacer ver. Esto es la fe. De ahí que la verdadera fe tenga siempre algo de «sobre-salto». Es el propio dinamismo de la fe el que hace al creyente saltar sobre sus propios límites, creencias y expectativas. Ahora bien, «para que pueda saltar sobre sí mismo, en alguna manera alguien le tiene que asaltar». Ese «alguien» es el misterio que le desvalija de sus seguridades, de sus conceptos, de su pretensión de soberanía y poder absolutos⁶. Ese «alguien» le cambia la orientación, le altera el rumbo, lo moviliza porque lo convierte.

De ahí que hablemos de *dinamismo* también en referencia a esta *exigencia de conversión* que la propia fe lleva implícita en sí. «La fe siempre es una decisión que solicita la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme»⁷. Pero al mismo tiempo, la fuerza configuradora de aquello que es creído es la única que puede explicar la transformación del creyente.

Hablamos de *dinamismo*, al referirnos a la fe, porque ella es *búsqueda de la verdad* como inquietud, como ausencia de conformismo y plácido asentamiento en lo encontrado —pues «incluso como encontrado, Dios

⁵ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001, 49.

⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Tríptico para un tiempo sagrado», en *La Palabra y la Paz*, Madrid 2000, 336.

⁷ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

es siempre mucho más aún, el buscado»⁸—. *Dinamismo*, también, como *ejercicio de discernimiento*, como aventura entusiasta que implica la razón y el corazón y deja, al mismo tiempo, espacio al Espíritu (*pneuma-dynamis*). *Dinamismo*, por fin, como *deseo* de descubrimiento y praxis del amor.

Un lugar, en el que hoy se hace evidente el carácter paradójico de la fe, en tanto que simultáneamente *estable y dinámica*, es la cuestión que abordamos en estas Jornadas, y que el nuevo Sínodo plantea como finalidad de la nueva evangelización: *la trasmisión de la fe*. Trasmisión que mira, por una parte, al «depósito de fe» como la Verdad que hay que guardar y comunicar y, por otra, sabe que ese depósito se refiere a una realidad viva. Por ello, esta verdad ha de ser acogida, comprendida y encarnada por cada generación de cristianos, en diversos contextos y situaciones, e interpretada por la Iglesia que, guiada por el Espíritu Santo, no puede detenerse en el camino que la conducirá hasta la verdad plena («el Espíritu de verdad, él os guiará a la verdad plena»: Juan 16:13). El tema ya lo planteaba Benedicto XVI al comienzo de su pontificado, en el discurso a la Curia del 22 de diciembre de 2005 al abordar la cuestión de la correcta interpretación del Concilio Vaticano II, tomando como base para ello la distinción, establecida por Juan XXIII, entre el depósito de la fe (sustancialmente invariable) y las diversas formas en que puede ser expresado en los diversos tiempos y lugares⁹. Ahora bien, Benedicto XVI señalaba que, para distinguir lo que pertenece sustancialmente al depósito de la fe, de sus expresiones variables —es decir, para clarificar el cómo de esta síntesis entre fidelidad y dinamismo—, se impone siempre una renovada reflexión y una renovada vivencia de la fe. Algo necesario para distinguir los principios permanentes de la fe, respecto a las formas contingentes en que se expresan estos principios. De este modo, decía el Papa, «las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar» —lo que se viene llamando «hermenéutica de la reforma en la continuidad»—. Esta hermenéutica se reconoce claramente en las conocidas palabras de Juan XXIII hablando del Concilio: «Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época [...]. Es necesari-

⁸ «Ut inventus quaeratur immensus est»: SAN AGUSTÍN, *In Joan*, tr. 63,1.

⁹ Cf. JUAN XXIII, Discurso de apertura del *Concilio*, 11-X-1962.

rio que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo cómo se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado»¹⁰.

2. EL CARÁCTER INTRÍNSECAMENTE DINÁMICO DE LA FE

2.1. UN MODO DE VIDA QUE LLAMAMOS FE

Hablar de la fe como un dinamismo no es ni mucho menos una novedad, ni la consecuencia de una adaptación del creer a una sociedad como la nuestra, «altamente dinámica». El creer no puede ser considerado sino como un dinamismo por su intrínseca relación con la vida, por ser en definitiva *un modo de vida*. El AT nos ofrece un bello testimonio de ello. Cuando el texto hebreo habla de la fe, no cuenta con una terminología abstracta que le permita una definición explícita del concepto, pero sí de una rica serie de raíces verbales con las cuales, más que definir, da cuenta de una serie de acciones propias del creer, del creer en acto. Posiblemente una de las expresiones más completas y maduras de la fe veterotestamentaria la encontramos en Isaías, que usa la raíz verbal *'mn* (*aman*) en su la forma *hiphil* —«*he' 'mîn*»—, en sentido absoluto¹¹:

«Si no creéis (ta' aminû), no tendréis estabilidad/no subsistiréis (te' amenû)» (Is 7,9).

Lo que el texto nos dice, por una parte, es que la estabilidad de la vida depende de la fe; pero más allá aun, lo que afirma es que *la fe es la vida misma en su única forma posible*, la única forma que no supone un caer en el vacío. En otras palabras, el único *modo de vida*, que puede llamarse Vida con propiedad, es la fe. Y la vida es algo dinámico, siempre en

¹⁰ Concilio ecuménico Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993, 1094-1095.

¹¹ Cf. H. WILDBERGER, *'mn*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* I, 276-319; A. JEPSEN, *aman*: DTAT I: 310-343; G. BARTH, *pístis*: DENT 942-962; A. WEISER, *pisteuo*: GLNT X, 359-384; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, 72ss.

movimiento, en crecimiento, en progreso, en maduración...; así es también ese modo de vida que llamamos fe.

La misma idea reaparece en el evangelio de Juan, donde fe y vida se vinculan con la insólita afirmación: «quien cree tiene vida eterna» (cf. Jn 3,36). También para el evangelista, por la fe, llegamos a la vida, a la verdadera vida. Recibir esa Vida, es una especie de «nuevo nacimiento» (Jn 1,13; Jn 3,5: Nicodemo). A partir del cual, esa *vida* se convierte en una realidad actual, es ya poseída. Y el germen de este nuevo nacimiento es creer; de modo que *el que cree tiene la vida* (Jn 6,36.40.54.47) o vida eterna (que en Juan son conceptos absolutamente equivalentes). Por tanto, la vida es sólo una. Hay un *estadio terreno, temporal e histórico* de esa única vida que es *eterna*, cuyo origen está en *la fe*. Y un *estadio escatológico, meta —histórico* de la vida, donde la fe se conmutará en *visión*—. La fe nos abre así la posibilidad de introducirnos en el camino de la vida como un nuevo nacimiento. El «ser creyentes» nos activa en un proceso dinámico de creación permanente por escucha de la alteridad, acogida de la inmensidad y requerimiento de toda la potencialidad en la que el Espíritu nos constituye en la libertad gloriosa de hijos.

¿En qué consiste esta vida? «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3). El conocer aquí, no es teórico y racional, sino el *semítico conocer* (entrar en contacto íntimo y vital con alguien). Se trata de una comprensión y participación de la vida íntima de aquél que es conocido, que lleva a la comunión con él. Cuando este conocer se refiere a Dios, en Cristo, podemos hablar de una comunión que nos diviniza por participación. Por esta razón la *Vida Eterna* debe ser concebida como una *magnitud procesual progresiva*, que supone una penetración incesantemente nueva y nunca terminada en la densidad inexaudible del Misterio de Dios. Por eso debemos de decir que *no es una realidad estática sino dinámica*. Y puesto que esta progresión y profundización comienza ya en este estadio de vida por la fe, ésta participará del carácter dinámico de la vida eterna.

Los evangelios sinópticos nos ofrecen otro texto en esta misma línea. Se trata de la «respuesta del Señor a la cuestión de los saduceos sobre la resurrección, donde, el Señor prueba el hecho de la resurrección diciendo: Dios es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (cf. Mt 22, 31-32; Mc 12, 26-27; Lc 20, 37-38). Dios no es un Dios de muertos. Si Dios es Dios de éstos, entonces, están vivos. Quien está inscrito en el nombre de Dios participa de la vida de Dios, vive. Creer es estar inscritos en el nombre de

Dios. Y así estamos vivos. Quien pertenece al nombre de Dios no es un muerto, pertenece al Dios vivo. En este sentido deberíamos entender *el dinamismo de la fe, que es inscribir nuestro nombre en el nombre de Dios y así entrar en la vida*¹².

Este *nuevo modo de vida* que es la fe, no es principalmente una ética, sino acontecimiento que nace de la acción de Dios, del encuentro con la persona de Cristo y de la experiencia del Espíritu. Dinamismo de Vida que se origina, desarrolla y actúa siempre como «relación».

2.2. LA FE COMO RELACIÓN

En el mismo mensaje de Benedicto XVI al presentar el lema de las Jornadas de la Juventud al que nos hemos referido al comienzo, se afirmaba que «la plena madurez de la persona, su estabilidad interior, se basan en la relación con Dios, relación que pasa por el encuentro con Jesucristo», vinculando nuevamente *estabilidad y dinamismo*, pero en esta ocasión conectando la estabilidad con el lugar de su arraigo: «en Cristo», en la relación con Cristo, en el encuentro con él.

Una *relación interpersonal* siempre es algo *dinámico*. Si las relaciones no se renuevan mueren. Y por tratarse de Cristo, y de una relación intersubjetiva de amor, es claro que no podría sino estar marcada por el signo del asombro, de la novedad, de la posibilidad de un conocimiento que nunca se agota: por la presencia del Dios sorprendente. Pero al mismo tiempo que la fe es relación personal con el Dios personal, hay que afirmar que sólo es posible en *la relación con una historia* que nos precede y en *la relación con una comunidad* en la que esa fe es recibida, transmitida y celebrada, una comunidad que nos sostiene y acompaña en este modo de vida que es la fe. La fe cristiana dice referencia a una historia que comienza en Abraham y se consuma en Cristo, y que es actualizada, interiorizada y universalizada por la acción del Espíritu en la Iglesia, que es así el lugar concreto de la fe¹³.

Vamos a detenernos en algunos aspectos de esta relación, que llamamos fe, en los que de una forma paradigmática se muestra su carácter dinámico y, simultáneamente, estable.

¹² BENEDICTO XVI, *Homilía en la celebración eucarística con los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica*, 15 de abril de 2010.

¹³ Cf. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004, 272.

a) *Una relación personal de confianza y abandono*

Si retomamos ahora el texto de Isaías y la raíz verbal 'mn (*aman*), nos encontramos con que ésta expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, fundamento; y más concretamente la de *confiar, fiarse, abandonarse a algo*, y en este sentido *creer*. La fe es un sujetarse a Dios, en quien tiene el hombre un firme apoyo para toda su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la Palabra de Dios. Sin embargo, el significado de esta raíz es más perspicuo en el lenguaje descriptivo, que expresa mejor la situación física y concreta de estabilidad y seguridad derivadas del hecho de apoyarse en alguien con abandono y confianza. Se trata, pues, de una relación en la que una parte da estabilidad y la otra responde con abandono confiado apoyándose en Aquel que es estable y le ha ofrecido su apoyo. Dios es la roca estable, es seguro, es firme... es apoyo y en este sentido es creíble. El hombre cree en tanto que se apoya con abandono y confianza en esa roca. Pero puede creer —apoyarse— porque hay alguien que es roca firme, estable... que se le ofrece como ese apoyo en el que se puede abandonar. Estabilidad y firmeza, por una parte, y dinámico abandono confiado, por la otra¹⁴.

Apoyarse sobre YHWH y sobre ningún otro, confiar y creer sólo en Él y en su palabra y en ninguna otra cosa se convierte en signo distintivo de Israel, y en una componente de la autoconciencia y de la identidad de cada individuo y del pueblo. Creer es establecer *una relación totalizadora*, «una relación con Dios que incluye a todo el hombre, en la totalidad de su comportamiento exterior y de su vida interior»¹⁵. Creer en el AT, significa retener con absoluta seriedad que Dios es Dios y al hacerlo, retener con la misma fuerza y densidad la idea esencial de la unidad y exclusividad de la relación con Dios.

Este carácter personal, totalizante, exclusivo y responsivo de la fe se desbordará más allá de toda expectativa en el decirse de Dios al mundo en el Hijo, la Palabra hecha carne: Jesucristo —Dios-con-nosotros—. La fe como relación asume entonces la forma de *encuentro personal con Cristo*, por quien lo intangible se hace tangible, lo lejano se hace cercano, el

¹⁴ Cf. J. ALFARO, *Fides in terminología bíblica*: Gregorianum 42 (1961) 463-505. WILDBERGER, H., 'mn en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* I, 276-319.

¹⁵ WEISER, *Pisteuo*: GLNT, col. 377.

totalmente Otro, se hace compañero de camino. «La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no sólo ansía la eternidad sino que la otorga. La fe cristiana vive de esto»¹⁶: de la certeza de poder confiarse a ese tú con abandono filial. Por esta razón, anudados en la confianza, fe y amor son, en cierto sentido, una misma cosa¹⁷.

Ahora bien, esta relación de confianza no suprime lo que M. Buber ha llamado «distancia original», es decir, esa distancia constituyente y previa que, sólo una vez afirmada, nos permite hablar de «relación» y de real *diálogo*¹⁸. «La fe es precisamente esa paradoja según la cual el individuo en cuanto tal se encuentra en una relación absoluta con el absoluto, que solo ha sido posible y se ha realizado en perfección cuando el Absoluto ha consumado esa relación absoluta con el hombre al asumir su carne y al gustar su muerte»¹⁹.

b) *Una relación de escucha y visión*

Pensar la fe como relación, supone que ésta no puede ser lo que yo mismo me imagino, sino *lo que oigo* («la fe viene de la audición»: Rom 10,17), lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como pensado ni pensable. Es esencial para la fe la doble estructura del *ser llamado desde afuera y responder a esa llamada*. Lo característico de la fe es ser aceptación de lo que no pudo imaginarse. Aceptación responsable, pero no posesiva, en la que lo recibido no lo considero como propiedad mía; pues no puede abrazarse en toda su grandeza, pero sí puedo apropiármelo más y más porque yo mismo me he entregado a ello como a lo más grande²⁰. La fe nace, por tanto, de una *escucha*, de una Palabra que nos ha llegado desde fuera, pero también es posible definirla como un *ver*.

¿Qué es la fe en definitiva, más una *escucha* o una *visión*? Y en cualquier caso, ¿no resultan tanto la visión como la escucha acciones más

¹⁶ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 71.

¹⁷ Cf. H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, 375-391.

¹⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004, 30.

¹⁹ *Ibidem*, 272.

²⁰ *Ibidem*, 66-67.

bien pasivas? ¿Dónde está en ellas el dinamismo de esta fe? La respuesta habrá que buscarla en el tipo de relación que se establece entre el sujeto que escucha o ve, y lo escuchado o visto.

Posiblemente nadie como von Balthasar haya sido capaz de mostrar hasta qué punto la *fe ha de ser comprendida como una síntesis teológica donde oído y vista* están íntimamente relacionados para posibilitarnos la entrada en el misterio del amor Trinitario. Una fe que es, por tanto, el tejido en el que se trenzan el don de Dios diciéndonos, mostrándonos y ofertándonos y los dos cabos de la fe creyente: la *obediencia (ob-audire)* a la Palabra escuchada y la *adhesión* a lo contemplado desde del corazón (*ojos del corazón*). De este modo, la *escucha* y la *mirada* se muestran como dos conceptos fundamentales en la comprensión del creer. *Escucha* de la Palabra que se nos dice y revela; *contemplación* de la figura de revelación —de Cristo, el Verbo encarnado— en su auto-entrega y desvelamiento. Ahora bien, entre el «oír» y el «ver» —dice nuestro teólogo—, la *audición es anterior*. La razón está en que el *acto de ver* resulta más impositivo. *El ojo* es el órgano con el que el mundo es *poseído y dominado*. A través del ojo el mundo, se convierte en «nuestro mundo», y queda subordinado a nosotros, cual una gran vivienda. La función del ojo, es establecer *distancia y separación*, entre el que ve y lo visto. Sin una cierta distancia no sería posible ver. *El que ve* tiene la tentación de imponerse al objeto que contempla. De poseerlo desde su pre-comprensión de él, de juzgarlo por su pura apariencia. El que ve es dueño de situar ante sus ojos una pantalla protectora para dejar de ver²¹. La relación que se establece entre el que ve y lo visto se convierte así en una relación objetual y estática. Pero Dios es Palabra, y ésta no es nunca algo cerrado que pudiera abarcarse con el entendimiento o con la mirada, sino algo que está sucediendo incesantemente. De ahí que la verdadera visión, aquella que conduce a la fe, consista en ese «no-abarcar» —de Gregorio de Nisa²²—, y el verdadero conocimiento vaya siempre acompañado del agustiniano «Si comprehendis, non est Deus»²³.

El oído, sin embargo, posibilita un modo totalmente diverso de revelación de la realidad. En primer lugar porque no podemos oír objetos, solo podemos oír sus comunicaciones, su desarrollo, su realización, su estar en acto. En segundo lugar, porque es posible oír, cuando no se puede

²¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 458.

²² GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, n.162-164, 234-235.

²³ SAN AGUSTÍN, *Sermo 52*, 16: PL 38, 360.

ver, en la oscuridad. Además en la audición no podemos determinar ni controlar lo que vamos a oír. El sonido viene, llega, nos asalta, nos sorprende... de alguna manera estamos indefensos ante su llegada. Lo que alcanza el oído se impone al oyente mismo, le sobresalta inesperadamente, sin que apenas pueda hacer nada para evitarlo.

Audición y contemplación se necesitan mutuamente, se reclaman en orden a creer. Pero primero es la *escucha*, la llamada, el decirse de Dios. Sólo cuando se ve lo que nace de una escucha, de una disposición obediente del corazón, se ve desde una mirada interior y podemos ser iluminados y conformados por aquello que contemplamos. Es entonces cuando creemos.

También en *el evangelio de Juan* nos encontramos con este doble registro: «ver y oír». La fe siempre es respuesta a la Palabra, a la alocución divina, y por tanto también para el evangelista, la fe primariamente supone un oír. La fe acepta lo oído saliéndole al encuentro. El oír es así un *oír-hacia* que provoca el *seguimiento* —así en Jn 1,37 se dice que «los dos discípulos que le oyeron siguieron a Jesús»—. Se trata también de un oír que recibe, y que al oír permanece en lo oído (Jn 8,31), es decir, obedece²⁴. «El oír no sólo abre de par en par a la fe, sino que la fe se perfecciona y se conserva en el oír»²⁵. Pero junto al oír, también para Juan, la fe implica una visión, que debe ser comprendida como «un remitirse desde la realidad externa de las acciones de Jesús a lo que ellas encubriendo descubren: su gloria»²⁶. Este ver a veces precede a la fe, que hace brotar (Jn 11,45), otras la sigue (Jn 11,40-42). Pero sólo cuando la visión que abre a la fe, se ve gobernada por ella, es una visión franca. Por tanto, también para Juan la fe es un oír y un ver, que no se pueden enfrentar entre sí. En palabras de Schlier: «Creer significa más bien entrar obedientemente en la pura promesa de la realidad revelada en el oído que se decide en su favor y abandonarse obedientemente en la pura manifestación de esta realidad con visión franca. Creer es, según nuestro evangelista, un oír y un ver por antonomasia, conjuntamente abiertos en la llamada y manifestación de la revelación y que responde a ella con una obediencia asentiente»²⁷.

²⁴ De hecho en Jn 12, 37ss. encontramos las cuatro fórmulas con el mismo sentido: «quien escucha mis palabras...», «quien las... guarda», «el que recibe mis palabras...» y «el que me obedece».

²⁵ H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales*, 377.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, 380.

Hay, sin embargo, una dimensión de la «escucha» de Dios que se puede caracterizar como «ver» (Jr 23,18)²⁸, pero que se basa en el «ser visto por Dios», pues «nada puede ocultarse a sus ojos. Su mirada abarca de eternidad a eternidad» (Si 39,19-20). Pero también este pasivo «ser visto» exige una *disposición interior* bien activa.

Cuando a Abraham le es dado el signo de las estrellas, para que pueda creer en la palabra de Yahvéh que le promete una descendencia —«sal fuera, mira al cielo y cuenta las estrellas... así será tu descendencia» (Gen 15)—, en realidad, el signo que recibe ni prueba nada, ni puede fundar la fe. Sólo si hay una fe previa, es posible que el signo apunte hacia la fe. Sólo porque Abraham ya ha creído en la Palabra de Dios, porque la ha escuchado y ha obedecido, puede mirar con fe... y las estrellas le señalan, en la fe, la promesa. La petición previa, «sal fuera», es la invitación a salir de lo cerrado de su pequeño horizonte, de su problemática, de su casa... de su limitación, para abrirse a un horizonte mucho más amplio: el horizonte de la creación, el horizonte de un gran pueblo... Lo determinante es la salida. Y es la salida la que dibuja *el movimiento de la fe*, como obediencia a la Palabra de YHWH²⁹. Por esta razón «salir» se convierte en un elemento estructurante de la fe que muestra su dinamismo intrínseco. *Salir* es así la condición de posibilidad de ver, la consecuencia de la obediencia a lo escuchado, la condición que hace posible creer.

Ahora bien, ver a Dios, es ver al Dios que se manifiesta, es ver al Dios que salva. Porque cuando Dios ve, entonces interviene y salva, porque el manifestarse de Dios es siempre para salvar —«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he oído su clamor debido a sus opresores... he bajado para liberarlo» (Ex 3,7-8)—. El «oyente de la Palabra» sabe quien es el que le mira de ese modo. Y este ser descubierto ante los ojos de Dios, lo hace experimentar un profundo asombro, pero también una felicidad inmensa que le lleva a implorar ser mirado de un modo cada vez más radical (Salmo 139): «Yavhé se ha inclinado... desde los cielos ha mirado la tierra, para oír el suspiro del cautivo» (Salmo 102,20-21). En su mirada se fija sobre los pequeños para levantarlos y ahí hace manifiesta

²⁸ «Pero ¿quién ha asistido al consejo de Yahveh y ha visto y oído su Palabra?».

²⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.142-144: *La respuesta del hombre a Dios*: «Por la fe, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela (cf. DV 5)... Obedecer (*ob-audire*) en la fe, es someterse libremente a la palabra escuchada, porque su verdad está garantizada por Dios, la Verdad misma. De esta obediencia, Abraham es modelo».

su gracia (Salmo 113). Por eso el creyente «busca su rostro» e implora: «¡No me ocultes tu rostro!» (Salmo 27,8). Buscar a Dios significa, de fondo, tratar de ver con los ojos de Dios, a partir de su modo de ver, desde su perspectiva, de tal manera que de tanto mirar como él y desde donde él... se acabe viendo la realidad como él la ve. De ahí que la actitud dinámica de «búsqueda» sea también, junto con la «disposición de salida», esencial en la experiencia de visión y en la experiencia de fe³⁰.

Creer significa seguir la atracción de Dios en el oír obediente: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no le trae...» (Jn 6,44). El oyente decidido a seguir esa escucha experimenta la «atracción del Padre a Jesús». Y esta atracción hace que «venga» a Jesús el que está dispuesto a aceptar lo oído: «Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» (Jn 6,45). «En la decisión de la fe, que se realiza como obediencia confiada del conocimiento oyente y vidente, se abandona el creyente en brazos de la atracción de Dios, atracción que tiene lugar en Jesús y en su Palabra y señales. La obediencia de la fe es así la realización de su don»³¹. En ello se percibe cómo la fe es una *decisión* del hombre, al tiempo que un don que se le hace.

2.3. LA FE DON Y TAREA

La fe no es un acto humano aislado, sino *la disposición global con la que el hombre responde por la gracia a la revelación del Dios que le interpela*. Es partiendo de la trascendencia de esa revelación divina y de su carácter totalmente indisponible, que la fe conduce al hombre a la comprensión de lo que Dios es realmente y de lo que es él. Pero la fe es, antes que esto, el *don que Dios hace de sí mismo en la Revelación*, es por lo tanto gracia, autocomunicación y autodonación de Dios.

El punto de partida, para hablar del *dinamismo de la fe* no podrá ser otro que esta realidad de la gracia, comprendida como la *nueva relación* que Dios nos oferta en Cristo a través de la presencia del Espíritu, y por la que Dios se revela como fundamento y energía del proceso espiritual por el que el hombre y la mujer se constituyen en una personalidad creyente.

El dinamismo de la fe encuentra su lugar paradigmático dentro del doble movimiento que caracteriza siempre las relaciones del ser huma-

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 6. Antiguo Testamento*, Madrid 1997, 60-65.

³¹ H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales*, 387.

no con Dios (*actio/reactio*). Dicho dinamismo se desarrolla en una doble dirección: *descendente* (don, otorgamiento, provocación y llamada de Dios) y *ascendente* (respuesta de hombre, retorno agradecido al origen). Y al mismo tiempo en un doble sentido: *aspiración, deseo, anhelo* que impulsan a la criatura hacia la búsqueda de Dios, tensionándola hacia la comunión con él como realización plena de su existencia; y *estímulo, persuasión, atracción* por parte de Dios que tiene la gratuita iniciativa, y que no sólo se comunica sino pone los medios precisos para que esa comunicación pueda ser acogida exitosamente.

Dios siempre tiene la iniciativa. El nos convoca, nos llama, nos alumbraba y hace de nosotros seres nuevos, por ello, aunque la fe sea la más profunda necesidad del ser humano, no puede ser fruto sino de la pura gracia. El dinamismo de la fe no es provocado por las necesidades de una criatura que no puede colmar por sí misma sus carencias y anhelos. La acción agraciante de Dios es siempre tan inexigible como impensable. La propuesta de una nueva relación: —«filiación» y una «vida nueva en Cristo»— es algo que nunca hubiera llegado a concebir la criatura por sí misma, como tampoco hubiera podido soñar una cercanía tal con aquel que es su Creador, que procediera del hacerse él carne de nuestra carne, del asumir él nuestras propias fragilidades y necesidades, del venir a colmar «desde dentro» y «desde abajo» nuestras carencias. Y, sin embargo, a pesar de este carácter impensable y del asombro de su radical novedad, en ella descubre el ser humano cómo ese don del que se le ha hecho objeto, colma —plenificándolos hasta límites insospechados—, todos sus anhelos, esperanzas, deseos y necesidades.

Este *movimiento descendente* por el que el Dios Trino abre sus entrañas divinas y se desborda sobre la humanidad como *luz, promesa y amor*, lleva en sí mismo la fuerza provocadora de la llamada que invita a una respuesta a la evidencia objetiva de un acontecer que se impone al hombre como exigencia y posibilidad de acogida y plenitud. Así se despierta el *movimiento ascendente* de la criatura a Dios.

La fe en este *momento ascendente*, dice referencia a la experiencia fundamental de acogida de la autocomunicación divina en la gracia y de respuesta de la criatura al agradecimiento del que ha sido objeto en *acción de gracias* al Dios que se le entrega. Esta acción de gracias tiene una dimensión *activa*: la de la fe que se hace operativa en la caridad, y otra *laudativa*: se da gracias en forma de alabanza en la celebración litúrgica, en la confesión himnica de la fe, y en la oración, como expresión de la nueva

relación personal establecida con Dios. Pero la respuesta al agradecimiento no se agota en la acción de gracias y se desborda en una *actitud agraciante* hacia la humanidad de la que el creyente forma parte, y hacia la Iglesia en la que dicho don es recibido y ha de ser vivido y transmitido, a través de compromisos históricos liberadores y humanizadores en el mundo y del compromiso eclesial con la comunidad de fe.

Así pues, *la fe es impulso*, porque lleva al hombre al encuentro con Dios. Es un impulso de amor, movido por la atracción del amor actuando en el centro de la persona, en el corazón. El corazón indica que el primer acto con el que se llega a la fe es don de Dios y acción de la gracia que previene y transforma a la persona hasta en lo más íntimo³². Pero la fe del cristiano, que se dirige a Dios, debe expresarse también —con toda necesidad— al exterior. San Pablo se lo recordaba a los cristianos de Roma: «con el corazón se cree y con los labios se profesa» (cf. Rom 10,10). Toda la tradición cristiana afirma este vínculo necesario. No sólo existe una unidad profunda entre *el acto con el que se cree y los contenidos* a los que prestamos nuestro asentimiento —siendo la *formulación de la fe*, una condición misma de su realidad—, sino que aquel que se ha vuelto a Dios, con el impulso de todo su ser, para expresarle su fe, siente la espontánea necesidad de volverse a los hombres en servicio agraciante y confesante, dando así testimonio de Cristo por quien ha sido regenerado. Así la fe se nos muestra como *fruto de una disposición y una decisión* con las que el ser humano responde a la gracia que lo colma, a la libertad que lo libera y al perdón que lo abraza y sana.

Disposición, porque «sólo comprendemos la revelación —en la carne del Hijo y en la letra de la Palabra—», en el orden del conocimiento, si estamos dispuestos a abrirnos a la infinitud de la Verdad divina que se identifica con la Persona del Hijo, en la finitud de aquellas (carne y letra)³³. Este «estar dispuestos» es *la fe*, y supone la entrega de la persona finita a la Persona infinita; pero esa entrega es *amor*, y ese amor, debido a la estructura temporal de la existencia (y a sus interferencias con la eternidad que dentro de ella mora) se presenta como *esperanza*»³⁴. Esta entrega significa, en primer lugar, la espera absoluta de encontrarse con Dios

³² Cf. *Carta apostólica* en forma de *motu proprio* de BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, n.º 10.

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El lugar de la teología en Ensayos teológicos I, Verbum Caro*, Madrid 2001, 160-161.

³⁴ *Ibidem*, 160.

en lo humano, de encontrarse con el contenido infinito en el concepto finito (adoración); y, en segundo lugar, esta entrega es *decisión*, pues supone la voluntad de hacer de este encuentro, el fundamento de sentido de la propia existencia: *Hágase en mí según tu palabra*. Vivir de la fe (Rom 1,17) es vivir el *fiat*, participar en el sí de Cristo a Dios³⁵.

La fe cuenta así con la *decisión*. Pero, además de la libertad con la que es pronunciado el «yo creo» del acto de fe, se derivan explicitándolo, extendiéndolo a lo concreto de la existencia y al mismo tiempo sustentándolo y alimentándolo, los dinamismo de la fe, que también reclaman la *decisión* personal, y que podrían considerarse como «las operaciones a través de las cuales el creyente acoge el don de la fe, ora según lo que cree y lo celebra con la comunidad en la liturgia; reconoce allí el misterio de su yo y su propia vocación, lo traduce y personaliza en los gestos de la vida ordinaria, lo estudia y trata de comprenderlo en la medida de lo posible; lo sufre también como misterio que le supera, incitándole a actuar más allá de una lógica terrena, pero también se goza en él, lo ama, porque es la verdad-belleza-bondad que hace que su vida y su persona sean también bellas y verdaderas y buenas, lo comparte con los hermanos en la fe, lo anuncia a quien no lo cree, lo engendra pues también en otros Mc 3,31-35»³⁶.

3. LOS DINAMISMOS QUE SURGEN DEL CREER

La comprensión teológica de la existencia cristiana tendrá, en consecuencia, su perspectiva fundamental en la situación dialógica establecida por Dios respecto al mundo en el acontecimiento único y singular de Cristo y en la respuesta del ser humano a este acto supremo del Amor de Dios. Se trata, en último término, de «ser en Cristo» como un destino, de alguna manera anunciado ya por creación (Ef 1,4), pero que se va a ir concretando en un proceso de incorporación en la vida divina, a través del cual el creyente se va configurando más y más con Cristo, y que culminará con la participación plena en la vida de la humanidad glorifica-

³⁵ *Ibidem*, 161.

³⁶ A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio. Il cammino formativo nella vita presbiterale e religiosa*, Bolonia 2005, 124-126; Íd., *La verdad de la vida. Formación continua de la mente creyente*, Madrid 2009, 198.

da de Jesús, entendida como un estar con él en la gloria (Jn 17,24-26). De este modo, la existencia cristiana —signada ya con la marca del don por creación—, se despliega, impulsada por la acción del Espíritu, desde el presente de gracia hacia un futuro de gloria (Rom 8,14-18) y lo hace a través del compromiso concreto con la historia y la humanidad e incorporándose en un movimiento de inclusión universal y recapitulación en Cristo, que culminará cuando «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).

3.1. UNA FE PENSANTE. EL DINAMISMO DEL PENSAR QUE NACE DE LA FE

Hay una importante línea de pensamiento en nuestra tradición que afirma que *la fe es fundamentalmente luz*. A pesar de la conciencia creyente que fue desarrollándose alrededor de la definición del catecismo del P. Astete, que define la fe como «creer lo que no vimos», y que ha conducido a que muchos terminaran por identificar la fe con el irracionalismo, es preciso afirmar sin fisuras que el que cree, no lo hace simplemente porque ignora, porque no ve, o porque no quiera saber... sino porque sospecha más, desea más, columbra más, intuye más, arriesga más... y no se da por satisfecho con su propio saber, ya que considera lo real infinitamente más ancho que su propia inteligencia³⁷.

San Agustín lo dijo de una vez para siempre y Rousselot nos lo recordó con su libro *Los ojos de la fe*. La fe es ante todo la luz que Dios da, de sí mismo, al hombre, para que éste vea con los ojos de Aquel. Con esta luz y con esta mirada, el creyente se adentra en un nuevo universo de realidad y luminosidad: en el conocimiento de Dios y de su plan salvífico que, como misterio absoluto, desborda siempre al hombre y por ello es plenitud que abisma, y luz que a la vez que alumbraba crea su sombra, porque trasciende las capacidades penetrativas, explicativas y definidoras de lo finito. *La fe nos trasciende*. Ahora bien, quedar trascendidos por la luz, no es lo mismo que quedar cegados, que no ver... Es decir, creer implica un tipo de certeza peculiar, diversa de la certeza positiva de la ciencia, en algunos aspectos incluso mayor que ésta, pero que en sí misma porta también un momento de sombra. El creyente vive su existencia, por ello, en el claro-oscuro de una fe que, sin embargo, no es mera hipótesis sino la certeza, el apoyo, la roca que le sostiene... o, como ya se ha dicho, *la columna de nube*, que acompaña siempre y guía, generando una

³⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La palabra y la paz*, Madrid 2000, 248.

estabilidad dinámica. Su luz —decía San Buenaventura— es capaz de «consolidar nuestro afecto e iluminar nuestro intelecto»³⁸.

La fe no es principalmente duda, sino certeza de que Dios se nos ha mostrado y nos ha abierto la mirada hacia la verdad; no es esencialmente un no saber, sino sabiduría... pero vivida en la *paradoja del clarooscuro*. Por eso, no es cierto que su certeza no deje espacio para el interrogarse, para la búsqueda, para el real investigar... incluso para una cierta incertidumbre. Si así fuera, la fe estaría negando la posibilidad de poder volver reflejamente sobre lo visto, explicitando su contenido y sus exigencias, sus posibilidades y nuestros límites. Es decir, estaría negando la posibilidad de la teología, y con ella, esa dinamicidad que le es propia, *la dinamicidad del pensamiento*.

Posiblemente haya sido santo Tomás, uno de los pensadores cristianos que con más agudeza ha sabido mostrar esta apertura interna de la fe hacia la teología³⁹. Siguiendo a Agustín, define la fe como «pensar con asentimiento». Y al hacerlo, pone de relieve su carácter dinámico, pues la fe no es inmóvil abstención, sino decisión, disposición y determinación; no un estático y permanente estar abierto hacia todas partes igual, sino un estar y existir hacia lo esperado. También «para la ciencia» es esencial que el pensamiento desemboque en el asentimiento, pero «en la demostración científica, la evidencia de la cosa nos empuja al asentimiento con necesidad interna»⁴⁰ de tal manera que la certeza alcanzada determina el pensar. Mientras que «en el creer» se mantienen en equilibrio el movimiento reflexivo y el asentimiento; se encuentran *ex aequo*. Sobre el significado de *este equilibrio*, el aún cardenal J. Ratzinger, decía: «Significa que en el acto de fe, el asentimiento, surge de forma distinta a como acontece en el acto del saber: no por evidencia, que concluye el dinamismo reflexivo, sino por un acto de la voluntad, en el que *el movimiento reflexivo* permanece abierto y en camino. La evidencia no hace que el pensar llegue al asentimiento, sino que la voluntad ordene el asentimiento, aunque el pensar permanezca todavía en camino»⁴¹. Me gustaría retener de aquí justamente este *permanecer abierto y en camino* del pensamiento. Si la evidencia científica detiene la dinámica del pensa-

³⁸ SAN BUENAVENTURA, *Sent* 1, III, d.23, a.1, q.5 concl.

³⁹ SANTO TOMÁS, *De veritate*, q.14, a.1 corp.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, «Fe y teología», en *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 22.

⁴¹ *Ibidem*.

miento una vez alcanzada la evidencia, la fe la mantiene activa y en camino. Ahora bien, para entender cómo puede la voluntad ordenar el asentimiento y, al mismo tiempo, el pensar seguir en camino, es preciso percatarse de que el término «voluntad» en el Aquinate se corresponde a lo que en el lenguaje bíblico se llama «corazón», y «el corazón —como Pascal nos recordaba— tiene razones, que la razón no conoce»⁴².

Todo conocimiento exige una cierta simpatía, una cercanía interna, un cierto amor podríamos decir, hacia el objeto conocido. En este sentido, el corazón (la voluntad) precede al conocimiento, como su condición. De ahí, que podamos llegar al asentimiento de la fe porque *el corazón es tocado por Dios*. Por ese contacto sabe nuestro corazón que es verdadero aquello que para el entendimiento aún no es evidente⁴³. Este *asentimiento* es entonces mucho más que el puro *acatamiento intelectual de una verdad*, se trata de una captación de la realidad que es internalizada, connaturalizada de manera que afecta a la totalidad de la persona (*consentimiento*). La fe no es, por tanto, un mero acto del entendimiento, sino «un acto en el que confluyen todas las potencias espirituales del hombre». Sólo porque el corazón es tocado por Dios se pueden poner en marcha todas las potencias espirituales y «confluir en el sí de la fe»⁴⁴, que muestra de esta manera ese carácter dialógico que le es propio por naturaleza. Y ese ser tocado, acontece cuando el corazón entra en contacto con la Palabra encarnada en el punto más íntimo de su existencia. «Entonces no sólo siente, entonces sabe desde su interior» que Él es lo que siempre había esperado. «Nos has hecho Señor para ti y nuestro corazón permanecerá inquieto hasta que descansa en ti» (San Agustín). La fe es pues una forma de *reconocimiento*.

Es el corazón (la voluntad) el que ilumina previamente el entendimiento y lo introduce en el asentimiento. El corazón, ya descansa —podríamos pensar que aquí se detiene el dinamismo—, pero el pensamiento aunque comienza a ver no ha llegado a su conclusión. Y aquí de nuevo toma protagonismo *el dinamismo de la fe como un peregrinar*. No sólo un peregrinar de la fe, sino «también un peregrinar del pensamiento que aún está en camino», que permanece en reflexión, en búsqueda. Y por eso en la fe, a pesar del asentimiento puede surgir *un movimiento contrario (motus de contrario)*, pues «permanece el pensamiento que lucha y que cuestiona, que ha

⁴² B. PASCAL, *Pensamientos*, n.277, Madrid 1940.

⁴³ Cf. J. RATZINGER, *Fe y teología*, 23.

⁴⁴ *Ibidem*.

de buscar siempre de nuevo, una y otra vez, su luz a partir de la luz esencial que resplandece en el corazón por la Palabra de Dios»⁴⁵.

Quedamos así emplazados ante *el drama de la fe* a lo largo de la historia, que brota de este poner necesariamente en *movimiento el pensamiento, la razón* —provocando este doble dinamismo hacia el asentimiento de la fe o en sentido contrario—, y del que se sigue también la grandeza y los límites de la teología.

El pensamiento continúa en peregrinaje, en camino, como nosotros y nuestra fe. De ahí también que la tarea de la teología en la historia permanezca siempre inconclusa. La Palabra de Dios siempre nos precede, a nosotros y a nuestro pensar. Quien escucha y obedece la orden del corazón comprendiéndola como una orientación para la peregrinación del pensamiento y de la vida, será capaz de descubrir en la propia historia la esperanza de estar en el buen camino. *Sin la anticipación de la fe, el pensamiento tantearía en el vacío*. Mientras que *el sí de la fe*, lo abre a los grandes horizontes, lo desafía y lo lanza hacia delante, lo pone en camino con una inquietud que sabe fructífera, lo introduce «en la peregrinación del pensamiento hacia Dios»⁴⁶.

3.2. UNA FE DINÁMICA PORQUE OPEROSA. EL DINAMISMO DEL AMOR QUE BROTA DE UNA FE AMANTE

Pero la revelación no puede ser leída sólo formalmente como Palabra, sino en su contenido como amor. Amor que asume una forma visible y perceptible: la figura histórica y concreta de Jesucristo.

Si la revelación no fuera amor, entonces la actitud receptiva de fondo que exige la fe sería tan inhumana como indigna de Dios, y la misma revelación de Dios no podría fundar tal actitud como respuesta a su Palabra⁴⁷. Por esta razón, el *signo de Cristo* sólo es descifrable, y por ende creíble, si su entrega hasta la muerte puede ser leída como aparición del amor absoluto. De ahí que H. U. von Balthasar haya acuñado esa magnífica expresión, que establece definitivamente la ineludible vinculación existente entre fe y amor: «sólo el amor es digno de fe», porque en definitiva creíble, con toda la radicalidad que entraña el creer, sólo puede serlo el amor; y el amor

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, 26-29, aquí 29.

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004, 79.

tal como se ha manifestado a nosotros en Cristo Jesús, «el cordero de Dios que carga con el pecado del mundo» (Jn 1,29), y muere en la Cruz por nosotros, en nuestro lugar y para nuestra salvación⁴⁸. Sólo este hecho puede ser creído absolutamente, porque sólo él es amor absoluto, amor como expresión incomprensible del Dios totalmente Otro. Y —como dice Juan— «nosotros hemos creído en el amor que Dios nos tiene» (1Jn 4,16). Creer significa aquí dar una respuesta a ese amor que por mí se ha entregado. En términos paulinos: vivir «en la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20).

Creer, entonces, es un primer intento de respuesta a ese amor infinito que el cristiano pronuncia como un *fiat* y que es participación en el sí absoluto del Hijo, que redime el mundo. Esta *inclusión en la fe de Cristo* le libera para el amor, le justifica y le posibilita vivir por la fe una existencia cristiana verdadera.

San Pablo es muy claro en este punto: «en Cristo Jesús cuenta solamente la fe operante en el amor al prójimo» (Gál 5,6; cf. Ef 14,15). Se trata nada menos que de la *fe justificante*, esto es, de aquella respuesta a Dios en la cual el hombre recibe la gracia de la justificación. Vivir de la fe que se actúa por la caridad, es por tanto, el paralelo dinámico del ser nueva criatura (Gál 6,15; 2 Cor 5,17). La fe es justificante, en cuanto efectivamente realizada en el amor al prójimo⁴⁹.

La vida nueva en Cristo, obtenida mediante la *justificación*, no consiste entonces en la autorrealización del sujeto, sino en un don que se espera como definitivo y que se actúa mediante *la caridad* —«perfecto cumplimiento de la ley es el amor» (Rm 13,10)— dirá Pablo. En otras palabras, «*la fe solo llega al término de su propio dinamismo interior por la caridad*, pues únicamente el amor a Dios y a Cristo sobre todas las cosas reconocen prácticamente en nuestra vida la divinidad de un Dios que es caridad y es Señorío, de un Dios que se entregó por nosotros. Creer efectivamente en Dios y en Cristo es adorarlos en su gracia, por tanto, aceptar el respeto por todo lo que existe, la solidaridad, el amor universal como única forma suprema de ser y como criterio definitivo, universal y último de nuestra existencia personal»⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*, 93.

⁴⁹ J. ALFARO, *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico-storico. Magistero*, Roma ²1992, 190; cf. *Íb.*, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*: Concilium 21 (1967) 56-69.

⁵⁰ F. SEBASTIAN AGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1973, 190-191.

No hay una fe teórica ni una existencia cristiana teórica: «El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor» (1Jn 4,8). El cristianismo es una forma que no puede existir fuera de la materia, y «la materia es aquella realidad donde el amor se manifiesta y brilla», y a favor de la cual el amor se entrega como fe: *el prójimo*, «que sólo puede quedarnos tan cerca porque Dios está presente en él por medio de Cristo»⁵¹, y sólo puede ser amado porque el amor eterno de Dios abraza este encuentro.

La existencia cristiana se comprende de este modo como una vida entendida puramente como respuesta al amor de Dios, una vida que se entrega en la fe con la confianza de que ese amor será lo suficientemente poderoso para extraer de su donación desinteresada un fruto para la humanidad y para el mundo⁵². Si la verdad de la fe se sitúa con sencillez y determinación en el centro de la existencia cristiana, la vida del hombre se renueva y reanima gracias a un amor que no conoce pausas ni confines⁵³. Sólo así nos convertimos realmente en cristianos: si la fe se transforma en caridad, si es caridad.

Crear es responder a esa pregunta fundamental que Dios dirige a cada ser humano: *¿dónde está tu hermano?* (Gn 4,9). De ahí que la discusión entre fe y obras se desvanezca sin ruido ante una fe verdadera, la fe que justifica —esa que según Pablo no es otra que la que se hace operosa por la caridad—. En otras palabras, la fe ya es por sí misma una obra, pero una obra que lejos de elevarse como un triunfo del ser humano o como el precio que pretendiera pagar por su salvación, no es más que el despliegue del propio hacer divino en el mundo: la gran obra de ocuparse del hermano, de cargar con sus pesos, de soportar sus heridas. Ahí está la Palabra hecha carne... —«cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40)—, ahí el Dios con nosotros: en el sacramento del hermano; ahí la fuerza dinamizadora de la fe amante.

3.3. UNA FE DINÁMICA PORQUE ESPERA. EL DINAMISMO ESCATOLÓGICO DE LA FE ESPERANTE

La fe es dinámica porque le pertenece la esperanza como elemento constitutivo. Y lo propio de la *esperanza cristiana* es ser un impulso que

⁵¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es cristiano*, Salamanca 2000, 98-99.

⁵² Cf. Íd., *Solo el amor es digno de fe*, 102.

⁵³ BENEDICTO XVI, *A los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe* (10 de febrero de 2006); cf. Íd., *Deus caritas est*.

nos hace propender hacia delante, intensa y pacientemente, con anhelo y osadía, soñando insospechadas metas. Este *dinamismo*, inspirado en la visión del Reino de Dios y animado por el Espíritu del Resucitado, nos mueve al empeño por realizar, ya en el presente, en la medida de lo posible, aquello que aguardamos. De esta manera el impulso dinámico de la esperanza convive también con su instalación en el mundo y en la historia. Por esta razón la *fe esperante* nos invita a mirar el destino final propio y de la humanidad, pero no como una «meta» estática, cerrada y absolutamente delimitada, sino como consumación ya incoada en el mundo y en la historia por Cristo, que alcanzará la plenitud como renovación de todo lo creado en la «Nueva creación». Es decir, la *fe esperante* mira hacia la plenitud última de la historia individual, social y universal, pero sin olvidar que el presente y futuro intramundano de nuestra tierra y de la comunidad humana es un momento decisivo de la esperanza en una consumación definitiva. Y puede serlo porque, «en Cristo», la tierra está ya habitada e impregnada de gloria (cf. Jn 1,14), es decir, «del ofrecimiento de salvación que la conduce a ella misma y a su cumplimiento»⁵⁴. Nuestro futuro no está en manos del azar, o de un destino extraño y ajeno, ante el que nos encontramos sin orientación ni referencia. El Espíritu Santo nos guiará hasta la verdad plena e introducirá en Dios nuestra vida y gloria.

La fe mira, por ello, a la esperanza como esa irrenunciable dimensión constitutiva⁵⁵ que la proyecta hacia el futuro, revelando la valencia escatológica de la vida en Cristo (2Pe 3,12; 1Pe 1,20ss). De ahí que a partir de la *fe-esperanza*, sea posible diseñar el dinamismo que, fundando al hombre en Cristo, lo orienta al futuro escatológico, mientras que la *fe-amante* da expresión, más bien, al acontecer de la vida cristiana en el presente, en el compromiso de traducir la profesión de fe en una existencia concreta que se desarrolla en el amor⁵⁶. Ahora bien, la esperanza no se sostiene

⁵⁴ A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar V*, Salamanca 2007, 54.

⁵⁵ Fe y esperanza determinan dos orientaciones co-esenciales en la existencia cristiana que se exigen, garantizan e iluminan mutuamente, cf. R. BULTMANN, *pistéuō*, en *GLNT X*, 427-429.

⁵⁶ D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Brescia 2001, 106-126; cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976, 173-195; R. PENNA, *Il mysterion paolino. Traiettorie e costituzione*, Brescia 1978; J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas*, Roma 1964; Íd., *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico-storico. Magistero*, Roma 1992; M. LUBOMIRSKI, *Vita nuova nella fede, speranza, carità*, Assisi 2000.

aguardando cualquier promesa, o cualquier meta. Es esperanza de alcanzar la comunión de vida con Dios en Cristo, de ahí que sea la experiencia de comunión en el amor la que la sostiene y dinamiza hacia una meta que, en el propio amor, ha sido en cierta manera anticipada. Esta vida íntima de relación con el Señor, no es más que un bosquejo de lo que será y, por tanto, se encuentra totalmente saturada de *una tensión de esperanza* que la hace propender hacia el encuentro definitivo⁵⁷. La fe es intrínsecamente esperante (Rom 4,18-20). La esperanza es una dimensión de la fe amante (Rom 8,31-39; 5,5-11).

a) *Fe esperante: un modo de vida que es tendencia hacia la vida eterna*

De ahí que el cristianismo haya considerado siempre «la fe» como la *llave para la vida eterna*. Es decir, lo que se espera de la fe, del camino de la fe, es que nos conduzca a la Vida, a la vida eterna. Por esta razón podemos afirmar que *la fe es la sustancia de la esperanza* (cf. Heb). Sin embargo, también por la fe están ya presentes en nosotros, como «en germen», las realidades que se esperan. Por esta razón hay que entender *la fe* no sólo como un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía totalmente ausente; la fe nos permite gustar ya «ahora» algo de la realidad esperada, constituyendo así, para nosotros, una «prueba» de lo que aún aguardamos. El futuro ya no es el puro «todavía-no». El presente está marcado por la realidad futura, y también las realidades presentes marcan las futuras (cf. *Spe Salvi*, 7).

«En el fondo queremos sólo una cosa —escribía Agustín— la “vida bienaventurada”, la vida que simplemente es vida, simplemente “felicidad”»⁵⁸. Pero al hacerlo, no sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta «vida verdadera» y, sin embargo, sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados (cf. *Spe Salvi*, 10-11). «Deseamos la vida misma, la verdadera, la que no se vea afectada ni siquiera por la muerte; pero, al mismo tiempo que no conocemos aquello hacia lo que nos sentimos impulsados, no podemos dejar

⁵⁷ Este aspecto de tensión hacia el futuro de Dios ya aparece claramente en la terminología veterotestamentaria para resaltar un aspecto que le es propio a la esperanza, cf. J. ALFARO, *Fides in terminología bíblica*: Greg 42 (1961) 463-505; Íd., *Cristología y antropología*, esp. 413-423.

⁵⁸ *Ep.* 130 *Ad Probam* 14, 25-15, 28.

de tender a ello» (*Spe Salvi*, 12). Y de lo que nos percatamos es de que las pequeñas esperanzas y anhelos que nos mueven, no son lo que verdaderamente deseamos, sino aquella «realidad» desconocida, que es *la verdadera «esperanza»* que nos empuja y dinamiza, que alienta y *moviliza el camino de nuestra fe*. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que por nosotros solos no podemos alcanzar. El creyente vive confiado en la promesa del Dios fiel, el Dios capaz de acoger la vida de la criatura que se fía de él, sustrayéndole de la muerte, consumando su persona, perdonando su pecado y dándole su propia vida divina. Por eso *el contenido de la esperanza es Dios mismo*, en quien el hombre reconoce su fundamento para ser (creación), su compañero en la historia, y de quien aguarda su plenitud en una unión amorosa que le hará partícipe de su misterio inagotable⁵⁹. A ese misterio se entrega el cristiano con *fe esperante*, sabiendo que Dios nos ha reengendrado a una esperanza viva por la resurrección de Jesucristo (cf. 2Pe), por eso su aguardo puede ser *confiado, paciente y alegre*.

b) *La esperanza en el origen del dinamismo temporal de la fe*

Dios en Cristo, por el Espíritu funda una nueva esperanza sobrenatural que no anula, sino perfecciona la natural. Cristo es el cumplimiento de la promesa, y el Espíritu que nos da es el Espíritu de la promesa cumplida, pero no agotada. Él es prenda y anticipo en el hoy de la condición escatológica.

De ahí que *el camino de la fe haya que transitarlo en el tiempo*, en espera de una consumación por la que gime anhelante —mientras experimenta su impotencia—, cada ser humano junto con la entera humanidad, así como la misma naturaleza (Rm 8, 18-30).

Si «la fe es el comienzo de la existencia cristiana» es un comienzo que esa existencia «no deja nunca tras de sí y por el cual ella existe siempre»⁶⁰. Esta concepción dinámica de la fe, está bien atestiguada en la tradición cristiana.

Magistralmente destacará San Agustín el hecho de que el movimiento de conversión por el que se abraza la fe, no es más que un comienzo, pero por él se esboza un dinamismo. El creyente no queda instalado en

⁵⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 516-517.

⁶⁰ H. SCHILIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968, 150.

un estado de fe, donde no habría más que hacer que conservar y no volver atrás, sino que *debe de avanzar, debe de caminar*. Por medio de cuatro verbos trata de explicar este dinamismo: «*creer* en Dios —escribe— es *tender* hacia él; es *ir* hacia él; es *progresar* día a día por el camino que conduce hacia él; es finalmente *llegar* hasta él»⁶¹. La fe, por tanto, es esencialmente dinámica, o no es. Y este impulso de la fe *mira hacia el futuro*, mira hacia el fin, hacia el encuentro consumado con Aquel que llama y da sentido a la existencia. Así, se trasmuta en *fe esperante*.

c) *Dinamismo de permanencia y de despliegue*

La *fe esperante* participa de la *paradoja dinamismo-estabilidad* en una doble forma. Por una parte es naturalmente dinámica por su tender hacia la meta de lo que aguardamos. Por otra, aquello que aguardamos, de algún modo ya está presente, y sólo gracias a esa experiencia somos capaces de permanecer en el aguardo, sean cuales sean las condiciones en las que se haya de desenvolverse dicha espera.

La revelación veterotestamentaria brinda un testimonio muy elocuente de todo ello en el libro de los Salmos. Allí nos encontramos con una fórmula estereotipada para definir a aquellos que creen: «los que esperan en el Señor» (Sal 25,3; 37,9), que pone de relieve cómo para el AT y más marcadamente aún para el tardojudaísmo apocalíptico, la *esperanza* es una dimensión y una expresión fundamental de la fe. Esperar en el Señor es creer, y creer en el Señor es esperar. De ahí que *creer* implique inseparablemente una síntesis de *seguridad y esperanza —de estabilidad y dinamismo—*, que se traducen en una actitud de confianza, como respuesta de «toda la persona» a la iniciativa salvífica de Dios que, manifestada potentemente en la historia, se revelará de modo definitivo en el cumplimiento escatológico. Así, la idea veterotestamentaria de *esperanza* aporta un doble dinamismo a la fe que no hace sino intensificar la paradoja de estabilidad y movimiento con la que ya nos habíamos encontrado.

El vocabulario bíblico de la esperanza en el AT, nos pone ante dos movimientos que brotan de la confianza en Yahvéh —raíz común del creer y el esperar—: *un dinamismo de permanencia y un impulso de despliegue*.

⁶¹ *In Joannem, trac.29, n.6.*

Dos son las raíces verbales más expresivas en este sentido: *qwh* (*qiwwah – qawah*) que traduce la idea de *estar tenso hacia, esperar ardentemente algo o a alguien* y *bth* (*batah*): *confiar, sentirse seguro, confiarse*⁶². El dato interesante es que a menudo en hebreo ambos aparecen juntos, formando una endíadis, que entonces habría que traducir por — *esperar con confianza, o confiar con esperanza*—⁶³. En todo caso, estaríamos ante un recurso literario que logra transmitir el dinamismo de la fe esperante con un doble movimiento. Por una parte, la esperanza hace propender hacia delante, impulsa y pone en tensión en la dirección de aquello que se aguarda, se desea... de manera que la entera persona está en una especie de «salida hacia», dispuesta y preparada para dejarse desplegar hacia lo esperado. Por otra parte, el verbo da cuenta de la actitud de quien se encuentra aguardando con confianza, de la perseverancia firme y paciente de quien no duda de la llegada de aquello que aguarda, hasta el punto de que su ardiente espera se convierte casi en fuerza de atracción para lo esperado. Se trata aquí de un dinamismo que subraya más la permanencia, la estabilidad que permite esperar con firmeza, con valentía, apoyado en una certeza sólida.

En continuidad con el AT el vocabulario neotestamentario de la esperanza se va a mover en dos registros, que también apuntan a un doble dinamismo de despliegue y permanencia. Por una parte, el término *elpis*, que es utilizado tanto para significar la actitud del cristiano que mira hacia el futuro de la realización plena de las promesas que aguarda, como para referirse a la *esperanza* en sentido objetivo, es decir, como *punto de llegada del camino de la fe en Cristo*: la «beata esperanza» (Tit 2,13), el reino de Dios, la vida eterna, la herencia entre los santos. La esperanza traduce aquí un movimiento hacia el fin, un proceso en el crecimiento de la fe que desemboca en la consumación de lo aguardado. Se trata de una esperanza inquieta, expectante, vigilante —tanto cuando la irrupción de la parusía se aguardaba como algo inminente, como cuando esta se dilata—. Hay una dimensión de atenta espera, de cuidadosa vigilancia, que da cuenta del ardiente deseo que estructura la actitud de estar aprestado para la venida del Señor (estaríamos en el *dinamismo de despliegue*)⁶⁴.

⁶² Cf. J. VAN DER PLOEG, *L'esperance dans l'AT*: RB 61 (1954) 481-507.

⁶³ C. WESTERMANN, *qwh piel, Esperar*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento II*, Barcelona 1978, 781-792.

⁶⁴ Cf. R. BULTMANN, *elpízo*: GLNT III, 517-518; Íd., *pistéuo*: GLNT X, 341-359.

El otro término es *hypomoné*. Contiene la idea de soportar, el estar firme, la constancia, la espera confiada, la perseverancia. El NT lo utiliza para referirse a una actitud fundamental del creyente que espera confiado el reino de Dios y la venida de Cristo como cumplimiento escatológico de las promesas. Pero lo que se subraya aquí es que esta espera está connotada de una capacidad y voluntad grande de resistencia a la adversidad, a las persecuciones, al sufrimiento. De aquí deriva el sentido de paciencia, permanencia, constancia, etc., que encuentra su fundamento en la certeza del cumplimiento de las promesas de Dios⁶⁵.

Por otra parte, la paciencia no puede no ser una dimensión constitutiva de la esperanza, si esta tiene por objeto un bien escatológico, ya participado en la promesa, pero todavía no plenamente poseído (cf. Rm 8,24ss). El argumento es tanto más válido si se piensa que las cartas pastorales están privadas de la perspectiva escatológica, que anima la primera predicación. Lógico que la esperanza de la próxima venida de Cristo se vaya sustituyendo —o al menos expresando— en términos de paciencia, como la actitud correspondiente a la falta de cumplimiento de la *parusía* inminente. En este caso el *dinamismo* de la fe creyente se torna claramente en *permanencia*, aguante, firmeza y resistencia⁶⁶.

Desde el comienzo del cristianismo, la fe en el cumplimiento definitivo de las promesas va unida a la esperanza del *novum ultimum*, anticipado en la resurrección de Cristo (1Cor 1,7; 1Ts 1,10). Esta es la condición del *homo viator*: ya vive aquello que espera y espera como definitivo aquello que en la esperanza ya desde ahora constituye su condición de vida.

En resumen. La *fe esperante* apunta de este modo a estos dos dinamismos, necesariamente complementarios: un *dinamismo de permanencia*, tejido de paciencia y resistencia, sostenido por la memoria y alentado en su aguardo por la meta. Dinamismo de permanencia, pero no de instalación. Y un *dinamismo de despliegue*, puesto en marcha por una esperanza inquieta, expectante, vigilante, atenta a los signos que guían hacia el fin, activa en el recorrido hacia la meta, expansiva en la necesidad de compartirla, ardiente en el deseo que estructura la actitud de estar aprestado para la venida del Señor.

⁶⁵ Cf. U. FALKENROTH, *Pazienza*: DCBNT 1230.

⁶⁶ Cf. M. LUBOMIRSKI, *Vita nuova nella fede, speranza e carità*, Assisi 2000, 86ss.

- d) *Dinamismo generador y superador de esperanzas históricas. Memoria del pasado —anticipación en el presente— cumplimiento futuro*

Por otra parte, la esperanza cristiana es dilatación escatológica del Misterio Pascual. Lo que ha ocurrido en Cristo ocurrirá para todos aquellos «que son de Cristo» (1Cor 15,23). De esta manera el acontecimiento Cristo ha ligado el *futuro* a un sector ya conocido del *pasado* y del *presente*, de ahí que todas las afirmaciones de fe hayan de ser situadas en un horizonte de esperanza, que desde el presente, y sostenida por la memoria de lo ya pregustado, marca la dirección del futuro.

Ya la fe veterotestamentaria se sostenía fuertemente en la experiencia de la salvación acontecida al pueblo de Israel por la mano de Yahvéh. Hacer memoria de aquella presencia liberadora de Dios en el pasado, de su fidelidad para con ellos, se convierte en garantía de futuro. En nuestros días, ha sido Metz quien ha afrontado la comprensión de *la fe*⁶⁷ *en clave de recuerdo* de las promesas cumplidas y de las esperanzas vividas sobre la base de esas promesas, vinculando la propia vida a tales recuerdos. Por la fe el cristiano *actualiza la memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*⁶⁸. Creyendo recuerda el testamento de su amor, su predilección por los insignificantes, por los pobres, marginados... y este recuerdo enciende la esperanza en que la soberanía de Dios pueda volver a mostrarse como el poder liberador y salvífico de un amor sin reservas⁶⁹.

Este anhelo de futuro, se alimenta de *memorias*, y es vivido desde el compromiso realista con el aquí y ahora, sin renunciar al *momento crítico* que constituye la esperanza judeocristiana como tal y que se concreta en lo que podríamos denominar «sufrimiento por la realidad» (Kierkegaard). La esperanza cristiana «ama la tierra» (Rahner), pero su sí a la creación, es un sí que participa del Sí del Creador, y no puede eludir el «no» a la realidad pervertida, dañada, detractora del proyecto creador. El mal, el pecado, la injusticia, el odio, la violencia, la opresión... son una

⁶⁷ La fe cristiana sería así el comportamiento por el cual el hombre recuerda promesas realizadas y esperanzas vividas sobre las base de esas promesas, vinculando a tales recuerdos su vida, cf. J. B. METZ, *El problema de una teología política*: Concilium 36 (1968) 388.

⁶⁸ Cf. J. FEINER, «Hermenéutica de una ética política», en *Mysterium Salutis V. El cristianismo en el tiempo y la consumación escatológica*, Madrid 1992, 29ss.

⁶⁹ J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 62ss.

contradicción brutal y evidente a la promesa de vida y plenitud reconciliadora que nos brinda la fe, y dañan y hieren la esperanza. El creyente no puede sino sufrir por esta realidad dañada en su proyecto y su destino, con un sufrimiento que mucho más allá de sus dolores personales, o la preocupación por su propio yo, significa *la participación en los sufrimientos de los otros* y que toma forma de servicio y entrega concreta y preferente a aquellos que padecen los males de nuestro mundo. Este compadecer no se entiende sino como la participación en la «*gran compasión*» del Señor (Benedicto XVI), y tiene en el modo de vida de Jesús, que se identificó con los más humildes de sus hermanos (Mt 25, 31ss), su modelo y norma. Nada más distante a esta esperanza que convertirla en una coraza de certezas que protege de la realidad y aísla del dolor del prójimo. De ahí que la esperanza cristiana no pueda ser sino una esperanza «con los otros» y «por los otros», preferentemente por aquellos a quienes se les ha sustraído más sangrantemente la posibilidad de acariciar en sus vidas dicha esperanza.

Así muestra su *valor político la fe esperanzada*. El dinamismo escatológico de la fe, puesto que apunta hacia una consumación final, es también una crítica negativa contra todo intento de absolutizar el orden establecido, porque insta a superar esas realizaciones. De la misma manera, la esperanza se alza como instancia crítica contra toda «dialéctica negativa» que aun ejerciendo una negatividad crítica permanece incapaz de hacer una aportación positiva a la mejora del mundo⁷⁰. Pero no menos ejerce una función crítica respecto a la vida del creyente y de la misma Iglesia. Sólo *la memoria presente de la realidad próxima del Señor*, de su venida, ayudará como instancia crítica a la Iglesia a desinstalarse y no convertirse en un grupo de apoyo del poder establecido, liberándose de la confusión entre lo transitorio y lo permanente, recordándole su índole escatológica, que debería funcionar como liberadora en orden a su ministerio profético. Es preciso recuperar la conciencia del *Marana tha* como algo central de nuestra fe, y que nos recuerda que la eucaristía es un momento de anticipación y aceleración del éschaton. Sin el *Marana tha*, el Sermón del Monte y la entera ética cristiana no tienen sentido como *una ética del «interin»*. La pérdi-

⁷⁰ Evita que la tradición se convierta en ideología, eliminando el peligro de entender la fe y la vida cristiana como algo evidente, facilita el diálogo con los no creyentes, pues sabe que se halla aun en camino hacia la plenitud y por lo tanto puede incorporar en su búsqueda de la verdad los conocimientos y experiencias de «otros». Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999.

da de sensibilidad escatológica va irremisiblemente asociada a una men-gua en la especificidad de la ética cristiana.

El dinamismo escatológico de la fe, impulsa al creyente al compromiso responsable con todos los proyectos concretos encaminados a la edificación de la comunidad humana, alentando la búsqueda positiva de lo que debe edificarse aquí y ahora. La esperanza escatológica del cristiano se manifiesta, acredita y hace real, para sí mismo y para los otros, en la medida que es capaz de *provocar dinamismos dirigidos a la génesis de esperanzas históricas*⁷¹. Estas son bien concretas: el servicio a los enfermos, a los pobres, a los desesperanzados... y constituyen la mejor verificación de la esperanza de Jesucristo, que se hizo pobre para enriquecernos y que murió por nosotros cuando éramos débiles y pecadores (Rom 5, 1-11).

A esta fe esperante, le compete de nuevo aquí, *una función crítica y utópica*, que sólo puede ser realizada en el discernimiento de los acontecimientos históricos, donde la fe está llamada a escuchar y responder la llamada concreta de Dios. Por esta razón, la realización positiva y práctica de la esperanza en la historia, no sólo la pensada o la trascendentemente deseada, pasará necesariamente por la prueba del sufrimiento, la cruz y la muerte⁷². Ahí se acrisola, y ahí se verifica su verdad. En la herida abierta por el sufrimiento discierne la criatura en quién ha puesto realmente su esperanza y su confianza; en la noche prueba la gratuidad de su fe y de su amor.

La relativización cristiana del compromiso terreno no está inspirada, por lo tanto, en un espíritu de huída, sino en la esperanza de la consumación escatológica, por la que el creyente abandonándose en las manos de Dios, llegará al mismo tiempo a la plena posesión de sí mismo y del mundo. En conclusión, «la fe en el Dios que viene (*fe esperante*) y el compromiso radical a favor de nuestros semejantes (*fe amante*), juntamente con la función de una «negatividad crítica» en la edificación de la sociedad temporal, implica para el creyente acoger la tarea de humanizar el mundo con la mirada puesta en Dios»⁷³.

La esperanza cristiana apunta así hacia una fuente de «posibilidades», siempre mayores, para el creyente, invitado a reconocer con realismo los límites de la realidad, finita y contingente, sin renunciar a «la pasión por lo posible» (J. Moltmann), una y otra vez dilatada por el don de la espe-

⁷¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La raíz de la esperanza*, 520.

⁷² Cf. *Ibidem*, 503.

⁷³ E. SCHILLEBEECKX, *God the future of man*, New York 1968, 199.

ranza. Esperar, en cristiano, es confiar ilimitadamente en las posibilidades que la gracia hace emerger en nosotros, con una disponibilidad incondicional para «la realización de las posibilidades de Dios en el mundo»⁷⁴.

e) *Dinamismo integrador de toda la realidad*

El carácter comunitario y universal de esta esperanza, que abraza a la entera humanidad, a nuestra tierra y a la historia, nos recuerda que estamos llamados a *esperar con otros, por otros, y para los otros*. Y puesto que en definitiva Dios es la esperanza del hombre, en Cristo «nuestra esperanza», entonces toda la creación estará llamada a participar en este destino. Por este motivo, *la fe esperanzada* ve la creación y el curso histórico del mundo como envueltos en la economía de Dios, que hace de la historia del mundo el camino que conduce hacia el futuro de su reinado (Pannenberg). Quien por la fe conoce la finalidad cristocéntrica de la creación, deberá ordenar de manera consciente toda su actividad sobre el mundo hacia la glorificación de Cristo. Hombre y mundo existen como llamados internamente a la participación escatológica de Cristo Resucitado. La resurrección del Señor es una promesa para el mundo de un futuro nuevo que ha empezado ya a realizarse, y que, por tanto, impulsa la historia y el mundo hacia inimaginables horizontes de futuro... Cristo glorificado posee un dinamismo imparable de reunificación de la creación entera en Dios.

La esperanza invita a comprender el dinamismo de la fe en esta clave, como un *movimiento integrador de toda la realidad* «en Cristo» y por él en Dios. «Espera el “ser humano entero”, como persona, es decir, como individuo religado a su prójimo y a su comunidad. Y por ser solidario de la toda la naturaleza y de toda las historia, espera con ellas y con él esperan toda la creación y toda la Iglesia. La esperanza es inseparable del amor solidario»⁷⁵.

Cristo esperó con todos y por todos, consumando así nuestra esperanza, al ponerse totalmente al servicio de la esperanza de los demás⁷⁶. De ahí que sólo podamos hablar de una verdadera esperanza cuando la entendemos como co-esperanza. Cada individuo espera con los otros, porque el verdadero sujeto de la esperanza es un «nosotros», la comunidad eclesial de los que esperan en el Señor y en su venida, precedida en su espe-

⁷⁴ M. KEHL, *Escatología*, Salamanca 2003, 53.

⁷⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La raíz de la esperanza*, 517.

⁷⁶ He 12,2.

ranza por una gran nube de testigos (Heb 12,1;11). De hecho, es la comunidad reunida la que recibe el don de la Esperanza en Pentecostés y la que es enviada a dar razón de esa esperanza al mundo entero. La esperanza está siempre ligada a la comunión (G. Marcel), por esta razón la pertenencia a la comunidad creyente estará en función de la participación en esta esperanza común, que implica que cada uno es responsable de los demás y rehén de su destino (E. Levinas). Quien tiene esperanza sabe que la tiene para los desesperados, y que en su servicio está llamado a ejercerla, como Cristo, dando su vida por la redención de muchos. Así se acredita la esperanza⁷⁷, y por ello *el martirio* será el «lugar paradigmático» de dicha acreditación, donde el creyente percibe la exigencia suprema de la soberanía de Dios y responde con su vida muriendo por él, reviviendo el ejemplo y el Amor de Cristo, y también su esperanza.

f) *El dinamismo de la esperanza cotidiana*

Hay, sin embargo, un martirio, que no siempre es cruento y que acompaña la vida de fe dinamizándola desde la esperanza. Se trata del martirio de la esperanza en la vida cotidiana. Estos *mártires* también son testigos de la fe, y testigos ocultos de la pequeña gran esperanza. Se suele precisar más ánimo y valentía para mantener en alto el testimonio con la vida de cada día, que para testimoniar una sola vez mediante el acto supremo del martirio. El martirio de la esperanza, no es un martirio glorioso, ni brillante. Se ajusta exactamente en sus medidas a las dimensiones de lo cotidiano, paso a paso, gota a gota... todo lo que hay que recomenzar regularmente cada mañana, lo que hay que continuamente asumir a pesar mío, rumiar, discernir, afrontar..., las pequeñas muertes de cada día, de cada acto de abnegación que supone el reconocer al otro y ceder de lo mío para que sea y pase por delante de mí... Los mártires de la esperanza son aquellos de los que nunca se habla, pues es en la paciencia de lo cotidiano donde han ido derramando toda su sangre⁷⁸.

Quisiera terminar con un texto-testimonio de un mártir, uno de los hermanos trapenses asesinados en Argelia y cuya historia tenemos en la memoria a través de la reciente película *De dioses y hombres*. Se trata de un frag-

⁷⁷ El Apocalipsis relata esta acreditación en la gran tribulación (Ap 1,9; 2,2; 2,19 *pasim*).

⁷⁸ Cf. DOM BERNARDO OLIVERA, OCSO, *Martirio y Consagración. Los mártires de Argelia*, Madrid 2011, 142-145.

mento de una meditación escrita para el Triduo Santo, dos años antes de convertirse a través del martirio de sangre en testigo acreditado de la esperanza, pero en el que aborda la cuestión del martirio de amor cotidiano:

«Sabemos por experiencia que las cosas pequeñas suelen costar mucho, sobre todo cuando hay que repetirlas cada día [...] Nosotros hemos entregado nuestro corazón a Dios “al por mayor”, pero nos cuesta más que él nos lo tome “al por menor”» (31-3-94)⁷⁹.

Desde lo hondo del mutismo, del miedo, del sufrimiento, de la persecución, o de las muertes cotidianas, la esperanza puede subir, viviente como el grito del testigo, del mártir... de generación en generación, transmitiendo la fe, en la entrega de la vida por amor.

Porque la fe participa en el carácter incondicional y universal del amor —el amor que todo lo cree, todo lo espera (cf. 1Cor 13,7)—, por ello, sobrepasa sus propias sombras —esperando contra toda esperanza (Rom 4,18)— y se muestra inevitablemente como una fe esperante, que define, en último término, la esperanza cristiana⁸⁰. La fe no es sólo el origen del amor y la esperanza, sino que permanece siempre ligada a ellas, y es también la medida de la verdad de ambas⁸¹.

Todo lo dicho sobre el carácter intrínsecamente dinámico de la fe tenía por finalidad ilustrar cómo en la propia constitución interna del creer se encuentra el fundamento de posibilidad y de necesidad de su transmisión. Es la propia dinamicidad de la fe la que hace que el don recibido no pueda considerarse realmente asumido y hecho vida si no es compartiéndolo con otros⁸². Con este deseo quisiera poner fin a mi contribución, el de que ofrezcamos al mundo la Palabra viva que hemos recibido, para que «el mundo entero escuchando crea, creyendo espere y esperando ame» (DV 1).

⁷⁹ CHRISTIAN DE CHERGÉ, en DOM BERNARDO OLIVERA, OCSO, *Martirio y Consagración*, 142.

⁸⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, 88-89.

⁸¹ Cf. H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales*, 157.

⁸² «La fe es un don recibido para trasmitirlo a los demás, y no ha sido debidamente acogida si se piensa que es sólo para uno mismo. He hallado algo que puedo hacer y no puedo conformarme con decir: Esto me basta. Porque en ese mismo instante se destruiría el bien hallado.... En el interior de la Iglesia siempre debe estar presente esa intranquilidad: ha recibido un don destinado a toda la Humanidad»: BENEDICTO XVI, en *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*, Madrid 2006, 190-191.