
FE Y ACTITUD DE ACEPTACIÓN

Ver: *Creencia / Dios / Persona / Racional y razonable / Razonable y verosímil*

«A todos nos han enseñado que la fe es creer lo que no vemos. Pero esto no es, propiamente hablando, una definición de la fe. Primero, porque es una definición negativa: no dice lo que es, sino lo que no es. Y, en segundo lugar, aun en este *no* empezamos a sentir nuevamente la tiranía de la presentación y de la representación: "lo que no vemos". Sí, no vemos porque no lo tenemos delante. Pero, ¿es que carecemos totalmente de una intelección? ¿Es la fe algo "ciego"? No; tenemos una intelección "hacia". No la comprenderemos en adecuación, pero tenemos una intelección "hacia".

La fe no es pura y simplemente creer lo que no vemos: hay que dar una concepción positiva del acto de fe. Y es que el acto de la fe –que no es pura intelección en el sentido de que no es racional– es, sin embargo, un acto que para el sujeto que está en un estado de fe, se mueve en el ámbito de lo *razonable*.

Donde *razonable* no significa que se puedan dar razones póstumas de congruencia a la fe que se tiene. Significa algo más integral, que afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, moral y comunitaria (de comunidad religiosa y por consiguiente social). Es lo *razonable* en el sentido de que es *razonable* que un hombre colocado en esas circunstancias determinadas, internas y externas, tenga la fe en la vía que ha emprendido. [...]

La fe no es una opinión, porque a la pura opinión, precisamente porque es pura opinión, le falta una dimensión esencial a la fe que es la seguridad. El que tiene fe está seguro de aquello en que cree. Se podría decir entonces que la fe no es opinión, pero que por lo menos es una *convicción*. En este caso la fe sería una certeza.

Sin embargo, esto no es suficiente. Porque el que tiene fe en una religión cualquiera no solamente está cierto, sino que precisamente, pro su estado de fe, aquello de que está cierto y que *refluye en el carácter propio de su certeza* es la realidad inquebrantable de aquello en que cree.

Para quien tiene fe, aquello en que cree es una realidad con la que hay que contar y que está tan firmemente asentado en sí misma como puede estarlo la sierra del Guadarrama. Es una cosa distinta de la certeza. Es más que

una certeza: la fe es una *opción* radical del hombre. Una opción del hombre entero por una vía por la cual va a acceder a la divinidad. [...]

Opción no es elección. La opción no es forzosamente el resultado de una búsqueda. El que cree en una religión no es necesariamente un buscador de la verdad; es formalmente alguien que está inquebrantablemente optando por una vía.

Por consiguiente, la opción no es opción *entre* vías, sino la opción *por* una vía: por aquella por la que efectivamente el hombre accede a la divinidad. Por esto, normalmente, la fe no es una opción resultado de una búsqueda que lleva a una creencia, sino que la fe, ordinaria y normalmente, recae directamente y sin búsqueda sobre aquello que "se" cree, y además sobre aquello que "hay que" creer.

Y este *se* y este *hay que* no me están dados como un elenco de posibilidades entre las que el hombre elige, sino que normalmente el hombre se encuentra embarcado en una de estas vías, por una opción que *velis nolis* el hombre acepta. No por una fuerza intrínseca –bien entendido–, sino porque es razonable y normal que el hombre vaya por aquella vía que tiene justamente ante sus ojos, por la que se va y por la que hay que ir. [...]

La fe es la verdad de una vía. Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que constitutivamente es la fe.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 161-164]



«El hombre se entrega a Dios. Y en esta entrega se mueve en una opción dentro del ámbito abierto que la inteligencia. Y esta opción es una opción *razonable*. Razonable no significa que sea un conjunto de ideas más o menos armoniosas entre sí y no contradictorias.

Razonable significa algo más profundo, que es *la interna cohesión y coherencia de las realidades entre sí*: de la realidad del hombre y de la realidad de Dios como fundante de la realidad misma. Y esta fundación es un término de la inteligencia natural. En esta razonabilidad, el hombre se entrega a la verdad, a la realidad personal de Dios en tanto que verdadera. Y eso es justamente la fe.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 256-257]



«A la presencia testimonial del Cristianismo en la historia responde por parte del recipiendario –y en este caso son todas las demás religiones de la Tierra– una actitud de intrínseca libertad. San Pablo decía que la fe es *rationabile obsequium*, un obsequio razonable. El Cristianismo apela a lo razonable más que a quedarse solo: antes que quedarse solo frente a las demás religiones, expulsándolas de su cuerpo, tendrá el dolor de ver que

no creen en él, pero continuará junto a las demás religiones como verdad intrínseca immanente a todas ellas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 343]



«No puede confundirse la fe con el juicio. La fe no es un juicio, sino que el juicio, “es de fe”. La fe es anterior al juicio; es la firma confianza o adhesión personal firme. Al enunciar esta adhesión en un juicio lo hago determinado por las exigencias que la realidad de la persona en cuestión impone a mi afirmación. No por ser personales dejan de ser exigentes.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 225-226]



«La inteligencia nos descubre el fundamento y con ello la posibilidad de mi vida personal. Para hacerla pasar a mi vida, la voluntad ha de optar por apropiarse esa posibilidad, y esto es la fe. En la voluntad de hacer pasar a mi vida su fundamento, son, pues, radicalmente “unos” inteligencia y fe. La inteligencia es el proceso intelectual, y la fe es la opción fundamental. [...]

Por tanto, la voluntad de fundamentalidad es esencial a la persona humana en cuanto tal; es el principio de una actitud que tenemos inexorablemente por el hecho de ser personas, y que se despliega en proceso intelectual y opción respecto del fundamento último de la vida, en la constitución del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 286-287]



«La inteligencia, en su marcha hacia Dios, nos lleva a admitir inexorablemente la existencia de una realidad absolutamente absoluta que, por serlo, es de carácter personal y está fontalmente presente en el fondo de toda realidad, y muy especialmente en el fondo de la persona humana en cuanto constituye su Yo, es decir, su ser relativamente absoluto, su ser sustantivo.

El problema del acceso a Dios consiste en la entrega personal a esa persona absoluta que subyace como absoluta en el fondo del espíritu humano justamente en tanto que persona. Y la entrega a una realidad personal, en cuanto verdadera, es lo que temáticamente constituye la fe.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 81]



«Nadie ha tenido la vivencia de pervivencia. Pero nadie ha tenido tampoco la vivencia de la no-pervivencia. Fe como fe, tan fe es la una como la otra;

la positiva, como la negativa. No se puede decir que la *conditio possidentis* es la del que no cree en la pervivencia. No se trata de una *conditio possidentis*, sino de una opción. Tan opción como la de creer que se inmortal es la opción de creer que no se es.

Las razones son cuestión aparte, pero como no son tan impelentes como un teorema matemático, quiere decir que el margen de opción es igualmente optativo en un lado como en otro. No es menos fe la fe que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo.»

[Xavier Zubiri: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 108]



«Y donde Dios se manifiesta es entonces en la plenitud formal de la vida y no en sus cesuras. Es preciso tener la energía de levantar los ojos a Dios precisamente cuando la vida va bien, y no sólo suplicarle cuando va mal.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 39]



«Ningún motivo de credibilidad es superior a la exposición misma de aquello a lo cual uno otorga su adhesión. Todas las disquisiciones que uno pueda elaborar en torno a una verdad de este orden son siempre prácticamente nulas. Pueden ayudar a eliminar dificultades. Pero, en definitiva, nadie otorga su adhesión personal a una persona más que por la exposición intrínseca de las cualidades de la persona a la cual se presta su adhesión.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 44-45]



«No todos los hombres van a entrar en el Reino de Dios. Pero no es por razón de no haberse bautizado. La célebre frase de que “no hay salvación fuera de la Iglesia”, que tanto trabajo y tantas torturas dio a los teólogos medievales, no quiere decir que no se salven más que los que han pertenecido explícitamente a la Iglesia. De ninguna manera: lo que se quiere decir es que los que se salvan (pertenzcan o no a la Iglesia católica) se salvan gracias a que, en última instancia, como derivan de Cristo, derivan de la Iglesia.

Toda salvación es crística, lo cual no quiere decir ni remotamente que todos los crísticamente salvados pertenezcan a la fe cristiana. El buen budista se salva crísticamente, precisamente porque es buen budista, y no a pesar de haber sido un buen budista. Hay, pues, un momento de universalidad que es esencial. El Reino de Dios es, en primer lugar, el *ἔσχατον*, el término, al cual tiende el proceso histórico del pueblo de Dios. En segundo lugar, tiene

un carácter de unidad, de una unidad que es la deiformidad de todos los hombres.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 445-446]



«La fe no es una mera admisión de verdades, sino que es la entrega de la persona entera; y por tanto los modos de ser persona o sólo “acompañan” a la fe, sino que son un momento *intrínseco* de su constitución: son justo su positiva e intrínseca concreción. La fe es un acto de voluntad de fundamentalidad. Y esta voluntad es vivida por cada persona de una manera propia. Cada persona se entrega al acontecer de su propia fundamentalidad a su modo. Y en esto es en lo que consiste formalmente la concreción de la fe.

Ciertamente la fe es siempre “la” misma, pero nunca es “lo” mismo: “mi” fe no es “tu” fe, no en cuanto fe sino porque en un caso es mío y en el otro tuya. La unidad de la fe no es algo que *se concretiza* en distintas personas, sino que es el sentido idéntico de personas *radicalmente concretas*. Ser “mía” es un momento formalmente constitutivo de la fe en Dios.

Dicho de un modo deliberadamente exagerado, el problema no está en cómo una misma fe es vivida por distintas personas, sino en qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe. Y esto no es una sutileza: la historia es testimonio irrecusable de lo que estamos diciendo. Esta es la concreción radical de la fe; no es una concreción adventicia a la fe sino una concreción de la fe *desde la fe misma*. La fe tiene modalidades personales; hay muchos modos personales de una misma fe. [...]

La fe es la entrega de mi persona a otra realidad personal en cuanto verdadera. La persona que se entrega en la fe no es “la” persona de “el” hombre, sino “esta” persona humana en su intrínseca concreción. Quien cree no es “el” hombre sino “este” hombre, no es “la” persona sino “esta” persona. [...]

Yo estoy vertido a Dios desde mi concreta realidad personal, porque la fe es la entrega de *mi* persona, la mía – no es la fe de una persona, sino mi entrega, la de mi persona –, lo cual obliga a preguntarse por la concreción de esta fe. Esto no es meramente un hecho sino algo que es un constitutivo formal y esencial de la fe en cuanto tal. Ninguna fe es fe si no es *mi* fe.

El momento de fe es *mi* creencia, *mi* entrega a la realidad personal de Dios, que no sólo está manifiesto a los hombres y a la humanidad, sino a mí como persona. La fe es esencialmente personal. Y la persona es siempre *mi* persona, la mía, intransferible e incambiable por otras. La fe es mía por varias razones. [...]

La recta intelección de que la índole de la persona entre como ingrediente constitutivo del acto de fe, eliminaría de raíz, o por lo menos pondría en su verdadero sitio, a tantas consideraciones que se hacen en razón de los

caracteres particulares de las personas. Se dice, por ejemplo, que tal persona cree porque es un neurótico, pero esto sólo quiere decir que será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, pero es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es esa personalidad la que decide. Es *mi* fe, la fe de *mi* persona. Será la misma fe que la que tiene otra personalidad, pero esto lo es por razón del término sobre que recae la fe.

Pero añadamos que esta persona concreta por razón de su personalidad tiene, además de su concreción determinada, sus dimensiones, no sólo individual, sino también social e histórica. No es lo mismo la fe de cualquier religión en sociedades distintas, ni en una misma sociedad que cambia y varía en el tiempo y en el espacio. Esto sería quimérico. [...]

Pero, además, la fe es concreta por un momento mucho más sutil, en el que es preciso insistir. Cada uno tiene o puede tener *su idea* de Dios, por razón del término de su fe. No me refiero a que uno sea politeísta y el otro sea monoteísta. Dentro, por ejemplo, del monoteísmo cristiano un santo puede tener una idea de Dios distinta a la que tiene otro. Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios.

Uno ve a Dios desde el punto de vista justamente de la verdad personal de Dios, pero referido esencialmente, si no, no habría diversidad, a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí. En su definición puede ser para todos igual, pero no es para todos igual la fe vivida.

Hay quien ve a Dios, sobre todo y en primera línea, como misericordioso, como caritativo; hay quien lo ve como entre supremo. Cada uno tiene su Dios; el suyo; *a fortiori*, si consideramos la idea de Dios en las distintas religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 299-303]



«El problema de la "relación" entre inteligencia y fe suele presentarse en la filosofía y en la teología clásicas de un modo aparentemente sencillo: ¿es posible que una misma verdad lo sea "a la vez" de razón y de fe? [...] Y suele pensarse que la dificultad está justamente en el "a la vez". Claro está, se entiende que se trata de un "a la vez" para mí.

Un dificultoso teorema es siempre una verdad de razón "en sí", pero para un lego en matemáticas es una verdad de simple creencia. Y entonces aquella pregunta significa: cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe. Porque si la razón me ha probado la realidad de Dios, no tiene sentido que esta realidad sea para mí objeto de fe, y mucho menos de una fe cuyo carácter esencial es ser opción libre. [...]

Se parte de que la fe es "creer lo que no vemos", lo cual lleva sobreentendido que "saber es ver". Entonces el "a la vez" de la razón y de la fe, sería el "a la vez" del no-ver y del ver. Y esto es imposible. [...]

Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que "saber es ver". ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea la inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los griegos.

Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real. Es cierto que no basta con tener algo actualmente en la inteligencia para decir que sabemos lo que es; pero es innegable que todo lo que haga falta para llegar a este saber ha de moverse *formalmente* en esta actualidad, y consiste en hacerla más plenaria. Lo esencial está, pues, en esta actualización primaria.

Su forma primaria es impresión. Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección. Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de "noticia", etc.

En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este "hacia" no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea "ver" la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual. Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas.

Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto, sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos. El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad "en hacia", no teniéndola delante como en la vista. Y la realidad así encontrada lo está en una ley, pero no es visual. El saber de las partículas elementales no es ver.

Y he insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber, no es forzosamente ver.

Pero es que tampoco fe es "creer lo que no se ve". Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad. ¿Es verdad que en la fe no se ve nada? Aquí suele tomarse por "ver" la presencia de lo inteligido en la inteligencia. Y entonces hay que afirmar que

en la fe se ve algo, en el sentido de que hay algo de lo creído que está presente en la inteligencia. Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. [...]

La presunta pobreza del oído se nutre de nuestra aprehensión del mundo físico. Pero en cuanto entramos en el dominio de las realidades personales, el oído cobra súbitamente un enorme volumen, hasta el punto de que podría perfectamente pensarse que este volumen es mayor que el de la vista. [...]

Lo único que aquí nos importa es que lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal vez no visualizables. Y sin embargo en todas ellas nos está estrictamente presente. [...] La intelección en cuanto tal es "a uno" la aprehensión de lo real *en todos sus modos*. [...]

De ahí que deba hablarse de *diversos tipos de intelección*: hay una intelección de tipo auditivo, de tipo táctil, de tipo direccional, etc. No son expresiones metafóricas; mejor dicho, no son más metafóricas de lo que puedan serlo los vocablos de origen visual con que ha solido expresarse y conceptuarse la intelección: intuición, evidencia, etc. Se ha tomado como estructura de la inteligencia humana lo que no es más que la estructura del tipo de intelección visual. Por eso he intentado elaborar una teoría de la inteligencia sentiente en cuanto tal en todos sus aspectos y modos. [...]

Lo no visual no es forzosamente irracional. E lo que sucede con la fe en Dios. Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto, envuelve siempre un momento intelectual.

En definitiva, ni saber es ver ni creer es ser ciego. [...]

Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa como lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida, esto es, en la construcción de mi ser de lo sustantivo, de mi Yo. Sin embargo, hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de Él en la vida humana.

El hombre es una esencia abierta a las cosas como reales en la construcción de su Yo. En esta construcción, lo real es un poder, el poder de lo real. Y este poder nos tiene y mantiene constitutivamente religados. Este poder de lo real nos es, pues, inmediatamente presente en la religación.

Pero este poder de lo real nos hace presente el enigma constitutivo de todo lo real. Toda cosa real es, en efecto, ambivalente. Es, por un lado, su "propia" realidad, pero, por otro lado, su realidad nos muestra que es en alguna manera "más que ella" misma. Es el enigma constitutivo de toda cosa real. Y este enigma nos es también inmediatamente presente. En la

religación al poder de lo real nos es inmediatamente presente el carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto tal. [...]

Tratándose del enigma de la realidad, la presencia inmediata de este enigma nos tiene lanzados hacia su fundamento "en" las cosas mismas. Esta fundamentación es, pues, una "prueba" del término del "hacia" como raíz del enigma, y por tanto, en cierto modo, de su "solución": es Dios. La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de "algo", que la inteligencia prueba ser Dios.

No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está "visto" sino que no es "visualizable". Pero es estricta intelección direccional de Él. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por eso tiene que probarlo, y por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios. [...]

Pues bien, decimos, el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es un problema situado por entero en el carácter del término a que nuestra prueba nos ha conducido: Dios como fundamento de nuestro ser relativamente absoluto.

En efecto, el término a que la prueba conduce es Dios. Pero Dios, no como una realidad que fuera objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación. No es lo mismo *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. La realidad-objeto "está en frente" de mí y su presencia se agota en afirmarse, por así decirlo, como siendo lo que es en y por sí misma.

En cambio, una realidad-fundamento es ciertamente una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), pero su presencia no es la de afirmarse en lo que ella es, sino que consiste en "estarme" fundamentando, está *en mí* fundamentándose.

Como fundamento, una realidad-fundamento está aconteciendo en mí, cosa distinta del mero ser en y por sí mismo. No "está en frente" de mí, sino que "acontece en mí", está aconteciendo en mí. Está presente religándose en el poder de lo real. El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 222-231]



«La realidad-objeto no puede dar lugar más que al conocimiento, no porque entonces no haga falta la fe, sino porque la índole de lo conocido, esto es, el ser realidad-objeto, excluye formalmente el ser término de entrega. La teología y la filosofía clásicas han tratado a Dios como realidad-objeto; de

ahí la imposibilidad de que haya en un Dios demostrado. Pero esto es falso: Dios es realidad-fundamento. Y tratándose de este tipo de realidades, conocer su acontecer en mí no es sin más entregarme a Dios, por muy concluyente, evidente y conveniente que sea la prueba. Porque el que Dios acontezca en mí es, en última instancia, sólo cosa de Dios, no es cosa mía. Dios acontece en mí, sépalo yo o no lo sepa, quiéralo yo o no lo quiera. Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía. Y este *hacerla mía* es la aceptación, la entrega.

Es lo que atrás expresaba al hablar del acceso del hombre a Dios como algo distinto del acceso de Dios al hombre. La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer en cuanto *hecho por mí*, el acontecer según el cual Dios *acontece en mí*. Pero entregarse a Dios es hacer la *vida en función de Dios*. Y en estas condiciones, el conocimiento y la fe no sólo son distintos, sino que son incluso separables.

El hombre puede perfectamente conocer demostrativamente la existencia de Dios y su carácter fundante, y tener sin embargo una actitud distinta de entrega. El hombre, por ejemplo, puede demostrar y admitir concluyentemente la existencia de Dios, y sin embargo despreocuparse de ella, no ocuparse de ella más que como de un objeto más del universo. Puede incluso rechazar su intervención en la vida, y revolverse contra ella.

Entre ambos extremos hay toda una gama de actitudes intermedias a pesar de haber en todas ellas una demostración admitida como concluyente. Ninguna de ellas es entrega ni por tanto fe. En estos casos, la falta de fe no procede de que haya un conocimiento demostrativo que la haga imposible por inútil, es decir, porque ya hay demostración, sino de que es un conocimiento demostrativo sin entrega.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 232-233]



«El acto de fe (que no es pura intelección en el sentido de que no es racional) es, sin embargo, un acto que para el sujeto que está en un estado de fe es el ámbito de lo *razonable*. Donde razonable no significa que se puedan dar razones póstumas de congruencia a la fe que se tiene.

Significa algo más integral, que afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, moral y comunitaria (de comunidad religiosa y, por consiguiente, social). Es lo razonable en el sentido de que es *razonable* que un hombre colocado en esas circunstancias determinadas, internas y externas, tenga la fe en la vía que ha emprendido.

La fe no es pura opinión, porque a la pura opinión le falta una dimensión esencial a la fe que es la seguridad. El que tiene fe está seguro de aquello en que cree. Se podría decir, entonces, que la fe no es una opinión, pero que por lo menos es una *convicción*. En este caso, la fe sería una certeza. Sin embargo, esto no es suficiente. Para quien tiene fe, aquello en que cree

es una realidad con la que hay que contar y que está tan firmemente asentada en sí mismo como puede estarla la sierra del Guadarrama. Es una cosa distinta de la certeza. Es más que una certeza: la fe es una *opción* radical del hombre, del hombre entero, no solamente intelectualmente considerado. Es una opción del hombre entero por una vía por la cual va a acceder a la divinidad.

Opción no es elección. La opción no es forzosamente el resultado de una búsqueda. El que cree en una religión no es necesariamente un buscador de la verdad; es formalmente alguien que está inquebrantablemente optando por una vía.

La opción no es una opción *entre* vías, sino la opción *Por* una vía: por aquella por la que efectivamente el hombre accede a la divinidad. Por esto, normalmente la fe no es una opción resultado de una búsqueda que lleva a una creencia, sino que la fe recae directamente y sin búsqueda sobre aquello que "se" cree y, además, sobre aquello que "hay que" creer.

Y este "se" y este "hay que" no me están dado como un elenco de posibilidades entre las que el hombre elige, sino que normalmente el hombre se encuentra embarcado en una de estas vías, por una opción que, *velis nolis*, el hombre acepta. No por una fuerza intrínseca, sino porque es razonable y normal que el hombre vaya por aquella vía que tiene justamente ante sus ojos, por la que se va y por la que hay que ir.

Esta opción es la opción por una vía, no la opción entre vías. Y esta opción por una vía significa el "abandono" sumiso. El hombre se somete realmente a aquella vía en la que se cree y en la que hay que creer. Se *entrega* personalmente, en la medida en que es creyente, a aquella vía, tal vez la única que tiene delante de sus ojos.

El acto de fe es más que un acto que uno ejecuta, es un acto en el que el que lo ejecuta está poseído por la divinidad hacia la cual va optando por una vía que tiene delante de sus ojos. Es decir, estamos poseídos por la divinidad. La fe, para todo creyente, arranca más de la divinidad que de sí mismo. Y esto es verdad en *toda* religión. La fe es la verdad de una vía. Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que constitutivamente es la fe.

Aquello en que consiste la verdad religiosa es la verdad de una marcha en el misterio por la que alcanzamos a la divinidad, en una forma o en otra distinta. Y el acto en que se da esa verdad en el hombre no es pura y simplemente la constitutiva religación a la deidad, sino la opción a que esa religación nos lleva, en las circunstancias históricas determinadas, por una vía en la que el hombre, abandonado y entregado inquebrantablemente a la divinidad, se encuentra poseído y arrastrado por ella.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial. 2017: 107 ss.]



«La voluntad de fundamentalidad como actitud no es solo motor de la intelección; es también algo más. Es la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento. Es la actitud de entregarse al fundamento que la razón descubra. Y esto ya no es racional: es la congruencia querida con lo racional. Es una congruencia que tiene un nombre preciso: es lo *razonable*. Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforma a la razón.

Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuando más riguroso sea el conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre.

Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo, la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad. El hombre actual está más necesitado de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable.

De ahí, por un lado, la posibilidad de una disociación entre conocimiento y fe: es la falta de voluntad de fundamentalidad. Se conoce a Dios y no se tiene fe en Dios, no se acepta su fundamentalidad. Con lo cual la realidad fundamento, Dios-fundante, queda *eo ipso* reducida a realidad-objeto, a Dios ocioso.

Pero, por otro lado, hay la posibilidad de que tenga unidad actual "a la vez" el conocimiento racional de Dios y la fe: es la voluntad de fundamentalidad como actitud de lo razonable. La actitud de lo razonable está apoyada en lo racional de la razón. Es lo racional como oferta: es justo lo razonable. Por lo pronto, la razón muestra que es razonable aceptar la razón. Y desde el punto de vista de la entrega, la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad.

Es lo que de una manera poco precisa y en un contexto conceptual diferente (el contexto de las llamadas "pruebas" de lo sobrenatural) se llamó *credibilidad*. Pero no es solo eso. Es que la razón no sería aceptable si no fuera de suyo aceptanda. Y que lo sea, es justo la expresión de la inexorabilidad de la opción. Es lo que a veces, en el contexto a que antes he aludido, se llamó *credentidad*.

No son dos conceptos inconexos. A mi modo de ver, la razón es aceptable porque es aceptanda; pienso que toda credibilidad se funda en previa credentidad. Pero por bajo de esta credibilidad y de esta credentidad está la voluntad de fundamentalidad como actitud firme.

La voluntad de fundamentalidad como actitud de ir hacia el fundamento de mi Yo en la religación, pone en marcha el proceso intelectual. Este proceso

es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible entrega a Dios. Pero esa misma actitud como voluntad libre y razonable de entregarme a lo que la inteligencia me muestre ser el fundamento de mi Yo, es principio de que me entregue realmente a lo que la inteligencia conoce.

En su virtud, la entrega que era simple posibilidad constitutiva del conocimiento de la realidad-fundante, se convierte, por un mismo principio, en realización libre de aquella posibilidad, en fe. De esta suerte, la voluntad de fundamentalidad como actitud, es el principio unitario del proceso intelectual de Dios y de la entrega personal a Él en cuanto persona verdadera. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que esta lleve a aquella, sino de que ambos aspectos constituyen *unidad radical*.

Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. Y la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud, es, pues, en sí misma, la unidad radical no solo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable. He aquí lo que penosamente buscábamos. [...]

Hasta ahora nos hemos planteado el problema de cómo el conocimiento y la fe en Dios son radicalmente "unos" en la voluntad de fundamentalidad. Pero esto deja en pie la cuestión inversa, a saber, no la cuestión de si el conocimiento y la fe están *radicados* en la voluntad de verdad, sino la cuestión de si esta voluntad se *despliega* –y en qué condiciones– en conocimiento y fe. Es la pregunta acerca de la voluntad de verdad en la realidad humana, la tercera de las tres grandes preguntas que nos planteaba la voluntad de verdad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 263-266]

COMENTARIOS

*Desde que los hombres no creen en Dios,
no es que no creen en nada,
es que creen en cualquier cosa.*
(Gilbert Keith Chesterton)



Hay gente que no cree en nada pero que tiene miedo de todo.
(Johann Peter Hebbel)



Estar de vuelta de todo es el modo más eficaz de no llegar a nada.
(Juan José Millás)

•

«En el interior del pensamiento, no hay nada verificable que pueda preparar o contribuir a determinar qué es lo que sucede con la fe y con la gracia. Si la fe llegara a interpelarme de esta manera, cerraría mi taller. Por supuesto, en el interior de la dimensión de la fe se continúa todavía pensando; pero el pensamiento como tal ya no tiene objeto».

[Martin Heidegger, en Informe de una sesión de la Academia evangélica en Hofgeismar, diciembre de 1953, trad. por J. Greisch, en *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.]

•

«En enero de 1974, Ellacuría asiste a un curso de Zubiri que le interesa especialmente: "Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica".

El intento de conceptual "la concreción de la fe" estuvo posiblemente en el origen del curso. Así termina el último apartado de la segunda parte de *El hombre y Dios*, "La concreción de la fe": "Si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta.

Aquí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica" (X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 1983, p. 304).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 666 y 821 n. 52]

•

So brauche ich Gewissheit - nicht Weisheit, Träume, Spekulationen - und diese Gewissheit ist der Glaube. Und der Glaube ist der Glaube an das, was mein Herz, meine Seele braucht, nicht mein spekulierender Verstand.

(Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1937, 495f.)

•

In unserem alltäglichen Leben glauben wir nie wirklich, aber zumindest wird uns der Trost zuteil, dass es Einen gibt, der wirklich glaubt (die Funktion dessen, was Lacan in seinem Seminar "Encore" als *y'a de l'un* bezeichnet hat).

(Slavoj Žižek: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pág. 103)

•

«Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: "Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los

geómetras a servirse para llevar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir*" (*Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, t. VI, pág. 19).

Estas palabras son el canto del gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos que a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes!

Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. [...] El hombre va por fin a saber la verdad, sobre todo. [...]

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna.

Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien por la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte.

Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos hasta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida.

La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe

las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama "la presencia de Dios").

También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente "contamos con ello"). Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo (1).

Durante la Edad media había éste vivido de la revelación. Sin ella y atenido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente poderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica.

La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere, hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador.

El XV y XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nueve science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías – diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente – en una tradición de casi dos siglos– vive el europeo. [...]

Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe. [...].

Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. [...]

A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar “dogma social” al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para continuar nuestra meditación.»

[Ortega y Gasset, José: “Historia como sistema y del Imperio Romano” (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 15-19]



«Desde hace más de un siglo usamos el vocablo “razón”, dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo puesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto transcendente.

La razón era, pues, una fe. Por eso, y sólo por eso –no por otros atributos y gracias peculiares–, pudo combatir con la fe religiosa hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita.

Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista –al menos yo no la conozco– una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo,

del kantismo o del positivismo. Si existiese –y es bien fácil de hacer–, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva.

Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 46-47]



«San Agustín vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos adelante, nos encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* –para conocer es preciso antes creer–; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones –por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay. El hombre considerado por sí, no tiene realidad. [...]

Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra.

Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio. Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido para ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales.

San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo, divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por su cuenta propia. Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín.

De aquí que se atención quedase en cierta franquía para preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no –puesto que necesita entender la fe– la palabra de Dios.

Tal es la situación de San Anselmo. Estamos en el siglo XI. Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*. Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia. [...] Se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación –en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. [...]

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia afirmación, la confianza en sus dotes naturales. [...] Dentro de la fe comienza a incorporarse la razón humana. La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. Esta ciencia es la teología escolástica. Generación tras generación –desde San Anselmo– va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.

Dos siglos más tarde. La Edad Media en su mediodía. Santo Tomás. El cristianismo reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe. Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo. Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigurosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente.

Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla. Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúan por su propia cuenta. [...] Santo Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, reduce al mínimum el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximum el papel de la ciencia humana en lo teológico. [...]

Santo Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé más vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. [...]

Santo Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, intelecto, razón –en suma, es lógica. Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tienen aquéllas y éstas una

textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas. [...]

Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediamente hacia su crisis y consunción. Santo Tomás nace en 1225 ó 1226; Duns Scoto, hacia 1270.

Había en el tomismo llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. [...] Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obre –mundo y hombre. La razón es, pues, el nexa armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esa paganización del cristianismo y vuelve, en lo que a Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. [...] Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más. Sólo así es verdaderamente principio de sí mismo y de todo. En suma: Dios es voluntad, pura voluntad –precia a todo, incluso a la razón.

Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, incluso, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio.

En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, pues, radicalmente disociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.»

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V p. 128-133]



«**Sobre la volatilización de una fe**

En librete *Ideas y creencias*, hago observar que al preguntarse el historiador por las ideas de un hombre o una época hace una pregunta equívoca. Bajo el título general "ideas" se esconden dos cosas muy distintas. Hay las ideas que el hombre tiene, que piensa, que inventa, que se le ocurren: las ideas-ocurrencias.

Y hay otras ideas que, lejos de ocurrírsele a este hombre, a esta época, se las encuentra ahí; por tanto, fuera mejor decir que se encuentra con ellas, que no las ve como ideas suyas, sino al contrario, como siendo la realidad misma. Son ideas que no se le ocurren a uno, sino, al revés, ideas en que

se cree: las ideas-creencias. Se refieren a los órdenes más diferentes del Universo –no se entienda por creencias sólo las religiosas. Lo esencial en ellas es que tienen para nosotros el carácter de realidades y no de mero pensamientos nuestros, por “científicos” que éstos sean.

Tanto es así, que muchas de nuestras creencias actúan eficazmente en nuestra vida sin que nos apercibamos de ellas –tan fundamentales, tan elementales son para nosotros. Se vive siempre *desde* ciertas creencias, y por lo mismo no las vemos, como no vemos el espacio de tierra sobre que tenemos puestos los pies y que nos sostiene.

Es evidente que estas dos clases de ideas –las ocurrencias y las creencias– representan dos estratos de muy distinto rango en la arquitectura de nuestra vida. Las creencias son los cimientos que portan y sustentan todo lo demás. Cuanto hacemos y pensamos se mueve ya en el horizonte delimitado por el sistema de las creencias.

Y el historiador lo primero que necesita averiguar, de un hombre o de una época, es este sistema de creencias. La historia se convierte así en conocimiento de profundidades. Porque las creencias, al no ser simplemente las ideas “que tenemos” –es decir, que enunciamos, hablamos, escribimos– no están, sin más, en la superficie visible y audible de una época, de una vida. Para descubrirlas hay que descender so el haz del paisaje histórico, dejando atrás todas las psicologías y caracteriologías y morfologías hasta ahora usadas, cuya utilidad no es desdeñable, ni mucho menos, pero que en comparación con el afloramiento de las creencias latentes son de orden subalterno.

Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados por que pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras, topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o “muerta” y cuando es duda.

Porque el estado de duda pertenece al mismo estrato de las creencias, es un modo deficiente de creer. Dudar no es simplemente creer que no frente a creer que sí, ni tampoco vacío de creencia. Por el contrario, es un creer doble. *Estamos* en la duda porque dos creencias incompatibles batallan dentro de nosotros, y entre ambas oscilamos, fluctuamos.

Otra de las cosas que la teoría de las creencias nos enseña es que no puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva. Como individuo, puedo llegar a estar plenamente convencido, esto es, persuadido de algo, y esa convicción ser tan vigorosa y compacta que se aproxime mucho a la índole de las creencias. Pero siempre habrá entre aquélla y éstas diferencias y distancia. Los nombres mismos las declaran.

Convicción, persuasión, dan a entender que son estados a los cuales hemos llegado por nuestra cuenta en virtud de razones y, cuando no, de motivos. Pero una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en

razones ni en motivos. En el momento en que esto aconteciese, no sería pura creencia. Tenían razón los teólogos cuando hablaban de que la fe es ciega. Sólo que ellos tenían de la fe una idea menos franca y resuelta que yo. Estos teólogos eran, en el fondo, *snobs* de la razón, a la cual miraban constantemente con el rabillo del ojo y delante de la cual no querían quedar mal. La razón ha sido y *será siempre* lo esencialmente "distinguido". Por eso el snobismo ante ella está muy justificado y ha sido de gran fecundidad en el desarrollo humano. [...]

Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérselo cuestión, y la creencia es lo incuestionable. Mas parece sumamente difícil que nos sea incuestionable lo que en nuestro derredor vemos cuestionado. En esto me fundo para pensar que una creencia plenaria sólo es posible cuando nuestro contorno social participa de ella y tiene en su ámbito plena vigencia.

Al comenzar a vivir nos es inyectada por la sociedad a que pertenecemos, y cuando empezamos a ser personas la tenemos ya dentro; en rigor, la somos. Esto explica que no necesite de razones y que no sepamos por qué vías mentales –pruebas, motivaciones, experiencias– hemos llegado a ella. En una creencia no se entra, sino que mágicamente se encuentra uno en ella desde siempre.

La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre "la fe de nuestros padres", es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegásemos. De las meras ideas se entra y se sale, tienen puertas y ventanas. Pero la creencia es algo, en efecto, mágico: se está en ella, y entonces es para nosotros la realidad misma. Un buen día nos despertamos, y no menos mágicamente se ha volatilizado, sin dejar rastro. Una idea superada, en cambio, deja indeleble huella en la nueva idea con que la sustituimos. [...]

Cuando se ha aprendido a ver lo que para la vida humana representa una fe sólida y a la vez rica de contenido, no hay hecho que supere en dramatismo a su volatilización. ¿Cómo, no obstante, es ésta la hora en que los historiadores no han explicado a fondo qué es lo que pasó para que aquel magnífico sistema de creencias se evaporase? Sin que haya alguna claridad sobre esto, es vano querer entender las existencias de los europeos entre 1400 y 1500, y muy particularmente la de la generación de Vives.

El hecho de que no se haya estudiado aún por qué y cómo la fe medieval se desvaneció, hasta para revelarnos hasta qué punto lo que se llama "ciencia" histórica ha sido hasta ahora una ingenua faena. Porque ése es el acontecimiento más grave del pasado occidental y su consideración lo más importante para el futuro. Y ello es así no porque el contenido particular de aquella fe fuera el cristianismo. La cuestión a que me refiero no es de doctrinas, no versa sobre la importancia mayor o menos que se atribuya a determinadas ideas, en este caso las cristianas, sino sobre el estado de creencia consolidada y plena de que gozaron esas doctrinas o ideas.

Más aún es falso reducir la fe medieval a cristianismo. En primer lugar, el cristianismo tenía dentro de sí una dosis enorme de cultura grecorromana, y al inundar el Occidente, como Nilo abundoso, fue impregnando las glebas europeas de légamo clásico. Pero, además, la fe medieval tiene muchas dimensiones: es todo un sistema de creencia en el cual se creía *pro indiviso*. Hay primero la fe en el Dios de la Biblia y del dogma.

Sobre ese estrato, sin duda el más profundo y sustentador del resto, soldado con él por soldadura autógena, hay todo un inmenso repertorio de creencias extrarreligiosas sobre el mundo, una "ciencia", cuya armazón principal constituye el escolasticismo. A pesar de ser "ciencia", la verdad es que sobre sus temas decisivos no existía duda.

En el escolasticismo había innumerables *cuestiones*, puntos sobre los que se disputaba. Es más: la forma del pensamiento activo en aquella época era precisamente la disputa y no, como en la época moderna, la investigación. De aquí que todas aquellas famosas "cuestiones" se parecen muy poco a los "problemas" de nuestra ciencia actual. Surgían y se multiplicaban con un sobrecrecimiento vegetativo, dentro del marco intangible de lo incuestionado.

La cultura moderna, en cambio, ha nacido y vivido de la duda. En ello consiste su gran paradoja. Es la moderna cultura, como toda cultura, una fe: la fe en la razón. Pero la razón en que se ha creído desde 1600 hasta la fecha es una extraña cosa que lleva dentro la duda. Razonar implica dudar, y es, constitutivamente, reacción elástica de nuestra mente ante lo dudoso, cuestionable y cuestionado.

Esta extraña, acrobática e inverosímil fe en la razón parte, como creencia fundamental, de que existe la duda sobre todo, que todo es, en principio, dubitable, pero cree al mismo tiempo en que el hombre posee la facultad y una técnica para moverse y afianzarse en el fluctuante elemento de lo dudoso –una aguja para marear en el "mar de dudas". Esa facultad, esa técnica, son la razón–, que incluye en sí conciencia de lo problemático y confianza en la prueba, en poder "dar razón" de lo que al pronto parece carecer de ella. [...]

Platonismo y aristotelismo no fueron nunca en Grecia objeto de fe. Fueron meras ideas o, en mi terminología, ocurrencias. Pero en la Edad Media entran en las almas fundidas con las creencias religiosas y adquieren una solidez de efectivas creencias. Ahora bien: ambas filosofías, que en última instancia son dos caras de la misma, son una interpretación del mundo que hace de éste una pluralidad de realidades inmóviles. Pluralidad e invariabilidad última son, en efecto, los dos rasgos decisivos del universo medieval.»

[Ortega y Gasset, José: "Vives" (1940-1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 499-504]



«Ortega y Gasset ha dado un sentido distinto a la voz 'creencia', que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta a morir por una idea, solamente puede vivir *de* la creencia.

Tal distinción está situada más acá de toda mera dilucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida.

Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana o, si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida se mueve. Pero creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda.

Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis. Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas son las "cosas" que de manera consciente construimos precisamente porque *no creemos en ellas* (*Ideas y creencias*, 1940, pág. 37).

De ahí lo que el mismo autor llama la articulación de "los mundos interiores", es decir, la articulación de aquellas interpretaciones humanas de lo real que son –aun las más evidentes– creaciones en un sentido análogo al de la creación poética.

Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen así como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad", el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría" (*ibid.*, pág. 54).»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Suramericana, 1969, p. 372-373]



«Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza. Esto es también la fe en Dios y no como ordinariamente creen los totalmente remotos de la Teología, que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios.

La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradoja, que creer en que existe es confiar en Él y tener en Él esperanza; es la diferencia que ya tranquilizaba a San Agustín cuando distinguía entre cree que hay Dios y creer en Dios.

Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes que creer esto, creerle a Él, confiar

en Él aun, todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me escucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios.»

[Ortega y Gasset, José: *Una interpretación de la historia universal* (1930). En *Obras Completas*, t. IX, Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 104]



«En muchos textos filosóficos los términos 'creencia' y 'fe' son usados aproximadamente con el mismo significado. Así, la expresión 'Creo para comprender' puede traducirse 'Tengo fe para comprender'. Ahora bien, el vocablo 'fe' se usa asimismo con preferencia a 'creencia'. Damos a continuación algunos ejemplos.

En ciertas ocasiones se usa en español 'fe' para traducir el vocablo alemán *Glaube* – que significa asimismo 'creencia'. Dos ejemplos son notorios. Por un lado, 'fe' se usa en la expresión 'filosofía de la fe' por medio de la cual se designa el pensamiento de Jacobi y de autores con análogas tendencias, es decir, de todos los que consideran la fe como una fuente de conocimiento suprasensible o como una aprehensión directa (mediante "intuición intelectual") de lo real en cuanto tal.

Por otro lado, 'fe' se usa en la frase 'tuve que desplazar a la razón para dejar lugar a la fe' que aparece en Kant.

Hay que advertir que este uso de 'fe' en vez de 'creencia' es el resultado de una simple costumbre terminológica. En efecto, en otros casos en los que, por ejemplo, Kant habla de *Glaube* (como cuando distingue entre *pragmatischer Glaube*, *notwendiger Glaube* y *doktrinaler Glaube*), dicho vocablo suele vertirse por 'creencia'. Y la expresión 'filosofía de la creencia' en el caso de Jacobi no sería menos aceptable que la mencionada 'filosofía de la fe'.

Distinto de una mera costumbre terminológica es el caso en que se emplea 'fe' para designar algo distinto de 'creencia'. De los varios ejemplos posibles mencionamos aquí cuatro. Uno es el que atribuya a 'creencia' el significado más amplio que a 'fe'.

En tal caso la creencia es tomada como una aserción –con convencimiento íntimo de la verdad y hasta evidencia de ella– de carácter muy general, dentro de la cual la fe es considerada como una variante religiosa. Otro es el que intenta distinguir formalmente entre creencia y fe indicando que son dos tipos irreductibles del creer.

A ello se refiere Gabriel Marcel cuando subraya –sobre todo en *Le Mystère de l'Être*– que mientras la creencia es un "mero" *creer que*, la fe es un *creer en*. No hay, pues, en la fe un encerramiento en un universo dado en el cual la fe se refiere a contenidos específicos *que* se creen, sino un abrirse a posibilidades *en* las cuales se cree (y, podría decirse también, en las cuales

se espera). Por eso la fe abarca, según Marcel, la estructura fundamental de la persona, entendida como estructura interpersonal e intersubjetiva.

Otro caso es la definición de 'fe' como el contenido de la creencia. Otro, finalmente, es aquel en que la fe es definida como una virtud teologal (junto a la esperanza y la caridad). Esta última significación es la más propia de la teología, pero como ha ejercido notable influencia sobre varios usos del vocablo 'fe' en la literatura filosófica, daremos algunas mayores precisiones sobre ella y expondremos, además, varias distinciones propuestas por los teólogos.

La base principal para la última mencionada concepción de la fe es el famoso pasaje de San Pablo (*Hebreos*, 11.1) donde la fe, πίστις, es definida como ἐπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Este pasaje ha sido comentado por muchos teólogos. Entre ellos, por Santo Tomás, el cual sostiene que la fe, *fides*, es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a cosas que no aparecen.

La fe es por ello una evidencia, distinta de toda opinión o sospecha, en las cuales falta la adhesión firme del entendimiento. La voluntad es movida al asentimiento por el acto del entendimiento engendrado por la fe (Cf. *S. theol.*, II, IIa, q. IV, 1 y 2c).

Con lo cual la fe, aunque imposible sin la firme adhesión y asentimiento del entendimiento, no es algo meramente "subjetivo", por lo menos en el sentido moderno de este término. Sobre esta idea de la fe se han basado las aludidas distinciones teológicas. Entre las más importantes figuran las dos siguientes. Una es la distinción entre *fe implícita* y *fe explícita*. Otra es la distinción entre *fe confusa* y *fe distinta*.

La fe implícita es la fe en una verdad que está contenida en otra verdad objeto de fe explícita, de tal suerte que la creencia explícita en la segunda verdad implica la creencia implícita en la primera. La fe confusa es la fe del "simple creyente", el cual vive en una "comunidad de fe" sin que parezca necesario pasar del vivir la fe al conocimiento de ella.

La fe distinta es la fe del "docto", el cual aspira a un conocimiento que, sin separarse de la fe, contribuya a su precisión en la medida de lo posible. Como puede advertirse, no es legítimo equiparar –como a veces se ha hecho– la fe implícita con la confusa y la fe explícita con la distinta.

Los que han sostenido la mencionada equiparación han definido 'implícito' en el sentido de 'lo que no está todavía aclarado' y 'explícito' en el sentido de 'lo ya aclarado', olvidando, por consiguiente, que la relación entre fe implícita y fe explícita no es una relación de menor a mayor claridad, sino una relación de implicación.»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Suramericana, 1969, p. 638]

CREENCIAS

Manuel Vicent

El País - 12/09/2010

Uno de los misterios del cerebro humano consiste en que un premio Nobel de física puede ser miembro al mismo tiempo de la secta de la Lagartija Dorada. A lo largo de la evolución de nuestra especie el córtex, donde radica la inteligencia, se sobrepuso a los bulbos del límbico, que gobiernan nuestras emociones.

Desde ese momento la ciencia y las creencias han seguido caminos dispares, con el ángulo cada día más abierto, pero ciertos individuos tienen la capacidad de vivir con ese ángulo cerrado sin experimentar ninguna contradicción: pueden investigar en un laboratorio la aplicación de las células madre y pertenecer a la Adoración Nocturna, ser expertos en biología molecular y ponerse un capirote de nazareno para llevar en andas a una Dolorosa atravesada por siete espadas.

No obstante, hay que andar con cuidado con este tipo de gente. Se comportan de forma pacífica y racional si pones en cuestión cualquier problema científico; en cambio se convierten en seres muy agresivos y peligrosos si te burlas de la patrona de su pueblo o del fundador de su orden religiosa o de la bandera de su nación.

La ciencia es expansiva, universal y positiva bajo el patrocinio de san Pitágoras, san Newton, san Galileo, san Fleming, san Einstein; en cambio las creencias son más intensas y fanáticas a medida que están más concentradas en un ídolo, en un símbolo, en un sentimiento.

Si un japonés, un hindú, un noruego descubre una nueva vacuna, o da un paso adelante en el genoma o inventa un aparato muy cómodo para depilarse la axila, la humanidad entera lo acepta al día siguiente sin distinción de razas ni de dioses, pero no le toques el toro ensogado de las fiestas de su aldea, ni su equipo de fútbol, ni la romería a la ermita, ni las mantecadas que hacía su abuela, porque entonces ese científico, que en el laboratorio investiga el límite del universo donde se precipitan las galaxias, puede convertirse en una fiera o en un idiota.

Sucede lo mismo cuando la política se convierte en una creencia. Ya es un clásico preguntarse por qué existen pobres que votan a la derecha y ricos que votan a la izquierda. Se debe a que el cerebro humano, del rico y del pobre, del amo y del criado, está a medio cocer todavía.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten