

La fe, luz que ilumina todo el camino. En torno a la encíclica *Lumen fidei* del papa Francisco

MARCOS CANTOS APARICIO

Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Recibido 27 de mayo

Aceptado 30 de junio

RESUMEN: Este artículo analiza y estudia, sin pretensión de agotar toda su riqueza, la encíclica *Lumen fidei* del papa Francisco. En primer lugar, se ofrece una serie de rasgos generales de ella y se contextualiza en tiempo y contenido. A partir de ahí, se van analizando aquellas dimensiones de la fe que, a juicio del autor, más destaca el documento: luminosidad, acogida del don de Dios, gratuidad, racionalidad, eclesialidad, integralidad..., y, sobre todo, su carácter cristico-trinitario y su correspondencia con la vocación última del hombre. Se terminan exponiendo aquellas implicaciones que, según *Lumen fidei*, posee la luz de la fe para la vida social.

PALABRAS CLAVE: Dios, Cristo, luminosidad, memoria, hombre

Faith, the Light that Illuminates the Way
On the encyclical *Lumen fidei* by Pope Francis

SUMMARY: This article examines, without presuming to exhaust all of its richness, Pope Francis's encyclical *Lumen fidei* (2013). It first presents a series of general features, contextualized as to both time and content. It then analyzes those dimensions of faith which, in the author's opinion, are highlighted in the document: luminosity, acceptance of God's gifts, gratuity, rationality, ecclesial-

lity, wholeness and, above all, its Christic-Trinitarian nature and relationship to the ultimate vocation of the human person. It concludes by presenting the implications of the light of faith for social life contained in *Lumen fidei*.

Key words: God, Christ, luminosity, memory, human person.

1. INTRODUCCIÓN

Si hay un símbolo empleado abundantemente por la humanidad a lo largo de los siglos para referirse a dimensiones de la realidad parcialmente poseídas pero no plenamente conquistadas, cercanas a la vez que lejanas, intuitas al tiempo que deseadas, ese es, muy posiblemente, el símbolo de la ‘luz’. Su fuerza expresiva, su claridad y su universalidad han hecho que, desde el clásico mito de la caverna platónico, pasando por cosmogonías antiguas que hablan de la victoria del dios de la luz -Mitra, Baal o Marduk¹- y llegando hasta la poesía, la filosofía e incluso el lenguaje cotidiano, el hombre se haya servido de él -y de sus términos antitéticos, ‘las tinieblas’, ‘la oscuridad’, ‘la noche’- como instrumento para abrir caminos al pensamiento, explorar nuevos ámbitos de la realidad, remitir a significados reales a la vez que profundos y espirituales.

La tradición cristiana no solo no constituye una excepción a esto, sino que ha dotado al símbolo de la luz de unos rasgos singulares, novedosos y exclusivos de ella. El mayor de ellos, al tiempo que el más inaudito y provocador, es su enraizamiento y concentración en una persona histórica que se presenta a sí misma como “luz del mundo” (Jn 8,12): Jesucristo. El cristianismo tiene tal conciencia del carácter luminoso de su persona que afirma sin titubear que, quienes se abren a su persona, pasan “de las tinieblas a su luz maravillosa” (1Pe 2,9). Esta luz es salvación y vida nueva (cf. Jn 8,12), y de ella se participa por el don de la *fe*, luz que ilumina todo el camino humano². Sobre esta fe, contemplada como luz, versa -como el mismo título indica- la carta encíclica *Lumen fidei* [LF] (2013) del papa Francisco³.

¹ Cf. H. ALVES, *Símbolos en la Biblia*, (Salamanca: Sígueme, 2008), 247.

² Sobre el símbolo de la luz en la Biblia, cf. *ibid.* pp. 245-256; T. LONGMAN – J. C. WILHOIT – L. RYKEN (eds.), *Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes & Símbolos de la Biblia*, (Barcelona: Clie, 2015), 704-708.

³ Todos los documentos eclesiales que se citan en este artículo están tomados de www.vatican.va.

1.1. Algunos rasgos generales de Lumen fidei

Antes de adentrarnos en el contenido de LF conviene señalar, desde una consideración principalmente formal y con vistas a facilitar el acceso a ella, una serie rasgos que la dotan de notable singularidad.

En primer lugar, estamos ante el primer documento magisterial ‘de peso’ (por su naturaleza, su contenido y por tener como destinatario a toda la Iglesia católica) del papa Francisco, publicado apenas tres meses y medio después de su elección como sucesor de Pedro⁴. Se trata, como hemos señalado, de una encíclica (‘carta circular’), un tipo de documento que, en la vida de la Iglesia, adquirió relevancia a partir del papa Benedicto XIV (1740-1758), y cuya finalidad no es la de aportar nuevas definiciones dogmáticas, sino más bien ser “expresión de la misión docente del papa y de su magisterio cual *doctrina católica*”⁵.

La segunda singularidad, a mi juicio más relevante que la anterior, es que estamos ante un documento escrito a dos manos: Benedicto XVI y Francisco. Para ser más precisos, se debe decir que una gran parte de la *autoría intelectual* procede de Benedicto XVI -quien, como reconoce Francisco, antes de hacerse efectiva su renuncia al pontificado “ya había completado prácticamente una primera redacción de esta Carta” (LF 7)-, mientras que la *autoridad magisterial* reposa íntegra y exclusivamente en Francisco, quien además de añadir al texto “algunas aportaciones” (LF 7), confirma y hace suyas, en su condición de Pontífice, las enseñanzas allí contenidas.

Un tercer rasgo es la frecuencia con que aparece en la encíclica el término ‘memoria’ (¡veinticinco veces!). El papa no lo emplea de un modo, por así decir, vulgar o cotidiano, sino que quiere dotarlo de densidad y rango filosófico-teológico. ¿Por qué? ¿Qué es lo está aquí en juego? A mi juicio, el modo de comprender cuál debe ser la auténtica actitud ante el pasado, ante la historia humana. Esta es comprendida, con frecuencia, como algo que ‘ya sucedió’, y que por tanto ‘dejó de ser’. El pasado carecería de actualidad. Pero esta

⁴ No incluyo, por tanto, las *Cartas* que, antes de la publicación de *Lumen fidei*, fueron enviadas por el papa Francisco a particulares, ya sean personas físicas, instituciones o grupos.

⁵ S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental*, (Madrid: BAC, 2016), 177.

comprensión de la historia humana es, además de pobre, equivocada. Desde una consideración estrictamente filosófica -y como afirma Xavier Zubiri- “la historia no es una simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre no solo *ha tenido* y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. [...] El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad”⁶. Esta comprensión de la historia es incluso más relevante en lo que se refiere a la historia de la revelación, esto es, desde una perspectiva no solo filosófica, sino también teológica. En gran medida -así lo veo yo-, en LF la categoría ‘memoria’ va a reemplazar a la de ‘tradicición’ (bíblica o eclesial), que solo aparece cuatro veces. Es algo que, siguiendo a LF, se intentará mostrar a lo largo del artículo.

El cuarto rasgo tiene que ver con el recurso literario. En concreto, se trata del rico y profuso recurso a conceptos simbólicos, destacando en especial dos: *luz* (¡aparece ciento dieciséis veces en el documento, además de ser una de las palabras que conforman el título!) y *camino* (¡setenta y tres veces lo encontramos!). Sin duda, está cargado de intencionalidad este recurso de LF a los símbolos, y ello por un doble motivo. El primero es que el símbolo, al menos el auténtico símbolo, aquel que es indemne al paso de tiempo, tiene la virtud de permitir a toda inteligencia acceder con mayor facilidad a las realidades significadas en ellos; el segundo es que, con su uso, LF se inserta y participa en una rica tradición que, precisamente por su intemporalidad, se ha servido de ellos, tradición tanto bíblica como extra-bíblica.

Por lo que se refiere a mi mirada teológica a LF, será desde la teología fundamental, ámbito teológico al que me dedico ordinariamente y que quizá, por la temática propia del documento, sea el más adecuado. Estructuraré y tejeré mi exposición a partir de tres categorías, las ya aludidas: memoria, luz y camino. Y daré voz a la propia encíclica; ella es la auténtica protagonista de este breve estudio, un estudio que, ya desde el comienzo, nace con el convencimiento de la imposibilidad de agotar toda la riqueza que posee.

⁶ X. ZUBIRI, *Introducción a la filosofía de los griegos*, (Madrid: Alianza, 2018), 46-47.

1.2. Contextualización temática y temporal de Lumen fidei

Una primera cuestión que surge es el porqué de la publicación de este documento, en tiempo y contenido. Por lo que se refiere al tiempo de su publicación, el 29 de junio de 2013, acontece dentro de la celebración del *Año de la fe*, inaugurado el 11 octubre de 2012 por Benedicto XVI y clausurado el 24 de noviembre de 2013 por Francisco. Quiere ser, por así decir, expresión magisterial suprema de aquello que se está celebrando. Con ello, además, Benedicto XVI lograría cerrar el círculo triádico de las encíclicas sobre las virtudes teologales: la encíclica sobre la fe completaría las encíclicas sobre la caridad (*Deus caritas est*; 2005) y sobre la esperanza (*Spe salvi*; 2007). El círculo no fue finalmente solo benedictino, sino pontificio: lo cerró Francisco. Su precedente temático más inmediato es la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, si bien la finalidad principal de esta era -como el propio título indica- mostrar la relación circular entre fe y razón, mientras que LF, aun dedicando el capítulo II a esta cuestión concreta, adopta un enfoque más amplio.

Mas siendo estos datos importantes, son no obstante insuficientes. Si queremos comprender la razón última de su publicación, hemos de poner la atención en el propio texto para ver cuál es la preocupación del papa. Y allí, leyendo los números 2 y 3, comprobamos que el papa mira al mundo y observa que, “al hablar de la fe como luz”, se alza “la objeción de muchos contemporáneos” (LF 2).

¿Qué objeción es esta? No encontramos en la encíclica una descripción fenomenológica detallada al respecto -la función de una encíclica no es tal-, pero sí algunas observaciones y valoraciones que nos ayudan a comprender el momento actual, y que me permito completar algo.

Cualquiera que mire con cierto detenimiento el mapa actual de religiosidad estará de acuerdo en que es bastante heterogéneo o plural. Nos encontramos, ante todo, con que las religiones *siguen aquí* -si bien en las sociedades occidentales la fe ha experimentado un declive-. Las denominadas como “teorías de la secularización”, que identificaban modernidad con desaparición necesaria y definitiva de la religión, han fracasado, como han mostrado números sociólogos y

filósofos de la religión⁷. Hemos entrado así en una época que algunos denominan como “postsecular”, un nuevo marco vital, social y religioso plural en el cual, siguiendo a Charles Taylor, la fe sería solo una opción más entre muchas otras, y con frecuencia no la más fácil de tomar (precisamente por las -como decía el papa- muchas “objecciones” que fabrica contra ella la sociedad actual).

Dentro de este escenario postsecular y plural, encontramos actitudes muy variadas ante la fe cristiana. ¿Cuáles son las que más parecen preocuparle a LF? Ante todo, la de aquellos que consideran que la fe ya no es útil ni necesaria en los tiempos actuales; es más, que la perciben como “luz ilusoria” (LF 2), contraria a una actitud de búsqueda propia del “hombre adulto” (LF 2): “creer sería lo contrario de buscar” (LF 2), de modo que la fe actuaría a modo de muro que “nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro” (LF 2). Se incluye aquí lo que se viene denominando como ateísmo cientificista, un cientificismo que identifica verdad con “verdad tecnológica” (LF 25), y donde la razón científica sería la auténtica y más digna racionalidad humana, al margen de la cual todo sería mera hipótesis, cuando no vaga e inútil imaginación. Bajo esta actitud subyace la idea epistemológica de una “razón autónoma” (LF 3), una razón estrictamente horizontal, anclada en la immanencia, ajena a toda verticalidad o apertura a la trascendencia (LF 3), una razón autosuficiente que, sin embargo, es incapaz de “iluminar suficientemente el futuro” (LF 3).

Hay además otros dos posicionamientos ante la fe cristiana que preocupan a LF. Por un lado, la de aquellos que han perdido “la percepción de esta presencia concreta de Dios, de su acción en el mundo”, y piensan “que Dios sólo se encuentra más allá, en otro nivel de realidad, separado de nuestras relaciones concretas” (LF 17) - estamos ante el deísmo, si bien el documento evita el uso de este nombre-. Y por otro, el sentimentalismo religioso, una suerte de fideísmo que considera la fe como un “salto que damos en el vacío” (LF 3), un “sentimiento ciego” (LF 3) o “luz subjetiva” ajeno a la

⁷ Cf. al respecto J. PRADES – M. CANTOS, “Experiencia religiosa e incertidumbre en las sociedades postseculares” en *Journal of the Sociology Theory of Religion*, 7 (2018), 78-110, principalmente pp. 79-87. Disponible en: <https://revistas.uva.es/index.php/socireli/article/view/1897>.

razón (cf. LF 23), y que, en tanto que meramente subjetivo y sentimental, “no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino” (LF 3).

El resultado de todas estas actitudes es lo que podemos denominar como un alegre y conformista *reduccionismo de la luz*⁸, una renuncia “a la búsqueda de una luz grande” (LF 3) y un contentarse “con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino” (LF 3).

Frente a este reduccionismo, el papa se propone, con una mirada positiva y esperanzada, recuperar el auténtico “carácter luminoso de la fe” (LF 4), de modo que esta luz pueda iluminar el presente y “convertirse en estrella que muestre el horizonte de nuestro camino” (LF 7). Todo hombre tiene necesidad de esta luz que viene de lo alto, de modo que, si esta luz se difumina, si la verticalidad humana se cercena, entonces “todas las otras luces acaban languideciendo” (LF 4) y el propio horizonte “se vuelve confuso” (LF 3). El camino seguro se convierte en senda perdida, un “dar vueltas y vueltas sin una dirección fija” (LF 3).

2. LA ALIANZA DE DIOS CON ISRAEL: LA MEMORIA DE UNA PROMESA COMO ‘MEMORIA FUTURI’

La fe, por su riqueza interna y por su carácter sobrenatural (es don de Dios), no se deja encerrar en fórmula alguna; ninguna de ellas, ni siquiera todas juntas, serían capaces de agotar todo lo que ella es e implica. No obstante, la inteligencia teológica debe hacer, y hace, el noble, necesario y en ocasiones fatigoso esfuerzo de definirla, sabiendo que esta definición es limitada, que no agotará todo su misterio.

El papa es consciente de esta limitación. Por eso, a la hora de intentar “entender lo que es la fe” (LF 8), más que definirla va a describirla. ¿Cómo? Narrando su propio dinamismo, esto es, atendiendo al camino recorrido por “los hombres creyentes” (LF 8),

⁸ Esta expresión no se contiene en LF, pero desde luego sí la idea significada con ella.

abriendo la mirada y el oído a su testimonio, al modo como escucharon y acogieron la revelación divina.

El papa opta aquí, por tanto, por una teología narrativa, una teología que describe los hechos tal y como se nos han transmitido y los interpreta a la luz de la fe de la Iglesia, cuyo lugar teológico originario y fundamental no puede ser sino el propio relato bíblico. Ahí se nos narra una historia tan singular, desconcertante e inaudita (por lo que tiene de don divino) como humana y humanizadora, y a ella se ha de atender.

A mi juicio, los puntos dedicados en LF a describir la fe en el Antiguo Testamento contienen afirmaciones de gran relieve no solo teológico, sino también -y precisamente por lo anterior- antropológico. Intentaré destacar las que considero más relevantes.

2.1. La Palabra, luz para el camino

De todos los testigos que conforman el tejido de la historia de la revelación, el papa va a escoger a tres: Abrahán, Moisés y Cristo. La opción por ellos -sostiene el papa- se debe a que son testigos “destacados” (LF 8) de la fe, si bien de modo cualitativamente distinto entre sí. A este respecto, hay dos aspectos que quiero destacar: en primer lugar que, en la historia de Abrahán, de Moisés y de Cristo vemos cómo Dios actúa en la historia, cómo se revela salvíficamente. Y en segundo lugar -y aunque el papa no alude explícitamente a ello-, ellos representan, de modo distinto entre sí, los tres momentos nucleares de la Alianza de Dios con los hombres.

Dentro de la historia de la relevación salvífica, la llamada de Dios a Abrahán y su respuesta constituye no solo un momento central, sino también constitutivo de aquella. El cristianismo se ha referido a él como “nuestro padre en la fe” (LF 8), no solo porque nos ha precedido históricamente en ella, sino porque en él estamos en cierto modo cada uno de nosotros: actitud de apertura ante algo que anhelamos, ante un Dios que nos hable y nos llame por nuestro nombre (cf. LF 8), ante la escucha de la Palabra con mayúsculas.

El mundo contemporáneo ha perdido parte del valor y la densidad que implica la palabra, y de la que sí era consciente el mundo bíblico.

Para ellos, la palabra no es mera expresión de una idea abstracta, sino fuerza eficaz y duradera que sale del corazón (cf. Gén 17,17; Sal 14,1), y esto de modo sublime si la Palabra es la de Dios⁹.

Esta Palabra divina ya expresa un dinamismo interpersonal y dialógico. Dios se revela como un Dios que llama a Abrahán por su nombre y le habla, un Dios, por tanto, que sale al encuentro del hombre con su Palabra. Y lo que esta “Palabra comunica a Abrahán es una llamada y una promesa” (LF 9). La promesa es la de una descendencia numerosa, ser “padre de un gran pueblo” (LF 9). De este modo, la llamada de Dios no es individualista, no está dirigida exclusivamente a él, sino que, dirigida a él, tiene ya desde el inicio una vocación y un destino universales.

La fe, vinculada a la escucha, es precisamente la acogida o respuesta a esta interpelación personal de Dios, a la revelación de un “Tú que nos llama por nuestro nombre” (LF 8). Dios le pide a Abrahán que se fíe de Él, que salga de su tierra (esto es, que abandone el mundo de las divinidades, de las falsas seguridades) y se abra a algo nuevo, a un “futuro inesperado” (LF 9) pero misteriosamente deseado: “Abrahán reconoce en esa voz que se le dirige una llamada profunda, inscrita desde siempre en su corazón” (LF 11). Por eso su respuesta positiva a Dios no es un acto infundado, una obediencia ciega, pues Abrahán ve en ella una correspondencia o respuesta adecuada al “deseo inextinguible”¹⁰ y profundo de su corazón.

A esta condición constitutiva humana de apertura a la Transcendencia, a Dios, lo ha denominado la tradición teológica como ‘deseo natural de ver a Dios’, un deseo que no tiene un anclaje psicológico o sentimental, sino ontológico y teológico, pues es Dios quien libremente y por amor nos ha creado, nos mantiene en el ser y

⁹ La expresión *dābār Yahwéh*, “Palabra de Yahvé”, aparece 242 veces en el Antiguo Testamento. Por medio de su Palabra, Yahvé se va dando a conocer como único Dios de su Pueblo y de todos los hombres, así como Señor de la toda la Creación (cf. Gén 15,1ss; Éx 8,6; 9,14.29; etc.). Sobre el uso analógico de la expresión “Palabra de Dios” en la Biblia, cf. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (2010), 7.

¹⁰ A. M. HAAS, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, (Madrid: Siruela, 2009), 77-96.

nos llama hacia sí. Es un deseo, por tanto, que emerge de nuestra intrínseca y constitutiva religación a Dios, religación que hace al hombre ‘capaz de Dios’. Se trata así de un Dios que se preocupa del hombre y que “no es inaccesible” (LF 35), es más, que ‘desea’ la respuesta positiva del hombre. Como continúa diciendo el papa:

«¿Qué mejor recompensa podría dar Dios a los que lo buscan, que dejarse encontrar? [...] El hombre religioso intenta reconocer los signos de Dios en las experiencias cotidianas de su vida, en el ciclo de las estaciones, en la fecundidad de la tierra y en todo el movimiento del cosmos. Dios es luminoso, y se deja encontrar por aquellos que lo buscan con sincero corazón» (LF 35).

Por eso Abrahán no es solo una persona del pasado, sino, como apuntábamos más atrás, una figura permanente, actual: en cierto modo, en Abrahán estamos todos, o todos somos Abrahán, o, al menos, estamos llamados a actualizar su actitud. Tanto los que, por la razón que fuere, desoyen esa voz, como aquellos que “aunque no crean, desean creer y no dejan de buscar” (LF 35), como aquellos que la escuchan y acogen en la fe, todo hombre está llamado a recorrer esta senda de la fe o la está recorriendo ya. Y al igual que Abrahán, cuando el hombre se acerca a Él o se encuentra con Él, con el Dios “que sorprende siempre” (LF 35), entonces la luz humana, la luz de la razón, lejos de ser absorbida por la luz divina, adquiere más brillo, tanto más cuanto más próxima esté a Él: este brillo es la luz de la fe.

Esta, la luz de fe, aun siendo nuestra (es la fe *de* Abrahán, es *mi* fe), no viene de nosotros mismos, sino que emana “de una fuente más primordial” (LF 4), de Dios, cuyo amor siempre nos precede: es don, es gracia. Por eso la Iglesia siempre, y el papa de nuevo en LF, insiste en el carácter sobrenatural y gratuito de la fe, no solo para aquellos que ya se han encontrado con Dios y viven, o intentan vivir, en comunión con Él, sino también para aquellos que lo buscan o aquellos que, sin saberlo, se ponen en camino para practicar el bien: estos, recordará el papa, “ya viven en la senda de la fe” (LF 35) y son sostenidos en su camino por Dios, “porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor” (LF 35).

Ignorar este carácter sobrenatural gratuito y permanente de la gracia, o su necesidad para poder caminar en y hacia Dios, suponen

una deformación de la fe. Implica, en gran medida, adoptar una actitud neo-pelagiana, actitud contra la que el papa Francisco está previniendo en distintas ocasiones: es la idea equivocada de que uno se autorrealiza, se santifica o recibe la luz de la fe por sus propias fuerzas¹¹. Por eso la fe, aun siendo siempre un don libremente acogido, alimentado y robustecido por nosotros, no lo es nunca *solo por nosotros ni primariamente por nosotros*, sino por Dios (cf. LF 6).

2.2. *La fe como respuesta a la revelación histórica: la Alianza en las alianzas*

Con este hombre, con Abrahán -nos dice LF 8-, Dios establece una Alianza. La Alianza constituye uno de los rasgos distintivos de la revelación bíblica, rasgo desconocido por otras tradiciones religiosas y, por supuesto, por cualquier teología natural.

En concreto, como dirá J. Ratzinger en una conocida conferencia de 1995, la Alianza es don divino que adquiere la forma de amor nupcial asimétrico (pues no hay simetría entre ambas partes: Dios que se dona y el hombre que acoge en la fe) y que tiene diversos momentos: la Alianza sellada con Abrahán, que posee una orientación universal; la Alianza del Sinaí, plasmada en forma de Ley, y que posee unos elementos esenciales y universales y otros (jurídicos y culturales) únicamente vinculados al Pueblo de Israel; finalmente, la Nueva Alianza realizada en Cristo, que tiene un carácter supremo, único definitivo y universal¹².

No estamos, pues, ante tres alianzas independientes entre sí, sino ante una Alianza -una "Alianza en las alianzas"¹³- con dinamismo histórico y progresivo que alcanza su perfección y culminación definitiva en Cristo. La Alianza establecida con Abrahán (cf. Gén 15) -que recoge y concreta la establecida con Noé (Gén 9,9ss)- y más

¹¹ Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018) 47-62. También alerta contra ella, reciente y temáticamente, la CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo* (2018).

¹² J. RATZINGER, "La Nueva Alianza. Sobre la teología de la Alianza en el Nuevo Testamento", en Id., *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2007), 41-70.

¹³ *Ibid.*, 50.

tarde con Moisés (la Alianza sinaítica; Éx 19-20) poseen una orientación intrínseca y fundamental al acontecimiento de Cristo, anunciada ya en la promesa veterotestamentaria de Dios de una Nueva Alianza (cf. Is 55:3; 61:8; Jr 31:31-34; Ez 36:22-28). Por eso del propio Abrahán dirá Cristo que “saltaba de gozo pensando ver mi día; lo vio, y se llenó de alegría” (Jn 8, 56). En modo alguno significa esto que la Antigua Alianza haya quedado anulada o reemplazada¹⁴, sino que ha sido, en Cristo, confirmada, perfeccionada y definitivamente cumplida.

Es esencial para comprender la naturaleza de la fe no olvidar esta continuidad intrínseca, dinámica y progresiva de la historia de la revelación plasmada de modo privilegiado en la Alianza: es una fe enraizada en acontecimientos históricos, no en especulaciones o ideas bellas pero despojadas de sacramentalidad. Rechazarla o minusvalorarla comprometería muy seriamente “la universalidad del cristianismo que fue prometida a Abrahán”¹⁵ y provocaría que la fe cristiana perdiera su enraizamiento soteriológico en la historia de la salvación, con el peligro de caer en un marcionismo desvinculado del Antiguo Testamento o en un neo-gnosticismo desvinculado de la historia, peligros de los que el papa Francisco ha alertado directa o indirectamente en distintas ocasiones¹⁶.

Por tanto, el interés del papa al recurrir a Abrahán y a Moisés como modelos de fe no es meramente ejemplificador, sino también y

¹⁴ Lo recordaba con especial énfasis Francisco en *Evangelii gaudium* (2013), el afirmar que la Alianza de Dios con el pueblo judío “jamás ha sido revocada, porque ‘los dones y la llamada de Dios son irrevocables’” (247). Por eso insistirá en que “Dios sigue obrando en el pueblo de la Antigua Alianza y provoca tesoros de sabiduría que brotan de su encuentro con la Palabra divina” (249).

¹⁵ COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Las promesas y los dones de Dios son irrevocables. Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º aniversario de ‘Nostra aetate’* (2015), 13.

¹⁶ Contra el gnosticismo actual, cf. FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 36-46; contra actitudes marcionitas, Id., *Evangelii gaudium*, 247: “La Iglesia, que comparte con el judaísmo una parte importante de las Sagradas Escrituras, considera al pueblo de la Alianza y su fe como una raíz sagrada de la propia identidad cristiana (cf. Rom 11,16-18)”, y más ampliamente *ibid.*, 247-249.

fundamentalmente teológico y antropológico. Esto significa que no se ha de ver en esta revelación de Dios y en la respuesta de fe de Abrahán y de Moisés un mero acto de recuerdo, de alusión a un pasado ya clausurado, sino un “acto de memoria” (LF 9) en el sentido explicado más arriba. Ciertamente es memoria de algo que ha acontecido, pero es más que eso: es “memoria de una promesa”, por tanto, memoria capaz de “abrir al futuro [...]”: es “*memoria futuri*” (LF 9). Por eso en nosotros están contenidas las promesas hechas por Dios a Abrahán y cumplidas en Cristo.

3. CRISTO, LUZ A LA QUE APUNTA LA ‘MEMORIA FUTURI’ Y ‘LUGAR’ DE LA ‘MEMORIA FUNDANTE’

“Todas las líneas del Antiguo Testamento” (LF 15), todo el dinamismo histórico progresivo y salvífico de la revelación divina, toda la “*memoria futuri*” (LF 9) apunta a Cristo y converge en Cristo. En él, la revelación iniciada en la Antigua Alianza ha alcanzado su culminación y su plenitud, porque en él es Dios mismo quien de modo personal ha entrado en la historia para salvarla, dando el “sí definitivo” (LF 15) a todas sus promesas, manifestando con ello su plena fiabilidad. Su persona, su vida y su obra, constituyen no solo el ‘lugar’ al cual apunta la luz de la *memoria futuri* veterotestamentaria, sino también el fundamento de la misma, la “memoria fundante” de la luz (LF 4).

3.1. *Cristocentrismo de la luz*

El cristianismo tiene como núcleo esencial la confesión de que la revelación de Dios, plasmada hasta entonces de modo eminente en la Ley, no va a estar ya solo ni primariamente escrita en una Tabla (cf. LF 46), sino de modo excelso en una carne; la confesión de que ahora Dios no actúa ya en *diversos* acontecimientos históricos que actúan como signos e instrumentos de su presencia salvadora (cf. LF 12), sino en *un* acontecimiento que se convierte en el gran signo y ‘lugar’ salvador de Dios; la confesión, finalmente, de que Dios no habla ya a la persona de un elegido (Abrahán, Moisés, profetas...; cf. LF 8-14), sino que habla *en* otra persona, quien además no es ya alguien *elegido*

por Dios, sino *enviado* por Él: Jesucristo, la “Palabra eterna” (LF 15) encarnada¹⁷.

Efectivamente, adoptando lo que podemos denominar un *crisocentrismo de la luz* -aunque LF no usa esta fórmula-, el papa defiende que “toda la luz de Dios se ha concentrado en él, en su ‘vida luminosa’, en la que se desvela el origen y la consumación de la historia” (LF 35). Su persona, su existencia y su destino constituye la esencia del cristianismo. Por eso “la nueva lógica de la fe está centrada en Cristo” (LF 20), esto es, en “confesar que Jesús es el Señor, y Dios lo ha resucitado de entre los muertos” (LF 18).

Este crisocentrismo de la luz tiene un carácter intrínsecamente trinitario. Constituye, en sentido propio, un *crisocentrismo trinitario de la luz*, totalmente ajeno y extraño a cualquier cristomonismo de la luz. LF nos recuerda, en efecto, que el origen eterno de Cristo se encuentra en el Padre (cf. LF 59), de modo que -dirá la encíclica siguiendo el evangelio según Juan- aquello que capta la fe es la “manifestación del Padre en el Hijo” (LF 30), al tiempo que esta misma luz de la fe es la de un rostro, el de Cristo, “en el que se ve al Padre” (LF 30), esto es, el misterio del Hijo encarnado que, en su persona, en sus obras, manifiesta el misterio del Padre (cf. LF 31). Y a su vez, es la presencia y acción del Espíritu Santo lo que transforma al cristiano y le capacita para confesar la “memoria del Señor” (LF 5) e iluminar su camino (cf. LF 7).

La acción propia del Espíritu Santo en el cristiano consiste efectivamente en que este pueda:

«tener los ojos de Jesús, sus sentimientos, su condición filial, porque se le hace partícipe de su Amor, que es el Espíritu. Y en este Amor se recibe en cierto modo la visión propia de Jesús. Sin esta conformación en el Amor, sin la presencia del Espíritu que lo infunde en nuestros corazones (cf. Rom 5,5), es imposible confesar a Jesús como Señor (cf. 1 Co 12,3)» (LF 21).

Es así el dinamismo de amor entre “el Padre y el Hijo en el Espíritu” (LF 59), la respectividad trinitaria amorosa y eterna, la que ha entrado libremente en nuestra historia para atraerla hacia así. LF

¹⁷ Cf. A. REVILLA – M. CANTOS, *Teología fundamental*, (Madrid: San Dámaso, 2016), 70-71.

destaca con ello la respectividad en la historia de la salvación entre el Padre, el Hijo encarnado y el Espíritu Santo enviado por el Padre y el Hijo, un dinamismo salvífico trinitario que, como recuerda LF 45, se refleja en la estructura trinitaria del Credo: “este Dios comunión, intercambio de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, es capaz de abrazar la historia del hombre, de introducirla en su dinamismo de comunión, que tiene su origen y su meta última en el Padre” (LF 45). De hecho, conviene recordar -LF no incluye estas citas bíblicas, pero me parecen relevantes- que la verdad de la salvación es un don perfecto descendido desde “el Padre de las luces” (St 1,17); Él es el que ha iniciado esta iluminación (cf. Gál 4,4-7) y el que la consumará (cf. Gén 21,5-7)¹⁸.

3.2. La participación en la luz de Cristo

La vida cristiana se origina y se edifica *en y desde* “la relación personal con Jesús mediante la fe” (LF 18). Es una relación interpersonal de conocimiento, confianza, amor y comunión, una relación hecha posible porque él, por la fe y el bautismo, “habita en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo” (LF 20).

Es teológicamente estimulante comprobar cómo, para mostrar este tipo de relación ‘en’ y ‘desde’ Cristo, LF recoja la clásica fórmula teológica *credere Deum - credere Deo - credere in Deum* -muy querida por la tradición eclesial-, pero dotándola de carácter cristológico a partir del uso joánico de *credere*:

«Junto a ‘creer que’ es verdad lo que Jesús nos dice (cf. Jn 14,10; 20,31), san Juan usa también las locuciones ‘creer a’ Jesús y ‘creer en’ Jesús. ‘Creemos a’ Jesús cuando aceptamos su Palabra, su testimonio, porque él es veraz (cf. Jn 6,30). ‘Creemos en’ Jesús cuando lo acogemos personalmente en nuestra vida y nos confiamos a él, uniéndonos a él mediante el amor y siguiéndolo a lo largo del camino» (LF 18)¹⁹.

A partir de este dinamismo de inserción del cristiano en Cristo es como, a mi juicio, se puede entender bien la siguiente afirmación

¹⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2011), 61.

¹⁹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental*, (Madrid: BAC, 2016), 214-216.

relevante que hace LF respecto del carácter cristológico de la fe: “Cristo no es solo aquel en quien creemos, [...] sino también aquel *con* quien nos unimos para poder creer. La fe no solo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver” (LF 18)²⁰. Esta afirmación se debe tomar en toda su radicalidad. No nos dice que Jesús sea solo aquel que nos enseña a mirar a Dios -sería una mera figura *ejemplar* o *modélica*-, sino aquel ‘*con* quien nos unimos para poder creer’. Es, pues, un ver ya no solo *en* y *desde* él, sino también *con* él. Él es no solo modelo y paradigma de la fe, sino también fundamento y mediación de la fe (“iniciador y perfeccionador de la fe”, dirá Hb 12,2). Dado que libremente ha asumido verdadera y totalmente nuestra carne, “su visión del Padre se ha realizado también al modo humano, mediante un camino y un recorrido temporal” (LF 18)²¹. De ese modo humano de ver al Padre participamos los cristianos.

A mi juicio, no tener suficientemente en cuenta la fe de Jesús en cuanto hombre conlleva dos peligros. El primero, el de no asumir en su radicalidad el acontecimiento de la encarnación. El segundo, el de reducir la realidad de la gracia del Espíritu Santo (lo que la teología denomina como *fides quae*), que nos capacita para participar de la visión de Jesús y poder así ver -en esta vida como “en un espejo” (1 Cor 13,12)- el rostro del Padre. Sin esta participación por gracia de la mirada de Jesús (cf. LF 56), sin este compartir su “misma experiencia espiritual” (LF 46), coparticipación solo posible a través de “una relación personal” con él, nadie puede ver al Padre (cf. LF 18). Se trata, en definitiva, no solo de creer *a* Jesús y de creer *en* Jesús, sino también de creer *con* él, un *con* que únicamente es posible en la medida en que le acojamos “personalmente en nuestra vida, [...] uniéndonos a él mediante el amor y siguiéndolo a lo largo del camino” (LF 18)²²

²⁰ Cursivas mías.

²¹ En LF se habla de una “participación en su modo de ver” (LF 18), de “participar en la misma mirada de Cristo” (LF 56).

²² Véase al respecto S. GUIJARRO, “Creer en Jesús, creer *con* Jesús. La dimensión cristológica de la fe según *Lumen fidei*”, en G. Tejerina (coord.), *La luz de la fe: comentarios a la Encíclica ‘Lumen fidei’ del papa Francisco*, (Salamanca: UPSA, 2014), 13-31.

3.3. *Carácter totalizante y salvífico de la fe*

Esta relación personal con Cristo en la fe y en el amor transforma al cristiano en una nueva creatura. Esta transformación, este nuevo ser recibido, consiste en filiación, en salvación. El que acoge el don originario y radical de la fe es transformado filialmente y salvado, recibe un ser filial porque “se hace hijo en el Hijo” (LF 19). Este ser filialmente en Cristo le capacita para clamar, ‘Abbá, Padre’, participando así de “la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana” (LF 19). Esta existencia filial no es uno de los fines de la existencia humana, sino que corresponde a *la* vocación profunda del hombre, a una vida lograda. La tradición cristiana se ha referido a ella con diferentes nombres tales como divinización, deificación o, por supuesto, santificación, entre otros.

Estamos sin duda ante dos de las dimensiones de la fe, su carácter totalizante (o integral) y su carácter salvífico, que más enfatiza LF. Un ejemplo de ello lo encontramos en la siguiente afirmación: “la característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar *toda* la existencia del hombre” (LF 6), que tiene la singularidad de que el término ‘toda’ está subrayado, singularidad porque es la única ocasión en que LF subraya una palabra.

Este subrayado, o acentuación, puede deberse al riesgo, mayor si cabe en esta época, de entender la luz de la fe como una realidad parcial, como algo que se tiene junto con otras cosas. Frente a esta parcialidad, el papa destaca que se trata de una vida nueva que, en la medida de nuestra disponibilidad, renueva ontológicamente y salvíficamente todo nuestro ser, toda nuestra existencia “en todas sus dimensiones” (LF 6). No obstante, es una transformación dinámica, una renovación que, siendo real, está no obstante llamada a irse purificando y plenificando en un proceso que no se cumple de modo total en esta vida.

Este dinamismo transformador tiene un nombre muy específico: conversión. La fe es al mismo tiempo transformación real e invitación a una auténtica y permanente conversión del yo al Señor (cf. LF 42)²³. La vida cristiana adquiere así el carácter de un caminar con

²³ Cf. BENEDICTO XVI, Carta apostólica en forma de ‘motu proprio’ *Porta fidei* (2011), 6.

Cristo a lo largo de una senda que él, con su encarnación, muerte y resurrección, ya ha recorrido personalmente. Él, viniendo al mundo, “ha abrazado todo el camino del hombre” (LF 20), y por eso puede recorrer con cada uno de nosotros el camino humano, no desde fuera -como un faro que con su luz guíe a un barco-, sino desde dentro, interiormente y transformándonos, porque “habita en nosotros” (LF 20) por la fe y el bautismo.

«No hay ninguna experiencia humana, ningún itinerario del hombre hacia Dios, que no pueda ser integrado, iluminado y purificado por esta luz. Cuanto más se sumerge el cristiano en la aureola de la luz de Cristo, tanto más es capaz de entender y acompañar el camino de los hombres hacia Dios» (LF 35).

La fe se presenta así como luz en y para el sendero, como don “que ilumina el origen y el final de la vida, el arco completo del camino humano” (LF 20). Es una luz que permite al cristiano, incluso en los momentos más duros y dolorosos por los que pueda atravesar la existencia humana, apoyarse en Dios como “roca firme” (LF 10) y construir su vida desde Él, porque está sostenida por una gran promesa de plenitud que procede de un Dios que se ha mostrado fiel a su Alianza (cf. LF 4), sostenido por una “esperanza sólida que no defrauda” (LF 53).

3.4. Razonabilidad de la fe

Una dimensión de la fe que la tradición eclesial ha reivindicado siempre es su razonabilidad. Frente a los extremos del fideísmo, por un lado, y del racionalismo teológico, por otro, el pensamiento cristiano siempre ha buscado mostrar el carácter racional de la fe. Desde el propio Pedro, que ya exhortaba a los cristianos a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a quien os pida razón [*lógos*] de vuestra esperanza” (1 Pe 3,15), o Pablo, que se refería a ella como “obsequio razonable” (*logiké latreía*; Rom 12,1), hasta Benedicto XVI -su discurso en Ratisbona es ya un clásico-, no hay reflexión eclesial sobre la naturaleza de la fe que no intente mostrar su razonabilidad. El último gran texto magisterial que trataba de ello de modo específico, amplio y sistemático fue, como ya hemos apuntado, *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II. El papa Francisco, en LF, no

es una excepción. Le dedica nada menos que uno de los cuatro capítulos en que se estructura la encíclica.

En gran medida, se recogen en dicho capítulo enseñanzas que forman parte del tesoro de la tradición eclesial. El punto de arranque de la argumentación es la cita de Isaías recogida en la versión griega de la Biblia hebrea: “si no creéis, no comprenderéis” (Is 7,9)²⁴. El término “comprenderéis” corresponde, en la cita de la Biblia hebrea, a “subsistiréis” (*te’amenu*). Se está vinculando con ello el *creer* con el *conocimiento* y la *subsistencia*: aquel que conoce que Dios es fiable, aquel que sabe que Él no abandona jamás, ese tiene razones para confiar/creer en Él, ese subsistirá, porque se ha fiado

«únicamente de la verdadera roca que no vacila, el Dios de Israel. Puesto que Dios es fiable, es razonable tener fe en él, cimentar la propia seguridad sobre su Palabra. Es este el Dios al que Isaías llamará más adelante dos veces ‘el Dios del Amén’» (LF 23)²⁵.

El Dios de la tradición judeocristiana es así un Dios que manifiesta y confirma su verdad actuando en la historia; ella es el lugar en el que se puede constatar y verificar su presencia fiel a lo largo de la historia, la “verdad fidedigna de Dios” (LF 23) y, por ello, la verdad de la propia fe:

«en la Biblia, verdad y fidelidad van unidas, y el Dios verdadero es el Dios fiel, aquel que mantiene sus promesas y permite comprender su designio a lo largo del tiempo» (LF 28).

²⁴ Es una argumentación que ya usa -si bien de modo ligeramente distinto- el entonces joven profesor de Tübinga J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamana: Sígueme, ed 9, 2001; original alemán de 1968), en concreto en Introducción, 1, 5 (63-67).

²⁵ Es muy llamativo y significativo que LF no use en ninguna ocasión los términos ‘credibilidad’ o ‘creíble’ -muy usados por la tradición cristiana- para referirse a Dios, a Cristo o la revelación misma; en su lugar, emplea los términos ‘fiabilidad’, ‘fiable’ o ‘digno de fe’. Así, por ejemplo, se dice que “puesto que Dios es *fiable*, es razonable tener fe en él” (LF 23), o que “Cristo es testigo *fiable*, digno de fe” (LF 17) [cursivas mías]. Cf. también LF 15, 17, 18, 49, etc. Desconozco la razón de esta elección, pero quizá se deba a que el término ‘fiable’, además de estar emparentado con el de ‘fe (*fides*)’, denota con más fuerza el carácter interpersonal, humano e integral de la fe que el denotado por el término ‘creer’.

Por eso la cuestión acerca de la verdad es una cuestión de memoria profunda y de escucha atenta: va dirigida a algo que nos precede y al tiempo nos supera, algo que se nos comunica y que desborda nuestro “yo’ pequeño y limitado” (LF 25) porque remite “al origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común” (LF 25).

Y es que, frente a todo subjetivismo, sentimentalismo o disolución posmoderna de la verdad, insistirá LF en que la “la fe, sin verdad, no salva, no da seguridad a nuestros pasos” (LF 24; cf. LF 27). Una fe sin verdad es una ilusión que quizá nos consuele en algún momento puntual de nuestro camino, pero que en el contacto con la realidad se termina desvaneciendo, pues no soporta la prueba de la verificación, no soporta ser medida ante la realidad. Por eso todo intento de reducir el cristianismo a simple *caritas* sin vínculo alguno con la *veritas* carece de fundamento no solo teológico -la Escritura vincula a la verdad con Dios-, sino también antropológico: el hombre no se conforma con verdades ficticias o artificiosas, sino que quiere conocer realmente la verdad, quiere verdadera seguridad para sus pasos.

¿Dónde está el aspecto más relevante en toda esta argumentación, el momento que no siempre es tenido en cuenta, al menos de modo suficiente, cuando se aborda la cuestión de fe y conocimiento? En el reclamo del momento del amor como inseparable a la razón, la fe y la libertad.

La fe, en efecto, no nace a partir de una deducción lógico-matemática ni por el deseo -noble, ciertamente- de ser buenos, sino que “nace del encuentro con Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede” (LF 4). Posee, por tanto, un carácter objetivo y amoroso, que se ha concentrado en el rostro de Jesús, el Hijo amado y enviado al mundo, la Palabra hecha carne cuya gloria -nos dice Juan- hemos contemplado (cf. LF 30).

Por eso LF recordara que “la verdad que la fe nos desvela está centrada en el encuentro con Cristo, en la contemplación de su vida” (LF 30), en el descubrimiento de su amor por nosotros. Lo que la luz de la fe permite es descubrir su verdadera identidad, percibir su condición de Hijo de Dios enviado por el Padre como salvador del mundo. Él es “vida luminosa” (LF 30), o “luz encarnada” (LF 34): es

luz de un Rostro personal que nos ama, vida portadora de luz y dadora de luz, capaz de iluminar toda la realidad, incluida la mía propia, y capaz de transformar a aquel que confía en él y le sigue, pues es transformado por un Amor al que se abre, un Amor que enriquece todas las dimensiones de la existencia humana, que dilata el 'yo' más allá de sí mismo: "En la fe, el 'yo' del creyente se ensancha para ser habitado por Otro, para vivir en Otro, y así su vida se hace más grande en el Amor" (LF 21).

El amor es, efectivamente, el dinamismo que nos permite penetrar en el amado, caminar con él, y, por tanto, constatar su fiabilidad, verificar su verdad. Por eso el amor es "fuente de conocimiento" (LF 28). Solo aquel que ama puede comprender que el amor es experiencia de verdad, que amando a Cristo y abriéndonos a su amor nos unimos a él, unión que abre nuestros ojos y nos permite ver "toda la realidad de modo nuevo" (LF 27), verla con los mismos ojos de Cristo.

El encuentro con Cristo, en definitiva, dilata o expande no solo la razón, sino al hombre en su totalidad -entendimiento, voluntad, afectividad-, porque le abre un horizonte inabarcable e insospechado -aunque misteriosamente deseado- que apunta a una promesa de plenitud definitiva (cf. LF 26), momento en el que se "entrará por completo en la luz" (LF 33).

3.5. Eclesialidad de la fe

Toda eclesiología, toda reflexión sobre la realidad de la Iglesia debe -a mi juicio- estar sostenida, al menos implícitamente, por una eclesiología fundamental, esto es, por una reflexión no únicamente teológica, sino también filosófica y antropológica sobre la razón de ser de la Iglesia. Sin esta fundamentación, la eclesiología adolecería de solidez, permanecería débil.

LF es consciente de ello. Por eso en ella encontramos, si bien no de modo sistemático ni siempre explícito, alusiones a estos fundamentos. Son alusiones o referencias tanto en positivo como en negativo, esto es, exponiendo los riesgos que implica tener una comprensión reducida de la Iglesia. ¿Qué riesgos son estos? Quiero destacar dos; hay más, pero estos me parecen los más relevantes.

Un primer peligro es antropológico. Consiste, dicho escuetamente, en enfatizar la dimensión individual del hombre al precio de minusvalorar su dimensión social. La primera sería intrínseca y constitutiva del ser humano; la segunda, extrínseca y consecutiva. Pero esto es un error. El hombre posee constitutiva e intrínsecamente no solo una dimensión individual (un ser-yo), sino también e inseparablemente una dimensión social (un ser-con-los-otros). Este 'con' pertenece originariamente al ser del hombre; no es algo advenido a su persona, sino algo que hace que sea persona.

Desde un punto de vista teológico esta dimensión social tiene un fundamento trinitario: Dios no es un Dios solitario, sino un Dios trinitario, comunión eterna y amorosa de Personas divinas; el hombre, creado a imagen del Dios trinitario, porta en sí una comunionalidad no solo vertical (apertura originaria a Dios), sino también horizontal (apertura originaria a los demás). De ahí que, frente a esta antropología individualista, LF defienda una antropología relacional: “La persona vive siempre en relación. Proviene de otros, pertenece a otros, su vida se ensancha en el encuentro con otros” (LF 38).

El segundo peligro incluye la idea anterior, pero incorporando además elementos epistemológicos y teológicos. Es la idea de que la Iglesia, o el testigo cristiano, es una figura que se interpone entre el sujeto religioso y Dios, una *mediación* incómoda que dificulta, cuando no impide, la comunicación directa e inmediata entre el hombre y Cristo, o entre el hombre y Dios. LF alude a esta “concepción individualista y limitada” (LF 17) del conocimiento (en este caso, de Dios) y de la fe recogiendo una cita de J. J. Rousseau en la que el ginebrino ilustrado se lamenta de no poder ver personalmente a Dios: “¡Cuántos hombres entre Dios y yo!” (cf. LF 17)²⁶. Frente a esta idea radicalmente equivocada de la mediación eclesial, la encíclica intentará mostrar no solo que la Iglesia puede situar al hombre en relación con Cristo, sino que la Iglesia es de hecho el único ámbito en donde cada uno de nosotros nos situamos “en relación originaria con Cristo” (LF 22).

²⁶ J. J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, (Paris: Garnier – Flammarion, 1966), 387. Una crítica argumentada y sistemática de esta comprensión de la mediación testimonial eclesial la encontramos en J. PRADES, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, (Madrid: BAC, 2015), especialmente 243-448.

La encíclica, como decíamos, recoge estas dificultades. No busca justificar a partir del dato revelado la fundación de la Iglesia por Cristo, sino que la da por supuesta. Está más preocupada por mostrar y argumentar la configuración necesariamente eclesial de la fe con elementos teológicos, antropológicos y epistemológicos.

Ya en el capítulo I -lugar donde se recogen algunas de las notas o dimensiones esenciales de la fe- encontramos un primer punto dedicado a ello, titulado precisamente “la forma eclesial de la fe” (cf. LF 22), y que prepara lo que será su desarrollo sistemático, al que se dedica el capítulo III (nn. 37-49). Se busca no solo mostrar positivamente el carácter social de la fe, sino también, con ello, refutar una idea de la fe como “algo privado” o “individualista” (LF 22), algo que acontece “entre un sujeto autónomo y Dios” (LF 39).

La imagen inicial elegida por el papa para mostrar esta eclesialidad de la fe es la paulina de la Iglesia como ‘cuerpo de Cristo’ (cf. 1 Cor 12,12-21; Rom 12,4-5; Ef 1,22-23; Col 1,17-19; 2,9-10)²⁷. A mi juicio, esta imagen, muy querida por los Padres de la Iglesia y que el Concilio Vaticano II retomará en *Lumen gentium* 7, presenta desde un punto de vista teológico al menos cuatro ventajas: 1) destaca el elemento ontológico sobrenatural: la Iglesia, en tanto que cuerpo de Cristo, trasciende su estructura visible; 2) aún en ella la dimensión histórica y la dimensión escatológica; 3) permite la comprensión de la unidad a la vez que la diversidad de funciones entre sus miembros; 4) y, sobre todo, pone de relieve la relación vital del cristiano con Cristo, que es la Cabeza del cuerpo.

Cristo, en efecto, “abrazo en sí a todos los creyentes” (LF 22) en su cuerpo, que es la Iglesia. Formar parte de este cuerpo no implica quedar reducido a mera pieza o parte de un todo anónimo, sino justo lo contrario: conlleva insertarse en el ámbito de la “unión vital de Cristo con los creyentes y de todos los creyentes entre sí” (LF 22). Cada cristiano, sin perder su individualidad, forma parte de un ‘uno’ más grande, el cuerpo de Cristo; por eso es dentro de él, y únicamente

²⁷ En una ocasión LF se refiere a la Iglesia como “Pueblo de Dios” (LF 40) -categoría clave en *Lumen gentium*-, mientras que su designación como “templo del Espíritu Santo” no aparece; junto con “cuerpo de Cristo”, son las tres grandes categorías o imágenes usadas por el Nuevo Testamento y la tradición eclesial para referirse a la Iglesia.

dentro de él, como el hombre queda situado en una “relación originaria con Cristo” (LF 22).

Y es que, efectivamente, frente a todo individualismo de la fe, ante la posible tentación de guardarse la fe para uno mismo, la encíclica destaca que esta, por su propia naturaleza, pide de suyo dilatarse o expandirse y formar comunión (cf. LF 38). Pues aquel que ha conocido el amor de Dios, quien ha escuchado su Palabra y “ha recibido su luz, no puede retener este don para sí” (LF 37), sino que desea transmitirlo como palabra y como luz. La fe se hace así confesión y comunión, comunicación a los otros del don recibido, invitación a la fe:

«La luz de Cristo brilla como en un espejo en el rostro de los cristianos, y así se difunde y llega hasta nosotros, de modo que también nosotros podamos participar en esta visión y reflejar a otros su luz» (LF 37).

Es una transmisión testimonial e interpersonal de la fe, “como una llama enciende otra llama” (LF 37). De este modo la Iglesia, a través de una “cadena ininterrumpida” (LF 38) de testigos logra salvar y abarcar las coordenadas temporales y hacer presente una memoria más grande, hacer presente y actual por la acción del Espíritu Santo - que “os irá recordando todo” (Jn 14,26)- la memoria fundante, el rostro de Jesús, su luz salvífica: “El pasado de la fe [...] nos llega en la memoria de otros, de testigos, conservado vivo en aquel sujeto único de memoria que es la Iglesia” (LF 38). Es el Espíritu Santo el que, por así decir, enlaza y aúna todos los tiempos, como notas de una melodía, “y nos hace contemporáneos de Jesús, convirtiéndose en el guía de nuestro camino de fe” (LF 38).

Esta transmisión no lo es solo de palabras o doctrinas -para eso basta un libro-, sino que aquello que transmite la Iglesia a lo largo de los siglos es todo el “contenido de su memoria” (LF 40), esto es, su tradición viva, aquella que ha nacido del encuentro con el Dios vivo y progresa a lo largo de los siglos hasta que el Señor vuelva.

Esta transmisión acontece de modo privilegiado a través de los sacramentos. Es Cristo quien actúa en ellos tocándonos “en nuestra realidad personal” (LF 42), haciéndonos partícipes de su naturaleza divina, hijos adoptivos de Dios y miembros de su Iglesia (bautismo; cf. LF 41-43). Esta naturaleza y estructura sacramental de la fe posee

su máxima realización en la eucaristía, lugar por excelencia del “encuentro con Cristo presente realmente con [...] el don de sí mismo, que genera vida” (LF 44).

Además de los sacramentos, LF nos recordará que aquel contenido de la memoria eclesial posee también otros momentos o ‘espacios’ esenciales -“tesoros”, los denomina LF 46- de transmisión de la memoria de la Iglesia, los cuales ponen al cristiano “en camino para la comunión plena con Dios vivo” (LF 45). Así, la encíclica señala en primer lugar, y de modo especial, el Credo, que no es mera recitación de una doctrina, sino confesión del misterio central cristiano que nos invita a entrar en él “y a dejarse transformar por lo que profesa” (45). Junto al Credo el papa quiere destacar también el Padrenuestro, oración cristiana por excelencia, pues procede del propio Cristo y permite al cristiano “compartir la misma experiencia espiritual de Cristo y [...] ver con los ojos de Cristo” (LF 46). Y subraya también el Decálogo, que “recibe una nueva luz” (LF 46) de Jesús en el Sermón de la Montaña, y que lejos de ser un mero conjunto de preceptos, constituye una auténtica luz para el camino.

En definitiva, la Iglesia constituye el lugar de confesión de Cristo. Es, en sentido propio, “madre de nuestra fe” (LF 37). La confesión de fe cristiana es así inseparablemente personal (es *mi* fe) y eclesial (*mi* fe emerge *desde*, está sostenida *por* y participa *de* la fe de la Iglesia). Es ella la que escucha, conserva y transmite fielmente esta fe ‘una’ e ‘íntegra’ -frente a afirmaciones artificiosas que hablan de dos tipos de fe, las de los rudos y las de los perfectos (cf. LF 47)-; es ella la que posibilita, por el don del Espíritu actuando en ella, que la continuidad de la memoria fundante “esté garantizada y [sea] posible beber con seguridad en la fuente pura de la que mana la fe” (LF 49). De ahí la insistencia de LF en que a nadie le es posible tener fe por su cuenta, porque al margen de este cuerpo que es la Iglesia en Cristo, la “fe pierde su ‘medida’, [...] el espacio necesario para sostenerse” (LF 22) y comunicarse.

3.6. Implicaciones de la luz de la fe para la vida social

Una exposición sobre la luz de la fe no puede aspirar a ser completa -sin que esto signifique pretender agotarla- sin aludir a algunas de las principales implicaciones que conlleva dicha luz para la vida social. Por decirlo con palabras de la propia encíclica, la fe es

no solo luz salvífica para el camino del hombre, sino también medio de *edificación* “de un lugar en el que el hombre pueda convivir con los demás” (LF 50). El símbolo de la ‘edificación’ se une así, en este último tramo de la encíclica, al del ‘camino’. Se trata no solo de que la luz de la fe alcance, ilumine y santifique al hombre en la sociedad, sino de promocionar la sociedad misma con el Evangelio²⁸.

Casi es superfluo señalar que la preocupación de fondo del papa aquí es refutar la idea -bastante extendida hoy día- de una fe constreñida al ámbito privado, impedida para expresarse en la sociedad y colaborar, desde su lugar propio, al desarrollo y fortalecimiento social. Pues si bien el cristianismo es consciente de que no debe mezclarse con el poder político ni ocupar esferas que no le corresponden (sana laicidad) -cuando lo ha hecho ha terminado pagando un alto precio-, también lo es que eso no se traduce en su marginación de la vida social (ideología laicista). La fe no aparta al hombre del mundo ni le hace ajeno a sus problemas y afanes concretos, antes bien, tiene capacidad de enriquecer y fortalecer las relaciones humanas (cf. LF 51).

Como es natural, los fundamentos de la argumentación que usará LF en el tratamiento de esta cuestión son principalmente teológicos, pero también, y precisamente por ello, inseparablemente antropológicos. En gran medida, lo que se contiene en este capítulo cuarto y último de la encíclica son algunos de los principios y valores fundamentales de la doctrina social de la Iglesia -cuyo desarrollo orgánico arranca con la primera gran encíclica social, *Rerum novarum* (1891), de León XIII, y donde la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II ocupa un lugar destacado-. Encontramos así principios como la dignidad de la persona humana y el bien común, y valores como la verdad, la caridad o la paz, contemplados y medidos todos ellos precisamente desde la luz de la fe, o por decirlo más claramente, queriendo mostrar su solidez cuando son contemplados y promovidos a la luz de Dios.

Lo que en realidad está aquí en juego es desvelar cuál es el hilo de oro que permite tejer unas auténticas relaciones humanas, cuál el cimiento que dota a los vínculos humanos de firmeza. La luz de la fe

²⁸ Cf. PONTIFICIO CONSEJO ‘JUSTICIA Y PAZ’, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), 62.

responde que es el amor de Dios, el amor intratrinitario donado libre y gratuitamente al mundo y al hombre. Tal es el fundamento de toda posible relación: “La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de la edificación, contribuyendo al bien común” (LF 51).

La luz de la fe ilumina, pues, no solo a la Iglesia y al cristiano, ni sirve únicamente para la construcción en el más allá de una ciudad eterna, sino que ilumina también los vínculos y las relaciones humanas en este mundo, desde las estructuras más pequeñas, las familiares, hasta las más grandes, “pues nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios” (LF 50; cf. LF 55). Es, por tanto, Dios el que, si los hombres se abren a Él en la fe, si confían en su amor y fidelidad, en su solicitud por el hombre y la sociedad, ‘colabora’ en la construcción de las relaciones humanas desde la autenticidad, enriqueciendo y dando consistencia a la vida común, contribuyendo a la justicia, al derecho y a la paz (cf. LF 51). La fe es así presentada por LF como “un bien para todos”, como un “bien común” (LF 51) que ayuda o contribuye a la edificación de la sociedad y a que esta camine con esperanza hacia el futuro.

La encíclica constata que el intento de la modernidad de edificar la sociedad a partir de valores como la igualdad o la fraternidad entendidos de modo inmanentista, o estrictamente horizontal, se ha mostrado insuficiente: “esta fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir” (LF 54). De ahí la invitación del papa a redescubrir la raíz o el fundamento de dicha fraternidad, que no es otro que el amor de Dios manifestado de modo inaudito, definitivo e insuperable en Jesucristo. Es en Cristo, imagen perfecta del Padre, como el hombre alcanza a ver de modo pleno y definitivo la dignidad irrenunciable de toda persona, en tanto que creada a imagen de Dios; la fe permite ver al otro no solo como ‘otro yo’, sino también como hermano, como hijo de un mismo Padre celestial (cf. LF 54).

Por eso alerta LF de que, cuando esta fe se apaga o se arrinconan en el estrecho espacio de lo privado, “se corre el riesgo de que los fundamentos de la vida se debiliten” (LF 55), de que se oscurezca el criterio teologal “que hace preciosa y única la vida del hombre” (LF 54).

No obstante, no cae la encíclica en ninguna suerte de utopía social cristiana, como si solo la fe bastase para tejer las relaciones humanas. La luz de la fe no sustituye el esfuerzo y el ingenio humano ni elimina mágicamente las tensiones y los conflictos que surgen en la vida común y social, pero sí ayuda, contribuye o colabora positivamente a superarlos.

Los dos elementos más valiosos que la fe puede aportar -así parece sugerirlo la encíclica- son, en primer lugar, el volver la mirada al Dios que nos ama y cuida de nosotros. La encíclica invita a hacerlo especialmente en los momentos de sufrimiento y de dolor, tanto a nivel personal como social. Estos momentos negativos siempre estarán ahí, pero el cristiano sabe que “le puede dar sentido, puede convertirlo en acto de amor, de entrega confiada en las manos de Dios” (LF 56), sabiendo que en Cristo el sufrimiento, el dolor y la muerte no tienen la última palabra. Por eso, aunque la luz de la fe no elimine totalmente las tinieblas que puedan aparecer en nuestra vida, o en la sociedad, sí que puede guiar “nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar” (LF 57).

El segundo elemento valioso que la fe puede aportar a la vida social es el perdón. Si bien en no pocas ocasiones perdonar necesita tiempo, paciencia y esfuerzo, es posible hacerlo presente

«cuando se descubre que el bien es siempre más originario y más fuerte que el mal, que la palabra con la que Dios afirma nuestra vida es más profunda que todas nuestras negaciones» (LF 55).

Ambas manifestaciones supremas de la fe, luz ante el dolor y el sufrimiento y capacidad para perdonar, no son fruto de meros razonamientos, teorías o doctrinas. La teodicea encuentra aquí sus límites. Su verdad se manifiesta *in actu* en la propia historia del cristianismo, en el testimonio de vida de muchos cristianos que han acompañado y acompañan real y vitalmente los sufrimientos de muchos, estando junto a ellos, dándoles asistencia y luz, ayudándoles a participar de la mirada de Jesús, a reconocer su presencia y su compañía, a convertir su dolor y su sufrimiento “en acto de amor, de entrega confiada en las manos de Dios” (LF 56). Es a ellos, a su testimonio de vida, a los que invita la encíclica a contemplar, porque ellos constituyen la verificación personal de la luz que procede de la fe.

4. CONCLUSIÓN

LF nace en un mundo, el actual que, siguiendo a otros autores, hemos denominado postsecular, un mundo en ocasiones no ya indiferente, sino incluso hostil a la fe. La tentación de algunos, o de muchos cristianos, puede ser la de replegarse en su territorio y levantar muros para protegerse. LF no solo rechaza esta opción, sino que mira la situación religiosa postsecular como un desafío positivo, como una oportunidad para seguir comunicando al mundo y al hombre la luz de la fe, con el convencimiento de que el hombre ha sido creado para acoger esta luz y, acogiéndola, tener vida.

No estamos, por tanto, solo ante un documento reivindicativo de la fe cristiana; se trata también, y precisamente por lo anterior, de un documento reivindicativo del hombre, preocupado por él, por su origen, su existencia y su destino. ¿Qué puede ofrecer el cristianismo al hombre? Sencillamente a Cristo, luz del mundo (cf. Jn 8,12) enviado por el Padre de las luces (cf. St 1,17). Los que le acogen en la fe participan, por el don del Espíritu, de su luz, que es luz transformadora de todo nuestro ser, luz que ilumina todo el trayecto del camino, luz que nos sitúa ya *en y hacia* Dios.