

LA FE

FAITH

Sergio Silva¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago-Chile

Resumen

Este artículo² tiene tres partes. En la primera expongo algunos preliminares para situar la noción de la fe; en las otras dos desarrollo más a fondo dos aspectos que me parecen centrales en la perspectiva pastoral: la fe cristiana como un modo de ser persona, que abarca por lo tanto al ser humano entero, y el valor teológico y eclesial de la fe vivida por cada creyente y por el pueblo entero de los cristianos.

Palabras clave: Fe, persona, estados de la vida, etapas de la fe.

Abstract

This article has three parts. In the first part, I present a number of comments in order to situate the idea of faith. In the remaining two parts I develop more deeply two aspects that seem central to me from a pastoral perspective: Christian faith as a way of being a person, which therefore involves the whole human being, and the theological and ecclesiastical value of faith experienced by every believer and by the whole Christian community.

Keywords: Faith, person, stages of life, stages of faith.

¹ Doctor en Teología. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: sersilva@uc.cl

² Reelaboración de la exposición realizada durante el 2º Encuentro Teológico-Pastoral referido a la Misión Continental, en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, del 23 al 25 de agosto de 2012.

1. Preliminares

Me detengo en tres cuestiones preliminares: la perspectiva de este trabajo, el contexto adecuado para comprender teológicamente la fe cristiana y una condición que hay que tener presente cuando se hace una teología de la fe.

a) La perspectiva: Teología pastoral o práctica

La teología intenta comprender, hasta donde es posible, la acción de Dios con respecto a nosotros, los seres humanos. Una acción que viene desde el pasado, sigue activa en cada presente y se encamina hacia el futuro, donde culminará en el tiempo escatológico.

La finalidad de esta acción de Dios se puede expresar –por lo mismo que nos desborda– de muchas maneras. Los Evangelios sinópticos siguen el uso del mismo Jesús, y hablan del Reinado de Dios, de Su acción de reinar en la humanidad, como la meta de la acción de Dios. En otra perspectiva, que también encuentra un fundamento en la Escritura, podemos decir que lo que Dios quiere actuar con nosotros, es dárse nos, autocomunicársenos por entero, en una relación de amor, que cubre muchos aspectos del amor humano: paternal, maternal, esponsal, fraternal y de amistad.

La teología pastoral o práctica añade un matiz importante a la comprensión que busca la teología; se trata de comprender la acción de Dios para secundarla, para apoyarla, abrirle cauces y eliminar obstáculos, de manera que los seres humanos podamos acoger a Dios que se nos entrega.

En esta perspectiva, la fe es simplemente la acogida de la acción de autodonación de Dios en persona, por amor. Para comprender más a fondo el acto de fe del creyente que acoge a Dios, me sitúo en la línea de la renovación de la teología de la fe en la primera mitad del siglo XX, que ha sido recogida en los textos del Concilio Vaticano II. Esta teología renovada de la fe redescubrió la experiencia bíblica de la fe como acto de toda la persona y no sólo como acto del entendimiento, que asiente a verdades sobrenaturales reveladas. Un texto breve, pero significativo, está en la Constitución *Dei Verbum*, que dice que “por la fe, el ser humano se entrega por entero y libremente a Dios”³.

³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965, n 5.

b) El contexto: El encuentro personal con Jesús

Cuando se intenta comprender teológicamente la fe, hay que situarla en su contexto vital, que es el del encuentro personal con Jesús, como ha subrayado Aparecida, y como se desprende de los textos de la Sagrada Escritura. De entre los muchos textos de Aparecida que se pueden citar a este respecto, baste con el siguiente: “Conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo”⁴.

Para la Escritura, la fe del creyente –tanto si es la persona individual como si es el pueblo– no es más que respuesta a una iniciativa de Dios, que consiste en darse, en amor sponsal y paternal-maternal, a su pueblo (y, finalmente, a la humanidad entera) y a cada uno de sus miembros⁵; un amor al que, en Jesús, se añaden los matices de la amistad y la fraternidad⁶.

Es por eso que la fe, que acoge a Dios que se le da en Jesús, involucra a la persona entera; y es, a su vez, entrega total a Dios, porque cuando se trata de las relaciones entre personas sólo se puede acoger a otro abriendo en uno el espacio para que se sienta como en su casa, es decir, entregándose a él, sin reservas.

La respuesta de la fe, como todo lo humano, es un acto complejo, pero que se organiza en torno a algún núcleo. Me parece que, para el Antiguo Testamento, este núcleo es la confianza en el Dios de Israel; para el Nuevo, la entrega a Jesús, el seguimiento de sus pasos.

c) Una condición: Reconocer la interacción de las diversas dimensiones de la fe

Las dimensiones fundamentales del creer en Jesús son, a mi juicio, tres: personal, comunitaria (o eclesial) y teologal.

⁴ CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007, n 29.

⁵ Algunos textos fundamentales del AT: Amor materno: Is 49,13-16. Amor paterno: Dt 1,30-31; Sal 103,13-14; Jr 31,20; Os 11,1-4. Amor sponsal: Is 54,4-8; 62,1-5; Jr 2,1-2; Os 2,16-24. El NT añade que el amor extremado de Dios por la humanidad se ha manifestado en el don de su Hijo y del Espíritu Santo: Don del Hijo: Jn 3,16-17; Rm 8,31-39; 1Jn 4,8-10. Don del Espíritu: Rm 5,5.

⁶ Amor fraternal: Rm 8,28-29. Amor de amistad: Jn 15,14-15.

La fe tiene una dimensión personal, porque se trata de acoger personalmente al Dios que ha tomado la iniciativa de entregarse en amor; acogida que implica, a su vez, la entrega del que acoge al que se le da, porque la relación de fe, siendo de carácter interpersonal, es –como veíamos– de mutua entrega, que es sponsal, paternal-filial, fraternal y de amistad.

En segundo lugar, la fe tiene una dimensión comunitaria y eclesial, porque el Dios que se entrega para ser acogido por cada uno de los seres humanos es el mismo y quiere hacer de toda la humanidad su esposa y de cada uno de sus miembros sus hijos y, por ello, hermanos y amigos de Jesús; pero, además, Él, en sí mismo, es comunión trinitaria y todo lo que hace en relación con la humanidad deja esta impronta de comunión.

Finalmente, la fe tiene una dimensión teologal, porque el creyente se encuentra personalmente, al interior de la comunidad, con Dios en persona, y establece relaciones personales con cada una de las tres Personas divinas. De partida, con el Espíritu, que es quien actúa en esta etapa de la historia de salvación en cada uno de los creyentes, modelándolo a imagen de Jesús. Con el Hijo, porque Él es el “pionero y consumidor de la fe” (Hb 12,2), a quien los creyentes tratamos de seguir a lo largo de nuestra vida. Con el Padre, porque Él es la meta a la que aspiramos, como expresó Felipe: “Muéstranos al Padre y nos basta” (Jn 14,8). Podemos decir que la fe la vivimos en el Espíritu, con Cristo, hacia el Padre. Al interior de esta dimensión teologal, cada creyente subraya su vínculo con una u otra de las Personas divinas, pero la realidad de la fe, más allá de los contenidos explícitos que hay en la conciencia del creyente, lo pone en relación con la Trinidad.

Las “dimensiones” de la fe son análogas a las tres dimensiones de un volumen geométrico cualquiera. Sus tres dimensiones son necesarias, de manera que, si falta cualquiera de ellas, el volumen se aplana o achata, deja de ser volumen y se convierte en superficie plana o, peor aún, en línea, finalmente en punto, y desaparece. Algo análogo ocurre con las dimensiones de la fe; ellas interactúan entre sí, de modo que, si falta una, la fe no se desarrolla plenamente, se aplana, se distorsiona. Y, llegado el caso, puede desaparecer.

La dimensión personal no puede faltar, porque la fe es una relación personal del creyente con Dios como un Tú. Si falta, tendremos –como se lamenta con razón el episcopado latinoamericano reunido en Santo Do-

mingo— “bautizados no evangelizados”⁷, “numerosos bautizados [que] no orientan su vida según el Evangelio”⁸.

En cuanto a la dimensión de comunidad, en la fe es necesaria, porque ésta no sustituye la tarea de ser persona, por el contrario, es un modo de serlo; pero no hay persona puramente individual, sin comunidad. A su vez, una comunidad vive de sus miembros individuales, y se desarrolla tanto más cuanto más se desarrollan individualmente las personas que la conforman. En el caso de la Iglesia, la fe de sus miembros se alimenta de la fe de la Iglesia y ésta se enriquece con la fe de ellos.

Finalmente, tampoco puede faltar la dimensión teologal. Como hemos afirmado ya, la fe es un encuentro personal del creyente con la persona de Dios. Por otro lado, la comunidad eclesial procede de la Trinidad, no tiene sentido sin esta dependencia radical; y, por su parte, la dimensión teologal de la fe sólo se puede vivir en plenitud y sin demasiado riesgo de error en la comunidad eclesial.

En los dos apartados que siguen desarrollo algunos aspectos de dos de las dimensiones de la fe, la personal y la eclesial.

2. Vivir la fe como un modo de ser persona

En la dimensión personal de la fe, hay dos aspectos que me parecen clave, dada la situación pastoral de la Iglesia y las tareas y desafíos que nos plantea el mundo actual.

El primero, es que hay que vivir la relación de la fe con todas las esferas de la vida humana, en un diálogo mutuamente enriquecedor y vitalizador. Porque la auténtica fe no se puede vivir como un sector aparte de la vida humana, el sector sagrado, sino que tiene que impregnar todo lo humano y dejarse impregnar por todo lo humano, una vez discernido a la luz del Evangelio. Desde hace algunos decenios hay teólogos que se han hecho cargo de las muy diversas facetas de este diálogo, como son los diálogos con la razón contemporánea y la filosofía, con las ciencias, con la política, con

⁷ CELAM, *Documento de Santo Domingo*, 1992, n 97.

⁸ *Ibidem*, n 130.

la sociedad, con el arte. Ha habido paralelamente muchos esfuerzos por llevar a la práctica el evangelio en esos ámbitos; así se lo ha propuesto la Doctrina Social de la Iglesia, también los partidos políticos de inspiración cristiana, las uniones de empresarios cristianos, los sindicatos cristianos de trabajadores, etc.

Hoy, en particular, la relación con la cultura es, a mi juicio, decisiva y, por ello, debería ser prioritaria. Este tema es enorme y de enormes consecuencias para la vida y la pastoral de la Iglesia, porque se refiere a la inculturación del Evangelio, donde estamos actualmente tremendamente al debe; pero no hago más que enunciarlo, porque merecería un largo desarrollo.

El segundo aspecto de la dimensión personal que me parece importante, es el conocimiento de las etapas del desarrollo de la fe, tanto para vivirlas personalmente con lucidez como para poder acompañarlas pastoralmente de manera adecuada. Lo normal sería que la fe acompañe de cerca el desarrollo de la persona humana, para que no quede atrás. Ya en su encíclica *Ecclesiam Suam*, Pablo VI decía: “Nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no podrá ser evidentemente uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias reales: una cosa, en efecto, es un diálogo con un niño y otra con un adulto; una cosa con un creyente y otra con uno que no cree”⁹. Pero esta afirmación, que es de sentido común, no fue pensada más sistemáticamente hasta dos décadas más tarde, por un teólogo y ministro de la Iglesia Metodista Unida norteamericana, James W. Fowler. Voy a presentar una síntesis de su idea acerca de las etapas de la fe, que me parece muy luminosa¹⁰.

Fowler ha elaborado su teoría acerca de las etapas de la fe, apoyado en los desarrollos de la psicología evolutiva de la segunda mitad del siglo XX; en particular, en las ideas de Erik Erikson y Jean Piaget. Además, ha realizado más de 300 entrevistas en profundidad, para adecuar la teoría a los datos de la realidad. Erikson ha estudiado el desarrollo de la personalidad y ha descubierto que todas las personas pasamos por lo que él llama el “ciclo

⁹ PABLO VI, *Carta encíclica Ecclesiam Suam*, 1964, n 26.

¹⁰ Me baso en el libro de J.W FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, San Francisco 1981, 323.

epigenético de la personalidad”¹¹. Según este autor, toda persona humana se desarrolla debiendo enfrentar a lo largo de su vida ocho “crisis”, marcadas por la disyuntiva entre dos actitudes fundamentales, una positiva, la otra negativa; añade que cada persona sale de la crisis con alguna combinación de ambas. Estas crisis se dan fundamentalmente cada una en su tiempo preciso; pero a cada nueva crisis se renuevan las crisis anteriores, de modo que es posible compensar una mala solución anterior.

Basado fundamentalmente en esta idea, Fowler reconoce 6 etapas en el desarrollo de la fe, precedidas por la etapa de la primera infancia, en la que ni es posible hablar todavía propiamente de fe, ni se la puede investigar experimentalmente. Expongo brevemente cada una de estas etapas.

a) Primera infancia y fe indiferenciada

Aunque esta pre-etapa de la fe es inaccesible al estudio empírico, es claro que “la cualidad de la reciprocidad y la fortaleza de la confianza, la autonomía, la esperanza y el valor (y sus opuestos) desarrollados en esta fase subyacen (o amenazan con minar) todo lo que viene después en el desarrollo de la fe”¹².

El riesgo de falla va aquí en dos direcciones: excesivo narcisismo (que perpetúa la experiencia de la guagua de ser el centro de la familia) o aislamiento e incapacidad de reciprocidad (sea por la experiencia de haber sido descuidado, sea por las incoherencias de los padres, que los hacen indignos de confianza).

b) Primera etapa: fe intuitivo-proyectiva

Esta etapa abarca normalmente de los 3 a los 7 años de edad. Es época de imaginación no inhibida aún por el pensamiento lógico, que produce imágenes y sentimientos duraderos, que en las etapas posteriores habrá que ordenar e integrar. Aquí el niño alcanza una primera conciencia de sí, pero

¹¹ E. ERIKSON, *Identity, Youth, and Crisis*, W.W. Norton, New York 1968. Nosotros usamos la traducción castellana *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires 1971, 75-115.

¹² Cf. J.W. FOWLER, o. c., 121: “The quality of mutuality and the strength of trust, autonomy, hope and courage (and their opposites) developed in this phase underlie (or threaten to undermine) all that comes later in faith development”.

de tipo egocéntrico, es decir, incapaz de ponerse en la perspectiva de los demás. Se da también una primera conciencia del sexo y de la muerte y de los tabúes mediante los cuales la sociedad aísla estas zonas de la experiencia.

La fortaleza o virtud de esta etapa de la fe es la imaginación como capacidad de unificar el mundo de la experiencia y de contarlos en historias en que cristaliza la comprensión intuitiva de las condiciones últimas de la existencia. El peligro es que la imaginación sea poseída por fuerzas destructivas o que sea instrumentalizada al servicio del refuerzo de los tabúes y de la sana doctrina imperantes en la sociedad. Se trata, en suma, de una fe imaginativa y de imitación de la de los adultos con quienes el niño se relaciona más estrechamente.

El paso a la segunda etapa es precipitado por la emergencia del pensamiento operacional concreto y por la entrada del complejo de Edipo en estado de latencia.

c) Segunda etapa: fe mítico-literal

Entre los 7 años y la pubertad (alrededor de los 12 o 14) el niño va haciendo suyas las historias, las creencias, las costumbres y los símbolos de la comunidad a la que pertenece; pero las creencias, los símbolos, las reglas morales, etc. las interpreta literalmente, como si su sentido fuera unívoco, unidimensional. El niño en esta etapa construye, mediante narraciones seguidas, no ya episódicas, sentidos globales coherentes. Puede, además, ponerse en la perspectiva de los demás, lo que le permite construir una imagen del mundo basada en la reciprocidad de las relaciones interpersonales; de aquí que su idea de la justicia sea de retribución inmanente, como sucede en buena parte del Antiguo Testamento.

La fortaleza o virtud de esta etapa es la capacidad de entender la narración como un modo de descubrir y dar coherencia a la experiencia. El peligro está en que el exceso de confianza en la reciprocidad y las limitaciones del literalismo pueden llevar al niño a dos extremos opuestos: a concebir la justicia como fruto de las obras, o a hundirse en la conciencia de la propia maldad radical.

El paso a la tercera etapa se ve precipitado por tres factores. Por un lado, las contradicciones implícitas en las diversas historias (que expresan el sentido del mundo para el niño) lo obligan a reflexionar sobre su signi-

ficado conceptual. En segundo lugar, al final de este período del desarrollo de la inteligencia emerge el pensamiento operacional formal, con lo que la inteligencia alcanza su madurez. Por último, se hace posible también la toma de perspectiva recíproca, expresada en la fórmula “veo que ves que te veo”.

d) Tercera etapa: fe sintético-convencional

Es la etapa propia de los adolescentes. Ahora el mundo de la experiencia se abre y va mucho más allá de la familia; se integra la escuela, la pandilla de amigos, el barrio, los medios de comunicación social, el trabajo. La fe debe orientar al adolescente en la toma de compromisos cada vez más complejos. Pero la estructura del entorno último se sigue dando en términos interpersonales. La fe será fundamentalmente conformista, en el sentido de que el adolescente tiende a responder, por falta de seguridad en su propia identidad, a las expectativas de los demás, a conformarse con ellas; pero se trata sólo de aquellos que pertenecen a los grupos en los que él se siente bien. El adolescente habita en creencias y valores sostenidos tácitamente, no reflexionados aún crítica ni personalmente; de modo que al que vive otros valores se lo siente como de otra especie, otra clase. La autoridad está para el adolescente en los que detentan roles tradicionales de autoridad o en los consensos de su grupo de pertenencia.

La virtud de esta etapa es la formación de un “mito” personal de identidad, que incluye el pasado y anticipa el futuro. El peligro es ahora doble: la interiorización compulsiva de las expectativas y valoraciones de los demás respecto de uno, que puede incapacitarlo para su posterior autonomía; y la desesperación nihilista o la búsqueda de intimidad compensatoria con Dios (sin presencia del mundo), cuando se ha tenido la experiencia de haber sido traicionado.

El paso a la cuarta etapa se ve favorecido por las contradicciones entre las diversas autoridades que el adolescente acepta, por los cambios en lo que hasta ahora había sido intocable (por ejemplo, para muchos en esta etapa de fe, los cambios precipitados por el Concilio Vaticano II en la Iglesia católica), por ciertas experiencias que llevan a una reflexión crítica de lo vivido hasta ahora, que es visto como relativo al propio grupo y al propio trasfondo, y por la salida de la propia familia.

e) Cuarta etapa: fe individual-reflexiva

Es la etapa propia de los jóvenes que ya empiezan a tomar responsabilidades adultas en la vida. Esto los hace enfrentar inevitablemente ciertos conflictos; por ejemplo, entre su individualidad y el ser definidos por el grupo, entre la subjetividad de los sentimientos y la objetividad de la reflexión crítica, entre la realización personal y el servicio, entre lo relativo y el absoluto. Esta etapa está marcada por dos desarrollos. Por un lado, se busca tener una identidad que no sea definida por los demás, que no esté compuesta exclusivamente por los papeles significativos que cada uno desempeña en la vida. Por otro lado, se construye una cosmovisión claramente diferenciada de la de los demás, capaz de sostener coherentemente la propia identidad; aquí los símbolos se vuelven conceptos: se trata de una etapa desmitologizadora, gracias a una lógica de distinciones claras y de conceptos abstractos muy bien definidos.

La virtud o fortaleza de esta etapa es la capacidad de reflexión crítica, tanto respecto de la propia identidad como de las ideologías y cosmovisiones. El peligro es el exceso de confianza en esta capacidad crítica, una especie de narcisismo “segundo”, que sobreidentifica la realidad con la cosmovisión que uno tiene.

El paso a la quinta etapa es preparado por la escucha de las voces interiores, que son enérgicas y capaces de perturbar las seguridades adquiridas; por la presencia de historias, símbolos y mitos, tanto en la propia tradición como en las ajenas, que chocan con la claridad de la propia fe y con su carácter tajante; y por las desilusiones personales, que ayudan a reconocer que la vida es bastante más compleja que lo que cabe en la cosmovisión propia.

f) Quinta etapa: fe de conjunción

Es la etapa más difícil de describir. No suele surgir antes de la mitad de la vida. En esta etapa, la persona incorpora en su visión de sí y del mundo lo que en la etapa anterior dejaba de lado; desarrolla una especie de “segunda ingenuidad” (el término es de Paul Ricoeur), que vuelve a unir el símbolo con sus significados conceptualizables; se abre a las voces profundas del propio yo, reelaborando el pasado, reconociendo todo lo inconsciente que

le dio el grupo en el que se formó. La persona, que se ha hecho sensible a lo paradójico de la realidad, trata de unir los opuestos, haciéndose vulnerable a la verdad de los otros. Al mismo tiempo, su compromiso con la justicia se libera de los límites tribales, nacionales, de clase y de religión.

La fortaleza o virtud de esta etapa es el surgimiento de la imaginación irónica, es decir, la capacidad de estar en los significados de los símbolos, pero reconociéndolos como relativos a la realidad trascendente, porque sus aprehensiones son parciales, inevitablemente distorsionadoras en alguna medida. El peligro es la pasividad paralizadora, que puede llevar al retraimiento cínico.

Lo que prepara el paso a la sexta y definitiva etapa es la división entre el mundo no transformado en el que se vive y una visión transformadora.

g) Sexta etapa: fe universalizadora

Muy poca gente alcanza esta etapa final. Por ejemplo, de los 359 entrevistados de Fowler sólo uno pudo ser catalogado en ella. Se trata de personas que encarnan contagiosamente el espíritu de una comunidad humana inclusiva y plenificada; personas que crean en torno a sí zonas liberadoras, porque viven en la participación de un poder que unifica al mundo y lo transforma; por eso, se las siente como gente subversiva de las estructuras e instituciones dadas (lo que hace que normalmente se las honre más una vez muertas que en vida); son gente que ama la vida, pero sin apegarse a ella. Fowler menciona a Gandhi, Martin Luther King, la Madre Teresa de Calcuta, Dietrich Bonhoeffer, Thomas Merton.

Detrás de esta descripción de la sexta etapa está la imagen bíblica del Reinado de Dios, la idea del monoteísmo radical de la Biblia y de la correspondiente fe, que nunca se detiene en las creencias, prácticas e imágenes que encarnan la relación con Dios, sino que las trasciende permanentemente en dirección a la Realidad que tratan de expresar. Este monoteísmo bíblico radical tiene un correlato ético en la lucha contra toda idolatría, es decir, contra todo centro de valor y de poder que pretenda suplantar al único Dios (la tribu, la nación, la clase, el yo, la familia, las instituciones, el éxito, el dinero, el sexo, o lo que sea); lucha que no pretende destruir su realidad, sino sólo relativizarla en referencia a Dios, a cuya luz estos centros de valor y de poder aparecen como lo que realmente son, bienes, pero parciales.

3. Recuperar el valor de la fe de cada creyente y del pueblo de los creyentes

Desarrollando algo más la dimensión eclesial de la fe, pongo el acento en otros dos aspectos, íntimamente relacionados. Me refiero, en primer lugar, a la necesidad de reconocer la dialéctica que existe entre los aportes de la Iglesia y su tradición, por una parte, y los aportes de cada creyente y del pueblo de los creyentes en su conjunto, por otra. Cualquiera de los dos que falte mutila la fe. Y, por lo mismo, en segundo lugar, se hace necesario valorar el *sensus fidei* (sentido de la fe) de cada creyente y la infalibilidad en el creer del conjunto de los fieles (*sensus fidelium*, el sentido [de la fe] de los fieles). Me detengo en este segundo aspecto.

El Concilio recuperó una noción central de la Eclesiología patristica, el concepto de *sensus fidelium*, que implica que los fieles cristianos laicos no son meramente receptores pasivos en la Iglesia sino sujetos activos de la fe y de la transmisión del Evangelio¹³, incluso en el nivel de la elaboración doctrinal¹⁴. Sin embargo, persiste en muchos el modelo de la eclesiología preconiliar, según el cual la jerarquía enseña, los teólogos explican la doctrina enseñada por la jerarquía y la defienden, y los fieles la escuchan y obedecen. Y es claro que las intenciones de cambio expresadas en el Concilio Vaticano II no se han llevado aún plenamente a la práctica. En particular, en lo que se refiere a lo que podemos llamar la inversión del modelo eclesiológico preconiliar, que el Concilio ha querido realizar al situar en la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* primero el capítulo sobre el pueblo de Dios y luego el que trata acerca de la jerarquía, puesta claramente al servicio del pueblo creyente. Se trata de una eclesiología que tiene como su fundamento el sacramento del bautismo, que injerta a cada creyente en Jesucristo resucitado, haciendo de todos los creyentes, por lo

¹³ Ver CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964, n 33: “el apostolado de los laicos es participación en la misión misma salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo en virtud del bautismo y la confirmación”.

¹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965, n 8: “Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19 y 51), ya por la inteligencia interior que experimentan de las cosas espirituales (...)”.

tanto, cristianos de igual dignidad, como afirma con fuerza Pablo¹⁵. La ecle-siología preconiliar preponderante, en cambio, solía construirse sobre el sacramento del Orden, partiendo por lo tanto del elemento diferenciador. A esto se añade una segunda dificultad, que consiste en que no hay en la Iglesia una institucionalización clara del *sensus fidelium*, como sí la hay para el magisterio episcopal y para el teológico. Se puede mencionar, además, el hecho de que se trata de un tema muy poco trabajado en la teología, quizá porque durante los últimos siglos ha sido hecha por clérigos, para formar clérigos¹⁶.

A pesar de todo, hay cosas claras. Cinco me parecen las afirmaciones centrales en torno al *sensus fidelium*.

a) *La infalibilidad del conjunto de los fieles en la fe*

La Iglesia como totalidad, como conjunto de los fieles, es infalible *in creando*, es decir, en el creer, en el ejercicio de la fe. Obviamente no por sí misma, sino por el Espíritu que habita en ella y en sus fieles, como afirman tantos textos del Nuevo Testamento, en particular la 1ª Carta de Juan: “En cuanto a ustedes, están ungidos por el Santo y ustedes lo saben. Les he escrito, no porque desconozcan la verdad, sino porque la conocen y porque ninguna mentira viene de la verdad (...). Y en cuanto a ustedes, la unción que de Él han recibido permanece en ustedes y no necesitan que nadie les enseñe. Pero como su unción les enseña acerca de todas las cosas –y es verdadera y no mentirosa– según les enseñó, permanezcan en Él” (1 Jn 2,20-21 y 27).

La infalibilidad de los fieles en su fe ha sido recordada por el Concilio Vaticano II: “El pueblo santo de Dios participa también del don profético

¹⁵ Por ejemplo, Gá 3,27-28: “Ustedes, los que se han bautizado en Cristo, se han vestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús”; 1Co 12,13: “Porque en un sólo Espíritu hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu”.

¹⁶ Una excepción valiosa es la tesis doctoral de D. VITALI, *Il “sensus fidelium” come funzione di intelligenza della fede*. Brescia, Morelliana 1993. Sin embargo, trata el tema en la sola perspectiva de la tradición doctrinal, en la que el *sensus fidelium* aparece como función de la inteligencia de la fe, sin incorporar sus funciones sacerdotal y real ni la función profética en toda su amplitud.

de Cristo, difundiendo su vivo testimonio, sobre todo por la vida de fe y de caridad, ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, el fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Hb 13,15). La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20-17) no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde el Obispo hasta los últimos fieles laicos manifiestan el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres. Con ese sentido de la fe que el Espíritu Santo mueve y sostiene, el Pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio, al que sigue fidelísimamente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1Ts 2,13), se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jds 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida. Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al Pueblo de Dios por los Sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que ‘distribuye sus dones a cada uno según quiere’ (1Co 12,11), reparte entre los fieles de cualquier condición incluso gracias especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia según aquellas palabras: ‘A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad’ (1Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo. Los dones extraordinarios no hay que pedirlos temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos de los trabajos apostólicos, sino que el juicio sobre su autenticidad y sobre su aplicación pertenece a los que presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1Ts 5,19-21)¹⁷.

Podríamos decir que en el *sensus fidelium* se trata del polo místico de la fe, que radica en el corazón de los creyentes; éste complementa el polo jurídico o institucional, situado en el nivel institucional de la Iglesia, representado por el carisma de infalibilidad en la enseñanza, propia de su magisterio supremo.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964, n 12.

También, en un número de la revista *Concilium* de 1985 dedicado al tema, se vincula este *sensus fidelium* con la vida concreta de la fe, con el seguimiento cotidiano de Jesús, en el que se hace transparente la autoridad de Jesús¹⁸. El pueblo eclesial es el sujeto del testimonio del Evangelio; la Iglesia no es un mero rebaño conducido por los pastores. Y este testimonio es en primer lugar práctico, es el testimonio de la vida de los creyentes; pero es inseparable de su expresión refleja, pensada, que funda la enseñanza¹⁹. La autoridad fundamental de la Iglesia no es la de la enseñanza sino la de la vida. Porque la fuerza de convicción de la Iglesia depende de que logre presentarse realmente como la comunidad de redimidos que afirma ser, es decir –de acuerdo a una idea de Metz–, que los creyentes sean realmente sujetos en una Iglesia no solamente para el pueblo sino del pueblo²⁰.

b) En la base del sensus fidelium, el sensus fidei

La base del *sensus fidelium* es el *sensus fidei* (el sentido de la fe) propio de cada creyente individual²¹, como don del Espíritu Santo. En el Nuevo Testamento se afirma que el Espíritu Santo crea en cada creyente individual una especie de “órgano” de la fe y de su comprensión²². El Espíritu aporta sus siete dones, agrupables en cuatro conjuntos: los dones de inteligencia y ciencia constituyen nuestra “inteligencia” espiritual, que es una capacidad de penetrar racionalmente los misterios de Dios y de reconocer el valor exacto de las creaturas a los ojos de Dios: tienen que ver con el trascendental *verum* (lo verdadero); el don de sabiduría –entendida como la capacidad de saborear y gustar lo que se ha logrado comprender de Dios y de sus creaturas– aporta una dimensión estética, vinculada al trascendental *pulchrum* (lo bello); los dones de consejo y fortaleza capacitan al creyente para la acción consecuente con la fe, porque mediante ellos el Espíritu le inspira la acción oportuna y le da la fuerza para llevarla a cabo: se sitúan en

¹⁸ Ver E. SCHILLEBEECKX, “La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento”, *Concilium* 21 (1985) 21-32.

¹⁹ Ver C. DUQUOC, “El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia”, *Concilium* 21 (1985) 95-105.

²⁰ Es la opinión de H. WALDENFELS, “Autoridad y conocimiento”, *Concilium* 21 (1985) 43-55.

²¹ De él habla *LG*, n. 12 y n. 35.

²² Ver, por ejemplo, 1 Co 2,16; Ef 1,18; Flp 1,9; Col 1,9.

la línea del trascendental *bonum* (lo bueno); finalmente, los dones de reverencia²³ y piedad, que radican en el corazón del creyente, definen nuestra actitud fundamental ante Dios (creaturas, pero a la vez hijos); por lo tanto, estos dos dones se sitúan en el meollo del ser del cristiano.

En el *sensus fidei* se trata de un “sentido” análogo a los corporales, sólo que brota de la fe, y su objeto propio es todo lo que tiene que ver con la fe. Podríamos decir que es una especie de instinto certero que permite aceptar, sin que sea necesaria una reflexión previa ni un discurso racional, lo que está en la línea de la fe y rechazar lo que la contradice o no va con ella; esto último era para Newman una intolerancia al error, semejante a la acción del organismo vivo que no tolera sustancias dañinas²⁴. Dos analogías que pueden ayudar a entender de qué se trata son la intuición del artista y la capacidad diagnóstica del médico. Es fundamentalmente un principio de discernimiento de lo que tiene que ver con la fe.

c) *Del sensus fidelium al consensus fidelium*

El resultado del *sensus fidelium* es el *consensus fidelium* (consenso de todos los fieles), que se puede interpretar como la expresión de la fe en el nivel de lo que podemos llamar la cultura de la Iglesia. Vorgrimler señala, acertadamente, que el consenso de los fieles se logra en comunidades de comunicación, necesariamente pequeñas; y que éste nunca está concluido, porque la vida sigue adelante, planteando siempre nuevas preguntas. Y añade que es más fácil constatar el consenso en cuestiones que tienen que ver con la práctica de la fe, porque en esas cuestiones se actualizan unas determinadas verdades de la fe²⁵.

d) *La recepción como un modo de ejercicio del sensus fidelium*

Entre otros modos, el *sensus fidelium* se ejerce concretamente en el acto

²³ Habitualmente se habla del don de “temor”, pero es más exacto hablar de “reverencia”, que es la actitud propia de la creatura ante el Creador, cuando reconoce la diferencia infinita que los separa. Si se sigue hablando de “temor”, hay que hacer presente que este don no implica ningún miedo ante Dios.

²⁴ Lo recuerda J. WALGRAVE, “La consulta a los fieles en materias de fe’ según Newman”, *Concilium* 21 (1985) 33-42.

²⁵ H. VORGRIMLER, “Del ‘sensus fidei’ al ‘consensus fidelium’”, *Concilium* 21 (1985) 9-19.

de “recepción” por parte de los fieles de lo que viene de la jerarquía, en los tres campos cubiertos por los tres oficios o funciones de Cristo –profética, sacerdotal y real– y prolongados por la tradición (doctrinal, sacramental y real, respectivamente). Una recepción que es discriminatoria, en el sentido de que se queda con lo que el sentido de fe de los fieles ve como en consonancia con la fe y rechaza lo que le parece disonante con ella²⁶.

A propósito de las formas de la autoridad de los fieles, Duquoc hace una distinción que puede iluminar el ejercicio de la recepción; señala que se trata de una autoridad no funcional, es decir, no expresada en determinados ministerios, sino análoga a la de la opinión pública en la sociedad; distingue luego una forma no institucional y otras institucionales. La forma no institucional de ejercicio de la autoridad (y de la recepción) de los fieles puede ser negativa o positiva. Es negativa cuando se expresa como indiferencia o desinterés ante determinados contenidos que vienen de la jerarquía; es positiva cuando se expresa como resistencia, normalmente ejercida por grupos organizados dentro de la Iglesia, como pueden ser las comunidades de base. Pero hay también una forma institucional de ejercer la autoridad de los fieles (y su acto de recepción): a través de grupos reconocidos por la jerarquía –como fuera en su tiempo la Acción Católica, o como son hoy los grupos de oración, de catequesis, de ayuda fraterna, etc. y los Movimientos– o a través de los Consejos pastorales, previstos por el Vaticano II para permitir la influencia de los cristianos no organizados. Esta forma institucionalizada entra, según Duquoc, en una dialéctica más clara con la autoridad jerárquica²⁷.

e) El modelo eclesial subyacente, una eclesiología de comunión

El *sensus fidelium* así entendido tiene estrecha vinculación con la experiencia eclesial de la fe. Por ello, hay que entenderlo según un modelo eclesial no de subordinación del laicado a la jerarquía, sino de comunión, debido precisamente a que también los miembros de la jerarquía, al igual que el

²⁶ A propósito de la liberación, que puede ser cristiana o no, dice Juan Pablo II en Puebla: “No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses”. JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural de Puebla*, 1979, n. 6.

²⁷ C. DUQUOC, o.c., 102-104.

laicado, son fieles. En este modelo de comunión, la función de la jerarquía se define como un servicio a la fe de la Iglesia y no como el ejercicio de un poder sobre los fieles.

Ardusso señala, con razón, que la afirmación del *sensus fidelium* se ha recuperado en el Vaticano II gracias al paso de un esquema eclesiológico centrado en Cristo, a uno trinitario. En efecto, en el esquema centrado en Cristo, Él es el fundador de la Iglesia, Cabeza del Cuerpo místico, que ha confiado el depósito de la fe sólo a la jerarquía de la Iglesia; a los fieles sólo les cabe una pasiva infalibilidad en el creer, un mero testimonio –a manera de reflejo– de la enseñanza recibida de la jerarquía. En el esquema trinitario, en cambio, todos los creyentes, por haber recibido los sacramentos del bautismo y la confirmación, son responsables de la Iglesia; la responsabilidad específica de la jerarquía consiste en llevar constantemente a la Iglesia entera al fundamento de la fe apostólica²⁸. Para Duquoc, el don primero es el del Espíritu a todos los creyentes bautizados; el rol de la jerarquía ha de ser pensado en función de este don, al servicio suyo, y no al revés, porque el único mediador es Jesús: la jerarquía no es mediadora “en el sentido que condicione el don del Espíritu”²⁹.

Bibliografía

- ARDUSSO F., “Il ‘senso della fede’ e il ‘consenso dei credenti’”, *Credere Oggi* 2/8 (1982).
- CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964
- DUQUOC C., “El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia”, *Concilium* 21 (1985).
- ERIKSON E., *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires 1971.
- FOWLER J.W., *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, San Francisco 1981.

²⁸ F. ARDUSSO, “Il ‘senso della fede’ e il ‘consenso dei credenti’”, *Credere Oggi* 2/8 (1982) 15-25.

²⁹ C. DUQUOC, o. c., 104.

JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural de Puebla*, 1979.

PABLO VI, Carta encíclica *Ecclesiam Suam*, 1964.

SCHILLEBEECKX, E., “La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento”, *Concilium* 21 (1985).

VORGRIMLER H., “Del ‘sensus fidei’ al ‘consensus fidelium’”, *Concilium* 21 (1985).

WALDENFELS H., “Autoridad y conocimiento”, *Concilium* 21 (1985).

WALGRAVE, J., “La consulta a los fieles en materias de fe’ según Newman”, *Concilium* 21 (1985).

Artículo recibido 10 de diciembre de 2012

Artículo aceptado el 12 de enero de 2013