

La fe, “luz encarnada”, según *Lumen fidei*

JOSÉ GRANADOS*

*SUMMARY: What sort of light is faith? How is it related to the other lights that populate human life? The normal concept of this light in secularized society presents it as a “different light”, foreign to the cosmic and social spaces of life, which is born in man’s interiority so as to give him internal confidence in his own authentic path. Nevertheless, this is not the answer of *Lumen fidei*, which speaks, on the contrary, about an “incarnate light”. Faith is not only faith in the Incarnation, because the light itself of faith is kindled only in the space opened up by our flesh, by our encounter with the world and with others. Understanding the light of faith as light of the flesh, based on the “luminous life” of Jesus, allows us to discover better how this light already enlightens creation and how it is manifested in the Church, thanks to the space opened up by the sacraments.*

“Nuestra mirada es submarina, nuestros ojos miran hacia arriba [...] vemos la luz, pero no vemos de donde viene”. La imagen usada por T.S. Eliot, en su himno a la luz eterna, nos ayuda a preguntarnos qué tipo de luz es la de la fe¹. Tal imagen suscita dos interpretaciones posibles. En la primera, quien vive bajo el agua percibiría la luz, pero no su origen. La mirada de la fe podría describirse, entonces, como la de quien emerge

* Vice-Preside e Ordinario di Teologia Dogmatica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1 Cfr. T.S. ELIOT, *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*, Harcourt, New York 1971: “Our gaze is submarine, our eyes look upward / And see the light that fractures through unquiet water. / We see the light but see not whence it comes”.

al aire y contempla el sol. El creyente sería anfibio, compartiendo dos tipos de luz, según bucee en lo hondo o nade en la superficie. Ahora bien, si tenemos en cuenta la perspectiva sacramental de Eliot, otra lectura del himno es más probable. La fe habría de pensarse, no como la mirada de quien abandona el mar para situarse fuera, en otro tipo de resplandor. Sino como la perspectiva de quien descubre, también bajo las aguas, la dirección de la luz, que es más clara arriba y más tenue en lo profundo. El agua, al fin y al cabo, también se llena de luz, como medio que la acoge y la transmite. No habría, entonces, dos tipos de luz (la luz para entender la vida humana y la luz de la fe) sino dos modos de mirar y de comprender la luz, según se intuya o no de dónde nace ella.

¿Qué modo de comprender la luz de la fe se recoge en *Lumen fidei*? Como veremos, un punto principal de la Encíclica es que la luz de la fe no se obtiene abandonando el espacio concreto de nuestra instalación en el mundo, sino solo desde dentro de él, entendiendo el dinamismo y las corrientes que atraviesan tal espacio. Todo esto se recoge con la expresión “luz encarnada” (*Lumen fidei* [= LF] 34), sobre la que me voy a centrar en lo que sigue. Con ella se nos recuerda que la luz de la fe tiene que ver con el espacio primordial en que estamos inmersos, y que es el espacio de la carne. No es superando la carne, sino adentrándonos en las relaciones que esta nos abre, como brota la chispa de la fe y su claridad. Por eso, para entender la luz de la fe, será necesario investigar el nexo entre fe y carne.

Ahora bien, al tratar de hacer esto, enseguida nos sale al paso una dificultad. Pues tal nexo entre fe y carne, a pesar de encontrarse en el centro de la visión cristiana, resulta muy improbable al hombre actual. Será necesario, por eso, analizar el panorama moderno y postmoderno. El recorrido no será inútil: permitirá descubrir la fecundidad de la Encíclica en nuestra situación contemporánea. Examinaremos después el modo en que, según *Lumen fidei*, la luz de la fe es una luz encarnada y, por tanto (dado que la carne nos abre a las relaciones), esta luz es la luz del amor.

1. SECULARIZACIÓN Y “EXCARNATION”

En su análisis de la “era secular” Charles Taylor se detiene a describir el proceso por el que se ha apagado la luz de la fe en Occidente². Su análisis no señala en primer lugar la pérdida de Dios sin más, sino más bien la ausencia de Él de los espacios públicos y su reclusión en lo privado. Dios, por así decir, deja de habitar en casas, calles, plazas y barrios, como también entre campos, valles y constelaciones de estrellas. La política le esquivo y la ciencia mete entre paréntesis su nombre. Este proceso, según algunos, ha sido beneficioso para la fe, que se ha concentrado así sobre su objeto específico. ¿No es más digno de Dios habitar, sobre todo, en los grandes espacios de la subjetividad y de la conciencia? La luz de la fe sería ajena a la luz de este mundo, sería una luz de otra cualidad, dirigida a alumbrar la autoconciencia y las decisiones íntimas del sujeto.

Ahora bien, al cristiano, que ha aprendido a rezar: “Tu luz, Señor, nos hace ver la luz” (*Sal* 36 [35],10), no puede dejarle satisfecho esta perspectiva. Pues, si esta se adopta, la fe deja sin alumbrar grandes regiones de la realidad. Dios ya no posee la llave para explicar la totalidad de las cosas, y debería renunciar a llamarse Dios. En realidad, todo el proceso, según lo ha descrito el mismo Taylor, equivale a una *excarnation* o desencarnación progresiva, en movimiento contrario a la encarnación de que habla el cristianismo: ¿no es en la carne de Jesús donde hemos visto su gloria (cfr. *Jn* 1,14)? El cristianismo, según Taylor, habría aceptado tal introversión de la fe, especialmente a partir de la reforma protestante: dando menos relevancia a los ritos y prácticas, privatizando el sentimiento y la conciencia religiosas, abandonando espacios y tiempos cristianos³.

Hay aquí, en esta *excarnation*, una paradoja, pues la secularización contemporánea tiene en sus orígenes un deseo de asociar, por así decir, la fe y lo corporal. De ahí que, en otra de sus obras, Taylor describa el giro religioso que, en los principios de la modernidad, clausuró la visión medieval del mundo y dio comienzo a la revolución científica e industrial, como una “afirmación de la vida ordinaria”⁴. En efecto, los refor-

2 Cfr. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MS - London 2007.

3 Cfr. *ibid.*, 615.

4 Para lo que sigue, cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, 211-233.

madores habían planteado la necesidad de dirigir la mirada de fe sobre las cosas profanas del mundo. Ilustra este proceso el nuevo empleo de la palabra “vocación” que, al contrario de como se entendía en los países de tradición católica, pasaba a significar la llamada a ejercer una profesión secular: vocación a la medicina, a la ingeniería, a la política... Esta mirada se justificaba desde el punto de vista religioso como aprecio por las cosas del mundo y deseo de usarlas para gloria de Dios. Se afirmaba así, por un lado, que en el trabajo mundano se pone en juego la santidad del hombre; y se intentaba, por otro, no quedarse en lo mundano, no afirmarlo como bien en sí mismo, entendiéndolo como instrumento para dirigirse a Dios.

Taylor muestra cómo este ambiente, cultivado por el puritanismo, inspiró a Francis Bacon, quien desarrolló desde aquí su crítica a una ciencia meramente contemplativa, la cual olvidaba el conocimiento práctico de las realidades creadas. Para Bacon toca al hombre ordenar el mundo según una razón instrumental, que no necesita conocer (pues tal conocimiento es estéril) el ser intrínseco de las cosas. El conocimiento se convierte, entonces, en poder, en beneficio del hombre, según el mandato de Dios, y para dar gloria a Él. Desde este punto de vista el cosmos se despoja de toda luz propia, y la luz se concentra en el hombre y en su actividad manipuladora, quedando a salvo los dos principios de la moral puritana: volver la mirada a la creación de Dios, pero no en cuanto buena en sí misma, sino para usarla, según la supuesta mayor gloria del Creador.

Es sabido adónde llevó esta ruta: la mirada instrumentalista sobre las cosas hizo superflua la gloria de Dios, fácilmente sustituible por la gloria del hombre, ya que esta última era la única fuente de luz. Así, el intento de asociar la fe cristiana a la materia concreta del mundo, en cuanto se limitaba a proyectar luz sobre un universo oscuro, separaba en realidad a Dios del cosmos y, por tanto, de los asuntos concretos de la vida humana. El intento religioso tuvo un efecto secularizador⁵.

De aquí debe sacarse una lección: si la fe cristiana valoriza el cuerpo y la materia no puede ser porque mira a ambas desde fuera de ellas, como realidades oscuras que tienen que ser iluminadas por el hombre,

5 Cfr. B. S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge - London 2012.

para conferirles sentido, ordenándolas a Dios. No basta que la fe ilumine las cosas, para así controlarlas, dirigiéndolas a metas que le son extrínsecas. Hace falta entender que las cosas tienen su luz propia, que Dios ha puesto ya en ellas, y que solo entrando en esta luz puede el hombre iluminarlas y comprender su camino de él. En otras palabras, si el hombre puede orientar las cosas a la gloria de Dios, es solo porque Dios mismo, mucho antes, ha imprimido su gloria en ellas y, en primer lugar, en el cuerpo humano. La clave, por tanto, no está en que la fe nos invite a mirar lo corporal, sino, como veremos, en que la fe nos haga capaces de mirar *desde* la carne, dentro del espacio luminoso que esta abre y al que el hombre pertenece desde su nacimiento. ¿Es esta tarea posible?

Como he señalado antes, uno de los mensajes más fecundos de la Encíclica *Lumen fidei* consiste en haber propuesto con fuerza la relación entre la fe y la carne, hablando de una “luz encarnada” (LF 34). Y no se trata solo, como veremos, de que la fe tenga por objeto la Encarnación, sino de que la misma estructura del creer posee una estructura encarnada, que solo puede realizarse cuando el hombre acoge cordialmente su condición corpórea.

2. LA CARNE RELACIONAL, LUGAR DESDE DONDE MIRA LA FE

Para narrar el camino de la fe, *Lumen fidei* parte de la historia de Abrahán; allí se revela algo que parece alejar a Dios del espacio concreto donde vive el hombre. La encíclica insiste, en efecto, en que el Dios que se revela al Patriarca, no es, como sucedía con otros dioses vecinos, el Dios de un lugar (LF 8). Él no está ligado a una cima nevada, ni se manifiesta solo a la sombra de árboles milenarios, ni se identifica con tal o cual templo. Propio suyo, por el contrario, es ser el Dios personal, que se liga a la historia de un hombre y de un pueblo y hace alianza con ellos. Su lugar es, por tanto, una persona; Dios muestra su gloria en el encuentro con los suyos y en los caminos por donde ellos transitan.

Ahora bien, *Lumen fidei*, poco después, parece contradecirse, y nos informa de que Dios sí que habita un lugar concreto. En efecto, “Dios asocia su promesa a aquel «lugar» en el que la existencia del hombre se manifiesta desde siempre prometedora: la paternidad, la generación de una nueva vida” (LF 11). Dios, por tanto, que no es el Dios de templos,

árboles o cumbres (LF 8) resulta ser, a fin de cuentas, el Dios de un lugar. Ahora bien, se trata de un lugar especial, entrecomillado: ese lugar es el cuerpo, en este caso el cuerpo de hombre y mujer (Abrahán y Sara) que se abren a la promesa de una nueva vida. Se ve, entonces, que la contradicción es solo aparente. Eligiendo como su lugar el cuerpo humano, Dios sigue siendo el Dios personal, sin por eso renunciar a un espacio concreto de presencia y acción entre las cosas.

Que Dios se haga presente en el cuerpo quiere decir, en este caso, que se hace presente en las relaciones que unen a los hombres. Él enciende su luz en un ámbito relacional, y no en lo escondido del sujeto aislado. Ciertamente, es un Dios interior, que habla al corazón, pero esta interioridad se mide, no por el aislamiento subjetivo, sino por la capacidad de ahondar en los vínculos que nos unen con los demás hombres y con el cosmos. Ya el relato del Génesis mostraba al hombre como imagen de Dios en cuanto capaz de dominar la tierra con su trabajo (*Gén* 1,26-28) y lenguaje (*Gén* 2,19-20) y de generar descendencia que la poblese (cfr. *Gén* 5,1-3).

Resulta, entonces, que la mirada de la fe no se aleja de la carne para llegar a lo alto; sino que, por el contrario, profundiza en la carne, en las relaciones a las que nos abre la carne, para llegar al fundamento último de estas relaciones en el Creador. La luz de la fe, como la chispa de dos pedernales, se enciende en el encuentro del hombre con su mundo y los otros, para mostrar así la hondura de este encuentro. El llamado “hombre interior” es aquel que descubre su interioridad en la intimidad de una relación. La carne, lugar originario de relación con el mundo y los otros, resulta ser el lugar idóneo para que se revele Dios. La cosa en realidad no sorprende, cuando consideramos el ser comunal del Dios cristiano, donde brilla la “Luz de Luz” y se enciende el Espíritu de amor.

Es importante notar que, de este modo, la fe se arraiga en las experiencias creaturales del hombre. La fe, como conocimiento del Dios que se revela en Cristo, no es ajena al modo natural en que el ser humano, encuadrado en el mundo, conoce a Dios. Hay, podríamos decir, una fe originaria, una apertura al misterio de Dios, que guarda estructura análoga a la fe de Israel en el Dios de la Alianza. Este modo natural de conocer es corporal, en cuanto que es el cuerpo el que nos sitúa en el mundo

y nos abre más allá de nosotros, descubriéndonos un misterio que nos abraza “detrás y delante” (*Sal* 139 [138],5).

Así, por ejemplo, en las relaciones fundantes del hijo con sus padres la mirada de este se dilata hacia el misterio de su origen en ellos. Se trata de una profundidad que es, a la vez, bien cercana, como cercana es nuestra propia carne. Lo que la fenomenología moderna ha llamado el “cógito de la carne” (el conocimiento primordial del hombre situado relacionamente en el mundo) es desde sus inicios un tipo de conocimiento que invita a adoptar la estructura propia de la fe⁶. ¿De qué estructura se trata?

Conocer desde el cuerpo implica aceptar que desde siempre pertenecemos a una red de vínculos; y que en esa red se encuentra ya un lenguaje que nos precede y sobre el que se sustenta nuestra identidad. Solo aceptando esa pertenencia originaria nos es posible conocernos a nosotros y explorar el mundo. Quien vive en la carne nunca podrá situarse fuera de este espacio para analizarlo, sino que se sabrá siempre emplazado ya en él. La tarea que se le ofrece no es la de constituir el cimiento, sino la de edificar sobre él su vida. Será el amor originario que descubre en su familia el que le capacitará para confirmar que este sustrato es bueno y que merece la pena confiarse a él.

Así, las experiencias primordiales del hombre en su cuerpo le abren al encuentro del otro: de los padres que le han generado, del hermano que comparte su origen, de la esposa o el esposo en quien encontrará el camino del amor, de los hijos que otean el futuro. Dentro de todas estas relaciones, a las que está íntimamente trabada su identidad, puede descubrir el hombre profundidades mayores, cuyo horizonte último está en el Creador. Al Creador apunta la relación fundante con padres y hermanos, al Creador delata la unión íntima de marido y mujer, al Creador revela el don de sus hijos. Por eso, la gramática de la familia, que es gramática de la carne, es la primera gramática de la fe.

Esta gramática familiar de la fe se confirma en el Antiguo Testamento, tal y como narra *Lumen fidei*. Sea en la historia de Abrahán como en la de Moisés, el encuentro con Dios está siempre mediado por las

6 Cfr. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, 195; tal epistemología se encuentra ya recogida en escritos patrísticos, que parten precisamente del conocimiento del Verbo, para pensar nuestro modo de comprender todo lo real: cfr. A. D’ANNA, *Pseudo-Giustino. Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Morcelliana, Brescia 2001.

relaciones en que vive el hombre de fe. Es especialmente relevante el nexo de la fe con la generatividad, presente en el matrimonio de Abraham y Sarah, al que ya nos hemos referido (LF 11). La fe en “el Dios que promete” (cfr. *Heb* 10,23) atraviesa ese lugar preciso donde la vida del hombre se abre a la esperanza de la vida nueva del hijo.

De esta estructura creatural de la fe es posible ya extraer una conclusión. Solo quien acepta la mirada de la fe puede reconciliarse plenamente con la condición encarnada del hombre. En efecto, si el punto de partida de nuestro conocimiento es el cuerpo, caben ante esto dos posturas. Uno puede pensar que esta situación en el cuerpo, que le ha sido dada, no lleva en sí ningún sentido previo, de forma que es imposible acoger la propia carne como perteneciente al propio yo. El cuerpo procederá, digamos, de los caprichos del azar o de la necesidad evolutiva, de modo que no será apropiable por mi libertad, careciendo en sí de sentido humano. Si el cuerpo puede iluminarse, es solo desde fuera, con la mirada instrumental que hemos visto en Francis Bacon.

La otra posibilidad consiste en aceptar que esta presencia del hombre en el cuerpo posee ya de entrada una luz, y que esta luz revela la bondad de la vida, la cual se experimenta en la relación con los padres. La condición encarnada se percibe como buena porque permite participar en una relación que nos potencia y que dilata nuestros horizontes. El cuerpo no es límite o prisión opaca, sino que, haciendo posible la relación con la familia, es una primera morada de luz y ardor. Si este telón de fondo del amor paterno y materno se adopta como medida raíz de la identidad (que será identidad filial), se hace posible descubrir en la relación con ellos una referencia al misterio último de un origen personal, del que la Biblia da testimonio cuando afirma que las manos divinas nos plasmaron en el vientre (cfr. *Sal* 139 [138],14-15; *Job* 10,8-11).

Pues bien, solamente en este último caso el cuerpo puede hacerse inteligible y amable, y uno puede aceptarlo cordialmente, afirmando que es parte de la propia identidad, aunque no haya sido diseñado por nosotros, sino que nos encontremos de entrada en él⁷. Su concreción no aparecerá ahora como límite, sino como posibilidad de una existencia más amplia, pues gracias a él pasamos a pertenecer a una familia y a

7 Al respecto, cfr. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Werkbund Verlag, Würzburg 1960.

insertarnos en una cadena de generaciones. La mirada de fe, por tanto, en cuanto aceptación de un origen en el Creador que se hace presente en el amor paterno y materno que me ha generado, es la única que permite afirmar y abrazar plenamente la propia presencia corporal en el mundo. Solo quien acepte el Creador puede amar la propia carne y, desde ella, toda la creación material.

Es interesante observar el contraste con la postura puritana que hemos descrito más arriba. Pues la mirada sobre la carne y sobre el mundo material no pretende instrumentalizarlos para utilidad del hombre, imponiéndoles una orientación que les fuera extrínseca, aunque con esta orientación se quiera que reflejen la gloria de Dios. El hombre puede dar gloria a Dios en sus ocupaciones materiales, porque Dios, de antemano, ha puesto ya su gloria en las cosas, que no son neutras ni indiferentes con respecto a la luz. Solo viviendo plenamente la condición encarnada y la situación entre las cosas, y descubriendo la luz que las cosas ya tienen, luz previa al querer y al conocer del hombre, puede este descubrir y gustar la apertura al misterio de Dios. No se trata de ordenar desde fuera el propio cuerpo para que se dirija a Dios, sino de acoger esa orientación hacia la luz que el mismo cuerpo ya tiene, en cuanto portador de relaciones que se abren al misterio, y de seguir esa orientación dada en el cuerpo. Desde aquí puede entenderse, como dice *Lumen fidei*, que la luz de la fe no sea ajena al mundo material (LF 34), y que se trate de una luz encarnada capaz de iluminar el sentido de la materia.

Por otro lado, precisamente porque la luz de la fe brota de la carne relacional, abierta a nuevos encuentros, nosotros no nos limitamos a percibirla, sino que, al ahondar nuestros vínculos con las cosas, generando nuevas relaciones, generamos también nueva luz. La fe ve en la medida en que camina (LF 9), no solo porque en este camino se acerca a la fuente de la luz, sino porque caminando genera luces nuevas para iluminar el mundo difundiendo a otros. La luz de la fe es “luz de luz”, luz de la que brota nueva luz. ¿Adónde apunta esta luz?

3. UNA FE ENCARNADA: MIRAR CON LOS OJOS DE JESÚS

La mirada hacia la creación corporal, que hemos descrito, nos ayuda a entender cómo se forja la fe a lo largo del Antiguo Testamento. De este

modo esta mirada nos acerca a la fe en Cristo, es más, se hace indispensable para creer en Jesús. Tengamos presente, a este respecto, la frase de san Justino Mártir que nos ha conservado san Ireneo: “no creería al mismo Señor, si me hubiera revelado un Dios distinto del Creador, Hacedor y Alimentador nuestro”⁸.

En efecto, la Encarnación aparece como plenitud de un camino, en que la carne se había ido mostrando como el lugar más apto para la revelación del misterio. A su vez, precisamente la acción de Dios en la carne, en aquel lugar que nos pone en relación con lo que es diferente, preserva el carácter misterioso de su presencia y el rasgo indeducible de su venida. En efecto, no somos nosotros quienes hemos prendido la luz de la carne, la cual nos precede, a la cual hemos sido engendrados; a su vez, esta luz de la carne, se muestra capaz de crecer de modo insospechado, según la novedad de las relaciones que trabajamos y generamos. Si el misterio se manifiesta, lo hará en la carne y, precisamente por eso, lo hará de modo sorprendente. De ahí que, cuando tomamos el punto de vista de la carne, entonces Cristo es a la vez lo esperable y el gran inesperado.

Y, de hecho, según la encíclica del Papa Francisco, la luz de la fe se enciende a partir del contacto con Cristo en la carne (LF 18). Cristo es el origen de la fe porque, en su carne, permite descubrir la plenitud del misterio que los hombres sospechan desde el principio a través de todas las relaciones corporales de ellos.

Es notorio, a este respecto, un texto de san Ireneo de Lyon: “De suerte que la luz del Padre venga a nuestro encuentro en la carne de nuestro Señor, y de su carne reluciente llegue a nosotros, y así el hombre, rodeado de la luz paterna, adquiera la incorrupción”⁹. La carne de Jesús es una carne luminosa (*caro rutilans*). Esto quiere decir que, entrando en relación con él, una relación posible porque ha tomado carne, podemos ver el resplandor de Dios. La fe nace cuando el hombre se deja tocar por Cristo y crece, desde este encuentro, hacia la plena comunión con Él. Por eso añade Ireneo que, desde fuera de la luz no es posible ver la luz¹⁰. La luz de la fe nace, por tanto, del encuentro con Cristo, de la relación con él que la Encarnación hace posible, y puede explicarse

8 Cfr. SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, IV 6,2 (SCh 100, 440).

9 Cfr. *ibid.*, IV 20,2 (SCh 100, 630).

10 Cfr. *ibid.*, IV 20,2 (SCh 100, 640).

como un “ver con los ojos de Jesús” (LF 21), como una mirada común con él. ¿Por qué esta mirada común se alcanza solo desde la carne?

Para entenderlo nos ayuda ya la experiencia creatural del hombre. Quien vive en la carne vive estructuralmente en relación, y percibe el mundo desde las relaciones a las que pertenece. Si la carne es la instalación en el mundo y el lugar desde donde es posible contemplarlo, ser “una sola carne” con otro, o pertenecer a su misma carne (a su misma familia), significa compartir su instalación en el mundo y hacerse capaz de mirar el mundo desde su idéntico punto de vista (cfr. LF 18; LF 21). De ahí que solo cuando el Verbo se hace carne es posible adoptar su misma mirada sobre la vida y, en ella, sobre su misterio último, tal y como lo percibe Jesús. Se entiende desde aquí el nexo entre fe y corazón, que señalaba san Pablo (cfr. *Rom* 10,10) y que recoge *Lumen fidei* (LF 22; LF 25; LF 58). Pues el corazón es precisamente ese lugar donde la persona se abre a la relación, de modo que esta relación constituya al hombre en lo más íntimo y le descubra la hondura de ella¹¹. Se confirma entonces, desde el encuentro con Jesús, aquello que la primera instalación creatural en el mundo ya nos desvelaba. La fe no es solo fe en la Encarnación, sino fe encarnada, es decir, un modo de ver posible desde la radicación plena en nuestro cuerpo como lugar relacional de presencia en el mundo. ¿Qué novedad trae la venida de Jesús?

Cristo, Hijo de Dios nacido de María que vive y se entrega por nosotros, en cuanto es reflejo de la gloria del Padre, trae a la carne una novedad de luz. En él vuelve a percibirse la hondura de lo corporal, en un modo inaudito, pues el pecado había hecho al hombre olvidar la carne, vivirla superficialmente, incapaz de captar el misterio que ella nos media, como si fuera una pantalla ciega. Desde el modo pleno en que Cristo vivió cada encuentro en la carne a partir de la luz de su Padre, incluso en medio del sufrimiento, se vuelve a abrir la carne como espacio del misterio, en el que es dado entrar al hombre. Cristo dada la plenitud de su ser filial, en radical apertura al Padre y a los hermanos, inaugura un modo nuevo de conocer en la carne, que recobra y plenifica la estructura originaria del conocimiento creatural. La fe cristiana consiste en participar de esta nueva visión que ha traído Jesús.

11 Al respecto, cfr. C. GRANADOS – J. GRANADOS, *El corazón: urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

Se arraiga aquí la percepción de que la fe, como dice *Lumen fidei* siguiendo a los Padres de la Iglesia, constituye ella misma un cuerpo, el “cuerpo de la verdad” (LF 48). No se trata solo de afirmar, aunque también, que las verdades están coordinadas sistemáticamente, como los miembros de un cuerpo. El “cuerpo de la verdad” quiere decir algo más: la verdad misma se ha revelado en una carne, en un modo de instalarse en el mundo y de relacionarse, que reconoce al Padre como origen y destino definitivo y que ve esta presencia paterna en cada encuentro y en cada vínculo con los hombres y con el mundo. Este “cuerpo de la verdad” es, por tanto, el cuerpo de Jesús, el cual contiene las relaciones que Jesús estableció durante su vida y en las que nos permite participar, relaciones luminosas porque nos vienen del Padre de las luces (*Sant* 1,17) y a Él nos dirigen. Por eso la fe no puede separarse de un modo concreto de situarse en el mundo y entre los hombres, conforme a la carne de Jesús. Esto conlleva vivir según las palabras de Él, según sus mandamientos, los cuales contienen la estructura básica de la vida según Dios que Cristo llevó a plenitud y que entrega a los cristianos como columnas de la morada de la fe.

Precisamente aquí puede situarse la reflexión de *Lumen fidei* sobre los sentidos de la fe. Si la fe es fe encarnada, que brota desde la instalación relacional de la persona en la carne, es lógico que siga también la estructura de los sentidos. Y que todos estos sentidos encuentren su unidad en el tacto, como sentido más hondo de la carne, lugar de encuentro corporal con Cristo para poder adoptar su punto de vista (LF 31). Desde este encuentro con Cristo es posible dejarse sorprender por su voz, que invita al seguimiento a lo largo de un camino (sentido del oído) y descubrir su luz (sentido de la vista), como luz que se enciende según avanzamos (LF 9) y que permite captar el origen y fin global de nuestra senda (LF 29-31). Recordemos, a este respecto, que nuestra capacidad de ver depende siempre de los otros sentidos: quien no pudiera, por ejemplo, moverse, tampoco adquiriría noción de profundidad; y solo entendiendo los signos que nos comunica el lenguaje, descubrimos que las cosas esconden más de lo que salta a la vista.

En este camino luminoso de Jesús cobra especial relieve su misterio pascual, comenzando por su muerte en Cruz. La fe tiene que ver con la muerte del Hijo de Dios, no solo en cuanto que la fe confiesa su valor

salvífico, sino en cuanto que su forma es la forma de esta muerte. Es decir, la fe nos sitúa de nuevo en el punto de vista del cuerpo, esta vez del cuerpo sufriente. Propio del cuerpo que sufre es romper la ilusión idolátrica de autosuficiencia, que considera la carne como lugar de dominio, y no como ámbito de relaciones y alteridad. El sufrimiento es un registro del lenguaje del cuerpo donde se experimenta (aunque en forma negativa) la imposibilidad de aislarse de la carne y construir una vida autónoma (LF 56). La oscuridad de la fe se entiende desde la experiencia del dolor, pues aquí la carne nos abre a una relación, pero no nos consiente ver la bondad de esta apertura, que consideramos nociva. Para percibir tal bondad es necesario que en ella se manifieste un plus de ser, en la forma de una presencia que acoge al sufriente y trata de aliviar su pena. Si esto sucede, entonces el sufrimiento resulta ser mirada luminosa, que rompe las ilusiones de espejos que nos invitaban a mirar solo nuestro propio rostro, en cerrazón idolátrica (LF 13), y nos invita a descubrir la bondad de la relación, y su misterio. Se entiende entonces que la muerte de Cristo sea el lugar donde se fragua la mirada de la fe (LF 16). Propio de la luz de la fe, en cuanto brota del cuerpo sufriente de Cristo es, por tanto, su capacidad para atravesar la noche y vencerla.

Clave para entender la luz de la fe es también la resurrección de Cristo en su verdadero cuerpo (LF 18). La resurrección no es simplemente un hecho transcarnal y transhistórico, sino el hecho, por así decir, más fáctico, el más ligado a la carne y a la historia, en cuanto ofrece el fundamento último para afirmar la solidez de la carne y de la historia. Es decir, la resurrección es el hecho más real de todos, porque el más corporal, en cuanto que aquí se desvela la máxima hondura de lo que puede recibir la carne. Se confirma ahora que esa luz que la carne contenía desde el principio no era una luz transitoria, que daría luego espacio a luces más etéreas: la gloria de Dios se encenderá siempre, aquí y en el siglo futuro, desde la carne gloriosa de Jesús. Por eso desde la resurrección es irrefutable que Dios ha amado el mundo, que lo ha amado desde el principio en su concreción material, dado que quería conducir la materia a tan alta meta. Y es irrefutable que el mundo material, desde sus albores, contenía una luz, pues de otro modo no podría llamar suya la tan brillante de Pascua. Queda ahora manifiesto que la materia no es

solo un escalón para subir a la meta, sino que ella misma pertenece a la meta, y tiene, por tanto, esplendor propio.

Si la luz de la fe se prende en el cuerpo de Jesús, es decir, en las relaciones concretas que Él ha inaugurado, se entiende entonces el ser de la Iglesia, como espacio relacional donde Cristo sigue haciéndose presente. Recordemos que llamar a la Iglesia “cuerpo” no se reduce a una metáfora que indica la conexión entre los cristianos, sino que tal nombre hay que entenderlo desde la experiencia básica de nuestra condición encarnada. Por eso la Iglesia es una red de relaciones análoga a la familiar, que no es resultado de querer los individuos, sino que antecede este querer, lo sostiene, y hace posible que se ejerza libremente. Estas relaciones de la Iglesia son las establecidas por Jesús durante su vida, selladas en su muerte y resurrección, y conferidas al creyente, pues creer es participar en el cuerpo de Cristo (LF 22). Todo esto permite llamar a la Iglesia casa de la luz: Ella es un signo elevado entre las naciones (cfr. *Is* 11,12), ciudad que brilla sobre el monte (cfr. *Mt* 5,14-16), columna y fundamento de la verdad (*1 Tim* 3,15).

¿Cómo se comunica la gloria de la carne de Cristo al cuerpo de la Iglesia? La respuesta pasa por los sacramentos. Pues ellos son el medio concreto de transmisión de la fe como “memoria encarnada” (LF 40). En el bautismo somos incorporados al cuerpo de Jesús y se nos permite, de este modo, una visión nueva, propia de la carne nueva. De esta forma, igual que el nacimiento en una familia nos ofrece un punto de vista sobre el mundo y sobre la historia desde donde percibirlo todo, así el bautismo es un nacimiento a ese modo de mirar desde el cuerpo que ha inaugurado Jesús (LF 43). *Lumen fidei* completa esta mirada hablando de la Eucaristía, que es el eje donde lo visible se abre a lo invisible, no por separación de lo visible, sino por ahondamiento en ello (LF 44). En este sacramento fundamental se contiene el espacio mismo del cuerpo de Cristo. Este es el *mysterium fidei* porque hay que adentrarse en él para poder contemplar con los ojos de la fe. Así los sacramentos aparecen, no solo como objeto de la fe, sino como candelabro donde se enciende la luz de la fe, que es por eso “fe sacramental” (LF 40).

En todo lo que hemos dicho ha aparecido un elemento decisivo para entender la luz de la fe: el nexo entre fe y tiempo. Si la carne es el punto de vista de la fe, y como la carne está inmersa en la temporalidad,

el tiempo será también atalaya desde la que mira la fe, ámbito donde esta se prende. Por eso insiste *Lumen fidei* en que la fe es una luz que viene del pasado y también del futuro (LF 4), que toma la forma de una memoria (pasado) y de una promesa (futuro).

En la experiencia humana hay un vínculo clave entre cuerpo y memoria, en cuanto el cuerpo guarda las huellas de nuestro nacimiento y de todo aquello que nos precede en nuestro conocer y querer. El cuerpo es, por así decir, una memoria originaria, y esta memoria originaria habla del Creador. Se confirma así que la luz que alumbra la vida es antes que nada una luz que nos precede y que, por tanto, alumbra siempre desde nuestro origen más antiguo y nos invita a una mirada agradecida. Entendemos entonces que la fe, en cuanto mirada situada en la carne, tenga la forma de una memoria (cfr. LF 4-5), es decir, reconoce el beneficio originario que explica nuestra identidad, en modo filial, y sostiene y dirige nuestro camino.

En cuanto esta memoria que la carne revela esconde a su vez una promesa, la memoria de la fe puede explorar el futuro, al que esta promesa apunta, y llamarse *memoria futuri* (LF 9). Por tanto, esta luz no solo se recibe desde un origen, sino que alumbra las realidades nuevas y, para ello, adquiere ella misma resplandores nuevos, como luz que genera luz.

De este modo la fe alumbra la totalidad de nuestro tiempo. “Todas las verdades que se creen proclaman el misterio de la vida nueva de la fe como camino de comunión con el Dios vivo” (LF 45). *Lumen fidei* acude, para expresar esta idea, a las vidrieras góticas, que nos transmiten la luz a través de la historia sagrada que representan (LF 12). La luz de la fe, que ilumina en la medida en que caminamos (LF 9) nos permite ver el arco completo de nuestro camino (LF 20). La verdad que descubrimos en esta luz es la verdad de nuestra ruta (LF 23-24) y de todo el decurso del mundo (LF 58).

CONCLUSIÓN: LA “LUZ ENCARNADA” PARA EL CAMINO DE LA IGLESIA

¿Qué caminos concretos abre la conexión entre fe y carne que enseña *Lumen fidei*? Para verlos, partimos del resultado fundamental de este estudio: la luz de la fe alumbra siempre desde dentro de la carne relacional y generativa. Dios no brilla en lo íntimo de una conciencia cerrada en

sí misma; ni alumbraba su brasa desde las cenizas de la emotividad privada. Recordemos los versos de Antonio Machado: “en mi soledad / he visto cosas muy claras / que no son verdad”. Al contrario, toda luz de Dios pasa por la carne (es decir, por las relaciones concretas en que habita la persona) en la medida en que esa carne (es decir, esas relaciones concretas) toman la forma de la vida de Jesús, contenida en su enseñanza y mandamientos, y comunicada al hombre en forma sacramental. A la fe pertenece este modo de vivir de Jesús, fuera del cual ella no puede alumbrarnos.

La conexión entre carne y fe significa que la fe necesita siempre un espacio corporal-relacional desde el que alumbrarnos, el espacio del encuentro con Jesús vivido en la Iglesia. *Lumen fidei* afirma, a este respecto, que quien cree nunca está solo (LF 39), ya que el acto de fe implica aceptar nuestra colocación concreta en una red de relaciones previamente dada, red donde nos abrimos al encuentro con los otros y con el misterio último personal de la vida, Dios. La transmisión de la fe se ha de parecer, por tanto, al cultivo de un terreno, en que se disponen bien los surcos y se asegura que puedan llegar bien la lluvia, el aire y la luz. En realidad, un jardín no es sino un espacio preparado para acoger todas las potencialidades de la luz del sol y conseguir que fructifique.

En la evangelización el espacio luminoso se crea promoviendo prácticas comunitarias, que se transmitan en el tiempo y donde se fomenten las virtudes del creyente, que le permiten dirigirse a los bienes esenciales de la vida. La clave para esta transmisión es la vida sacramental, la cual se extiende a todo ámbito de la existencia. Del mismo modo, como también pone de relieve *Lumen fidei* (LF 8), a la fe son esenciales los relatos, capaces de enlazar el origen y fin de la vida con Dios Padre, relatos que permiten imaginar el futuro y dar entramado a nuestro tiempo. De nuevo son los sacramentos, en cuanto transmiten el ritmo de la “vida luminosa” de Jesús, los que ofrecen el substrato para esta perspectiva.

Además, si la luz de la fe es luz encarnada, entonces es porque brillaba ya en las experiencias originarias del hombre. En efecto, el orden luminoso de relaciones inaugurado por Jesús (su “vida luminosa”: LF 30) se apoya sobre el orden originario creatural que procede del Creador. La fe puede lucir en la carne porque desde el principio la carne posee una claridad que apunta al misterio. Recuperar esta luminosidad de lo

creado (que se corresponde, en cuanto al sentido del oído, con su *logos*) es necesaria para que se encienda la luz de la fe.

De ahí que la fe se cultive primeramente a través de las relaciones familiares, que son las primeras que nos acogen en la existencia. En la familia, de hecho, la carne y la luz de la fe se dan la mano: pues la carne que nos une a nuestros padres es también el lugar de la apertura a ellos y, en ellos, al Creador, para encontrar así una guía de nuestros pasos por el mundo. La alianza entre fe y familia, tan importante para la nueva evangelización, tiene su fundamento en la cercanía entre la fe y la carne.

La luz de la fe, precisamente porque se enciende en el cuerpo y en las relaciones a las que el cuerpo nos abre, es la luz del amor, es su verdad. De este modo la luz eterna e invisible de Dios no es ajena a todas las demás luces que pueblan nuestro mundo y nuestras relaciones, pues en ellas se refleja y desde ellas nos conduce a sí. No de otro modo ha cantado T. S. Eliot:

“Oh Luz Mayor, te alabamos por lo menor,
 por la luz del Oriente que nuestras torres tocan en la mañana,
 la luz que se inclina cuando anochece sobre nuestras puertas que dan al oeste
 el crepúsculo sobre los estanques cuando vuela el murciélago,
 luz de luna y luz de estrellas, luz de búho y de falena,
 fulgor de luciérnaga en una brizna de hierba.
 ¡Oh, Luz Invisible, te alabamos!
 Te damos gracias por las luces que hemos encendido,
 la luz del altar y del santuario;
 pequeñas luces de los que meditan a medianoche [...]
 Por eso te damos gracias a ti por nuestra pequeña luz, moteada de sombras.
 Te damos gracias a Ti que nos has movido a edificar, a encontrar, a formar
 en las puntas de nuestros dedos y los rayos de nuestros ojos.
 Y cuando hayamos edificado un altar a la Luz Invisible,
 quizá podamos poner en ella las pequeñas luces para las que se hizo nuestra
 visión corporal.
 Y te damos gracias de que la tiniebla nos recuerde la luz.
 ¡Oh Luz Invisible, Te damos gracias por tu gran gloria!”¹²

12 Cfr. T.S. ELIOT, *Choruses from “The Rock”*, X, en ID., *The Complete Poems and Plays*, cit., 113-114.