

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO

LA ENCARNACIÓN DE LA FE

Empatía subjetiva
y experiencia cristiana

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2024

A mis mayores en la fe.

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2024
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2213-4
Depósito legal: S. 184-2024
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Introducción</i>	13
1. EL «ETHOS» CRISTOLÓGICO DE LA FE	25
1. La fe de Jesús	25
2. Una inteligencia de la fe fiel al modo de ser de Cristo	31
a) Yo soy el camino y la verdad y la vida	31
b) Nadie va al Padre sino por mí	38
3. Una vida creyente fiel al modo de ser de Cristo	42
a) Una gracia originaria	42
b) Una comunidad de gracia	48
2. LA FE COMO EXPERIENCIA PERSONAL DE LA VERDAD DE DIOS ...	55
1. ¿Realmente la fe cristiana hace al hombre «más humano»?	56
2. El carácter hermenéutico de la fe	58
3. Fe y cultura del amor a uno mismo	62
a) Bajo el signo de un neo-pelagianismo y un neo-gnosti-	
cismo	63
b) La cultura del narcisismo	68
4. Fe y filosofía de la proximidad	73
a) Un humanismo puramente autosuficiente	73
b) La insuficiencia de la auto-suficiencia	75
c) La revelación de los nombres y los rostros	80
5. La experiencia de la fe como profecía del corazón	83
6. Fe y teología de la verdad	87
3. DE LA EMPATÍA A LA FE	95
1. El magisterio de Husserl	98
a) La fenomenología como método del método	98
b) Empatía y «alter ego»	101
c) La problemática de la intersubjetividad	107
2. Edith Stein: la empatía como vía antropológica de la fe	109
a) Ambiente intelectual	109
b) La esencia de la empatía	113

c) Empatía vs. unipatía	117
d) El «quién» de la empatía	122
e) Síntesis	129
f) Empatía y conciencia creyente	131
g) Empatía y teología de la fe	143
4. «CRISTOGÉNESIS» DE LA FE Y EMPATÍA PERSONAL	149
1. La cristología y la fundamentación de la fe en su figura personal	149
2. La plenitud de la humanidad en Cristo como hontanar de la relación personal con Dios	153
a) «Por nosotros y por nuestra salvación»	154
b) «Semejante en todo a nosotros, menos en el pecado»	158
3. El vínculo constitutivo entre narración evangélica y experiencia de la fe según Christoph Theobald	164
4. Emaús o el Resucitado como fin de la empatía de la fe	171
a) «Dale hospitalidad si quieres reconocerlo como Salvador»	171
b) Ver al Resucitado, creer en él	174
c) Una «memoria Iesu» sin dulzura	177
d) La densidad simbólico-personal del Resucitado	183
<i>Excursus</i> . La mirada de Rembrandt	192
5. EL «SENSUS FIDEI FIDELIS» ES UN CONOCIMIENTO POR EMPATÍA ..	199
1. En el marco de un renovado interés teológico	200
2. «Un resurgimiento imprescindible»	206
3. Sentido de la fe y autoridad de la vida personal	212
a) En el horizonte de una epistemología teológico-personalista	212
b) John Henry Newman y la apologética del afecto	218
4. «Sensum Christi habemus»	222
5. «Sub assistentia Spiritus Sancti»	226
6. La gramática trinitaria de la fe	230
EPÍLOGO: LA CONDICIÓN MÍSTICA DE LA FE	233
<i>Bibliografía</i>	239

PREFACIO

La actriz Meryl Streep, al recibir el Premio Princesa de Asturias de las Artes 2023 en la ciudad de Oviedo (España), centró su intervención en la *empatía*, a la que calificó como «el corazón palpitante del don del actor». Una energía de vida que «nos conecta, a mí y a mi latido, con el de un personaje de ficción» y, como tal, además de fundar el oficio del actor, parece dotar así de verosimilitud a la más probable etimología del término *persona*: una palabra latina que alude originariamente a la *máscara* usada en la representación teatral griega. La persona es el origen del aliento que da voz (*per-sonare*), razón de ser, al carácter que se adivina tras la máscara del actor; la máscara da paso a una dramática interior de la que procede el sentido de las palabras que se escuchan, la intención de los gestos que se perciben y el significado de los sentimientos que se trasladan al espectador en la escena.

Al nacer, continúa Meryl Streep, «nos identificamos con los demás, sentimos empatía y una humanidad compartida y porosa... Mas a medida que crecemos, nos ponemos a reprimir esos sentimientos y a suprimirlos para el resto de nuestra vida; a suplantarlos para autoprotegernos o por razones ideológicas, y a sospechar y desconfiar de los motivos de los demás. Así llegamos a este triste momento de la historia». Es como si, paradójicamente, apenas inmersos en el quehacer de la existencia, la experiencia crucial que representa la *con-vivencia* para todos y cada uno actuase como un potente inhibidor de la auténtica definición de nuestra naturaleza: somos el ser que *es* por sí mismo y, a la vez, *se deja ser* en contacto con el mundo y, sobre todo, en compañía del semejante.

La experiencia de tener que crecer contribuiría así a una historia común que, ayer como hoy, pareciera alimentarse, inevitablemente, de una interminable sucesión de trastornos sociales, polí-

ticos y culturales que, basados en gran parte en el comercio de las emociones, no cesasen de proyectar sospecha y hasta miedo sobre la *vocación social* de la empatía humana. Reflexiones como las de Pankaj Mishra (*La edad de la ira. Una historia del presente*, 2017) o Martha Nussbaum (*La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, 2016), parecen dar voz a la *tristeza* de nuestro momento de la historia volviendo a pensar con cautela que, ante la profundidad del desorden mundial y la degradación de la cohesión social, tal vez el verdadero mecanismo de nuestra supervivencia no sea otro que la desconfianza, la distancia y el recelo. La empatía no sería sino un instrumento más en el complejo laboratorio social de la experiencia humana que, según una parte de la psicología y la neurociencia contemporánea, tan sólo serviría al propósito de darnos una explicación aproximada de las fluctuaciones a que está sometido *nuestro mecanismo de ser* al tener que estar en permanente contacto con la envidia, la inseguridad o el entusiasmo de los otros (Paul Bloom, *Contra la empatía. Argumentos para una compasión racional*, 2016). Pero por qué no considerar que tal vez asistimos a una época cuyos saltos tecnológicos están a punto de suscitar en la humanidad un modo desconocido hasta ahora de comprender y vivir la empatía entre cultura y biología (Jeremy Rifkin, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, 2009).

Más allá del riesgo de que todos estos discursos sobre el límite, la necesidad o el valor de la empatía humana sean percibidos como una moda pasajera o, en todo caso, como la expresión de un deseo difuso de supervivencia para poder vivir bien, lo cierto es que el fenómeno antropológico de la empatía atrae la atención de no pocas disciplinas científicas. No sólo concita el interés de aquellos saberes que se han consolidado sobre la contemplación de la capacidad creativa (el arte, la literatura...), o la potencia socializadora del ser humano (psicología, ética, pedagogía, sociología, derecho, política...), sino que también resulta atractiva, por ejemplo, para la neurociencia en su investigación sobre la relación entre mente y cerebro, para la medicina ante la necesidad de incorporar a la terapia la experiencia del paciente en su vivencia de la enfermedad, o para las teorías de la comunicación en torno a la

incidencia cognitiva de las nuevas tecnologías de la información y los sistemas virtuales de interacción intersubjetiva. Como servicio al progreso del conocimiento, ninguno de estos saberes puede conformarse con tomar la empatía como una denominación que sirve sin más para aglutinar la multitud de fenómenos que fundan y dinamizan la conciencia del ser humano al estar en el mundo y vivir entre sus semejantes. Cada disciplina, en su singularidad, contempla la oportunidad de regresar a los orígenes de la empatía para esclarecer su causalidad psico-física y comprender su contribución a la constitución de la vida personal.

¿Y qué sucede con la teología? En su calidad de saber sobre el hombre, también ella contribuye a esclarecer el valor y vigor de la empatía remontándose a su origen; en su caso, al reconocimiento de la misma como cualidad del modo de ser de *Quien* no dispone ni hace previsiones sobre la sensibilidad humana, sino que la «experimenta» en Sí mismo como propia, esto es, asumiendo la diferencia que entraña el curso dramático de su condición relacional como fundamento del propio acontecer como don para la salvación de aquel ante *quien* se presenta y recibe como *otro-de-Sí*. El testimonio evangélico del acontecimiento de Dios en Cristo confirma que la gracia de Dios, como ha escrito Rilke en su *Libro de las horas*, se ha encarnado siempre en los gestos más «suaves» y «antiguos», los que dibuja un rostro y elevan unas manos.

Este libro es un modesto ejercicio de reflexión teológica que tiene el objeto de ayudar al creyente cristiano a seguir pensando cuál es la contribución que hace el don de la fe a la comprensión y vivencia de la vocación salvífica que asume la relacionalidad humana en la divina revelación. Y para ello es necesario volver sobre la connotación teológica de la regla que, de nuevo en palabras de Meryl Streep, se enseña a todos los actores porque es la vía que lleva a descubrir cuál es el verdadero valor que atesora en sí la vida del otro (la vida de Dios), y necesita imperiosamente «este mundo cada vez más hostil y volátil [...] *lo importante es escuchar*».

INTRODUCCIÓN

Crear es ya un encontrar y corresponde a un dejarse-encontrar; no sólo en el sentido de que Dios nos dice algo sobre sí a través de su palabra, sino que él mismo se deja encontrar mediante esa. La fe es un don que debe ser aceptado. Libertad humana y divina se encuentran juntas aquí. Pero es un don que aspira siempre a más: como conocimiento oscuro e incomprensible despierta el anhelo por la claridad desvelada, y como encuentro mediato la aspiración al encuentro inmediato con Dios¹.

En las palabras de este texto de Edith Stein queda admirablemente enunciado, como testimonio de la madurez espiritual e intelectual lograda por quien las escribe, el horizonte teológico y antropológico fundamental que sirve de guía a la reflexión sobre la fe cristiana que desarrolla este ensayo. En sus páginas intento hacer una contribución a una de las tareas más decisivas que ha asumido la teología católica posconciliar de la fe: afrontar «un lamentable olvido de la situación existencial del hombre ante el mensaje cristiano como signo de la revelación de Dios»².

En efecto, si la revelación se presenta como un acto de donación personal de Dios que, *como tal*, tiene su medio decisivo y total cumplimiento en la historia personal de Jesucristo –cuyos «gestos y palabras» (DV 2) dan visibilidad al ser de Dios como comunión de amor «por nosotros y por nuestra salvación» (DH 301)–, la fe que es fruto de este «acontecer personal» no requiere en rigor del hombre la constatación de una realidad objetiva (*el asentimiento a una Verdad de carácter meramente nocional*), sino sobre todo una actitud de «confianza libre y total» (DV 5) hacia Aquel cuya apertura y fidelidad absoluta a Dios al condescender con lo humano hasta la muerte, contribuye de manera decisiva a la maduración de su propia constitución como persona (*el consentimiento*

1. E. Stein, *Caminos del conocimiento de Dios*, 157.

2. J. Alfaro, *Cristología y antropología*, 391.

a una Verdad íntegramente humana). Dicho en clave bíblica: la riqueza de Sí que Dios da a conocer es la perfección del hombre a través de Cristo presente entre los hombres (Col 1, 28).

La teología que contribuyó a lo largo del siglo XX a que, sobre todo frente a ateísmos y existencialismos de diversa índole, «la revelación pudiese ser oída y acogida no como imposición de autoridad ajena, sino como un incremento de la propia humanidad»³, pensó que tal empresa no era posible sin esforzarse por prestar la debida atención a la «estructura cristológica de la fe». Es decir, a la persona de Cristo no sólo como su contenido central (creer que Jesús es el Hijo de Dios), sino también como su fundamento formal (creer a Jesús, pues personaliza el amor y la promesa de Dios en quien se encuentra con Él resucitado)⁴. No obstante, la estrecha asociación del *intellectus fidei* con el método antropológico-trascendental y su determinación de la sensibilidad de la existencia humana como un continuo «preguntar» y «buscar» en la dirección de lo absoluto en cuanto acciones confiadas a la potencia racional de la conciencia subjetiva, no permitió a aquella teología del siglo pasado advertir en todo su alcance la relevancia que concede la cristología evangélica a la *desvelación en lo concreto de la experiencia humana* –su expresividad emotiva y sus disposiciones anímicas, sus relaciones cotidianas y opciones fundamentales y, en suma, la dramática de su historia– de la verdad antropológica de la apertura trascendental del hombre a Dios, que es su origen y destino⁵.

Un diálogo más sistemático con la aportación de los estudios bíblicos y patrísticos, así como con la contribución de las ciencias del hombre al conocimiento de la complejidad que entraña la biografía del ser humano, ha llevado hoy a la teología a profundizar con más detalle en la riqueza antropológico-personal de la forma cristológica de la revelación; pues, efecto, «el que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) [...] Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22 §2). Todo lo cual ha conducido,

3. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 137.

4. Cf. J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 113-115.

5. Lo explico con más detalle en *La persona es criatura amorosa*, 25-30.

en concreto, a definir y proponer la identidad de la fe más en términos de «encuentro interpersonal» que de «búsqueda de sentido».

Es cierto, como señala Juan Alfaro, que «el hombre no puede contentarse con vivir y experimentar, renunciando a comprender lo vivido»⁶. Pero también lo es que, cuando el objeto de atención es el acto de vivir de aquel que busca sin desmayo saber *quién* es, no resulta nada sencillo determinar en la posible respuesta cuál es la frontera entre alteridad (la insoslayable experiencia de su relación en primera persona con el mundo y, ante todo, con el semejante) y mismidad o conciencia de sí. Pues la identidad de quien se pregunta reside y consiste en poner continuamente en relación *su* adentro (ser) con *su* afuera (acontecer).

Tal y como se subraya a lo largo del libro, el mismo Evangelio es testigo del papel clave que desempeña la dinámica antropológico-personal de la relación con el otro tanto en la auto-identificación como en el reconocimiento de Jesucristo como Hijo de Dios. Dicho de otro modo, la fe *cristiana* (vg. según Cristo) se nutre en su raíz teologal y su realización vital del vínculo entre conciencia de sí y experiencia del otro. En este sentido, creo que el estudio de la figura antropológica de la «empatía» siguiendo la pista de los resultados que obtiene al respecto la primera fenomenología, contribuye a esclarecer ese vínculo, pues permite definir la disposición esencial del ser personal –tanto de parte del Dios que se revela como del hombre que cree– como realización de sí en la recepción «vital» del otro como *otro-de-sí*.

Rememorando el tratamiento que dispensa Tomás de Aquino a la cualidad subjetiva de la fe, Jean Mouroux señala que «el testimonio de Dios se inserta normalmente en la psicología concreta del ser humano. Y por ello, en el sentido más riguroso del término, *Dios habla*»⁷. En efecto, la pregunta por la gramática testimonial de la fe *a parte hominis* está íntimamente relacionada con la posibilidad de escuchar la Palabra que dice sobre Sí mismo quien, como indica Edith Stein, «se deja-encontrar» en ella porque *es* apertura al otro. La fe apela al logro de la identi-

6. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 24.

7. J. Mouroux, *Je crois en Toi*, 25.

dad personal humana en su anhelo fundamental de conocerse en verdad y ser en libertad (Lc 7, 50: «Tu fe te ha salvado»), porque quien se dirige a ese anhelo en sintonía con *Su* propia verdad y libertad *es* un entorno dialógico, un hospitalario dejar ser que vincula identidad y donación de sí, comunión de vida sin dependencia humillante⁸.

Cuando Jesucristo llama a Dios *su* Padre y *nuestro* Padre (Jn 20, 17), lo hace desde el seno de *una* historia humana que, por asumir el desafío de la realización de sí que resuena en todas sus decisiones relevantes como una llamada interpretada y vivida en clave de comunicación filial (escucha, confianza y entrega a Dios Padre)⁹, da testimonio –recuerda también Stein– de que «la fe es un don que debe ser aceptado» porque proyecta todo anhelo de realización personal, en su sentido de fondo y su trayectoria efectiva, al modo en que Jesucristo «lleno del Espíritu Santo» (Lc 4, 1) responde a su condición de Hijo *del* Padre viviendo libremente *en* y *por* el amor del Padre. Vivir en y por el amor del Padre desde el corazón de la humanidad supone hacerlo desde «el conocimiento oscuro e incomprensible» hacia «el anhelo por la claridad desvelada» (Lc 22, 42: «Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya»); desde el «encuentro mediato» a «la aspiración al encuentro inmediato con Dios» (Lc 23, 46: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu»).

En este sentido, la revelación cristiana es la de un Dios que no quiere ser padecido en el diálogo que propicia con su interlocutor, sino reconocido (*yo te creo*) y recibido (*yo te amo*) en la condición de *su* Ser –amor que invita *amistosamente* a la comunión consigo (DV 2)– por la condición de ser que define a su vez el núcleo más profundo y esencial de la identidad de aquel a quien se dirige: apropiación de sí en libertad *desde* y *por* el otro. «Por tal motivo es imposible e inútil pretender que los hombres acepten la revelación cristiana antes de que hayan aprendido a experimentarla como la definición de su propia vida. Pretenderlo va contra la estructura de la revelación»¹⁰.

8. E. Salmann, *Il respiro della benedizione*, 63-64.

9. J. Werbick, *Credero cristianamente*, 31.

10. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 69.

De ahí que resulte tan complejo entender para sí (razón teológica) y presentar a otro (acción evangelizadora) cómo se accede a la experiencia creyente y cuál es la estructura del acto de fe: una gracia de Dios que es vocación a recibirse y a reconocerse fundado en *la verdad* de la vida personal, porque Quien dice la verdad *se* deja recibir y reconocer como «el Trascendente personal»¹¹ —un espacio de comunión amorosa que *se* cuida del otro como *otro-de-sí*—, desde el fundamento que «nutre» la existencia humana e histórica de Jesús: la respuesta libre y reconfortante a la voluntad de Dios como *su* Padre (Jn 4, 34: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra»). De manera que solamente quien es testigo de la raíz divina y el tránsito pascual de la conciencia filial de Jesús, es decir, quien penetra desde lo que ve y escucha de Jesús y acerca de Jesús «en una actitud personal de afinidad espiritual (simpatía interior) con él, suscitada por su Espíritu»¹², es capaz de reconocer cómo la palabra y la acción de Dios quedan liberadas de toda ambivalencia inquietante (¿no es finalmente «un Otro» que me asimila?), mostrándoseles en su sentido más íntimo (por reconocerlas en la comunicación de Cristo y la donación del Espíritu) como el verdadero fin de la plenitud que constituye y anhela su vida personal («Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él», 1 Jn 4, 16)¹³. Es la percepción que secunda Tomás de Aquino al introducir la tercera parte de la *Summa*: «Dominus Iesus Christus [...] viam veritatis nobis *in seipso* demonstravit»¹⁴.

Por eso, tanto la comprensión y la vivencia como la presentación y el anuncio de la fe han de reparar con mucho cuidado, entre otros aspectos vitales, en la dinámica relacional con la que la existencia personal de Jesús descubre, alienta y fortalece el «deseo humano» de Dios. Y es que la gramática efectiva (Escritura y tradición) y afectiva (*sensus fidei*) que hace explícito y guía *desde el corazón* el acercamiento «creyente» a Jesús, en rigor no finaliza la disposición a la trascendencia de quien se encuentra

11. J. Alfaro, *Naturaleza de la fe*, 116.

12. Id., *Cristología y antropología*, 392.

13. Cf. A. Cordovilla, *Teología de la salvación*, 99-102.

14. *Summa Theologiae* III, proemium.