

¿SABIDURIA O LOCURA? (APUNTES PARA UNA POLÉMICA SOBRE LA FE Y LA RAZÓN)

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Sevilla

Resumen: El presente trabajo es un complemento crítico a la controversia sobre la fe y la razón sostenida entre los profesores Arana y Choza. Partiendo de la fe y la ciencia como fenómenos del ser humano y de la función que ambos cumplen, se pasa revista a diversos aspectos de la cuestión: sus diferentes formas de convencimiento y trasmisión, el carácter propio de sus principios y los motivos por los cuales el sujeto humano puede razonablemente asumírselos.

Abstract: This paper completes, in a critical way, «faith and reason» controversy held between Professors Arana and Choza. Beginning with «faith and science» as human beings phenomena and also with functions fulfilled by them, several main issues on the matter are regarded: their different ways of convincing and transmission, their principles proper character and reasons why human subject reasonably can assume them.

Cuando el Prof. Arana me propuso participar en la polémica entre el Prof. Choza y él mismo, sentí un vivo interés por contribuir a ella tanto por los términos en los que se ha planteado como por la reconocida calidad filosófica de las otras personas que me indicó que a ella iban a sumarse. Comparar puntos de vista y planteamientos por escrito es algo a lo que, por desgracia, la filosofía continental (no así la anglosajona por sus peculiares intereses lingüísticos) no está acostumbrada. Y no porque no tenga tradición donde mirarse. Se perdieron las «quaestiones disputatae» y vivimos en un mundo de monólogos llamados conferencias, libros y artículos donde la referencia a lo que piensan los otros colegas se remite a pie de página. Y no, ni siquiera ahí, para entrar en diálogo, sino para mostrar al lector que el que escribe tiene un amplio conocimiento de la literatura secundaria. Deseo que estas páginas sean un apoyo a un muy loable propósito —y, a mi juicio, vida misma de la filosofía— en el que que las personas que integran la revista *Thémata* han dado muestras evidentes, a través de numerosas iniciativas, de estar comprometidas.

Coherentemente, con mi trabajo no pretendo poner fin a la discusión sino ampliar sus límites aportando una perspectiva que sea capaz, a la vez, tanto de dar un poco más de luz como de enriquecerla. Arrojo más leña al fuego para que la hoguera se haga mayor y permita lograr dos propósitos: poder ver con mayor claridad el lugar que nos rodea y que a otros les sea más fácil descubrir dónde estamos y que vengan a sumarse a tratar de estas cuestiones en un ambiente cordial en el que todos pueden decir lo que

tengan que decir con la certeza de que su aportación tendrá una buena acogida.

He leído con atención los escritos que iniciaron la polémica y aquellos otros que la han continuado. Los he anotado, revisado y ampliado mis materiales al respecto y referido a otros pensadores de la Historia de la Filosofía que estaban ausentes de ella y que quizás podían tener interés para el debate. Pero no voy a transcribir aquí todo ese trabajo académico porque, bien pensado, podría restarle viveza a la discusión y si algo se debe exigir de alguien es que tenga la elegancia de no desentonar. Ese trabajo es parte del material sobre el que se piensa y, en discusiones de este estilo, lo que más interesa es el pensamiento que se ejerce y no los materiales con los que se ha construido. No voy a hacer referencias a pie de página —lo que en otros trabajos es cortesía para el lector ya que facilita los instrumentos utilizados, amplía las perspectivas del juicio enunciado o bien introduce matices que lo limitan— y ser lo más breve y claro que pueda en una temática en la que el misterio y el ánsia de comprender se abrazan con entusiasmo unas veces y otras se convierten en dos gruesos muros inamovibles e impenetrables.

I

¿Pertenece la fe a los débiles y el empeño por la ciencia a los eternamente insatisfechos?; ¿pertenece la fe a los ignorantes y el espíritu científico a los que buscan saber?; ¿pertenece la fe a los que han asumido acriticamente una tradición, a los perezosos que se han apuntado a un credo para evitar problemas, a los desesperados que se han cansado de indagar o a aquellos que para vivir les basta una exhortación que apele a la pasión o al sentimiento?; ¿pertenece la ciencia, por el contrario, a los que no asumen una tradición sin revisarla, a los que se enfrentan a sí mismos, a los que quieren avanzar, a aquellos que no inclinan su cabeza ante nada a no ser que puedan verificarlo por ellos mismos?

En sentido inverso, se puede preguntar: ¿pertenece la ciencia a aquellos que no tienen valor para arriesgarse en dar un paso más allá de lo seguro y la fe a los innovadores que quieren salir de los sistemas establecidos?; ¿pertenece la ciencia a los que se conforman con generalizar y la fe a los que aprecian el valor de cada cosa singular irreductible al género, la especie o la ley?; ¿pertenece la ciencia a los que quieren hacer del mundo un cadáver diseccionado y la fe a los que no quieren limitar la fuerza del universo y desean que palpite con un corazón vivo?

Resumiendo lo anterior en dos interrogantes: ¿Es la pretensión de saber una tarea demasiado divina para el hombre?; ¿es la fe alienante y contraria a la dignidad humana? Y, permítaseme que siga preguntando, ¿es locura todo lo que no sea una demostración matemática y debe toda acción ser realizada *more geometrico*?, ¿es locura intentar comprender y

que la acción se emprenda de acuerdo con principios racionalmente asumidos?

De todo se ha preguntado y se ha respondido en la historia, y algunas de esas preguntas, acompañadas de una toma de posición hacia una u otra postura, se han dado en la polémica que nos ocupa. Si bien el Prof. Arana busca una fe «razonable» en la que la opción por lo sobrenatural no sea un salto en completa obscuridad, un capricho sentimental, el Prof. Chozas —en su primer trabajo— hace que los que intentamos aclararnos en esta maraña del mundo nos sintamos avergonzados precisamente por querer hacerlo con uno de los pocos instrumentos que se nos han concedido para ello: el intelecto. En lugar de «fe y razón» parece como si la expresión adecuada fuese «fe o razón». Yo opto por la conjunción copulativa y afirmo que no hay tarea racional que no haya sido alumbrada por la fe en sus propias posibilidades y, en algunos casos, *ad maiorem Dei gloriam* (*intellectus quaerens fidem*) y que no hay fe de la que esté ausente el deseo de comprender racionalmente (*fides quaerens intellectum*). Tanto la fe como el discurso racional se dan en el mismo sujeto humano. Unas veces se articulan (convergen) y otras se enfrentan y, por lo general, cada una sigue su propio camino de búsqueda acogiendo, en la medida en que lo permiten sus métodos y objetivos, todas las estructuras y elementos que componen ese ser protéico y polimorfo al que llamamos hombre. Por ello, más que hablar sólo de fe y razón como si fuesen dos antagonistas, voy a hacer referencias a la *racionalidad de la fe* religiosa y a la *racionalidad de la ciencia* y del proyecto científico (matemático-racionalista y físico-empírico). Parto en mi planteamiento de un supuesto, que considero imprescindible explicitar, para que las páginas que siguen sean mejor entendidas. Ese supuesto lo formulo tal y como Aristóteles lo hizo hace veinticuatro siglos: la naturaleza humana es esclava (limitada) en muchos aspectos, pero es indigno del hombre no buscar la ciencia a él proporcionada.

Ciertamente, los planteamientos maniqueos que oponen la fe a la razón o viceversa ahorran esfuerzos mentales, pero desvirtúan en exceso el espíritu humano al encerrarlo en categorías demasiado estrechas. En las raíces de nuestra cultura están la fe y la ciencia, el abandono y el afán de comprender, la santidad y la sabiduría y, muchas veces, unidas en la misma persona. Al tratar de ellas no hablamos de que el que cree no pueda saber ni de que el que sabe no pueda creer (*Crede ut intelligas!, intellige ut credas!*). No creo que el problema radique en que los objetos de la fe y la ciencia sean compatibles o incompatibles en el hombre, sino cuando constatamos que existen espíritus humanos que encuentran motivos para confiar y otros que no los hallan, de unas personas que creen y asumen su fe sin credulidad —no nos interesa el refugio del débil— y otras que no creen y buscan conocer partiendo de lo necesario para concluir en lo necesario a través de lo necesario.

Esas actitudes se han formulado —he ahí la confrontación— como dos

modelos teóricos distintos que se han acrisolado a lo largo de toda la historia de Occidente. Quisiera, para aclarar posiciones, despejar del planteamiento que realizo otras dos posturas que me parece que no entran en lid en la discusión. Una de ellas es el fideísmo ya que, a pesar de algunas expresiones, parece que todos están de acuerdo en que la razón desempeña una función más o menos importante en la vida de los hombres. Otra de ellas es el gnosticismo, ya que tampoco parece que ninguno ha afirmado que la razón humana será algún día capaz —en su limitación temporal— de comprender una fe a la que le corresponde por esencia el misterio. Ello sea dicho, por supuesto, salvo error u omisión por mi parte.

II

Uno de los lazos comunes entre los credos religiosos y los productos de la razón científica es que ambos pretenden convencer. Pretenden una conversión, un convencimiento que comprometa en la expansión de las doctrinas y que permita alcanzar nuevos logros en ellas: hacer de la fe una virtud y de la ciencia un hábito. Por parte del credo se persigue el abandono que permita la transformación del sujeto a través de la palabra revelada; esa transformación se funda en la libre dependencia de aquel que ha revelado y ha dado sus promesas al hombre. Por parte del producto de la razón se persigue la transformación del sujeto en el espíritu demostrativo, que no admite dependencia alguna de elementos extraños a la propia demostración; pero esa pretensión puede superar los modestos límites de una demostración y el hábito demostrativo llegar a ser una promesa que quiere abarcar todo, una fe que sobre algunos hechos (llamados conocimientos científicos) se proyecta confiadamente y sin límites al infinito. Creo que esa pretensión la tienen tanto el cristianismo como la Ilustración (la santidad —especialmente el martirio— y la idea de progreso guardan muchos puntos de relación) y, por ello, me parece que el título del estudio de Arana del que parte la polémica (el libro *Religión e Ilustración*) es el mejor punto de arranque para un tratamiento de este tema.

Si bien esa tesis no llamará la atención en lo que se refiere a la fe, puede que sí lo haga en lo que respecta a la «desideologizada» ciencia. A este tenor cabe recordar a Comte. Posiblemente fué él quien más lejos ha llevado la idea de una religión de la humanidad que rinda culto a la diosa ciencia y venere a los santos y a los mártires que la han servido. El título de su obra *Catecismo Positivista* es bastante elocuente. Pero no fué Comte el primero que sentó en su divino trono a la diosa Razón y le dedicó un templo para que en él se la adorase. Hay que poner de manifiesto que tanto el cristianismo como el *ideal* ilustrado son credos y, entre uno y otro, está el hombre que asiente a ellos y a ellos se convierte, el hombre que a través de su *juicio* decide el camino al que —y utilizo esta expresión consciente de su raíz religiosa— consagrarse. Sí está claro que el ideal

cristiano y el ideal ilustrado en su versión más fuerte (Voltaire, d'Alembert, Condorcet) son incompatibles. Pero no lo es que sean lo mismo la ciencia y el espíritu científico que el ideal ilustrado de ciencia y de espíritu científico. A ello ha contribuido mucho Arana al dejar suficientemente claro que parte importante de la ciencia que se realizó durante la Ilustración (Euler, Maupertuis) no comulgaba con el espíritu agnóstico o manifiestamente ateo de Voltaire o Federico el Grande.

III

En la tradición hebrea el hombre recibe de Dios la misión de dominar el mundo, de ser su señor (*dominus*), y ésto significa que a través de su conocimiento (concesión de nombres), cuidado y transformación le pueda dar órdenes y que el mundo le obedezca; significa que el mundo está *subordinado* al hombre. Esta misión la recibe por el especial carácter de su condición: la de ser, más que ninguna otra criatura, imagen y semejanza de Dios. Los productos de este dominio sirven para la vida humana y son ofrecidos en sacrificio de alabanza al Creador.

En la tradición filosófica griega lo que aporta el dominio (*ser kyríos*) es el conocimiento. El alma humana, racional, es la encargada de someter y para ello cuenta en su esencia con las condiciones que lo hacen posible: ser capaz de hacerse todas las cosas, de llegar a ser todas ellas y, en un movimiento de ida y vuelta en el que la actividad del entendimiento agente opera con las formas sin materia, llevarlas todas hacia sí y transformarlas según un plan humano que las anima con su espíritu. El primer paso es conocerlas para disponer de ellas, el segundo transformarlas a la medida del hombre (medida de todas las cosas), convertirlas en medios de su desarrollo.

El mandato divino y la aspiración griega encuentran su apoyo en las tesis de la moderna antropología: la indeterminación morfológica humana, que lleva aparejada una indeterminación comportamental, es, más que un defecto que convierte al hombre en un ser biológicamente inviable, lo que ha posibilitado que se extienda por todos los puntos del planeta, se haya adaptado a todos los hábitats de la tierra y que incluso pueda sobrevivir en el espacio exterior.

No puede olvidarse que, para el hombre, su inteligencia no es un simple juego contemplativo, una capacidad inútil, un juego de lógica y de experimentos. Comprender es para el hombre lo que las garras para el tigre y los dientes para el lobo, lo que la piel y la grasa para el oso y las hojas para el árbol. La razón, para el hombre, es condición básica de supervivencia. Su conocimiento es su poder; a través de él ha podido apropiarse de múltiples secretos y fabricar técnicas que le han permitido ser rey de todos los medios y, a través del conocimiento, se está mentalizando de que su poderío —si él mismo quiere sobrevivir— debe ser respe-

tuoso y su explotación de los recursos muy bien planificada. Es la razón, también a través del aprendizaje y la educación, la que hace (muchas veces en forma de fe, de transmisión de tradición cultural) que el hombre no esté siempre partiendo de cero y pueda comenzar su camino en el punto en que lo dejó la generación anterior.

Pero todos estos esfuerzos humanos por avanzar en el conocimiento tienen una finalidad. No me aparto de la tradición griega (para la que el fin de la vida no es otro que ella misma) si afirmo que el fin del ser humano es vencer a la muerte y todo lo que ella supone: limitación en el espacio y en el tiempo. El hombre necesita el conocimiento para subsistir, para vivir más y mejor y, en la medida de lo posible, ser inmortal. Por poner ejemplos, el aumento de la media de vida de los hombres gracias a unas condiciones sociales menos duras y a los progresos de la medicina, que pueda conocer en un momento lo que se hace en el otro extremo del mundo, que pueda regular la temperatura de su vivienda, conservar alimentos durante meses, no tener que ir a por agua al río y poder calentarla sin necesidad de encender una hoguera, tener a su alcance los productos de todos los rincones del mundo, permiten al hombre poseer hoy en día unas características —como la ubicuidad— que en la metafísica tradicional sólo eran atribuibles a los espíritus puros. Su vida se ha hecho más persistente, menos frágil, como resultado de su dominio a través de la razón.

La esperanza del hombre es la inmortalidad. Esa esperanza, que es deseo de vida (el hombre debe comprender si quiere vivir), es el motor de arranque de la existencia, es lo que supera el miedo al peligro y hace recorrer camino y crecer. Esa esperanza es tarea, proyecto. El hombre quiere comprender, pero comprender no es sólo demostración o inferencia, comprender —por ello posibilita el dominio— es ver sentido: sentido a la vida y sentido a la muerte. Tanto el afán de ciencia como el credo religioso son respuestas a la pregunta por el sentido que prometen aumentar la calidad de vida y, en lo posible, burlar la muerte (la ciencia retrasándola lo más posible y la religión concibiéndola como medio hacia una vida nueva). Y lo más atractivo de ambas respuestas es que no tienen por qué ser excluyentes. Si en algo están de acuerdo, en lo que respecta a la relación ente fe y razón, autores que la han estudiado tanto como Averroes y Santo Tomás es en poner de manifiesto que la ciencia es un conocimiento más perfecto que el que proporciona la fe, pero que la fe proporciona un conocimiento mucho más seguro que el de la ciencia.

IV

La fe y el afán de ciencia son dos motores de la vida humana que nacen de la esperanza de la inmortalidad. La segunda proviene del ansia natural de vida. La primera como revelación de una promesa por parte del único que puede hacerla y que, para qué negarlo, constituye el deseo más

ardiente del corazón humano. Ambas se unen en la palabra (*lógos*). No nacen del miedo porque el miedo repliega y evita enfrentamientos y todo aquel que quiere vivir debe luchar para ello. Tampoco de la violencia porque sólo produce asentimiento externo y no convencimiento. Toda fe y todo conocimiento exigen libertad (incluso en la demostración más rigurosa) si quieren ser verdaderos: deben permitir que se emita un juicio en el que el hombre asienta o rechaza la palabra expresada.

Es desde el fundamento común de la palabra desde donde puede iniciarse la distinción de esos dos principios de la vida humana a los que hemos llamado fe y ciencia. En tanto que *palabra dicha* un juicio pretende ser conocimiento objetivo (*scientia ex visu*); en tanto que *palabra escuchada* un juicio se hace objeto de fe (*fides ex auditu*).

Desde el punto de vista del sujeto que enuncia el juicio se pretende transmitir un mensaje, lo que implica unos requisitos tales como un vocabulario, una gramática, un canal adecuado y otros tantos que deben ser conocidos por cualquiera que posea conocimientos básicos de teoría de la comunicación y de los cuales me excuso de entrar aquí.

Tanto en la fe como en la ciencia hay que suponer que el que emite un enunciado es capaz de dar cuenta de él, que es capaz de hacer transmisible su contenido (de hacer ver su sentido). Si es fácilmente transmisible —por la naturaleza del contenido, las dotes comunicativas del emisor o los conocimientos previos del receptor— el lenguaje ha cumplido su finalidad comunicativa. Pero si no lo es y el contenido aparece como falto de sentido existe un mecanismo humano fundamental que es la pregunta. El que escucha tiene siempre derecho a pedir explicaciones al que habla, a que aporte razones y pruebas de que lo que dice es cierto.

En la ciencia, todo juicio tiende a ser recreado por aquel que lo escucha hasta ser capaz de emitirlo como propio. Una ley, una demostración, tienen una naturaleza tal que las hacen separables de su descubridor. Se puede explicar mecánica sin hablar de Newton o Leibniz y se puede transmitir la teoría general de la relatividad sin nombrar a Einstein sin que eso suponga merma alguna en la teoría. La estructura del juicio objetivo es tal que cualquier ser humano podría haberlo formulado con la misma validez. El emisor cumple su función transmitiendo y aclarando para después desaparecer. El juicio es recreado por el receptor pudiéndolo comunicar, con la misma autoridad que aquel de quien lo ha recibido, a otro receptor inteligente cualesquiera. En la ciencia se asiente a la idea transmitida —y aclarada a través de la pregunta— por el emisor.

En los juicios en los que se transmite un conocimiento presumiblemente objetivo cuya recreación (por limitación del receptor) no puede ser realizada por él, el asentimiento no es al juicio sino al emisor. La fe afirma a Dios y, por Dios, al juicio por Él emitido. Los juicios asentidos por fe no se ponen en boca propia sino siempre en la de aquel que ha comunicado en primer lugar, es decir, en la de Dios mismo. El carácter sobrena-

tural (sobre la naturaleza y los límites humanos) de los juicios hace que de ellos se diga que son revelados (dados a conocer a quien no podía conocerlos) y aparecen como don gratuito. Esos juicios se transmiten en nombre de Dios y sólo Dios tiene derecho a decir que son suyos puesto que nadie más podía haberlos comunicado. En la fe, el juicio permanece siempre como algo dicho por otro y es a este otro a quien se afirma. Afirmar a un otro, en uno de sus posibles sentidos, significa confiar en él. Ser transmisor de los juicios de Dios quiere decir tener como meta que otros confíen en Dios.

Por el mayor carácter mediato de la fe, en la que el emisor es inseparable de su juicio, hace que no baste la presencia del juicio expresado por Dios para asentir a él ya que no es comprensible para un entendimiento finito. Para asentir a los juicios de Dios hay que confiar en Él y confianza significa —en este caso— abandono en su mayor saber y poder. El problema estriba en por qué confiar en Dios, especialmente cuando a Dios —en expresión bíblica— no lo ha visto nadie y cuando las referencias que tenemos de sus juicios no se las hemos escuchado a Él directamente sino a otros que han escrito o hablado en nombre suyo. La confianza tiene sus exigencias, no se confía en el primero que nos aparece con buena cara prometiendo la vida eterna con hermosas y misteriosas frases. No a todo el mundo se le concede confianza, ¿por qué creer a alguien que dice hablar en nombre de Dios y no a otro que esgrime la misma pretensión? Se podría argüir que por mera costumbre cultural. Pero si eso fuera así la religión no tendría origen y evolución históricas, hubiese aparecido con el primer hombre y una y la misma sería siempre la religión de toda la especie humana. El acto de fe opta por confiar en alguien y no confiar en otro.

Hemos dicho que el acto de fe afirma directamente a Dios e indirectamente a lo por Él emitido. Pero ese proceso no es simple porque, independientemente de su mensaje, lo que sabemos de Dios es bastante poco, tan poco que cualquiera, respetando unos principios básicos, puede afirmar que habla en su nombre. Si bien la fe consiste en la afirmación de Dios, el proceso por el que se realiza esa afirmación debe contar con el mensaje emitido por Dios, un mensaje que prepare para realizar el acto de fe. Escuchar el mensaje es básico en toda comunicación y en ninguna que se precie de tal cabe afirmar que existe un emisor si el emisor no emite nada. El mensaje de Dios se somete a la reflexión humana y a la pregunta y es, a través de la coherencia y riqueza que es percibida (vista) del mensaje, como se extienden los límites de la afirmación a todo aquello que no ha sido comprendido. Desde lo que se comprende se afirma lo que no se comprende confiando en que lo que no se comprende es prolongación de lo que se ha entendido. El mensaje prepara para confiar y es condición necesaria para el acto de fe. Pero no es condición suficiente porque el acto de fe es abandono que sobre algo visto como cierto lleva a confiar en que

todo lo dicho es igualmente cierto. El mensaje lleva la invitación a la confianza, pero no la asegura por sí misma. En este hecho cabe admitir una cierta recurrencia (que es característica de los hábitos), pero no una petición de principios.

V

Las razones por las cuales creer son objeto de una disciplina llamada Teología Fundamental, encargada de esclarecer los llamados *preambula fidei*. Pretende mostrar que los motivos por los cuales el hombre inclina su corazón a Dios no son *contrarios* a la naturaleza del hombre, que la fe no le exige la renuncia a su condición humana y, por tanto, no le desprende de su racionalidad (como la gracia, la fe se apoya en la naturaleza y la eleva sobre sus límites naturales). Además de ella se han constituido otras teologías. Una es la teología sobrenatural, una de cuyas misiones es articular sistemáticamente los contenidos de la fe revelada y extraer sus consecuencias. Otra es la llamada teología natural, cuyo objeto más clásico —sin entrar en disputas históricas— es formular las proposiciones que la razón puede con la sola ayuda de sus fuerzas enunciar acerca de Dios, ya sea de forma demostrativa o a través de los llamados *vestigia Dei*. Pero ninguna de esas disciplinas suplanta la confianza en Dios, ninguna de ellas es suficiente para asentir al juicio de Dios si se lo separa de Dios mismo. Muestran que creer puede ser razonable, incluso muy razonable, pero de que algo sea razonable a que su verdad no contenga riesgos hay un trecho enorme que ningún juicio categórico que esté por encima de los límites de la razón humana (ya lo sea por sí mismo o bien por ser un plan o proyecto todavía no realizado) puede garantizar —*quoad nos*— por sí mismo. Aunque, igualmente, también el ideal de progreso ilustrado se apoya en hechos no decisivos y sus argumentos son también argumentos de conveniencia.

La teología fundamental pretende allanar el camino hacia la fe (mostrando, especialmente, la concordancia entre la revelación y la experiencia humana). La teología sobrenatural parte de ella y la despliega. La teología natural ni parte ni pretende llegar a ella, aunque históricamente pueda encontrarse una innegable relación con la apologética; de hecho la tiene la obra de Craig *Theologiae christianae principia mathematica* y la así llamada teología física. Todas ellas pueden aportar juicios convincentes y convergentes, pero el acto de fe no es una conclusión necesaria derivada de esos juicios ya que en él no se asiente de forma directa a los juicios que se profesan sino al Dios que los enuncia.

¿Quiere decir ésto que el creyente cree a pies juntillas todo lo que Dios dice? Sí, siempre y cuando sea Dios el que habla. Pero, para que el hombre confíe en Dios, para que advierta que esas palabras provienen de Él, Dios tiene que ganarse la confianza del hombre y ganar su conformi-

dad ante lo invisible a través de lo visible. Cuando Dios pide a Abrahám que sacrifique a su hijo y heredero Isaac, esa petición resultaría cruel y absurda para un no creyente. Pero no para Abraham, que, a pesar de su dolor, se dispone a cumplir el mandato. Para Abraham la petición de Dios pudo resultar terrible, pero no absurda y cruel, y presume que tiene sentido aunque él no pueda descifrarlo. La voluntad de su Dios no es un capricho arbitrario que hace y deshace a su antojo, sino que obedece a un plan (con el que concuerda, por ejemplo, el anuncio del nacimiento de su heredero de su mujer estéril a una avanzada edad). Percatarse en lo visible de la existencia de ese plan (conveniencia) y contemplar por múltiples caminos (convergencia) su sabiduría y justicia en lo que ya Dios ha realizado y está realizando gana la confianza en Dios.

El abandono y confianza en las manos de Dios tiene como culminación lo que la fe llama vida de infancia, ser como niños. Pero ser como niños no significa prescindir de la razón ni del derecho a preguntar. Todo el que se ha relacionado con niños sabe que, por muy inocentes que puedan ser, no se les engaña durante mucho tiempo. Si algo hacen los niños —de los que es el Reino de los Cielos— es preguntar y preguntar sin descanso para satisfacer su inacabable curiosidad de conocimiento. Ser como un niño no significa agachar la cabeza como un mártir ante la palabra de un adulto (eso más bien lo hacen los adultos), sino incordiar hasta el extremo buscando respuesta a sus pequeñas inquietudes. Y todo padre sabe que podrá quitárselos de encima con alguna mentira que le permita seguir leyendo el periódico y que no deje al descubierto su ignorancia. Pero también sabe que tarde o temprano su mentira será descubierta o que le harán preguntas sobre su engaño hasta que al final uno tenga que reconocer su derrota. Quizás fuese una escena semejante la que llevó a Sócrates a formular tanto la mayeútica como la ironía: el padre o el maestro guiando al niño para que pudiera responder por sí mismo a sus propias preguntas y descubierta, al final, su desconocimiento —su incapacidad de conducirlo— por las preguntas de aquel que creía inocente e ignorante.

La fe es una virtud y, como toda virtud (especialmente las teológicas), no es cándida ni crédula. La vida de infancia que exige la fe no es candidez ni credulidad (y en ésto me distancio de G. Marcel). Si el hombre confía en Dios es porque realmente aporta respuestas y porque sus designios son realmente provechosos para el hombre. Así como discrepo del Prof. Hernández-Pacheco en su visión de la vida de infancia sí concuerdo con él en que hay religiones inasumibles para aquellos que necesitan respuestas para creer, así como que todo hombre tiene derecho a que se le den (a lo que le corresponde el deber de estar atento para oír una respuesta que puede llegar en cualquier momento).

Hemos dicho que, para que pueda darse la fe, Dios tiene que ganarse la confianza del hombre suministrándole las suficientes respuestas como

para que pueda entrever la sabiduría y justicia de su plan. En el mensaje puede entreverlas. También en las respuestas de las diferentes teologías. Pero todavía existen otros caminos que preparan, sin sustituir, el acto de fe. Ni para la ciencia ni para la fe, los juicios objetivos concluyen con la teoría científica ni con el dogma religioso. Ni la ciencia ni la fe tienen su fin en la teoría. Tanto una como la otra reposan en la dimensión práctica, es decir, en la capacidad de transformación que poseen esos juicios a los que se asiente en primera persona con un «yo sé» dando lugar a la técnica, o bien su objetividad se remite a un tú personal con la expresión «yo creo» dando lugar a la santidad personal y a la transformación social de acuerdo con esos principios e, incluso, al milagro.

Tanto la fe como la ciencia tienen una de sus más fuertes confirmaciones en la práctica (la curiosidad humana está supeditada a la supervivencia y al desarrollo —como lo muestra que la ciencia esté unida a las subvenciones estatales y a los departamentos de investigación de las empresas— y la misma Revelación tiene una finalidad práctica y no teórica —la de mostrar a los hombres el camino de la salvación y no los secretos del cosmos—). Son los límites humanos, límites a los que no nos conformamos, los que dan a ambas sentido como proyectos de transformación. Donde no hay límites no hay ni fe ni ciencia sino sabiduría e intuición. Dios, por ejemplo, no cree en la existencia de Dios sino que la posee. Conoce, además —y pido perdón a Dios por decirle cómo tiene que conocer—, de forma inmediata y no a través de razonamientos. Uno de los ejemplos más fuertes que conozco del esfuerzo humano por superarse en pro de su supervivencia y de la actividad de lo ilimitado lo aporta la teología sobrenatural al considerar el entendimiento de la persona de Cristo en su doble naturaleza divina y humana: el omnisciente Dios tuvo que aprender, como todos los demás aprendices humanos, el oficio de su padre nutricio. Dios, el eterno sin límites, no conoce nuestra ciencia ni nuestra técnica —no conoce al dedillo la teoría del Big-bang ni sabe construir televisores (Dios ni hace teorías ni necesita ver el televisor)— ni cree lo que, por abarcar todo límite, conoce. Los límites humanos se superan en la práctica a través de la esperanza en la inmortalidad, que es donde adquieren sentido tanto la fe como la ciencia: conocimiento que permite la técnica y la santidad. Tanto de la ciencia como de la fe puede predicarse esa frase de la Escritura que dice «por sus frutos los conoceréis».

VI

Los credos y la ciencia pueden considerarse como productos cristalizados a los que el hombre asiente o disiente. En tanto que tales, ambos son objeto de tradición. Los credos son objeto de entrega (*traditio*) por Dios a los pueblos y a los hombres singulares (revelaciones particulares); también la ciencia es entregada de una generación a otra formando un conjunto de

conocimientos. En tanto que entregadas a los hombres tienen una clara repercusión social. Pero, tanto en el caso de la ciencia como en el de la fe, el asentimiento que compromete (el que conoce e investiga y el que cree en Dios y engendra la virtud) no es social sino personal. Es cada hombre el que debe asentir a los juicios científicos y cada hombre el que debe expresar su confianza en Dios. Obviamente esto es un ideal que no se cumple y que acaba convirtiendo a la ciencia en objeto de fe para muchos y a los credos en confianza no en Dios sino en aquellos que hablan en su nombre. Esa fe en la ciencia y en los mediadores surge de la práctica y desde la eficacia de los efectos afirma la verdad y congruencia de las causas.

Cuando se ve lo que la técnica ha transformado el mundo a través de la aplicación del conocimiento, la experiencia lleva a afirmarla como cierta aunque uno sea incapaz de resolver una ecuación de segundo grado o de formular un compuesto químico. Cuando se ve cómo un credo ha podido transformar la vida de cualquier persona querida (si no se le suele concebir como un fanático) en entrega incondicional, incluso hasta la donación de la propia vida, se tiende a afirmar como verdadera aunque uno no sepa recitar el Decálogo ni las obras de misericordia. En tanto que dirigidas a la práctica, los efectos de la ciencia y de la fe justifican las teorías y doctrinas. Pero el efecto confirma la teoría, no la sustituye ni exime de su conocimiento por un motivo: la mentira, la posibilidad de falsear las teorías, de hablar de la ciencia afirmando conocer lo que no se conoce o afirmando hablar en nombre de Dios cuando se habla en nombre propio. El conocimiento de las cosas y de la palabra de Dios es el único camino conocido para evitar la manipulación de los que afirman que son científicas cosas que no lo son o que son profetas los que no son más que holgazanes embaucadores. A los hombres les puede bastar la ciencia y un credo porque funcionan, porque ponen el televisor y surge la imagen o porque se sienten reconfortados y con ganas de hacer el bien cuando salen de la misa de los domingos. Confiamos en demasiadas cosas o bien porque funcionan o bien porque siempre han sido así. Y en la mayoría de los casos no puede ser de otro modo. Ahora bien, con actitudes así ni se conoce (se deja el conocimiento en manos de otros que son los que saben) ni se cree con un compromiso efectivo (porque la fe se hace costumbre recibida de otros y no un acto personal).

Uno puede confiar más en su tradición que en la de las otras culturas por el simple motivo, reseñado en alguna ocasión por ese buen conocedor del alma humana que se llamó Aristóteles, de que cuesta mucho arrancar lo que se ha mamado desde niño. Muy especialmente si su tradición funciona en la práctica mejor, o al menos igual, que otras diferentes. Pero no hay confianzas ciegas ni siquiera, en primer encuentro, para Dios. Si hubiera que prestar confianza a toda palabra que se presenta como proveniente de Dios, el asentimiento se disolvería en una maraña de contradic-

ciones mayor que las que el hombre puede soportar (y puede soportar muchas). Y lo mismo cabe decir con respecto a lo científico. En cualquier caso, no se puede sustituir el juicio de la ciencia por la confianza en la ciencia ni la confianza en Dios por la confianza en la tradición. Un asentimiento científico o religioso tiene presente la proposición científica en sí misma o la confianza en Dios que habla. La última instancia del asentimiento no es la tradición cultural sino el individuo que comprende y cree.

Tanto los credos como la ciencia alcanzada pueden advenir a un hombre por razones de «segunda naturaleza», es decir, por influencia del medio cultural sin que encuentren en éste motivos para ser reexaminados y personalmente asumidos. Esa situación facilita el acercamiento a ambas, pero también puede llevar a mantener a las dos en el terreno de lo obvio. Se puede creer en la ciencia y ser analfabeto, se puede utilizar el nombre de cristiano como un simple título dado por la tradición. Para asumirlas como «primera naturaleza» es necesario el propio juicio que pregunta ante las proposiciones que escucha.

VII

Que la ciencia y los credos son objeto de tradición y que funcionan en la práctica son razones para confiar en ellos y prueba de su credibilidad. Si bien para mantenerlos durante cierto tiempo basta con creer en la ciencia o asentir a los mediadores de la religión, esa actitud no es suficiente para su continuidad y desarrollo. Para progresar no basta con asentir a la evidencia de la técnica o de la santidad. Para progresar hace falta comprender y convencerse y, para ello, es necesario preguntar. La investigación es pregunta así como, en alguna de sus dimensiones, lo es la oración. Tanto una como otra se dirigen a situarse en la comprensión del presente para orientar su actividad hacia el futuro. A la pregunta del receptor, si la respuesta es adecuada, surge una invitación del emisor para que el receptor se una a su actividad vital. La proposición no sólo pretende un estar de acuerdo momentáneo, concreto, sino un compromiso para siempre en el talante que hace transformar a la naturaleza y al hombre. La proposición invita a que se compartan las esperanzas de inmortalidad para el ser humano.

A este propósito no puedo estar de acuerdo con el Prof. Hernández-Pacheco cuando, al criticar la noción de sistema de la razón, afirma que la verdad de las cosas habita en el grito y en el llanto. Decir eso está muy bien cuando es a otro y no a uno mismo al que le toca llorar y gritar. Cierto es que, en tanto que existen disonancias, puede afirmarse que un sistema cerrado es fallido o, al menos, incompleto. Pero ello habla de la finitud de la razón y no desdice nada de su esperanza por alcanzar el sistema (y, en cuanto esperanzado, es sistema abierto). Cuando a alguien le diagnostican un cáncer, la actividad verdaderamente humana, además de

llorar reconociendo con ello el poderío de la naturaleza y la poca cosa que somos, no es sólo lamentarse. En el llanto está también la rabia y la esperanza de buscar soluciones. La verdad fáctica del dolor del individuo no es motivo de gozo sino acicate para sustituirlo por la verdad humana, es decir, para curar, para buscar soluciones con la confianza —la esperanza— de encontrarlas y de que se acabe todo llanto y todo dolor. Ni siquiera para la religión la verdad está en el dolor y en el llanto; pueden tener valor purificador, es cierto, pero está transido —salvo para los condenados— de esperanza. Si el dolor y el llanto fuesen la verdad la visión beatífica sería el rechinar de dientes, que es justo lo contrario de aquello que la teología sobrenatural afirma de la contemplación de Dios. El dolor es la naturaleza que hay que superar, el límite que hay que romper. La esperanza busca, además, no sólo curar un cáncer sino todos y, por lo tanto, llegar a remedios universales asequibles a todos. Es el gran reto de la razón y de la fe, del proyecto humano que se llama ciencia y también del de la religión puesto que la esperanza de Dios es que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.

Si bien el dolor unifica en la muerte, la razón (que espiritualiza la materia) y la fe lo hacen en la inmortalidad. Puede decirse que, para la razón, eso es un ideal utópico. Y no seré yo quien lo niegue. Tan utópico como que la ciencia será algún día un sistema perfecto que prediga y controle todos los fenómenos, como que algún día el hombre sabrá todo o que llegará a existir la sociedad perfecta en la que todos conviven en armonía por la sola virtud y no por la coerción de la ley.

El esfuerzo por la razón —por la transformación— es la señal de que el hombre busca su sentido a través de una esperanza que le supone lucha y esfuerzo. Esa es la humildad ilustrada —tesis que comparto con Arana— y que está presente, no tanto en los que escribieron sobre la sociedad futura, como en los que trabajaron en el presente para mejorar la vida de los hombres, no tanto en los que hicieron discursos grandilocuentes sobre la grandeza de la razón, como en los que poco a poco la han hecho dar pasos hacia adelante. En su breve escrito *¿Qué es la Ilustración?*, Kant —el más ilustrado de entre los ilustrados— lo dice todo con un imperativo: *aude sapere!* Un imperativo, religioso e ilustrado, es fuerza esperanzada en un ideal incumplido y refleja bien la inconformista naturaleza humana: donde hay tiempo no hay lugar para el reposo, siempre cabe un más. La fe y la ciencia son actividades del tiempo presente que exigen redimir el pasado de errores y abrir puertas al futuro.

VIII

Las respuestas que proporciona la ciencia (así como su objeto y procedimientos) son diferentes de las que proporciona el credo (también el ilustrado). Arana lo muestra de forma suficiente en su estudio al describir

cómo autores de muy diferente inclinación religiosa contribuyen por igual al crecimiento de la matemática y de la física. Y posiblemente sea en una situación tal donde mejor pueda apreciarse la diferencia entre fe y ciencia: ¿por qué los que discrepan en credos coinciden tan unánimemente en esa otra tarea? Arana lo explica al decir que la razón científica se ciñe a los principios de la lógica de la demostración (inferencia) y al conocer cuáles son sus aspiraciones y la naturaleza de los objetos sobre los que la aplica tiene clarísimo qué consecuencias puede obtener válidamente de un conjunto de proposiciones y qué otras no, así como la diferencia entre ley, teoría y conjetura. Todo lo que esté de acuerdo con esa lógica —esos procedimientos— es ciencia (razón demostrativa) y todo lo que no lo esté puede ser ejercicio de pensamiento (razón como capacidad de pensar), conveniencia, convergencia e incluso juego de la imaginación, pero ciencia no. La capacidad de pensar es mucho más amplia que la inferencia y los principios que la rigen, pero sólo la segunda establece lo que, citando a Parménides, sería «la verdad bien redonda». Una verdad que, dados los principios, sabe qué puede aplicarse sobre ellos para demostrar y concluir y qué no puede aplicarse.

Claro que, como siempre, el problema radica en los principios. Si uno comete un fallo en una demostración (también de teología sobrenatural o de teología natural) no se dice que esté ejercitando su capacidad de pensar sino, sencillamente, que ha cometido un error en la mecánica de aplicación de las reglas de deducción. Pero cuando se elige un principio matemático o físico no se están aplicando reglas de inferencia sino la capacidad de pensar ejercida sobre unos objetos determinados (unos fenómenos que se intentan unificar, un orden que se persigue explicar o demostrar o un resultado que se pretende conseguir). Ello no quiere decir que cualesquiera principios podrían haber fundado la matemática o la física, no se afirma la arbitrariedad en la elección de los principios (la distinción que Aristóteles realiza entre *noûs* y *diánoia* resulta aquí esclarecedora) sino tan sólo la prioridad de la capacidad de pensar sobre la capacidad de inferir y que esa capacidad puede ser aplicada a otros objetos que no son ni la matemática ni la física y que, por tanto, su lógica de la demostración puede ser bien distinta a la de esas otras dos disciplinas. La polimorfía de la razón es prueba suficiente de ello y tiene como común denominador la aplicación a objetos diferentes de un principio que establece relaciones y que es condición de posibilidad de toda inferencia. Así como una demostración matemática se impone por su desarrollo interno y la ley física porque es la unidad conceptual de la pluralidad de fenómenos que logra describir, la fe se impone por otros derroteros que son aquellos que pueden llevar a aceptar libremente la autoridad del que habla.

Los métodos de la «verdad bien redonda» —y hablamos aquí del ideal del método científico— no dejan lugar a dudas, hablan un lenguaje universal y todo el que desee puede revisar la corrección con que están realizadas

las demostraciones y obtenidas las conclusiones. Una racionalidad de este tipo es el ideal del conocimiento. Y he aquí por qué tanto Averroes como Santo Tomás afirmaban que la ciencia es un conocimiento más perfecto que el de la fe. Incluso el mismo Hume llegó a decir que sólo a un tipo tal de conocimiento se le podía llamar ciencia propiamente dicha. El problema radica en si todo objeto está tan «a la mano» para la inferencia completa desde principios comúnmente aceptados. Aristóteles formulaba que «la ciencia es de lo necesario» y creo que algo por el estilo puede afirmarse aquí. Lo necesario habla de regularidad (si algo vuelve a ocurrir y se sabe en las condiciones que ocurre ocurrirá en semejante forma que antes), y en cuanto tal es identificable como causa o efecto de un proceso que se puede repetir en el tiempo. Pero estar «a la mano» es posibilidad de disponer siempre del objeto, habla de seres inertes. Es curioso contemplar cómo a mayor riqueza vital de un objeto científico menos exacta es la ciencia que lo estudia.

No ocurre lo mismo con la fe, ya que si bien las proposiciones pueden estar suficientemente claras en número y estructuradas en los artículos de un credo, al no asentirse directamente a ellas sino a su emisor, no se puede establecer por su mera lógica interna la necesidad de los argumentos por los que un ser humano llega a confiar en él. Su fuerza probatoria o, mejor, su fuerza de convicción (además de porque las proposiciones son «razonables», es decir, potencialmente capaces de ser asumidas por su coherencia y sabiduría) no depende de los argumentos sino que es *preparada* exteriormente por razones tales como el ejemplo de los fundadores y seguidores, razones de conveniencia, de convergencia, etc. Esas pruebas no nos llevan a afirmar (como lo hacen las ciencias) una conclusión sino un principio que, como tal, no es directamente demostrable. La fe es asentimiento a un principio, nos lleva directamente ante él, y es compromiso práctico del yo personal ante Dios y ante los hombres (fe religiosa) o ante la humanidad (fe ilustrada). No nos lleva prioritariamente a explicar o a describir lo que existe sino a establecer lo que todavía no hay (de ahí su estrecha conexión con la moral). El asentimiento se produce no por necesidad sino por accidente, es decir, por motivos no susceptibles de universalidad. Un suceso puede ser suficiente en un caso y no serlo en otro, en diferentes casos un mismo suceso puede tener un peso mayor que en otro y ninguno de esos sucesos basta por sí mismo a todos los hombres aunque la presencia de alguno sea necesaria para que el asentimiento exista. Y esto es evidente cuando se comprueba que la fe no es una relación entre fenómenos con características similares sino entre personas que se comprometen en un porvenir, personas cuyas circunstancias son infinitamente más variadas que las que se dan entre las cosas. En la fe cada circunstancia es propia, no hay dos seres iguales, y ya bien decía Aristóteles que de los individuos no hay ciencia. Cuando ese principio para la transformación es asumido como proveniente de la boca de Dios el convencimiento no

puede más que ser absoluto y la vivencia subjetiva de seguridad en lo que se hace no puede ser mayor. Obviamente, si Dios existe, el camino más adecuado para llegar en cuanto antes a meta es seguir sus palabras aunque no acabemos de comprender un determinado número de cosas. Por ese motivo Averroes y Santo Tomás aseveraban que la fe es más segura que la ciencia.

Se puede asentir a un credo (a Dios) por el ejemplo de la vida de los padres o de los amigos, por haber presenciado un milagro o porque alguien en quien se confía plenamente dice que lo ha presenciado, por haber leído la Escritura, a Santo Tomás o a un Padre de la Iglesia. Pero esas razones no son universales de tal forma que todo hombre ante esa situación se sienta impelido a confiar, como no lo es ninguna razón que lleve a confiar en alguien. Pero que no haya un pequeño grupo de razones bien definidas no implica que un credo sea irracional aunque, desde luego, eso baste para que no sea científico en el sentido más usual de esa expresión (precisamente como conjunto limitado de proposiciones formales coherentes y contrastadas experimentalmente). Pero tampoco el trato entre las personas lo es y, en la fe, se trata de relaciones personales. El milagro, el ejemplo, no son palabras sino confirmación de la palabra que, como botón de muestra pueden ayudar a asentir a aquel que la pronuncia, a confiar en la verdad expresada en ella y hacerla inteligible no como descripción sino como proyecto de transformación. La ciencia no podría admitirlos como pruebas ya que tanto el milagro como el ejemplo son lo que se sale de la regularidad, son particularidades, excepciones que o bien deben ser despreciadas como irrelevantes o sometidas a toda costa a la generalidad.

Que no existan razones universalmente necesarias para confiar, no quiere decir tampoco que el discurso de los credos tenga que recluirse en el terreno de la subjetividad personal o cultural de tal forma que no puedan expresarse los motivos de la confianza o que la fe no pueda predicarse a otra cultura distinta (y queda aquí abierto el problema de la «inculturación» de la fe al que se le ha concedido tanta importancia en las últimas décadas). Si fuera así, el fenómeno de la conversión sería imposible y es claro que no lo es —si toda proposición intenta convencer y comprometer es porque, al menos, tiene intención de universalidad—. Universalidad en el compromiso, no en el camino por el que se ha asumido. Si la fe se reduce a particularidad cultural o existencial en la que no cabe diálogo, las evangelizaciones serían un sin sentido. En la evangelización no se transmite el acto de fe sino el credo para que pueda ser objeto de fe, es decir, pone a disposición el credo junto con el ejemplo de los creyentes para que pueda ser asentido por otros siguiendo las sendas de las circunstancias vitales. Si es posible una conversión libre es que los patrones culturales son referenciables y, en consecuencia, que es posible postular un sujeto trascendental como lo llama el Prof. Choza o unos principios básicos

comunes de racionalidad como yo prefiero llamarlos y que son la condición de posibilidad por la que nos podemos entender unos con otros, un americano con un japonés, un danés con un cholo o un andaluz con un vasco. En ningún caso entiendo por tal aquello que puede ser aceptado por todos sino como aquello que puede ser objeto de reflexión de todos. Hernández-Pacheco lo usa —atribuyéndolo a Choza— en el primer sentido y me parece un uso inadecuado de ese término ya que aquello que todos asumen (no aquello que todos pueden entender o llegar a entender, incluso sin asumir) no es sujeto trascendental sino ecumenismo, que fué uno de los fines más anhelados por la religión natural ilustrada.

En cualquier caso, y si ni el mensaje, la teología, el ejemplo, ni el milagro bastan a alguien para confiar, ¿quién puede negar al hombre que no encuentra motivos para el asentimiento que busque para asentir y, en primer lugar, intente establecer lo más coherentemente posible los términos (contenidos teóricos y aplicaciones morales) de un credo? Establecer los términos es necesario para todo juicio y ya que, a priori, no se confía en Dios hay que estudiar su palabra para ver si a través de ella llegamos a Él. Saber la palabra y articularla en los términos precisos es necesario aunque no por eso se tiene fe o se cree más. De eso saben mucho los teólogos, ya que entre ellos abundan los ateos. La fe no es conocimiento de la palabra ni de la historia en la que se expresó, no es descripción de fenómenos sino asunción de un principio y, desde luego, no tiene otra conclusión que la que cada uno haga con ella y será por esa conclusión por la que, según la fe religiosa y según la fe ilustrada, cada uno será juzgado, ya ante Dios y ante los demás hombres, ya ante la historia.

IX

¿Tiene el mismo sentido ofertar las siguientes proposiciones: «creo en Dios», «creo que esta demostración es correcta»? La sabiduría de las cosas que no se ven (y que hay que escuchar y sobre las que hay que preguntar) no es la misma que la que existe sobre aquellas cosas que se ven (con la luz de los ojos o de la inteligencia). La primera confía, y esos motivos no tienen porqué estar a la vista o ser suficientes para todos. La segunda indica que la demostración puede ser o no ser válida y está a la vista para que todos puedan comprobarlo en la sola presencia de las premisas, la deducción y la conclusión. La fe (el acto de fe), como lo no visible, queda excluida del patrimonio no de la razón, sino de la ciencia de lo visible (tangible y mensurable), no tiene cabida en el orden racional de los intereses de la ciencia moderna.

Pero la ciencia no es un sistema cerrado y completo, pensar que sí es concebir una idealidad inexistente cuya falsedad radica en presentarse como tal sistema, es decir, como total autoconciencia y, en consecuencia, como algo estático completamente realizado. Si la verdad tiene que ver

con lo incomprendido es por la esperanza de comprenderlo. El problema del idealismo es que cree haber logrado ya la totalidad y es cierto que al concebirse como fin de una historia que tiene que continuar tras él, sufre delirios de grandeza. Aceptar la finitud es proyectar el idealismo a algún momento lejano en el tiempo y, por ello —la historia de la filosofía de los últimos siglos lo ha demostrado—, es principio tanto de la ciencia y de la fe como de la ignorancia y la incredulidad, tanto de la esperanza como de la desesperación. Aquello que apuesta por la fe y la ciencia aceptando el límite es el anhelo de vivir superándose constantemente.

Dentro de esa situación puede decirse que, ya que la ciencia recorre por sí la demostración y la fe la remite a otro, la ciencia es autónoma y la fe heterónoma. Y ese hecho constituye la grandeza y la miseria de ambas. Grandeza porque la primera se atiene a los límites de la naturaleza y es su más alto ejercicio intelectual; y porque la segunda es don del cielo que hace saltar los límites en añicos. Miseria porque la primera, al ser actividad de límite, es accesible sólo a unos pocos, es árdua y difícil y no está exenta de error; y porque la segunda, al no ser conseguida con el propio esfuerzo y no ser vista con las propias luces, parece una imposición o un regalo hecho con dudosos propósitos.

El conocimiento de la naturaleza física y humana y la investigación científica se deja a unos cuantos espíritus inquietos y especialmente capaces (que además han tenido la suerte de encontrar un lugar en ese mundo) a los que todos los demás nos limitamos a creer, creemos a través de un acto de fe en el que la principal prueba es la técnica. La ciencia es histórica, el conocimiento logrado en una generación no está disponible para las anteriores, ha sido fruto de un esfuerzo tremendo y no pocas veces los resultados de ese trabajo han sido en épocas posteriores tachados de erróneos o, cuando menos, de inexactos. La fe tiene su propia economía, cierto es que las proposiciones a las que se asiente tienen su lugar en el tiempo, pero a partir de ese momento, afirmaba Sto. Tomás, hasta la más humilde de las viejecillas tiene en sus manos todo el conocimiento necesario para alcanzar la salvación. La economía de la fe sigue el principio de «para que todos fácilmente y sin error puedan salvarse», principio bastante diferente del que rige la actividad científica (aunque no el uso de la técnica).

La ciencia, como actividad que se realiza dentro de los límites naturales, no puede aventurarse en aquello que los supera. Incluso el milagro queda reducido a un suceso para el cual los límites *actuales* del conocimiento no pueden encontrar explicación. Una expresión como esa es reconocimiento de un fenómeno inexplicado que el creyente ilustrado remitirá al futuro para su explicación y el creyente religioso interpretará como una providencia extraordinaria de Dios y, por tanto, como un fenómeno singular que no podrá ser incluido en una ley ordinaria. Y eso me hace recordar las palabras de Abraham en la parábola evangélica del

rico Epulón: si no creen en Moisés y los profetas no creerán aunque un muerto resucite.

El tema permanece abierto, ¿qué es lo que lleva al alma humana a adoptar unos principios u otros, a adoptar una u otra fe? Y no encuentro otra respuesta que el cúmulo de convergencias culturales, familiares y, sobre todo, personales en que consiste la vida de cada individuo. Por ser un acto personal de asentimiento ante proposiciones que implican un compromiso y no una descripción, no se puede escribir un manual de «técnicas para creer» que garantice al cien por cien su resultado. No hay forma de universalizar las razones por las que se produce un acto de fe y es por ello por lo que, además de la Revelación en sí misma, el acto de fe religiosa ha sido visto por los propios creyentes como un don recibido de lo alto. La fe no es la conclusión de una demostración sino resultado de una ponderación que ante la convergencia de la plausibilidad del mensaje escuchado, del ejemplo, del milagro, de los argumentos de la razón natural y de las aspiraciones del hombre opta por confiar en aquel que habla para transformar su vida de acuerdo con las palabras que ha asumido como principio de acción.

* * *

Francisco Rodríguez Valls
Dpto. de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
Avda. San Francisco Javier, s.n.
41005 Sevilla