

## FE Y REFLEXIÓN. RÉPLICA A JACINTO CHOZA Y JUAN ARANA

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla

**Resumen:** La religión es una hecho psico- y sociológico. Como tal puede ser estudiado y sometido a criterios de racionalidad, a fin de poner de manifiesto su coherencia lógica interna. Por otra parte, la religión es un hecho existencial que procede de un encuentro personal, o cultural, con la divinidad. En esta dimensión existencial, el hecho religioso parece escaparse a los criterios de la formalidad lógica. El autor pretende mediar entre ambos planteamientos, recurriendo a una idea de racionalidad que es fundamentalmente subjetiva pero que exige la mediación intersubjetiva de la comunicación pública. Así, lo que creemos debe ser racional como aquello de lo que podemos dar cuenta de modo convincente a los demás.

**Abstract:** Religion is a psychological and sociological fact. In so far it has to submit to criteria of rationality, in order to show its inner logical consistence. On the other side, religion is an existential fact which stem from a personal, or cultural, contact with God. Concerning this existential dimension, the religious fact seem to escape the criteria of logical formality. The author pretends to mediate between both positions, referring to an idea of rationality which is essentially subjectivistic, but which requires also the intersubjectivistic mediation of public communication. Thus, what we believe in, must be rational as that whereof we can give account to others in a convincing way.

En los números 11 y 13 de *Thémata* Jacinto Choza y Juan Arana han iniciado una discusión en la que ahora me gustaría terciar. En otras épocas de la historia a lo mejor cabría esperar de mí un intento de mediación con vistas a un acuerdo entre los tres. Creo que forma parte de —según se mire— la desesperación de la razón o de la humildad de nuestras pretensiones intelectuales, el que yo sólo pueda aspirar a entrar en un juego discursivo que sencillamente me parece fascinante tal y como se ha planteado. Renuncio, pues, a hacer de árbitro —que suele al final unificar a los contendientes en un frente común en su contra—, y me limitaré a decir lo que me parece, asumiendo que al final el desacuerdo se habrá ampliado con una nueva posición irreductible a las dos iniciales.

Ya que llego el último a la discusión, me permito hacer algo de historia. Todo empezó con un escrito inédito de Juan Arana en el que se trataba de la posición que adoptaban frente al problema religioso Maupertuis, d'Alembert y Euler, como reflejo de la actitud general ilustrada frente a dicho problema. Fueron quizás las evidentes simpatías de Arana ante el racionalismo y cientifismo ilustrado las que llevaron a Choza a replicar en una recensión que curiosamente apareció antes de que el citado escrito se

publicase y que, por tanto, puede ser considerada como el acto primero o punto de arranque de la discusión. Choza, en su recensión, se posiciona con vigor en contra de una idea ilustrada de razón que, según él, cierra el paso a la correcta comprensión del fenómeno religioso. Y no se hizo esperar la respuesta de Arana, ratificándose en sus simpatías ilustradas y defendiendo la legitimidad del uso de la razón como instrumento para la clarificación de la religión. No avanzo más en el resumen de sus respectivas posiciones: sus escritos están accesibles, y son insustituibles en el vigor con el que ambos presentan sus tesis.

Empezando con quien inicio el debate (ya hemos acordado que no cuenta el primer escrito inédito de Arana), yo simpatizo en primer lugar con Choza cuando sostiene que la racionalidad ilustrada reduce a Dios a la posición de un regular administrador de las funciones legales del Universo, esto es, a la de un universal burócrata. No es extraño que, reducido a funcionario, Dios haya decidido retirarse de una historia que funciona bien (¿o no?) sin Él, de modo que los hombres, comprendiendo sus mecánicas leyes, puedan razonablemente predecir, modificar, o en cualquier caso instalarse confortablemente en su curso, sin que echen de menos una fuerza creadora y providente, que en todo caso va siendo progresivamente —en eso consiste el progreso— sustituida por la recreación del mundo que ellos realizan mediante una ciencia técnicamente aplicada. El problema religioso del mundo postilustrado consiste en que Dios sobra.

Arana señala con gran vigor cómo la intención ilustrada bien pudo ser otra. Se trataba ciertamente de sustituir una religiosidad fáctica, ligada a las «creencias» y en definitiva a lo que ellos llamaban «superstición». El problema de estas creencias religiosas consistía en que los motivos de adhesión a ella —tradición, sentimiento, respeto a la autoridad, reconocimiento de libros «sagrados»— eran, por un lado, incomunicables, sin que, por otro lado, rindiesen su pretensión de reclamar una universal adhesión, que no podía adquirir en consecuencia otra forma que la violenta e intolerante imposición. Estaban, pues, servidas las guerras de religión, que tanto daño hicieron a la Europa preilustrada. Por el contrario, la ciencia ofrece un ejemplo de lo que es la paz de los espíritus, que confluyen en la comprensión de una lengua universal, universalmente accesible a los que se inician en ella con la sola fuerza de una razón compartida por todos los seres humanos. ¿No será, pues, —se preguntan los ilustrados— esa lengua matemática que todos podemos entender, y no el hebreo y el arameo, el mensaje que los hombres deben escuchar como verdadera revelación de Dios, de un Dios que no hace fuerza con milagros y revelaciones particulares (que tienen que ser creídos porque nadie los ve) a la ley que Él mismo ha dado a las cosas?

Pero lo malo de esta piadosa intención es que hace indiscernibles a los devotos de los ateos. Dios es el relojero del mundo, de un mundo, sin

embargo, que da la hora por sí mismo, mientras Dios se dedica a otras cosas; incluso se puede morir, sin que se oscurezca el cielo ni se rasgue el velo de templo alguno; o lo podemos matar, pensando que sólo incordia, una vez que el reloj ya está en marcha. Además, ¿por qué habría el reloj de necesitar relojero, si su mecánico curso no es sino expresión de la ley eterna que lo rige? Piadosas intenciones aparte, el hecho histórico de nuestra cultura es que la reverencia por la ciencia sustituyó a la devoción religiosa, y en el lugar de Dios apareció la Nebulosa de Laplace. Más allá de ello, Euler podía ser un piadoso matemático, pero su devoción quedaba para él, como un hecho privado, fuera de lo racionalmente comunicable en el *Journal des Savants*. La fe quedó excluida del patrimonio público de la razón, recluida en casa, como pariente pobre a la que nunca se lleva a las fiestas.

Frente a este planteamiento Chozza arguye que el fenómeno religioso se mantiene como producto marginal de nuestra cultura, fuera de los cauces racionales por los que discurre la ciencia. La pregunta entonces por el porqué de la fe en un Dios creador, providente y redentor no tiene respuesta en el orden racional en el que surge la ciencia moderna, sino que remite a un tipo de racionalidad diferente, práctica o histórica, más que teórica; la cual, sin embargo, desde el monopolio de racionalidad que decreta la ciencia, bien puede ser tachada de irracional. Sostiene Chozza que para explicar por qué se cree en Dios, más que una teoría, uno tiene que contar su vida. No es que el hecho religioso sea inexplicable, pero sí parece claro que las razones que lo apoyan pertenecen a un orden cultural, psicológico, existencial en cualquier caso, que no se transparenta en la intersubjetividad abstracta de un sujeto trascendental.

Todavía acompañan mis simpatías a Chozza en este punto. Y tiene que ver con ello la historia de mi formación intelectual, que debe no poco a los autores de la Escuela de Frankfurt, cuya mención aquí bien puede enriquecer la discusión. Como es sabido, a partir de *Dialectica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, estos autores han puesto de manifiesto el falso totalitarismo de una racionalidad ilustrada en la que la ciencia es vista como instancia de dominio, en virtud de la cual toda realidad se ve reducida a funcionalidad operativa. Verdadero es lo que podemos entender como integrado en un proceso predecible y controlable, que hace de lo real lo esencialmente disponible a fin de asegurar su dominio. Esta racionalidad es negativa porque impone a las cosas la forma extraña de una función en la que todo es por otra cosa, en función de la eficaz reproducción de una subjetividad abstracta en la que el hombre, como naturaleza, ya no puede reconocerse a sí mismo. Este sujeto abstracto que de esta forma se reproduce y autodetermina en la recreación negativa de un mundo de utilidades, esta apoteosis industrial del sujeto trascendental que nada reconoce fuera de sí mismo y de la universal funcionalidad que impone sobre las cosas, ya no puede recibir otro nombre que el de Sistema.

Y el Sistema, dice Adorno parafraseando al revés a Hegel, es la totalidad de lo falso, la universal falsificación en la que todo queda reducido a material disponible. La verdad, por tanto, lo que las cosas por sí mismas son, es algo que sólo aparece aquí como resto inasimilado, como residuo despreciable, y, desde la razón sistemática y científica, como irracional. Lo verdadero es lo otro, lo diferente, lo marginal, lo que no está integrado, lo extraño e inoportuno, lo imprevisible. Y es en esta marginalidad donde se abre, como posible recuerdo de lo que las cosas aún eran cuando las dejábamos ser, la dimensión estética, como un grito de protesta frente al dolor que produce la funcionalización, allí donde, en efecto, *todavía* duele, como prueba de que la racionalización no ha llegado a ser total. La verdad de las cosas habita en la discrepancia, en la protesta, en el grito y en el llanto, y no en la serena comprensión que proporciona una ciencia en la que el mundo ya es el cadáver de sí mismo.

Esta apología de la marginalidad, esta concepción de la verdad como lo incomprendido, ha llevado a Horkheimer a un replanteamiento teórico de la experiencia religiosa como anhelo de lo otro. Lo sagrado se abre a la conciencia «toda ciencia trascendiendo», precisamente a través de las fisuras, lapsus y contradicciones en los que el Sistema aún no se cierra en una reflexión perfecta. La verdad tiene más que ver con lo incomprendido que con lo que podemos entender; iluminan más las contradicciones que la identidad del argumento. Decir que sólo lo inteligible es divino es el último paso de la divinización del Sistema, de la sustitución de Dios por la industria.

Ante esta radicalización que Choza bien podría asumir, Arana pensaría ciertamente que la filosofía se ha convertido ya en reflejo adecuado de la locura colectiva. Este tipo de enajenación especulativa en la que lo verdadero pasa a ser lo que no se entiende, mientras que lo entendido es declarado falso, sería, según él, resultado de una dinámica descabalada que se pone en marcha allí donde el pensamiento sufre delirios de grandeza. La exaltación dialéctica de las contradicciones no son sino el resultado de una racionalidad que se niega a aceptar la finitud propia de su adecuado y limitado uso. Esta humildad racional es para Arana la clave de la idea ilustrada; humildad que es ajena por completo, tanto a los polvos subjetivistas y absolutistas del idealismo alemán, como a los lodos que aquellos trajeron en la forma del irracionalismo dialéctico postmarxista.

Según Arana, la propuesta ilustrada en absoluto debe ser entendida como un intento de universal esclarecimiento de todas las cosas. De hecho Arana se distancia del idealismo para el que la razón es precisamente signo de una reflexión universal, y considera que esta pretensión es una verdadera perversión de una mucho más modesta Ilustración, que fundamentalmente pretendía esclarecer, no todas las cosas, sino aquellas que de modo prerracional *ya* sabemos. Espero que reconozca lo que él quiere decir en el siguiente ejemplo que a mí se me ocurre: Newton sabía muchas

cosas antes de formular la ley de la gravitación universal; sabía que las manzanas se caían de los árboles, que cuesta esfuerzo subir una escalera, que los planetas giran alrededor del Sol en órbitas elípticas y barriendo áreas iguales en tiempos iguales, que una teja hace más daño a la cabeza si cae de un tercer piso que si cae del primero, etc. En este sentido, la ley general de la gravitación no descubre nada. Lo que aporta es una integración por la que todos esos hechos pueden ser comprendidos en una totalidad que los unifica según un esquema formal, por el que todos ellos pasan a ser *entendidos* como fenómenos de la misma ley, a saber, que todos los cuerpos se atraen en función directa de sus masas y en función inversa al cuadrado de sus distancias. Y no sólo los fenómenos citados: una vez que la ley se generaliza, tenemos un esquema que relaciona masas y distancias según una proporción definida que sirve para integrar todos los fenómenos físicos en una concepción mecánica que nos permite de este modo entender lo que sucede, predecirlo, ajustarnos a ello, y en la medida de nuestras posibilidades controlar los fenómenos que se rigen según la citada ley. De este modo, y en virtud de una ley universal de comprensión, no sólo entendemos lo que pasa, sino que nos entendemos entre nosotros mismos cuando hablamos de ello, con una precisión que no depende de la particularidad de las experiencias individuales.

En esto consiste la racionalidad, según Arana. Insisto, no en una teoría general de todas las cosas, sino en el esclarecimiento de la experiencia mediante esquemas formales por los que podemos deducir según una legalidad abstracta determinadas proposiciones —p.ej. predicciones acerca de lo que cuesta subir con un armario por la escalera— a partir de otras dadas; y ello de forma que es fácil y general el acuerdo acerca de la deducción y de las conclusiones. Hay muchas cosas importantes que quedan fuera de este esclarecedor esquema; así, si alguien se tira de un quinto piso, podemos saber la aceleración con que llegó al suelo, pero nada en absoluto sabemos de los motivos que le impulsaron a tan trágica acción.

Pues bien, sostiene Arana que semejante actitud racional, útil como es para desenvolvemos de tejas para abajo, puede con igual sentido ser aplicada en la comprensión de nuestras conductas, actitudes y teorías religiosas. Aceptando que la razón no puede hacernos transparente a Dios, su acción en el mundo, y nuestra actitud subjetiva ante Él, sin embargo, puede ser muy útil para esclarecer formalmente el contenido de nuestra fe, con vistas a comprobar su coherencia interna. De este modo, p.ej., si yo creo en Dios, y creo que Dios nos crea libres y responsables, capaces del bien y del mal, no es racional imponer a los hombres, salvando un elemental orden público, una determinada conducta moral. Una prudente tolerancia religiosa y moral, sería así, siguiendo el ejemplo, una exigencia racional de la fe cristiana. De este modo, la Ilustración no aspira a ofrecer una explicación última que hiciese superflua la posición de Dios, pero sí puede reclamar que en la búsqueda intuitiva, poética, tradicionalista o autoritaria de

esa última explicación, es decir, en su búsqueda particular, existencialmente motivada y culturalmente condicionada de Dios, el hombre responda a su naturaleza racional. De este modo, sin necesidad de compartir las creencias de los demás, sí que podemos entenderlas y ajustar frente a ellas nuestra conducta en medio de una razonable convivencia social, en la que se acepta que la genta pueda creer en muchas cosas sin tener por ello que hacer o decir locuras (de las que serían buen ejemplo las paradojas dialécticas anteriormente expuestas). La racionalidad no sustituye entonces a la fe, ni afecta a la especificidad existencial del hecho religioso, pero sí sirve para dar un sentido humano a este orden específico, que se ve de este modo parcialmente esclarecido.

Pero obsérvese ahora que, si yo he entendido bien a ambos, la posición de Arana, por más que en su estilo y en las referencias de las que es deudora, haya dado pie a la decidida polémica planteada, pienso que en el fondo no está teóricamente tan lejana de la que ocupa Choza. También para Arana la fe como hecho psíquico y la religión como hecho social, tienen un punto de partida que trasciende la razón discursiva. En efecto, de ese punto se parte en la discusión, y no se llega a él mediante inferencia alguna. De este modo, uno puede explicar su fe, en el sentido de mostrar la coherencia formal interna de su discurso religioso, pero en último término no puede aportar como definitivo un motivo de dicha fe. No hay ciencia alguna sobre el por qué de la fe, y a Dios no se llega mediante una razón suficiente. Por tanto, le quedan a Dios múltiples campos de manifestación en absoluto constreñidos por formalidad científica alguna. Por supuesto, al gusto de algunos ilustrados, podemos entender el orden científico mismo como verdadera presencia eterna de Dios. Pero eso tiene que ver con una sensibilidad particular, que es muy distinta en Euler y en el barón D'Holbach; sensibilidad que no es, como decíamos, objeto adecuado de discusión en el *Journal des Savants*. Pero es que, además, en la medida en que la explicación racional y científica no puede superar los límites de su punto de partida, no se puede generalizar en una metafísica cientifista a lo Laplace, y deja por tanto abierto el campo para múltiples fenómenos poéticos, místicos, milagrosos, etc., que bien pueden ser teóricamente estudiados en tratados que son en último término expresión de la racionalidad humana.

\* \* \*

Ahora me toca a mí. Y comienzo distanciándome de la apreciación general que Arana hace de la intención ilustrada en la línea de una teoría minimalista de la razón. No me atrevería a entrar a discutir con él en un campo que conoce mucho mejor que yo. Es posible que tomados uno a uno, los autores ilustrados den pie a una interpretación como la que propone Arana, que resulta, p.ej., enormemente plausible en los estudios

que recientemente ha publicado sobre Maupertuis y Euler<sup>1</sup>, así como en el ya antiguo, convertido en verdadero clásico en la literatura secundaria sobre el tema, sobre el Kant precrítico. Por eso, dejando de lado la discusión sobre autores concretos, me refugio en la apelación que los ignorantes siempre hacemos a las tendencias generales. Y ahí, confiando en la benevolencia de su amistad, me atrevería a decir que en sus concienzudos estudios la cabra de Arana tira al monte en el que sabe encontrará succulentos pastos de su gusto. Y así simpatiza con aquellos autores que podríamos denominar proponentes de una Ilustración fallida. Y esto lo sabe muy bien Arana, porque hemos hablado de ello en múltiples ocasiones. Mal que nos pese a él y a mí mismo, la Ilustración triunfante en la recepción que hace de ella la historia de nuestra cultura, tiene poco que ver con el prudente equilibrio de Maupertuis, ni con la devoción de Euler, y mucho más con la disolvente ironía de Voltaire, el socarron empirismo de Hume, el malhumorado racionalismo de D'Alembert y, en definitiva, la crítica de toda metafísica que hace el Kant que verdaderamente pasó a la historia. Eso sin llegar a los radicalismos de Lamettrie, Holbach, Laplace, o al profetismo visionario de Condorcet. Cuando la Revolución Francesa diviniza a la Razón, no se trata de una perversión: tiene lugar con ello la consagración de una tendencia, por la que se destierra de la comunidad ilustrada primero, y se declara después enemiga de la República, toda actitud teórica, toda explicación del mundo y de la convivencia civil, que no sea capaz de dar razón de sí misma. Es la expresión del *sapere aude*; se trata de someter todo concepto, y muy especialmente los conceptos religiosos y morales, al tribunal de una razón reflexiva, es decir, de una conciencia que tiene en sí, y no recibe de otro por tradición, autoridad o herencia de las musas, los principios de su propio saber. Ciertamente, el objetivo último de esa racionalidad trasciende, a mi entender, la modesta pretensión de garantizar la coherencia formal del discurso, y consiste en el total y absoluto autoesclarecimiento. Elevar a pensamiento, es decir, a autodeterminación consciente, todo saber, es lo que se busca. Y en esta línea, el idealismo alemán, que pretende la absoluta transparencia de toda ciencia en autoconciencia, es, igualmente, la lógica conclusión especulativa del movimiento ilustrado.

Arana objeta que esta idea de racionalidad, que no se limita a la estricta inferencia formal, queda indefinida, y precisa de adjetivos quiméricos para determinarse. Y lo que es peor, tiene en último término que retrofundarse en una idea de libertad que hace depender a la razón del arbitrio voluntario, cayendo así en la contradicción de una fundamentación irracional, por voluntarista de la razón. Es ésta otra discusión que nos llevaría

---

<sup>1</sup> *La Mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid: Editorial Complutense, 1994.

muy lejos, a los terrenos de una *Doctrina de la Ciencia* o de una *Fenomenología del Espíritu*. Basta aquí con responder que no veo qué añade en precisión a esta racionalidad entendida como autoconciencia, la idea de una racionalidad como inferencia formalmente garantizada. Al fin y al cabo, lo que garantiza la inferencia formal no es otra cosa que la unidad de la conciencia consigo misma en el paso de los axiomas a los corolarios. En definitiva, la racionalidad discursiva no puede ser el analogado primero de la idea de razón, porque se trata en definitiva de una noción derivada: un discurso es racional, si, y sólo si, garantiza con su coherencia formal que la conciencia vuelve a sí misma, es decir, sólo si es medio de la autoconciencia. Dicho esto, espero que esta idea de racionalidad quede suficientemente aclarada en un momento posterior.

Volviendo ahora a lo que nos interesa: desde esta perspectiva, no es mera causalidad histórica —aunque veremos que tampoco es necesidad— que la conciencia religiosa, muy concretamente las iglesias, y más concretamente aún la Iglesia Católica, se sintiese amenazada por la exigencia de someter a semejante tribunal de una perfecta reflexión, ni más ni menos que el depósito revelado: el contenido de las Escrituras, de la tradición apostólica y del milenarismo Magisterio de la Iglesia. Según la Iglesia, y en general según todas las religiones, lo que sabemos acerca del origen y fin de las cosas, de Dios y de nuestra posibilidad de salvarnos más allá de una vida que podamos llamar buena y correcta, no es resultado de nuestra reflexión, de lo que por nosotros mismos pensamos, sino de lo que otros nos dicen, muy especialmente de la revelación que Dios hace de sí mismo en la Escritura. Se trata, pues, de un discurso recibido, frente al que no es oportuna la audacia independiente del pensamiento, tan cara a la Ilustración, sino la humildad del que cree sin entender, precisamente para poder entender; ya que el entendimiento, lejos de ser una conquista, es un don del Espíritu, de un Espíritu Santo que trasciende nuestra subjetividad. Frente a la antropología ilustrada que dice representar la mayoría de edad del hombre, la Iglesia nos exige seguir siendo niños, porque sólo de ellos es el Reino de los Cielos.

\* \* \*

La verdad es que, al menos desde el punto de vista retórico, me he metido en un lío. Por una parte pienso que la tradición religiosa tiene razón frente al órdago ilustrado. Y sin embargo, pienso también que esa pretensión de la Ilustración es, no sólo legítima, sino que constituye una exigencia ineludible para que la religión, la fe en definitiva en un Dios creador, providente y redentor, sea verdadero acto humano, y no un mero hecho cultural, sociológicamente descriptible y explicable, pero —quisiera acentuar la radicalidad de esta expresión— existencialmente irrelevante.

Para salir de esta, espero que aparente, contradicción, quiero volver



ahora al diálogo con Choza. Para él la religión tiene un sentido fundamentalmente existencial. Quiere esto decir que más que una razón es un hecho fáctico, que nos remite, no a lo que pensamos, sino a lo que somos, y a las raíces históricas y culturales de nuestro ser. Explicar una fe, implica una biografía y, a través de ella, la historia de una tradición, que, en el caso del Cristianismo, entronca con el hecho igualmente histórico de la muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios y hombre verdadero. La verdad del discurso religioso supone un encuentro personal con la divinidad, transmitido institucionalmente por la tradición apostólica —eso es la Iglesia— y renovado personalmente mediante la oración y los sacramentos. La cuestión ahora es en qué medida dicho discurso puede ser considerado racional.

Aceptemos por un momento la exigencia ilustrada de lo que hemos denominado una transparencia reflexiva, aprovechando para precisar un poco más lo que para Arana aún sería una metáfora de cristaleros. Yo entiendo por exigencia de transparencia el que el citado discurso («Creo en Dios Padre, todopoderoso, etc.») sea, de momento, algo más que un hecho sociológico, algo, p.ej., que se dice los domingos en la iglesia desde el Concilio de Nicea, y pase a ser algo que uno dice por sí y no por otro. Lo que está aquí en cuestión es aquello que diferencia mi biografía de un *factum* cultural que nadie asume, y por tanto lo que constituye la fe como acto existencial, a diferencia del meramente cultural. Creo que esta diferencia no está clara en la propuesta de Choza, donde lo existencial quizás pudiera ser interpretado culturalmente. Pero esa diferencia es decisiva, si es que la religión ha de ser algo más que un fenómeno externamente explicable en clave sociológica. Pues bien, entiendo que la racionalidad tiene esencialmente que ver con la asunción responsable que un determinado sujeto hace de un discurso, en virtud de la cual dicho discurso pasa, de ser lo que «se dice», a ser lo que «yo pienso».

Veamos otro ejemplo. Ante un tribunal se presenta un inculpado de haber matado a su mujer con un cuchillo mientras comían. El inculpado aduce que la mató porque los garbanzos estaban duros. Nos parece, por supuesto, un hecho irracional. No se trata de que no se puedan dar «razones» del hecho; es más, los abogados recaban el testimonio de peritos que «explican» el acontecimiento incluyendo datos de una dramática biografía en el esquema de una teoría psicológica, a resultas de la cual, en efecto, el hecho queda calificado como locura, es decir, se convierte en un hecho físico cuyas causas o razones no están en el sujeto. Nadie, y menos que nadie el mismo autor, entiende que se pueda matar a alguien porque los garbanzos estén duros. Se le declara inocente de asesinato. Supongamos que ante un hecho semejante el autor termina confesando que mató a su mujer porque era vieja y gorda, tenía a su favor un substancioso seguro de vida y albergaba esperanzas de obtener los favores de una joven y atractiva compañera de trabajo. Esto es otra cosa, el jurado entendería plenamente

la racionalidad del hecho sin necesidad de recurrir a perito alguno —¡quién no ha pasado por un mal momento en su vida matrimonial!—, y en consecuencia condenarían al individuo a la máxima pena correspondiente. Pues bien, creo que lo que la tradición ilustrada entiende por razón es justo lo que diferencia ambos supuestos, como aquello, añadido yo, que transforma un simple hecho histórico en un acontecimiento existencial, que quiere decir, subjetivamente integrable e integrado en un acto vital reflexivo.

La razón es aquello que justifica como propia una acción o un discurso, lo que, referido más estrictamente a un discurso, lo convierte en «expresión»; o, en terminología escolástica, lo que hace de los actos del hombre (hechos sociológicos) actos humanos. Y aquí es donde tiene sentido la exigencia ilustrada de que ningún discurso puede ser declarado verdadero, que no sea expresión de una subjetividad, lo que ocurre sólo cuando lo que uno dice es precisamente lo que piensa, es decir, lo que por sí mismo encuentra justificado. Volviendo al hecho religioso, la actitud ilustrada es de sospecha ante lo que se dice en virtud de una autoridad, que convierte la confesión de fe en mera repetición de un contenido no reflexivo. Si fe es mantener la verdad de un discurso en el que no se expresa la propia subjetividad, creemos lo que no pensamos, y esa fe es servil e irracional repetición de un discurso que puede ser explicado sociológicamente, tanto más cuanto el propio sujeto no puede explicar porqué mantiene como verdad lo que dice. Es en este sentido en el que la fe y la razón se oponen.

Ahora la clave está en precisar cuáles son las condiciones de asunción reflexiva de un discurso o de una acción, porque en ellas descansa precisamente la racionalidad. No voy a profundizar en esta problemática, que nos llevaría muy lejos, obligándonos a una distinción entre razón teórica y razón práctica, fuera de lugar en este momento. Me limito a señalar que esta cuestión tiene que ver con lo que Chozza llama —le sigo en su escaso afán de precisión kantiana— «sujeto trascendental», entendiéndolo por tal lo que, en abstracto, o en común, o por todos, es pensable, es decir, lo que puede ser asumido en una reflexión universal en la que al pensar algo el sujeto se piensa a sí mismo. Es evidente que esa universal subjetividad trascendental, trasciende en efecto toda mente particular, es infinita, eterna, etc.; luego podemos decir que es racional lo que piensa ese sujeto absoluto cuando se piensa a sí mismo. Dicho con otras palabras, un discurso es racional, cuando expresa lo que todos podemos asumir como sujetos; cosa que ocurre cuando decimos lo que Dios piensa cuando se piensa a sí mismo. (Da igual desde donde abordemos el problema: desde el punto de vista de la tradición religiosa, Dios es y tiene que ser racional; desde el punto de vista secularista de la Ilustración, la razón tiene que terminar siendo una diosa.) No es que Dios sea matemático, pero cuando hacemos matemáticas expresamos el contenido formal asumible en una subjetividad infinita, en «toda» subjetividad; por eso todos pueden comprender lo que expresamos. Las razones, suficientes o no, son aquello que

refiere los hechos o las conclusiones de un discurso a esa reflexividad original y los muestra como expresiones suyas. Así es racional que alguien, en determinadas circunstancias, mate a su mujer por un seguro de vida, porque esa razón da cuenta de una identidad reflexiva del sujeto, de modo que todos podemos identificarnos con él a través de la citada razón. Mientras que no lo es que la mate porque los garbanzos estuviese duros, ya que no podemos pensar condiciones por las que alguien pudiese expresarse como sujeto en tal acción. No quiere decir esto que en un contexto no subjetivo no encontremos una explicación, psiquiátrica p.ej.. Pero esa racionalidad psiquiátrica del luctuoso acontecimiento, nada quita ni pone para que nos siga pareciendo irracional como acto *del* sujeto, de un sujeto con el que nosotros como sujetos pudiésemos comunicar. Por eso, decimos, dicho acontecimiento «no nos cabe en la cabeza», esto es, es para nosotros subjetivamente inasumible.

Esto es muy importante en el contexto histórico de la Ilustración. Europa estaba saliendo horrorizada de un periodo de guerras de religión, o como diríamos hoy de agresivo fundamentalismo. Creo que se puede definir el fundamentalismo como la adhesión —que no asunción subjetiva— no reflexiva a un discurso universal. (Toda religión en tanto que saber acerca del origen y fin de todas las cosas implica tal discurso.) Un discurso racional constituye una expresión libre de un sujeto que si pretende ser universal se entiende como propuesta a ser libremente asumida por toda subjetividad. Y aquí se produce una clara disyunción: el discurso libremente asumido, aquel del que nos damos razón a nosotros mismos, constituye un argumento en el que esa razón se ofrece para que otros la asuman con la misma libertad con que se expresa. Por el contrario, el discurso al que uno se adhiere sin reflexión, no tiene otro modo de ser universalizado que la agresión. Por eso todo fundamentalismo es peligroso, tanto más cuanto, en su incapacidad de asumir su contenido como propio, más inseguro se siente de sí mismo y tiene que repetirse mecánicamente como slogan. Ante una multitud que grita cadencialmente lo mismo, hay que huir: son peligrosos. Por eso, la Ilustración exige reflexión a todo discurso, y hace sospechoso de intolerancia a todo el que no la aporte como argumento. Por eso, frente al guirigay fundamentalista, la Modernidad propone como contraejemplo la pacífica comunidad de los ilustrados, como aquéllos que pensando por sí mismos pueden libremente pensar lo mismo: la razón se hace «convicción», en el doble sentido de una identificación reflexiva con el propio discurso, pero también en el sentido de esa apertura intersubjetiva por la que toda convicción, si es auténtica, es también expresión «convinciente».

Quizás así se pueda entender cómo no es tan barbaridad como parece afirmar que toda subjetividad se constituye existencialmente en y por una universal subjetividad abstracta. Lo que nosotros somos, no es primariamente lo que desde fuera de nosotros se puede describir sociológica o

culturalmente, sino lo que asumimos de nosotros mismos y expresamos en una reflexión que es a la vez comunicación intersubjetiva. Creo que esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando define al hombre como el animal que tiene un Logos (esto es, como el sujeto que puede asumir comunicativamente su animalidad) y que, por tanto, es esencialmente un animal político (esto es, un animal que es sí mismo en una esencial comunidad abstracta). Lo que verdadera, y no facticamente, somos, es aquello que podemos comunicar de nosotros mismos de forma que otros lo entiendan. Por eso, la existencia humana, los actos humanos, son tales en la medida de su racionalidad, es decir, en la medida en que podemos dar, y darnos, cuenta de ellos en una comunicación intersubjetiva. De otra forma son acontecimientos físicos, que se pueden explicar racionalmente, pero que no son ellos mismos racionales, ni expresión de una existencia subjetiva, es decir, que no son reflejo de lo que verdaderamente somos.

¿Puede ser la fe religiosa racional en el sentido expuesto? La pregunta implica también otra más amplia y previa: ¿podemos pensar reflexivamente todo lo que consideramos cierto?; ¿podemos pretender de nosotros mismos una total reflexión y transparencia comunicativa? Y aquí es necesario decir que no se entiende lo que he querido afirmar si no se asume que nos las habemos en la racionalidad con una idea límite. Sólo Dios es reflexión perfecta, y sólo Él piensa absolutamente lo que sabe. Sólo Él es su propio Logos. Por el contrario, en nosotros esa reflexión es imperfecta, y la racionalidad es algo que exige una progresiva realización, saber que se busca. Por eso, esa racionalidad es un ideal que con frecuencia se muestra como déficit; es decir, es algo que experimentamos en todo momento en que se pone de manifiesto en nuestra conciencia la perplejidad, la duda, la sospecha, y no pocas veces la más brutal e inasumible contradicción. Sabemos muchas cosas de las que no tenemos pruebas, de las que no podemos aportar razones, que no son, en suma, reflexivamente transparentes. Así sabemos cosas tan importantes como quién es nuestro padre, que los experimentos que sustentan nuestra nueva teoría y de los que tomamos nota en el último congreso han sido efectivamente realizados, y que el hombre que estaba en la ventanilla de la caja del banco y al que dimos todo nuestro dinero no era un electricista que pasaba por allí. Y si alguien nos pregunta si hemos comprobado el experimento de Michelson-Morley, le diremos que no tenemos razón para dudar de ellos, como no la tenemos para dudar de nuestra madre. De este modo, creo que, más allá del sentido estricto de racionalidad expuesto, podemos hablar de una racionalidad amplia que, a partir de un compromiso moral con la reflexividad, se extiende potencialmente mucho más allá de la reflexión de la que actualmente somos capaces. Y aquí es esencial lo que, en sentido popperiano, podemos llamar una buena voluntad reflexiva o crítica, capaz de poner en cuestión nuestro provisional saber allí donde éste aparezca como cuestionable o debilitado por argumentos contrarios. Y es este compromiso

crítico lo que permite extender la conciencia reflexiva mucho más allá de donde de hecho alcanza. La racionalidad no es entonces, como tampoco lo es nuestra mismidad reflexiva, un *factum* dado, sino un proceso abierto de autoesclarecimiento y autoexpresión, en el que tiene lugar nuestra maduración como sujetos en la forma de una madurez comunicativa. Nuestro yo emerge en la paulatina transformación reflexiva de nuestra facticidad histórica, en un proceso infinito que culmina en lo que la tradición religiosa llama Juicio Final, en el que por fin sabremos lo que verdaderamente somos, cuando *todos* lo sepan también; cuando nuestra existencia sea pública a la luz de la subjetividad absoluta de Dios.

Dicho esto volvamos a la fe. Pienso que hay religiones inasumibles por una conciencia reflexiva e incapaces de hacerse expresión racional de sí mismas. Como ejemplo límite se me ocurre una religión en la que la divinidad exigiese sacrificios humanos; pero sin ir tan lejos, pienso en actitudes (pseudo-) religiosas que desprecian la ciencia, la libertad, o que propugnan una sectaria aniquilación de la personalidad. En este caso, fe y razón se hacen opuestas, y la adhesión a esa fe no puede ser explicada como acto existencial, sino más bien como hecho socio-cultural en el que las razones (históricas, ecológicas, económicas, etc.) son ajenas a los sujetos y a la religiosidad misma. De igual modo, pienso, con filósofos como Hegel, que la gran tradición judeo-cristiana en absoluto es incompatible con las exigencias de una equilibrada ilustración; antes bien sostengo, siguiendo también a Hegel, que se da una esencial continuidad entre ambas. El carácter limitado de nuestra reflexión hace que nuestra adhesión a lo que consideramos cierto esté abierta a tradiciones, autoridades, vivencias y mociones, de las que no podemos dar cuenta y que no encuentran su justificación en nuestra reflexión explícita. De aquel que se considera de este modo mayor de edad y sólo acepta como cierto lo que por sí pudo investigar, de quien olvida que nuestra reflexión es infantil en su esencial limitación, de ése no es el Reino de los Cielos: no puede creer ni confiar en la palabra de Dios, y se excluye de la comprensión de lo que en ella se ofrece como misterio; del mismo modo como probablemente se queda sin saber quién es su padre. Pero para quien entiende la reflexión, no como un acto cerrado, sino como una tarea abierta, la fe no es tampoco un depósito cerrado en su opacidad, del mismo modo como la infancia no es algo definitivo en la vida del hombre, sino el punto de partida de un proceso de maduración. Por ello, la fe bien puede ser entendida, en el sentido anselmiano del *credo ut intelligam*, como el camino adecuado para una racionalidad que desde su creyente infancia va madurando y profundizando en sí misma, mediante la crítica y el estudio, mediante dudas y perplejidades superadas, o no, con esfuerzo. Así, a lo largo de vidas, generaciones y siglos de esfuerzo intelectual, el depósito de la fe, lo que de Dios hemos recibido como mensaje, en el que Él nos expresa lo que es, alcanza lo que Él pretendía al expresarse así: que lo entiendan quiénes el

creó como sujetos, como imágenes de sí mismo, capaces de corresponder entonces libremente al Amor que así se manifiesta.

De este modo, la fe no es reflexión frustrada, o una contrarreflexión, sino la forma infantil, finita, de la racionalidad. En ella recibimos como misterio una comunicación que no entendemos, que no podemos asumir reflexivamente, pero que debe madurar progresivamente en una reflexión que la verdadera fe, en vez de sustituir, exige, porque en ella se comunica Dios precisamente como fundamento de toda subjetividad, como aquello que guarda como mensaje a descifrar el secreto de nuestra propia misinidad. La reflexión, consciente de que no es resultado logrado, sino exigente tarea por cumplir, no es entonces, frente a la Revelación —nunca debe serlo frente a nada—, soberbia arrogancia, sino humilde, aunque no menos audaz, escucha. Sólo entienden los niños, los que admiten que en su limitación la reflexión consiste en el camino abierto hacia una madurez por venir; pero los niños audaces, que quieren por sí mismos saber y entender lo que se les dice.

Creo que esta humilde audacia de la razón es la actitud correcta ante una religión que revela lo siguiente: «En el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios, y el Logos era Dios (...). Todo fue hecho por Él, y sin Él nada se hizo. Cuanto ha sido hecho, es vida en Él, y la vida es la luz de los hombres; la luz luce en las tinieblas, y las tinieblas no la sofocaron (...). Y el Logos se hizo carne, y habitó entre nosotros, y nosotros vimos su gloria, cual Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (Jn. 1, 1-14).

Quien en esto crea, tiene que intentar entenderlo, por sí mismo, libre y no servilmente, de modo que otros lo puedan entender también, es decir, dando testimonio racional de su fe.

\* \* \*

Javier Hernández-Pacheco Sanz  
Dpto. de Filosofía y Lógica  
Universidad de Sevilla  
Avda. San Francisco Javier, s.n.  
41005 Sevilla