

SOBRE LA CLARIDAD DE LA FE

RAFAEL ALVIRA

Walter Schulz, en su monumental obra titulada «Philosophie in der veränderten Welt»¹ sostiene que no queda posibilidad alguna de encontrar una verdad absoluta. La tarea filosófica consiste en *investigar*, nos resta sólo la *Forschung*. Esta obra, que pretende ser una especie de «Summa» del *status quaestionis* del saber filosófico actual, coincide en esta aseveración con la última frase de la obra considerada hoy por muchos como el último «clásico» de la historia de la filosofía, «Wahrheit und Methode», publicada por Hans-Georg Gadamer el año 1960². En ella se dice: «Se ha mostrado en el conjunto de nuestra investigación que la seguridad que concede el uso de métodos científicos no basta para garantizar la verdad»³. Y añade: «Lo que el instrumento metódico no consigue, ha de ser realizado —y puede realmente serlo— por una disciplina del preguntar y del investigar, que conceda la verdad»⁴. El acuerdo fundamental de Schulz y Gadamer con los conocidos puntos de vista popperianos acerca de esta cuestión salta a la vista.

Pues bien, está bien claro, a mi juicio, que la disciplina mencionada del preguntar y el investigar no puede conceder la verdad, y no puede por razón de su deficiente planteamiento, no por una imposibilidad esencial.

En la tradición clásica ya se habían enfrentado con esta posibilidad de entender la verdad desde el punto de vista de la investigación, y se había aceptado también que ésta es una «unendliche Aufgabe», para emplear terminología cara al kantismo. Pero, lo mismo Sócrates

1. NESKE, Pfullingen 1972.

2. J. C. B. MOHR-PAUL SIEBECK, Tübingen.

3. ID., p. 465 de la ed. alemana.

4. IBID., p. 465 de la edición alemana.

tes que S. Agustín, habían añadido que este planteamiento implica salir del mero campo del intelecto y hacer entrar en juego la esperanza, sin la cual nadie se pone a investigar, el amor, pues nadie investiga sobre lo que no le atrae, y la misma fe, confianza fundamental en el conocimiento.

A mi entender, si el saber reside en la investigación, como pretenden Popper, Gadamer, Schulz, etc., menester es aceptar que el asunto lo estudió mejor Sócrates, como se muestra en su tesis de que el verdadero sabio no es el mero ejercitador del intelecto, por llamarle de algún modo, sino el amante de la sabiduría. De otro lado, si la investigación es tarea inacabable, es necesario de nuevo volver a dar la razón a Sócrates, el cual sostiene que «sólo sé que no sé nada», y esto ha de ser así, pues un saber parcial no es saber en sentido definitivo, y si la investigación no se acaba, entonces he de reconocer que —propiamente— no sé.

Hay al menos dos características que se le han de pedir a un saber que tenga pretensión de ser verdadero saber y saber verdadero. Una es la *claridad*, otra la *universalidad*. Un conocimiento confuso no puede constituirse como saber, y uno meramente parcial o, si se quiere, *precisivamente parcial*, tampoco. Descartes supo ver esto y por ello —dado que pretende estar seguro de la verdad de su conocimiento— no podía admitir como verdad indiscutible más que aquella que reuniese plenamente las dos condiciones: ser absolutamente clara y distinta y tener un carácter de total universalidad. Esta verdad era la de la existencia de Dios o, simplemente, la de Dios. Según el pensador francés, en este punto mi evidencia es absoluta, y sobre la universalidad de lo evidenciado no cabe tampoco duda alguna. Sería muy largo pormenorizar las objeciones a esta tesis cartesiana⁵, pero para los intereses de esta comunicación baste decir que tal claridad existe, pero no de la manera en que la pretende Descartes.

Para la claridad definitiva cartesiana no se requiere la mera transparencia del ser en cuestión, sino también el que a mí ya no me pueda caber *duda* alguna acerca de él. Muchas verdades matemáticas las había visto Descartes con evidencia, pero no las acepta definitivamente porque considera que podían sucumbir bajo el cuchillo de la duda (un instrumento más terrible aún que la navaja de Occam). Esto quiere decir que Descartes se apercibió de los rasgos que acompañan a la presencia de la verdad: *transparencia* por parte del objeto y

5. Cfr. al respecto: L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963.

posesión por parte del sujeto (es curioso observar que la filosofía objetivista —el positivismo, por ejemplo— busca siempre la *claridad*, mientras que la subjetivista —el idealismo, por ejemplo—, busca la seguridad de la posesión). En este marco se encuadra también la distinción a la que se refiere Inciarte en «El reto del positivismo lógico»⁶ entre la verdad como adecuación (aspecto semántico) y la verdad como reflexión (aspecto pragmático). El meter por medio la duda implica que se introduce el sujeto, pero que no se introduce aún como poseedor. Pues bien, puestas estas condiciones, para Descartes el tener la verdad no puede significar otra cosa que la posesión de la divinidad. No basta que yo la vea con claridad y distinción, es que la he de poseer en la seguridad que trasciende toda duda. Pero esto Descartes no lo puede pretender y lo lamentable es que pretenda salir del embrollo con el recurso a un cierto éxtasis, a declararse él dominado y poseído por el fulgor divino (y no ser él el dominante).

Así, pues, conocer la verdad supone tener claridad y universalidad, pero Descartes no puede pretender —aunque lo diga— alcanzarlas mediante su método. Si tan claramente conociera a Dios, siendo su intuición, además, intelectual, nos debería haber informado un poco mejor acerca de El. Se puede objetar: es que conoce con total claridad su existencia, pero no su esencia. Y a ello, a mi juicio, se ha de responder que esto no es posible, dicho sea contra ciertos intentos de la filosofía analítica y en favor de una de las tesis más sólidas del aristotelismo. Existencia y esencia se conocen al tiempo, pues su metafísica implicación no permite separaciones de ese tipo.

Si ahora volvemos a Sócrates, a su «sólo sé que no sé nada», y analizamos esta tesis con mayor atención, nos damos cuenta de que Sócrates no realiza aquí ninguna proclama escéptica. Sócrates sabe algo: que no sabe. Ahora bien, esta tesis no es comienzo (*Anfang*) de la filosofía, sino un *principio* (*Prinzip*) que la fecunda continuamente: se mantiene siempre presente a lo largo del ejercicio posterior de la investigación. Descartes pasa de su primera verdad, de su *comienzo* (el *cogito*), a su *principio* (Dios), y luego, desde ese principio, obtiene otras verdades. En Sócrates el principio se mantiene siempre: yo al hacer cualquier afirmación sé que no sé, y eso a pesar de que la tengo por verdadera. Me parece que en punto a la principialidad es también Sócrates superior a Descartes, y que Spinoza intenta con el *sub specie aeternitatis* arreglar en línea cartesiana el entuerto car-

6. Rialp, Madrid 1973.

tesiano: que Dios sea principio de la verdad y se quede atrás como un comienzo o punto de partida.

A mi entender, Sócrates ha podido ser utilizado por la tradición cristiana precisamente por lo aquí expuesto de su doctrina. De un modo implícito, la trilogía fe-esperanza-amor, se entrelaza en su concepción del saber verdadero. ¿Hay mucha diferencia entre la tesis socrática y aquella famosa afirmación de S. Pablo: «Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire»? ⁷.

Sócrates admite, pues, que el verdadero saber conlleva la fe, en la medida en que no puede ser más que una claridad (sólo sé) que es oscura (que no sé nada). Una *oscura claridad* es la descripción que han dado siempre de la fe los grandes místicos de la tradición cristiana.

El fracaso hegeliano nos ha llevado a la posición señalada al comienzo de esta comunicación. Como no hay saber absoluto —Hegel fracasa—, nos queda sólo la investigación. El fracaso de Hegel es el fracaso de Descartes, pues es notorio que Hegel es el filósofo que lleva las instancias cartesianas a sus últimas consecuencias. Pero no basta con señalar que el camino del filósofo es el investigador, ni con añadir consideraciones lógicas, metodológicas, epistemológicas o históricas acerca del proceso investigativo, sino que es menester —con Sócrates— volver a darse cuenta de que *no es el intelecto el que sabe*, sino el hombre. El concepto socrático de filosofía, es mucho más rico y nos dice más que toda la «Logik der Forschung».

La *investigación* no la realiza ningún intelecto puro. Intelecto puro quiere decir: desligado de la voluntad; pero, tal intelecto, no funciona en el hombre. Así, pues, sin voluntad no hay verdad. Ahora bien, la voluntad no es unívoca, hay varios modos distintos de usar la voluntad, como ya he señalado incipientemente en otro trabajo ⁸. De modo análogo al entendimiento, que tiene varias operaciones, la voluntad es «plural». El descuido del estudio de la voluntad ha sido fatal para la doctrina de la verdad. Porque la voluntad está presente siempre, aunque el racionalismo a veces la quiera eludir. Desde luego, la voluntad no falta en el concepto cartesiano de verdad, si bien hace su aparición en forma de «espontaneidad». Por el contrario, en Sócrates hace su aparición en forma de amor.

La voluntad cartesiana *quiere* dudar de todo, para someterse después a un Dios a quien más bien debía poseer. La voluntad socrática

7. I Cor 8,2.

8. Cfr. «Nada y voluntad», Anuario Filosófico, Pamplona 1980.

ama aquello que no conoce perfectamente —que no posee, pues, perfectamente—, con el afán de meterse dentro de ello.

La luz del conocimiento intelectual —conocer es «dar a luz» según Sócrates— proviene del amor a algo que aún no conozco perfectamente, a algo en lo que —por amarlo— espero y en lo que creo, confío. Pues bien, también en la doctrina cristiana se dice que es el Espíritu Santo (Amor) el que nos enseñará todo acerca del Hijo (Verbo): el Espíritu será el que haga nacer —«dar a luz»— el Verbo en nosotros.

