



«¿QUÉ PODEMOS SABER?»

JUAN J. BOROBIA

¿Qué podemos saber? es una de esas preguntas que son sencillas sólo aparentemente. Su complejidad es común a esas cuestiones que se plantean con un qué, un quién o un por qué por delante y que no son simplemente denotativas: qué es el hombre, o la amistad o la justicia o el arte,... o quién soy yo, o quién es Dios,... De hecho cuando Kant la plantea en la *Crítica de la razón pura* (1781-1787)¹ está tocando uno de los puntos vitales del saber filosófico, uno de los nervios que recorren la historia del pensamiento desde Parménides hasta Hume, que atraviesa la obra del propio Kant y, más tarde, la de Hegel, Husserl, entre muchos otros, y está presente en nuestros días en Popper, Derrida, Putnam,...

Esas tres palabras plantean el análisis de las condiciones que ha de tener todo nuestro conocimiento sobre el mundo y el propio yo. Es decir, hacen explícito el interrogante sobre si nuestro conocimiento posee contenidos realmente válidos o, por el contrario, lo que creemos saber es en sí mismo dudoso o inexacto. El conocimiento es la condición de todo nuestro saber y, por tanto, es la condición de la eficacia de nuestras decisiones, de la orientación que damos a nuestra existencia individual y al progreso temporal de la sociedad. Las distintas respuestas a ese interrogante han marcado cada época histórica.

Normalmente, a lo largo del tiempo, el análisis de esta cuestión ha estado en manos de los especialistas en la teoría del conocimiento, de los filósofos, o, más adelante, de los científicos cuando la ciencia, ante las polémicas de la filo-

1. Para Kant, la tarea completa de la filosofía abarca todos los intereses de la razón, que «se resumen en las tres cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar?» (E. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 805; B 833); en la Lógica, añade una cuarta interrogante a esas tres primeras: ¿Qué es el hombre?

sofía, ha querido erigirse en el lugar propio de la verdad y del saber. Hoy, esa misma cuestión está en la calle, afecta a la gente de a pie, en la vida cotidiana, con una particular incisividad. Hemos entrado, desde hace décadas, en una época de escepticismo, de inseguridad sobre el alcance y el valor real de lo que sabemos. Escepticismo, relativismo sociológico y cultural, historicismo, subjetivismo... son ya maneras habituales de proceder intelectualmente ante las cuestiones más ordinarias². Además del conocimiento científico y filosófico, el mismo conocimiento natural ha sido arrastrado a la duda sobre aquellos contenidos de los que podemos realmente estar seguros.

Evidentemente este artículo no puede pretender ni resolver la cuestión sobre el conocimiento ni plantear su estado actual de manera sistemática³. Solamente está a nuestro alcance recuperar, al margen de las instancias críticas del pensamiento filosófico y científico, algunas nociones básicas sobre la naturaleza y el modo de operar del conocimiento en el plano natural, común a todos los hombres.

Noción de saber

Desde este ángulo, es decir, desde el ámbito del conocimiento natural, la pregunta sobre lo que podemos saber arranca del hecho de que efectivamente ya sabemos o, al menos, creemos saber ya algo. El contenido de ese saber es aquello que entendemos de manera estable, aquello que conocemos como algo cierto o aquello de lo que estamos seguros.

La certeza es un estado mental subjetivo que se da unido a los contenidos objetivos de lo que sabemos. No decimos que sabemos aquello que se nos presenta como dudoso, o como simplemente posible, probable o incierto. Las afirmaciones que se hacen en esos casos, son, a lo más, conjeturas, suposiciones

2. «Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución la *crisis en torno a la verdad*». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 32. En este artículo, se utilizan con frecuencia algunas notas de esta encíclica, que aborda muchas de las cuestiones problemáticas en torno al conocimiento moral. Se anotan esos textos porque la experiencia moral es universal y sirven aquí como un campo de aplicación práctica de las consideraciones generales sobre la naturaleza del conocimiento, y, sobre todo, porque contienen un análisis implícito —pero particularmente claro— de las diversas corrientes del pensamiento moderno. Dentro de ese contexto, deben tomarse esas notas atendiendo a su fin propio, que es el de fundamentar el conocimiento del comportamiento moral.

3. Para una visión de conjunto sobre las distintas posiciones en torno a la verdad, L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 1997.

que pueden ser desmentidas más tarde. El saber está asociado comúnmente a la certeza subjetiva: saber significa conocer algo y, a la vez, estar seguro, cierto, de que se conoce verdaderamente. Sin embargo, la certeza subjetiva no es un motivo suficiente para garantizar que lo que sabemos sea efectivamente verdadero. Con cierta facilidad, sabemos cosas que no son verdad, aunque estemos subjetivamente convencidos de que lo son, incluso aunque lo hayamos pensado despacio y estemos seguros de ello. A pesar de que la certeza lo acompañe, el saber puede ser adecuado a la realidad, o, por el contrario, puede ser un saber erróneo o equivocado.

Es así porque nuestra inteligencia está inclinada a alcanzar el saber, y a superar los procesos de la indagación y el análisis sobre las distintas posibilidades. Estos procesos son estados intelectuales que están asociados a la inquietud, a la inseguridad, a la provisionalidad de los resultados,... que impiden la posesión estable en la que consiste el conocimiento. Conocer se define como una posesión, como la posesión intencional del objeto conocido. Nuestra inteligencia tiende a poseer el saber, a alcanzar un estado de verdad poseída; es en esa posesión del objeto donde termina el proceso cognoscitivo.

El origen de tal inclinación reside en la estructura misma de la inteligencia. Entre otras muchas facetas del conocimiento, interesa recordar aquí que la inteligencia humana es una facultad de estructura racional, intencional y dialógica, y en virtud de esas características tiende a considerar como verdaderos los resultados de sus operaciones. La inteligencia tiende a confiar en sí misma; los hombres tendemos a aceptar la validez de nuestros propios conceptos y conclusiones. Nuestro itinerario mental se caracteriza en conjunto por su verosimilitud: porque alcanza un contenido verdadero u otro que se le asemeja lo suficiente como para confundirlo con un contenido verdadero. Cuando pensamos, fácilmente nos encontramos subyugados por las conclusiones que aparecen al final de nuestros razonamientos. Y, al contrario, de hecho, la constatación de nuestros errores intelectuales tiene algo de violento; normalmente, admitir las propias equivocaciones requiere un cierto espacio de tiempo, necesario para desmontar los argumentos y comprobaciones que nos han llevado a pensar de ese modo equivocado, y para asimilar, después, las nuevas razones y conclusiones que se adecúan más exactamente a la realidad.

La actitud inicial de la inteligencia se caracteriza por el carácter de presunción en sí misma y en sus descubrimientos. Esa presunción no es una actitud moral, una especie de orgullo o soberbia intelectual, sino una actitud previa, anterior a esas desviaciones morales, e, incluso, anterior al dinamismo de la inteligencia misma.

Esa presunción se fundamenta, en primer lugar, en el carácter racional del conocimiento humano. No es posible renunciar a la racionalidad lógica, porque es un modo intrínseco de las operaciones intelectuales; por ello, cualquier explicación, argumento, o razonamiento tienen siempre algo de esa lógica racional; también por ello, el absurdo es, en todos los casos, algo parcial, sin que sea posible llegar a un absurdo total, porque para lograrlo habría que hacer de la razón algo totalmente irracional. Aunque tengamos, incluso, un conjunto de conclusiones contradictorias entre sí, cada una de ellas tiene su propia fuerza, su propia inclinación a ser admitida como verdadera. De ahí, por ejemplo, que todas las opiniones sean siempre defendibles, argumentables. Ese carácter racional de nuestro entendimiento no garantiza, de todos modos, que sus conclusiones sean verdaderas en su sentido auténtico⁴. La verdad es algo más que la coherencia interna del pensamiento humano.

Además, en segundo lugar, la inteligencia está inclinada también por su carácter intencional a asociar al objeto pensado —al concepto o a la conclusión racional— con la realidad. En principio, el pensamiento establece una referencia inconsciente entre lo pensado y lo real. Inicialmente, creemos en la realidad de lo que pensamos, y tendemos a identificar lo que pensamos con lo que sucede en el mundo real. Esa tendencia es más evidente en aquellos conceptos o juicios que tratan sobre la realidad, externa o interna. Cuando creemos comprender a alguien, o cuando nos formamos una idea sobre una cuestión política, deportiva, técnica, o de cualquier otro tipo, establecemos fácilmente que el estado real de esa persona o de esa cuestión se corresponde con la idea que nos hemos formado acerca de ellos. En ocasiones, esa proyección de nuestros pensamientos hacia la realidad se da incluso en aquellas nociones que no tratan sobre la realidad, sino sobre figuraciones, imaginaciones, relatos, ensoñaciones o impresiones meramente subjetivas. También por esta razón, nuestra inteligencia tiene una cierta resistencia a considerar equivocadas o erróneas esas ideas que se ha formado sobre el mundo, las personas, los valores...

Por último, la inteligencia tiene una estructura dialógica⁵. Entre otras muchas implicaciones, esta característica significa que el saber humano tiende

4. «Algunos han llegado a teorizar una *completa autonomía de la razón* en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo. Tales normas consituirían el ámbito de una moral solamente “humana”, es decir, serían la expresión de la ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 36.

5. El diálogo intelectual, se produce de muchas maneras: a) en la reflexión se da un cierto diálogo de la inteligencia consigo misma; b) en el diálogo con otros a través del lenguaje; c) en el diálogo con los objetos del mundo (cfr. M. BUBER, *Yo y Tú*, Capa-

a ser un saber común con otros. Nuestra manera habitual de proceder es la de desconfiar de los hallazgos puramente individuales; lo que piensa cada uno tiende a ser contrastado con lo que piensan los demás, para ser ratificado, o, al contrario, corregido o rechazado. Este carácter intersubjetivo de nuestra inteligencia nos hace dudar, por ejemplo, de aquellas opiniones que son rebatidas por el conjunto de los hombres, incluso aunque se trate de opiniones razonadas. O, a la inversa, tendemos a aceptar como válidos los pensamientos que la sociedad acepta mayoritariamente, y los damos por sentado a veces sin necesidad de analizarlos personalmente. El pensamiento individual tiene en cierta medida el calificativo de opinión; estamos inclinados a creer que el saber ha de ser compartido por un cierto colectivo⁶, y en esas afirmaciones colectivas, los hombres buscamos la seguridad, la certeza que el pensamiento individual no termina de poseer por sí mismo.

A pesar de la enorme simplificación con la que hemos expuesto estas cuestiones, complejísimas de suyo, ya se entiende que cada una de esas características encierra una multitud de problemas sobre el conocimiento. ¿Cómo podemos confiar en la racionalidad de la inteligencia?, ¿qué criterios debemos usar para distinguir lo que pensamos de lo real?, ¿hasta qué punto conocemos la realidad y no sólo las reacciones subjetivas ante esa realidad?, ¿cuál es el saber objetivo y cuáles son los pensamientos que son producto del contexto cultural?, ¿qué relación existe entre nuestro conocimiento y los factores inconscientes o preconcientes que lo acompañan?,... y otras muchas cuestiones que se podrían resumir en la pregunta de Kant: ¿qué podemos saber con verdad?

Estos interrogantes se han traducido en los últimos siglos como objeciones a la posibilidad de saber, y, en muchos casos, se han resuelto cómodamente formulándolos como expresiones negativas: no podemos confiar en la racionalidad de la inteligencia ni distinguir entre lo pensado y lo real, no conocemos la realidad, nuestros pensamientos no son objetivos sino simples expresiones culturales, etc. El cúmulo de preguntas sobre el conocimiento —de difícil solución cada una de ellas— ha desbordado la capacidad de respuesta de los hombres en el ámbito del conocimiento natural. Se ha producido, en consecuencia,

rrós, Madrid 1993, p. 24 y ss.); d) en el diálogo, consciente o no, con los estados de opinión y con las concepciones de la cultura; etc. De ahí que la operación de la inteligencia se pueda calificar también como reflexiva, intersubjetiva, o cultural.

6. Al absolutizar equivocadamente esa característica del saber «*algunos estudiosos de ética*, que por profesión examinan los hechos y los gestos del hombre, pueden sentirse tentados de valorar su saber, e incluso sus normas de actuación, en base a un resultado estadístico sobre los comportamientos humanos concretos y las opiniones morales de la mayoría». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 46.

una actitud general de escepticismo en amplios sectores de la sociedad actual, aunque el escepticismo, como actitud general global, es siempre una respuesta equivocada y paradójica en sí misma. Es más conveniente que intentemos delimitar el contenido objetivo de lo que podemos saber y los añadidos subjetivos o culturales que se agrupan en torno a ese núcleo de saber verdadero.

Saber objetivo, creencias y decisiones

Si volvemos sobre el conjunto de lo que ya sabemos, de aquello de lo que estamos seguros, ciertos, podemos dividirlo en tres grandes grupos de conocimientos: de una parte, el conocimiento que poseemos sobre el mundo objetivo, sobre las personas y sobre nosotros mismos, y que integra una gran complejidad de datos personales de experiencia, verdades evidentes, deducciones lógicas,...; de otra parte, las creencias ciertas, aquéllas que aceptamos como seguras, sobre ese mismo mundo objetivo y la propia subjetividad: conclusiones científicas inaccesibles para nosotros, afirmaciones de las personas que tratamos, premisas aceptadas con las que interpretamos la realidad,...; y, finalmente, lo que podríamos englobar bajo el título de decisiones y que se refieren a nuestra posición personal ante la realidad y a las modificaciones que nuestra libertad opera en ella.

El primero de esos elementos del conjunto del saber individual y colectivo reside en un conocimiento razonado, argumentado sobre nosotros mismos y sobre la realidad del mundo. En esos casos, no parece razonable dudar de que el curso de la realidad sea diverso del curso de nuestro proceso racional sobre esa realidad. La existencia de las cosas y de las personas, los adelantos de la técnica, los problemas vitales, los fenómenos de la naturaleza,... forman el mundo real en el que nos movemos⁷. El conocimiento natural tiene por objeto ese mundo, el mundo de los hechos, el mundo práctico.

Ese mundo práctico no es simplemente un mundo pragmático; el hombre no se limita a tomar nota, a constatar los hechos de la experiencia externa sobre el mundo, o de la experiencia interna sobre sí mismo. Si no se quieren conocer reductivamente, las grandes cuestiones prácticas de la vida no encuen-

7. Para Kant esa afirmación sería errónea. «Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres». E. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 42; B 59.

tran una comprensión en sí mismas, no basta la constatación de su existencia. La inteligencia humana busca el sentido de esas cuestiones. El sentido de los hechos y de las acciones prácticas se encuentra en su origen y en su fin, en las causas de las que proceden y en el fin hacia el que se dirigen. Por esa razón, las cuestiones prácticas para el hombre no se reducen a cuestiones meramente pragmáticas, sino que son, a la vez, cuestiones de sentido. En el ámbito natural, el conocimiento pretende la comprensión de los hechos del mundo exterior e interior al hombre y del sentido o significado que esos hechos presentan⁸. La dificultad que plantea el conocimiento natural es la de delimitar el ámbito de lo subjetivo y de lo objetivo en el análisis de tales hechos y de su sentido; hacia esa delimitación se orientan las páginas que siguen.

Las creencias, el segundo elemento del conjunto de lo que sabemos, se dan unidas al conocimiento objetivo que tenemos sobre la realidad. Lo que sabemos con verdad puede ser fruto del conocimiento objetivo adquirido con las propias fuerza o puede tener su origen en las enseñanzas que recibimos de otros⁹. De hecho, ese aprendizaje penetra en la conformación de las estructuras del conocimiento hasta los niveles más profundos; incluso hasta el modo como percibimos sensiblemente la realidad está asociado a categorías de interpretación que proceden de ese aprendizaje. La creencia es una forma natural de operar intelectualmente, y por ello no puede ser rechazada o ignorada en el análisis del conocimiento. Lo que hay que determinar es la medida en la cual las creencias están dentro de los límites de la razón y en qué condiciones están al margen de esos límites. En ellas, al plantearlas como un elemento del saber objetivo, es más sencillo advertir la dificultad de justificarlas racionalmente. Poseemos creencias racionales sobre las cosas y sobre las personas de cuyos contenidos podemos estar seguros, ciertos, aunque no sean producto de nuestros razonamientos. Pero, junto a ellas, comprendemos que hay creencias absurdas o irracionales, o simplemente no motivadas intelectualmente para ser admitidas.

Un tercer grupo de convicciones y de conclusiones proceden, finalmente, no de una serie de motivos racionales, sino de las posiciones vitales que tomamos en virtud de nuestra libertad. No son por lo tanto contenidos objetivos sobre el mundo o sobre nuestra interioridad, ni se trata tampoco de creencias

8. Por ejemplo, en el orden moral, «estas leyes universales y permanentes corresponden a conocimientos de la razón práctica y se aplican a los actos particulares mediante el juicio de conciencia». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 52.

9. «La visión del mundo del ser humano concreto es el resultado de su exposición e interacción con el mundo. Este proceso cuenta con la observación: el ver y el oír; e incluye también la educación y los influjos sociales que recibe de la comunidad». W. J. GONZÁLEZ, *La teoría de la Referencia*, Universidad de Salamanca, 1986, p. 271.

racionales o no; son decisiones, elecciones, ilusiones, proyectos,... que configuran el sentido de la propia vida en direcciones determinadas. El significado de las acciones y de los hechos es, en ocasiones, como en el caso de las verdades lógicas, meramente racional y en otras ocasiones es creado por la voluntad humana, y forman parte importante de lo que estamos seguros, de nuestro saber sobre nosotros mismos y sobre la realidad que nos rodea¹⁰.

Nuestro saber, por tanto, tiene sus fuentes en el conocimiento objetivo de la realidad, como es evidente, y también en la cultura, entendida como tradición cultural, en el carácter, entendido como preconsciente, y en la libertad, como configuradora de sentido¹¹. Resulta importante esa visión de conjunto porque la actitud escéptica frente a la objetividad del saber recoge los argumentos para invalidar todo el saber de la falta de racionalidad que se da en algunas creencias, en algunas actitudes inconscientes o en algunos impulsos irracionales de la voluntad. El escepticismo es una actitud coherente y lógica precisamente frente a ese campo de nociones sabidas sin motivación racional; parece claro que podemos y debemos desconfiar de nuestro saber en ese sentido concreto. Pero, el escepticismo y el relativismo se equivocan al ampliar la duda sobre toda clase de saber. El saber objetivo, por más que esté asociado siempre a algún tipo de creencia, contiene un núcleo de objetividad que resiste a cualquier clase de incertidumbre.

La creencia sobre la capacidad de la razón

Lo primero que podemos saber es, aunque sea una redundancia, que podemos saber, es decir, que poseemos la capacidad de encontrar la verdad o, más exactamente, algunas verdades sobre el mundo y sobre nosotros mismos.

10. Algunos olvidan que junto a la libertad como fuente de conocimiento y de decisión, podemos conocer la naturaleza biológica. «Ellos dicen que el hombre, como ser racional, no sólo puede, sino que incluso debe decidir libremente el sentido de sus comportamientos. (...) Los mecanismos de los comportamientos propios del hombre, así como las llamadas “inclinaciones naturales”, establecerían al máximo —como suele decirse— una orientación general del comportamiento correcto, pero no podrían determinar la valoración moral de cada acto humano, tan complejo desde el punto de vista de las situaciones». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 47. El error de esa posición estriba en considerar una separación entre ambos planos que, de hecho, no existe.

11. De ahí, aunque en el texto se hable exclusivamente de la conciencia moral, «la complejidad típica del fenómeno de la conciencia: ésta se relaciona profundamente con toda la esfera psicológica y afectiva, así como con los múltiples influjos del ambiente social y cultural de la persona». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 55.

Esto significa afirmar la naturaleza de la inteligencia como un instrumento adecuado para comprender objetivamente el mundo y la propia subjetividad. Es posible y urgentemente necesario, para cada hombre singular, recuperar la confianza en la inteligencia humana, y superar así la incertidumbre vital dominante en la actualidad. En las circunstancias actuales, es, pues, esto lo primero en el saber: saber que podemos saber, que el diseño interno de la inteligencia conduce a la verdad objetiva, siempre que se cumplan las condiciones de uso de la inteligencia y dentro de sus límites propios.

Esta actitud es axiomática en el conocimiento natural, y por ello no es demostrable, ni siquiera desde una perspectiva crítica. La racionalidad no puede demostrarse a sí misma; cabe solamente una demostración *per absurdum*, puesto que negar la racionalidad de la inteligencia significa plantear un conjunto de paradojas sin sentido; resulta contradictorio analizar subjetivamente la cuestión sobre la racionalidad de nuestra inteligencia, confiando en esa racionalidad para resolver la cuestión, y menos aún es posible ese análisis desde la hipótesis de una supuesta irracionalidad. De ahí que el escepticismo o el relativismo no puedan evitar su propia contradicción interna cuando se plantean como sistemas absolutos. La imposibilidad de esa demostración ocurre porque el sujeto de cada acto de conocimiento nunca deviene simplemente un objeto más de conocimiento, por profunda que sea la reflexión que se realice sobre él; el yo, la razón, el espíritu, o como quiera llamársele es siempre una condición de todo acto de conocimiento, y nunca se alcanza exactamente un concepto comprensivo sobre él¹². En otros términos, se puede decir que la duda sobre la capacidad del entendimiento para entender no puede ser definitivamente resuelta.

Admitir esa capacidad de la inteligencia es algo necesario, pero puede entenderse como una cierta actitud de confianza, que soslaya la cuestión crítica de si la inteligencia posee o no esa capacidad. En cierto modo, efectivamente, tomar ese punto de partida significa admitir un cierto tipo de creencia, una creencia originaria y primitiva en esa capacidad. Planteándolo de esa manera, cualquier acto racional supone una *doxa* originaria en la capacidad indemostrada pero real de la inteligencia. Por esa razón, hay que admitir también que, de alguna manera, el mecanismo intelectual del hombre es, desde el inicio del proceso, un sistema compuesto por la racionalidad y por la creencia en esa racionalidad.

La cuestión está en si esa actitud de aceptación es una creencia sin más, o si es lo que suele denominarse como evidencia, que es como hemos llamado his-

12. Para que pueda darse esa comprensión, es necesario que la inteligencia se identifique con el ser del sujeto, como sucede solamente en Dios. Cfr. *S. Th.* I, q. 14, a. 2, 3 y 4; y q. 87, a. 2.

tóricamente a esa actitud primera. En este sentido, el mundo es evidente para nosotros, aunque lo evidente no tenga su origen en nosotros, porque el sujeto humano no es la causa del mundo ni de su propia capacidad de conocerlo. El conocimiento del mundo es un *factum*; lo que está en cuestión es si nuestro conocimiento del mundo es adecuado y en qué límites es adecuado o en cuáles no. En el conocimiento natural, hay un fondo profundo de conjetura, una *suppositio* de que lo pensado se corresponde con lo real. Algunos han afirmado que, en consecuencia, el conocimiento del mundo es, en definitiva, algo creencial, aunque esa creencia se imponga al conocimiento, le obligue a aceptar la realidad y la capacidad de conocer la realidad. Se trata, desde ese punto de vista, de una proto-creencia, de una creencia originaria y primitiva sobre esa realidad.

La evidencia es una clase de relación entre el conocimiento y el objeto en la cual el objeto se presenta en persona, tal y como es, al conocimiento. Un acto de evidencia es un acto de cierta intuición sobre un objeto que se impone al conocimiento por sí mismo. El problema que plantea la evidencia es que en ella se da una relación cognoscitiva entre lo que pensamos y lo que es real y por tanto trasciende el plano intencional del pensamiento. El árbol que vemos, el suelo que pisamos, el propio yo de cada uno como sujetos reales,... son conocidos, y al mismo tiempo, son afirmados como diversos al ser que tienen nuestros conceptos de árbol, suelo o yo personal.

Ahí está el problema del conocimiento, o, planteándolo de manera correcta, ahí reside la capacidad asombrosa del conocimiento: el conocimiento es la posesión intencional de algo de la realidad. Esa evidencia, que podríamos llamar natural, es muy diversa de la simple evidencia lógica, como cuando comprendemos que A es A, o que A no es B, o que A es no B,... porque en la evidencia lógica no hay un salto entre lo conocido y lo real. Los problemas sobre el conocimiento ulteriores a éste son más sencillos, y dependen de si se admite o no esa misteriosa capacidad de alcanzar lo real en ese primer momento de evidencia; este tipo de evidencia no puede reducirse a cualquier otro de los modos de operación de la inteligencia.

El conocimiento solamente puede ser explicado si se acepta que la inteligencia posee esa capacidad¹³. Aceptar significa admitirlo como una evidencia

13. Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 40, donde se cita que la ley natural, como se ha tratado en el texto, “no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Taurinens [1954], 245)». Cfr. también JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, nn. 36 y 43.

previa, o, si se quiere, crearlo, aunque en este caso no se trata de creer a otro, sino de creer en sí mismo.

Las certezas de evidencia

En el plano del conocimiento natural, aceptamos el axioma de la relación entre el conocimiento y la realidad. Evidentemente no se trata de una relación exhaustiva, es decir, no todo lo que pensamos es realmente verdadero, ni toda la realidad puede ser comprendida absolutamente por el conocimiento. Esa relación es algo parcial; conocemos parte de la realidad, y desconocemos otra parte. El ideal del racionalismo es, precisamente, un ideal que no puede cumplirse actualmente en ningún caso por la inteligencia humana.

Cada sujeto concreto, cada hombre singular conoce una parte de la realidad. Para él, son verdades evidentes en sentido estricto solamente aquellas en las que él mismo ha establecido la relación entre la realidad y su pensamiento. En este sentido, las verdades evidentes son verdades personales, y por lo tanto relativas al sujeto. No son relativas en el sentido que da a ese término el relativismo, que supone que la inteligencia no tiene la capacidad de conocer verdaderamente el mundo real. Las verdades o el conocimiento no son absolutamente relativos, sino simplemente relativos a cada persona en el sentido de que si ésta no las conoce no son verdad para ella, aunque lo sean en sí mismas. Es decir, hay verdades que unos saben y otros no; el descubrimiento de la verdad es siempre algo personal. La teoría de la relatividad, la naturaleza del genoma humano, la distinción entre el ser y la esencia,... no son verdades para quien las desconoce, ni pueden ser verdades evidentes para quien ha oído hablar de ellas pero no las ha comprendido por sí mismas. Más adelante, hablaremos de cómo podemos acceder a ese conjunto de verdades que carecen de evidencia para el sujeto concreto.

Lo segundo que podemos saber es lo evidente, lo que es obvio para cada uno de nosotros, a sabiendas de que lo que ya sabemos no agota lo que podemos llegar a saber. Necesitamos en esta época de análisis críticos, volver a esa obviedad. La evidencia sobre el mundo o sobre la propia vida produce la certeza, que acompaña a lo evidente. La condición para que se dé ese efecto es que la evidencia sea comprendida como tal evidencia¹⁴. Es decir, la obviedad pre-

14. La evidencia, en la actitud del conocimiento natural, es vivida inicialmente, sin ser objeto de la reflexión directa en el momento en el que se produce. Cfr. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 16.

senta un problema subjetivo, que consiste en la facilidad con la que es aceptada por la inteligencia, sin necesidad de una indagación detenida. Esa facilidad para ser captada hace que con mucha frecuencia —con más frecuencia aún en el pensamiento occidental— las verdades evidentes se den por supuestas; el dinamismo racional no se detiene sobre ellas sino sobre las cuestiones confusas o problemáticas, que son las que carecen de evidencia. La falta de evidencia obliga a la inteligencia a operar y esas operaciones llevan fácilmente a olvidar las evidencias ya alcanzadas. De esa manera, en la vida cotidiana real olvidamos demasiadas veces detenernos en el contenido de aspectos obvios de la realidad, pero que son esenciales para nuestra vida: las relaciones familiares o de amistad, la presencia del mundo de la naturaleza, los deseos naturales del hombre,... Ésas y otras facetas de la vida humana están presentes con tanta claridad ante nuestro conocimiento que, también demasiadas veces, solamente llegamos a advertirlas cuando se modifican o se destruyen. Suele decirse que no nos damos cuenta de lo que tenemos hasta que lo hemos perdido, y eso es cierto solamente si no lo conocemos de manera consciente y explícita antes de perderlo, es decir, si no lo contemplamos.

La evidencia necesita ser objeto de la reflexión para atraer la atención de la inteligencia. La reflexión sobre ese tipo de verdades forma una parte importante de lo que se entiende como actitud contemplativa; la contemplación es necesaria para agotar el contenido y el significado interno de esas afirmaciones, y, sin ella, las verdades evidentes quedan reducidas a premisas implícitas en los análisis y actuaciones posteriores, y pueden ser fácilmente negadas u omitidas. Olvidar o ignorar precisamente en virtud de su misma inmediatez ese conjunto de verdades evidentes para cada hombre significa perder el terreno firme de las certezas de evidencia, e internarse en el territorio de las verdades posibles. Esa certeza es el fundamento de los hallazgos y análisis posteriores, y cuanto más amplia sea, mayores son las fronteras que pueden abrirse a otros campos de conocimiento. Saber, en este sentido, significa contemplar. El hombre sabio es, aunque no se reduzca sólo a eso, el hombre contemplativo, aquel que sabe, que saborea lo que ya conoce, quien profundiza y penetra en las verdades ya evidentes.

Podemos conocernos a nosotros mismos de esa manera. Es tarea primordial en nuestra cultura recuperar aquel *nosce teipsum*, el examen de la propia conciencia, la conciencia de la propia identidad,... que propusieron Sócrates, San Agustín, Kierkegaard,... Necesitamos recuperar la conciencia del propio yo a partir de los hechos de experiencia, dejando de lado las interpretaciones ideológicas sobre esos hechos; asumir esa experiencia permite el conocimiento de uno mismo, de la propia identidad personal. Incluso en una cultura como

la nuestra que está fuertemente orientada hacia lo negativo, lo irracional, lo oscuro o lo inhumano, no es difícil redescubrir que la felicidad personal surge naturalmente de la experiencia del bien. Y, a la inversa, un análisis atento sobre las acciones negativas nos revela con evidencia el vacío que provoca la ausencia del bien. De ese modo seríamos capaces de superar el terrible desconcierto ante las propias limitaciones, errores, debilidades o pecados, cuando se intentan reducir a estados psicológicos tan válidos como cualquier otro. Sin negar la dificultad de esa autocomprensión¹⁵, la reflexión sobre la experiencia inmediata permite forjar convicciones adecuadas a la realidad sobre las que se pueden apoyar los conocimientos posteriores. Así, por ejemplo, al comprender los sentimientos reales o al tomar conciencia de las verdaderas motivaciones de nuestras acciones es posible alcanzar el equilibrio afectivo, tan precario en nuestros días, o podemos superar la rutina o la desorientación a través de los mecanismos de la ilusión, la esperanza o el compromiso. Pensadores de áreas muy diversas entre sí insisten en la urgencia de recuperar actitudes y acciones —tiempos de silencio, fomento de la lectura y de la escritura, etc.— que permitan ese tipo de reflexión.

Otro campo de esa reflexión lo ofrecen las relaciones personales, familiares, de amistad, de trabajo o de convivencia social. Muchas de las extrañas actuaciones que se dan en nuestra cultura pueden entenderse a partir del olvido de lo que significan primariamente esas relaciones. Es demasiado frecuente encontrar a personas que no han llegado a comprender la naturaleza de esas relaciones porque están absorbidas por un ritmo excesivo de actividad externa o por el bombardeo al que les someten los medios de comunicación y entretenimiento. No es extraño en esos casos que esas relaciones sean vividas con una superficialidad que anula las motivaciones internas.

En otra dirección, quizá puede ser recuperado un campo de evidencias personales gracias a las crecientes propuestas del ecologismo, si este movimiento evita convertirse en una más de las ofertas en el mercado de las ideologías. La contemplación de la naturaleza, sin falsas actitudes idílicas, y sin negar el valor de la técnica y de la ciencia, proporciona un conjunto de experiencias primarias inéditas para muchos de nuestros contemporáneos.

Por otra parte, la cuestión de Dios es la principal entre las grandes cuestiones vitales de la existencia humana. Una cuestión a la que el hombre no puede renunciar porque se enfrenta necesariamente a ella en la medida en que no renuncia a su inteligencia. La tendencia racional del pensamiento humano

15. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 87, a. 1.

obliga a una comprensión global del mundo y de la propia vida, y plantea necesariamente el problema sobre el origen del mundo y de esa propia existencia personal. Junto a él, también de manera necesaria, el hombre necesita saber sobre el fin del mundo y sobre el fin, con particular ansiedad, de la propia existencia. No es posible reflexionar sobre estas cuestiones sin recurrir al concepto de Dios, para afirmarlo o rechazarlo. Las tendencias de la voluntad no han sido recogidas en estas páginas directamente, pero se pueden englobar dentro de los hechos de experiencia sobre los que se precisa la reflexión racional; el hombre entiende de sí mismo que está orientado —sin que esa orientación dependa de una elección libre— a una felicidad plena que no puede encontrar en su situación actual, y, a la vez, experimenta el drama de sus propias traiciones a esa felicidad. La tendencia intersubjetiva de la razón humana exige, asimismo, un diálogo que solamente puede cumplirse en Dios¹⁶, en un Ser más íntimo a la parcial comprensión de la propia intimidad que cada uno tiene de sí mismo.

Ese conjunto de hechos vitales está en el origen de la experiencia religiosa que, tarde o temprano, con mayor o menor intensidad, todo sujeto racional adquiere a lo largo de su vida. Una experiencia en la que no es difícil advertir la acción inquisitiva de la propia razón y, junto a ella, la acción de Dios en el interior del hombre por medio de la gracia, que remueve a la voluntad con decisiones sobrenaturales, alienta el corazón con afectos, o ilustra con inspiraciones la inteligencia. Dios mismo hace al hombre saber sobre Él y sobre sí mismo. Atendiendo a ese conjunto de experiencias, no es difícil tampoco llegar a conclusiones personales sobre ese Dios que busca y encuentra al hombre, con un suficiente conjunto de certezas de evidencia subjetiva.

Las creencias

Ciertamente junto a esas verdades obvias, aparentemente tautológicas algunas veces, conviven enormes conjuntos de cuestiones problemáticas, hipotéticas, confusas, pendientes de ser rectificadas o ratificadas o descubiertas explícitamente en análisis sucesivos. Sobre ese plano de las verdades asumidas personalmente, hay que admitir aquellas otras que difícilmente pueden nacer de la experiencia personal. Son verdades que superan las posibilidades de esa experiencia o de nuestro análisis racional; pueden ser inalcanzables para un hombre

16. «Nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo *diálogo del hombre consigo mismo*. Pero, en realidad, éste es el *diálogo del hombre con Dios,...*». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 58.

concreto —como las leyes de la economía para un experto en filología, o la teoría de la relatividad general para un neurocirujano— o para la inteligencia humana tomada en sí misma.

El mecanismo racional que nos permite conocer lo que no es evidente para nosotros es la creencia, o la fe, como se prefiera llamarla. No vamos a indagar aquí en la historia de la separación entre fe y razón que, a mi entender, ha planteado el problema de manera tan distorsionada. La creencia es el acceso al conocimiento de lo que no es evidente para cada sujeto, y negar su carácter racional reduce los contenidos racionales al estrecho mundo de las vivencias personales, que forman un fragmento muy reducido de nuestro saber. En realidad sabemos muchas cosas que carecen de esa obvedad subjetiva y de muchas de ellas estamos tan seguros como de los resultados de nuestra propia experiencia y análisis personales.

La creencia es una de las formas de operación de la inteligencia. Sin ella, la adquisición de conocimientos sería un penoso partir de cero desde el hallazgo del uso del fuego o de la invención de la rueda para ir sumando poco a poco pequeños descubrimientos; gracias a ella, el pensamiento humano tiene un crecimiento exponencial. Lo racional es precisamente creer a los que saben más que nosotros, o a los que saben cosas que nosotros no podemos llegar a saber; o, a la inversa, es irracional, no es razonable intentar conocer con evidencia lo que, por ejemplo, nos dice alguien de su propia interioridad, que, por definición, es imposible de ser experimentada por nosotros.

Lógicamente la creencia como operación intelectual tiene unas leyes propias que hacen de ella una creencia racional. Cuando creemos algo o en alguien al margen de esas leyes, nos estamos situando al margen de la racionalidad humana, o incluso en contra de esa racionalidad. Para ser racionales, las creencias han de tener un fundamento racional, y cuando poseen ese fundamento la inteligencia se encuentra motivada racionalmente para aceptar esos contenidos propuestos sin evidencia subjetiva. La oposición entre fe y razón ha de ser contemplada con más exactitud, por tanto, como la oposición entre la razón y las creencias irracionales.

Las creencias irracionales

Comprendemos que las creencias contra la razón deberían ser desechadas, o que las creencias sin suficiente apoyo racional deberían ser admitidas como simplemente posibles. Pero, al mismo tiempo, podemos constatar que poseemos como seguros, como formando parte de nuestro saber, contenidos

que carecen de un fundamento racional estricto, por muy seguros que estemos de ellos. Es decir, en parte de lo que sabemos, hay también un saber no motivado, no argumentado, irracional o no estrictamente racional. En ocasiones, sabemos algo, estamos seguros de que tal cosa es así,... y sin embargo no sabemos por qué; en ocasiones ni siquiera se trata de una valoración emocional que no haya sido aún sometida a la reflexión y que pueda explicar nuestra certeza interior sobre ese asunto. Esa clase de pensamientos revela que en nuestro universo intelectual existen también creencias no racionales.

Carecen de ese fundamento, por ejemplo, aquellas creencias que proceden de inclinaciones, hábitos, conceptos recibidos pasivamente y, a pesar de todo, asimilados como propios,... que están enraizados en el propio carácter y que nos llevan a aceptar como algo real lo que no lo es, o a negar lo que sí es real. En ocasiones nos negamos a aceptar la realidad de manera preconsciente, no por una voluntaria decisión de rechazo, sino por una cierta imposibilidad para reconocer racionalmente lo que es real como tal. Proceden también de la influencia que el propio carácter tiene sobre los procesos intelectuales, porque la inteligencia no actúa de manera aislada. La inteligencia humana es una facultad, una potencia del hombre; es el hombre quien entiende, es decir, es el sujeto el que actúa por o a través de la inteligencia. Esto significa que el hombre actúa como sujeto, en todos sus niveles vitales, y no es la inteligencia quien opera en solitario como una simple *res cogitans*. El carácter está formado por los condicionantes biológicos, por los hábitos adquiridos, por la recepción puramente pasiva de las ideas e impulsos que no son recibidos conscientemente pero que se hacen presentes en la subjetividad, etc. De ahí que, por carácter, tendamos a interpretar la realidad de maneras determinadas y que, en ocasiones, formemos juicios no racionales sobre esa realidad. Una persona, por ejemplo, que ha padecido de carencia afectiva durante la infancia, se forma un juicio equivocado sobre sí misma, carece de seguridad ante las situaciones de la vida, está inclinada a ser negativa en sus apreciaciones sobre sí mismo,... aunque objetivamente esa valoración no coincida con la realidad. La vida no se entiende solamente a partir de los hallazgos y conclusiones de nuestra razón. Dependemos más de lo que aceptamos habitualmente del lugar en el que se nace, del ambiente en el que se desarrolla cada vida individual, de las inclinaciones somáticas singulares,...¹⁷.

17. Sin que esa dependencia sea absoluta, como se ha llegado a afirmar. «*La cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad*», por «los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 33.

Parece claro que en la formación del carácter adquiere una importancia relevante la transmisión cultural que hemos recibido en la infancia. Las primeras creencias tienen un arraigo particular en el hombre; son para él un conjunto de posiciones todavía indiscutidas que forman un entramado profundo sobre el que progresar intelectualmente. De ellas proceden algunas de las ansiedades, escrúpulos, desconciertos, miedos,... o impulsos, objetivos vitales, convicciones,... que nos empujan a creer en algunas cosas y a no creer o a ignorar otras, al margen de su validez real. Estamos subjetivamente convencidos de esas posiciones; sabemos subjetivamente que son tal y como se nos presentan,... aunque no sepamos por qué. Ese tipo de creencias procede, de una parte, del patrimonio cultural recibido preconscientemente en la infancia, o, en menor medida, aún en la madurez; son categorías mentales asimiladas profundamente, que nunca han sido puestas en duda por el contraste con otras posiciones distintas y que permanecen inalteradas con el transcurso del tiempo.

De manera similar, carecen asimismo de fundamento racional algunas proposiciones de la cultura en la que estamos insertados. La creencia en la cultura tiene un fundamento racional en el hecho del consenso social de la mayoría. No es, de todos modos, un fundamento racional suficiente porque las tradiciones culturales chocan con frecuencia con certezas personales de evidencia; es decir, en ocasiones, constatamos que las propuestas o los estados colectivos de opinión contradicen verdades racionalmente evidentes. La dimensión cultural de la inteligencia nos empuja naturalmente a aceptar esas propuestas en contra de la propia razón. En el proceso intelectual del contraste con el pensamiento de otros, al ratificar los propios juicios, advertir las coincidencias, al rectificar progresivamente las propias conclusiones,... podemos encontrarnos creyendo irracionalmente. Como resulta claro en el estudio de la historia y de la sociología, en general, las propuestas de la cultura tienden a imponerse sobre los dictámenes de la razón de los individuos particulares¹⁸.

Sin afán de ser exhaustivos, una tercera fuente de creencias irracionales reside en las operaciones de la razón que están movidas primeramente por las pasiones, las emociones, o las decisiones de la voluntad. Creer que algo es de esta u otra manera significa, en ocasiones, querer que sea precisamente así. Es razonable ese modo de proceder cuando la realidad depende de la decisión

18. «Hay que recordar también algunas interpretaciones abusivas de la investigación científica en el campo de la antropología. Basándose en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 33.

libre; en cambio, no procede correctamente cuando se juzga sobre elementos que tienen otras causas o circunstancias ajenas a la propia libertad. En esos últimos casos, la razón está violentada a creer por causas subjetivas que son ajenas a la razón y que no le proporcionan un fundamento suficiente. Muchas juicios sobre las personas, por ejemplo, están motivados por simpatías o antipatías personales, que transforman las creencias racionales sobre esos hombres en creencias claramente no racionales.

Esos tipos o ejemplos de creencia irracional provocan un estado subjetivo de certeza; creemos saber entonces cómo son las cosas y podemos llegar a estar convencidos de ellas. Pero, al carecer de fundamento intelectual, caen en el fanatismo, el fundamentalismo o la ceguera. El punto débil de ese tipo de creencias reside en el contraste con la evidencia que cada sujeto puede alcanzar sobre sí mismo y sobre el mundo. Desafortunadamente, en nuestra cultura, la ausencia de ese conjunto de evidencias personales, de convicciones individuales, hace al hombre de hoy sumamente manipulable por los estados de opinión frente a los que carece de defensas. La opinión de la mayoría, las conclusiones aceptadas socialmente que proceden de las ideologías, la influencia de los medios de comunicación o la difusión exorbitada de la publicidad,... hacen necesario en nuestros tiempos una fuerte dosis de espíritu crítico, o, más bien, de amor y respeto a la verdad.

Las creencias racionales

La creencia o la fe consiste en aceptar la verdad no por la evidencia de ésta para uno mismo, sino por la autoridad de quien la propone: el abogado sobre las condiciones legales de una determinada acción jurídica, el médico sobre el tratamiento de una enfermedad, el economista sobre las ventajas de una línea de inversiones,... La creencia no es de suyo irracional, pero puede serlo, puede ser ciega, irreflexiva, si no cumple las condiciones mínimas para mantenerse dentro de los límites inteligentes.

El análisis clásico sobre la fe determinaba algunas de esas condiciones mínimas para mantener ese carácter racional en las circunstancias normales. En primer lugar, la creencia es un asentimiento de la voluntad, la aceptación de lo que no es evidente para la propia inteligencia. Precisamente porque es inevitable se precisa que la voluntad, la libertad mueva a creer en aquello. Este asentimiento puede ser, como es claro, un movimiento ciego, sin ningún fundamento; algunas veces puede darse incluso cuando la aparente evidencia es contraria. Ese modo de actuar de la fe puede darse cuando existe una gran necesi-

dad, o cuando está en juego algo demasiado importante; un padre puede confiar en el hijo, o una esposa en su marido, a pesar de que la experiencia razonable de su conducta anterior actúe en contra de esa confianza, a veces de manera evidente. Desde fuera puede parecer una postura irracional, y de hecho, en muchas ocasiones, aconsejamos a esas personas que sean racionales, que no se dejen engañar, pero en esos momentos no es posible. Una fe totalmente ciega sólo es racional, inteligente, en momentos de necesidad absoluta.

Ordinariamente, la fe no se da en esas condiciones de ceguera como las que se acaban de citar: ese asentimiento de la voluntad no se da en el primer momento, como parece ocurrir en los actos de fe ciega, sino cuando está motivado en dos momentos anteriores.

En segundo lugar, la creencia exige la razonabilidad de lo que debe ser creído. Lo que se cree debe ser razonable; es muy difícil creer lo inverosímil, y es imposible creer lo que contradice la razón, lo que se ve con evidencia. Lo inverosímil exige hacerse creíble de algún modo, aparentar una cierta razonabilidad falsa para que pueda confiarse en aquello. Lo contradictorio en cambio no puede ser creído en ningún caso; sería un comportamiento inhumano, que dañaría nuestra personalidad, al violentar nuestra inteligencia. No se puede creer a alguien que nos explique con mil razones que es bueno matar a los judíos en un campo de concentración, o que en realidad las piedras caen para abajo o en cualquier otro absurdo. La fe exige la razonabilidad interna de las verdades propuestas. Desde este punto de vista, el gran enemigo de la fe es la ignorancia sobre la razonabilidad de las verdades que se proponen. La gran característica de las creencias es esa razonabilidad, que parte de hechos reales de experiencia, plantea hipótesis que dan respuesta a esas experiencias, contrasta las verdades creenciales con otras en diversos planos..., hasta comprobar que no existe contradicción entre la verdad creencial y las verdades encontradas a través de la propia experiencia personal.

En tercer lugar, para la creencia es necesaria la autoridad de quien propone esos contenidos que hay que creer. Creemos a quienes nos parecen dignos de crédito; no creemos al mentiroso, al embaucador, al que contradice con sus obras lo que dice,... Ese examen necesario de los posibles contenidos de lo que se puede creer y de la fuente que los propone tropieza actualmente con las falsas autoridades que mantienen una apariencia de autoridad en virtud de los medios de la cultura de la imagen. De ahí que haya que mantener necesariamente una cierta actitud crítica ante la supuesta autoridad que se arrojan muchos representantes del mundo científico, literario, artístico, religioso,...

Si se dan esas condiciones, las verdades que proceden por la vía de la fe pueden ser asumidas con certeza, como parte del propio saber verdadero. A partir de esos presupuestos, hoy se hace necesario recuperar la creencia en todos sus ámbitos propios. En el plano, por ejemplo, de la confianza con las demás personas deberíamos superar la crisis de desconfianza que ha impuesto el individualismo, porque, si las relaciones personales no se edifican sobre esa confianza, no llegan a convertirse en verdaderas relaciones. La defensa de la propia libertad no es un fundamento suficiente para establecer canales de comunicación que involucren la propia intimidad o la de los que nos rodean. O, de otra parte, en el plano de la auténtica cultura, el análisis racional permite discernir con un rigor suficiente los contenidos verdaderos de los erróneos y de los insuficientemente probados, que se dan en toda matriz cultural. La cultura occidental es multicultural, policontextual; algunos han intentado concluir de las confrontaciones entre las diversas propuestas de cada cultura la anulación de la validez de cualquiera de esas propuestas; para ellos, la verdad está ligada a la historia de la cultura, a una forma de ver el mundo solamente válida en un lugar y en una época determinada¹⁹. Eso solamente es cierto si se entiende cada modelo cultural como un sistema absoluto que pretende totalizar su peculiar visión del mundo. Evidentemente cuando un científico, un artista de cine,... pontifican sobre cuestiones políticas, económicas, morales,... sin ser especialistas también en esas cuestiones, están pretendiendo que las verdades parciales que conocen se conviertan en la única verdad admisible; del mismo modo que la posición de los monárquicos del Renacimiento no puede comprenderse como la única solución a los problemas políticos de la sociedad a lo largo de toda la historia. La cultura real reside en la comprensión de las verdades parciales que ha alcanzado el científico sobre la ciencia, el artista sobre el séptimo arte, o el ciudadano del siglo XVI sobre las ventajas parciales de la monarquía.

Conclusión. La razonabilidad de la fe religiosa

A lo largo de estas páginas, se han intentado recoger algunos de los factores que hacen tan compleja la tarea de alcanzar un saber verdadero en la cri-

19. «La gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la *inmutabilidad de la misma ley natural* y por tanto de la existencia de “normas objetivas de moralidad” válidas para todos los hombres de ayer, de hoy y de mañana. ¿Es acaso posible afirmar como universalmente válidas para todos y siempre permanentes ciertas determinaciones racionales establecidas en el pasado, cuando se ignoraba el progreso que la humanidad habría hecho sucesivamente?». JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 53.

sis de la cultura occidental. Se ha tratado también de apuntar las vías de solución para esa tarea, al recordar los criterios racionales en la evidencia y en la creencia sobre las verdades vitales y sobre las verdades que proceden de la cultura. Esos criterios generales para el campo general del saber tienen lógicamente una aplicación singular en el orden de las verdades morales y de las verdades religiosas sobre Dios, que han sido tan profundamente puestas en tela de juicio en los últimos decenios. Sobre el conocimiento moral, se trata en otro de los artículos de esta misma publicación, y el tema ha sido expuesto de modo asombrosamente brillante en la encíclica *Veritatis Splendor* de Su Santidad Juan Pablo II.

Finalmente, interesa señalar aquí la racionalidad de las creencias religiosas, dentro también de los límites que la razón humana propone sobre la fe. No es que sea lícito solamente creer en Dios, como si hubiera que pedir permiso a la autoridad de la razón para hacer una pequeña travesura, sino que la fe es una exigencia desde el mismo punto de vista racional. Es decir, la recuperación de la objetividad del conocimiento en su actitud natural, la intuición de las evidencias inmediatas, la indagación de las cuestiones de sentido que plantean esas evidencias jalonan el itinerario racional hacia el descubrimiento de Dios. Hay una serie de cuestiones que se plantean en la existencia humana, una serie de problemas de difícil respuesta que obligan a plantearse individualmente el tema de Dios²⁰. El fenómeno religioso es explicable como una cuestión de fe, pero tiene su fundamento último en la racionalidad del hombre. Por esa razón, recuperar el saber, la capacidad de saber y los contenidos primeros del saber significa también recuperar los sillares sobre los que es posible la auténtica experiencia religiosa.

La crítica moderna a la religión ha pretendido eliminar los problemas supraracionales, que para ser respondidos exigen la fe en una causa superior y que están en la base de la dimensión religiosa del hombre. En realidad, no se pueden ignorar las posibles respuestas sobre el sentido del conjunto de la vida y de las acciones concretas, porque esas respuestas tienen una gran importancia vital. La razón fuerza a plantearse esos problemas y a admitir que para resolverlos necesita de la fe, puesto que ella misma no puede resolverlos coherentemente; por eso plantearse esos problemas es algo racional, y es también racional admitir la insuficiencia de los procesos racionales para encontrarles una respuesta adecuada. En este sentido, la dimensión religiosa es algo inherente a la razón del hombre. La inteligencia humana no obliga a creer, pero plantea la

20. Sobre el conjunto de razones y problemas para creer, cfr. A. LÉONARD, *Razones para creer*, Herder, Barcelona 1990.

necesidad de la fe. De ahí, que sea también una actitud unánime a lo largo de la historia. El hombre es, histórica y culturalmente, un ser religioso.

La creencia religiosa —como toda creencia— debe ser sometida al análisis de la razón, sin pretender reducir sus contenidos a aquellos que pueden ser alcanzados por el camino de la evidencia. En las religiones, como en todo contenido no evidente, pueden darse elementos irracionales. Hay religiones que muestran ser falsas porque su doctrina contradice las conclusiones de la razón. Pero, con esas precauciones, la creencia religiosa es la única capaz de dar respuesta a esos hechos de experiencia que exigen por su misma naturaleza una respuesta transracional. No cabe querer reducir la religión a aquellos contenidos que son evidentes para la razón humana. Intentar convertirlos en una religión racional, eliminando todo aquello que pueda haber de oscuro, de misterioso, de no demostrable,... es contradictorio en sí mismo. Por la razón principal de que Dios necesariamente ha de ser un ser suprarracional, no sensible, difícil —o, mejor, imposible— de ser entendido adecuada y completamente por la inteligencia humana,... Si pudiera ser reducido a esquemas o explicaciones puramente racionales no sería Dios, sino un invento, una proyección de la misma inteligencia humana. Por ese motivo, es esencial a cualquier actitud religiosa la admisión del misterio, de lo suprarracional,... que está más allá de la razón, y que la inteligencia humana puede alcanzar solamente por medio de la fe, y no del discurso meramente racional. Es claro —como se ha visto— que la fe ha de ser compatible con la razón, ha de ser razonable,... pero afirmar a Dios requiere entrar por caminos de comprensión a través de esa fe que supera a la razón.

La religión —las religiones— han aceptado siempre esa incapacidad humana para explicar qué y cómo es Dios en sí mismo. Dios es, para los hombres, un misterio; no sabemos, desde el punto de vista únicamente racional, cómo es o cómo puede ser, qué es lo que quiere exactamente del mundo, y de la vida de cada hombre concreto. Desde la razón, hay que admitir por tanto la coherencia de la posibilidad racional de la revelación que Dios puede hacer de sí mismo. De hecho, el único que puede explicar con rigor quién y qué es Dios es el mismo Dios. Las respuestas religiosas forman una parte importante de lo que podemos saber, ya que están dentro de una actitud de la inteligencia perfectamente adecuada: la actitud racional ante lo que supera los límites de la inteligencia.

Juan J. Borobia
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA