

Fides, ratio, religio: el fideísmo racionalista y la razón creyente

Marcelo Bravo Pereira, L.C.

Profesor de teología y director del Instituto Superior de Ciencias religiosas del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. El racionalismo como fideísmo encubierto

La relación entre fe y razón suscita reacciones diversas, que con frecuencia tienden a polarizarse en dos extremos: el fideísmo y el racionalismo. El fideísmo, incluso cuando se presenta bajo una apariencia de rigor intelectual –como sucede en determinadas expresiones del positivismo cientificista–, desemboca en una adhesión acrítica a supuestos que no pueden ser racionalmente sostenidos. Esta forma de fideísmo presupone que la razón puede operar de manera neutral y autosuficiente, sin apoyarse en ningún asentimiento previo que no proceda de la evidencia. No menos problemático resulta el intento de reducir el ámbito de la verdad a aquello que puede ser explicado exclusivamente por las ciencias empíricas. Aunque pueda parecer paradójico, es conceptualmente legítimo hablar de un «fideísmo racionalista», en el cual la razón reduce la fe a un papel meramente residual en el acceso a la verdad, no porque así lo exija el ejercicio riguroso de la razón, sino por la aceptación previa de supuestos no sometidos a examen crítico, que terminan asumiendo una forma propiamente fideísta.

Desde esta perspectiva, el rechazo de la fe religiosa no implica la superación del creer, sino su desplazamiento hacia otros ámbitos. Esta autolimitación de la razón fue acertadamente denunciada por Benedicto XVI en su célebre discurso de Ratisbona (2006), al advertir que una razón que se encierra en sí misma acaba por empobrecerse. Papa Ratzinger va al corazón de la cuestión cuando afirma:

En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (carte-

sianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica¹.

Los primeros a ser interpelados aquí son, por lo tanto, los «fieles racionalistas». Lee Strobel, reflexionando sobre su propia conversión al cristianismo y la de Antony Flew, un conocido ateo estadounidense del siglo XX, reconocía que se había alejado del ateísmo porque no sentía tener la fe necesaria para creer en tantos razonamientos complicados y enrevesados para negar la existencia de Dios. Un vídeo suyo circula en las redes sociales desde hace varios años. Antony Flew era para él y para muchos jóvenes ateos un referente, y su conversión causó revuelo. Su paso a la fe fue visto «como si un papa declarara de pronto que Dios no existe»². Cuando tuvo la oportunidad, Strobel le preguntó personalmente a Flew sobre las razones de su «traición fideísta». Entonces él hizo esta «confesión»:

Me di cuenta de que, para mantener mi ateísmo, tendría que creer que la «nada» produce el «todo», que la «no vida» genera la «vida», que la «casualidad» da origen al «orden», que el «caos» produce «información», que la «inconsciencia» genera la «conciencia» y que lo «irracional» da vida a la «racionalidad». «*And friend, I just did not even have faith to continue to believe*».

El racionalismo concibe la fe como un suicidio de la razón: el efecto puramente emocional de una mente que ha renunciado a pensar. Desde esta perspectiva, las religiones no serían sino ideologías al servicio de la irracionalidad, orientadas hacia fines inconcesables. No es casual, por tanto, que el marxismo –acaso la expresión más coherente del racionalismo moderno– haya combatido siempre la religión: su desmedida confianza en la razón y su exclusión de todo misterio así lo exigían³. Negada toda justificación espiritual, la religión no podía ser sino una superestructura al servicio del poder, una prisión del alma: «el opio de los pueblos».

La miseria religiosa –escribe Marx– es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja

¹ «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones» (12 de septiembre de 2006), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [06/02/2026].

² J. MONSERRAT, «Antony Flew. Del ateísmo al teísmo por la razón científica», *Pensamiento* 69 (2013), 1089. Antony Flew explicó los motivos de su giro copernicano hacia la fe –una fe deísta inicialmente– en su libro *There is a God. How the world's most notorious atheist changed his mind*, publicado en español como *Dios existe. Como cambió de opinión el ateo más famoso del mundo*, Trotta, Madrid 2007.

³ Cf. J. DANIÉLOU, *Dialogues*, Le Portulan, Paris 1948, 11.

de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo⁴.

El fundamento de la crítica religiosa de Marx es la convicción de que es el hombre quien hace la religión, la cual se reduce a la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su dignidad. El Estado y la sociedad producen la religión como una «conciencia tergiversada del mundo». Por ello, la crítica de la religión no es un fin en sí misma, sino que se inscribe en la lucha contra el orden social capitalista establecido. «La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que este sea realmente feliz»⁵.

De modo particular, el cristianismo católico, con su estructura dogmática y sus pretensiones de verdad, se convierte con frecuencia en un objetivo privilegiado de crítica. Así se expresa, por ejemplo, Piergiorgio Odifreddi, matemático y divulgador científico, conocido por su ateísmo militante y su activa oposición pública a la religión:

Dos instituciones –la Royal Society de Inglaterra y la National Academy of Science en Estados Unidos– han preguntado a sus miembros cuestiones relacionadas con la religión y el 93% de los miembros se declaró ateo o agnóstico, el 7% restante, casi en su totalidad, se declaró judío o protestante. Estas son las dos religiones del «libro» que educan desde niños a leer atentamente lo que está escrito, a confrontar los pasajes que están en contradicción entre sí y que empujan al individuo a discutir y comentar. Hacen lo contrario exacto del catolicismo, que se basa en dogmas: alguien se asoma a la ventana, proclama la verdad y todos deben creer⁶.

La crítica expuesta por el matemático italiano no es, sin embargo, original. Ya Celso la había utilizado contra los cristianos de su tiempo. Él ponía en labios de los cristianos esta sentencia: «No inquieras, sino cree»⁷. Toda la historia del pensamiento cristiano desmiente a Celso, que podría ser incluso absuelto, encontrándose en los albores del cristianismo, pero tal vez no a Odifreddi, después de XX siglos de pensamiento cristiano⁸. Un análisis libre de prejuicios

⁴ K. MARX, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1843), en K. MARX, *Llamando a las puertas de la revolución*, Antología editada por Constantino Bértolo, Penguin Clásicos, Edición en formato digital, septiembre de 2017. Cf. H. GOLLWITZER, *La crítica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana, Brescia 1975², 23-28.

⁵ *Ibid.*

⁶ «La strada per capire il mondo si chiama scienza», entrevista a Piergiorgio Odifreddi, in *La voce del popolo*, 2 aprile 2013, 2-3.

⁷ ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 9, BAC, Madrid 1955, 46.

⁸ Al recorrer las páginas de uno de sus libros más populares –*Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*–, llama la atención no tanto la presencia

cientificistas reconoce la influencia del cristianismo, y en particular del catolicismo, en el progreso de las ciencias y en el desarrollo del pensamiento crítico.

2. De la caricatura al misterio: ciencia, fe y cultura popular

¿Qué significa tener fe? ¿Cómo se relacionan los creyentes con la razón y la ciencia? Un intercambio interesante surgió a partir de varias interacciones que hice con ChatGPT. Quise delinear, con la ayuda de la inteligencia artificial, algunos lugares comunes de la cultura popular en torno a la relación entre fe y razón, tal como aparecen, de forma paradigmática pero también cómica, en boca de Sheldon Cooper, célebre personaje de las *sitcoms* *The Big Bang Theory* y *Young Sheldon*, de Chuck Lorre, Bill Prady y Steve Molaro. Las enumero brevemente:

1. *La percepción espontánea de una rivalidad entre fe y ciencia.* Más que una tesis elaborada, aparece una intuición cultural muy extendida: ciencia y religión pertenecerían a registros incompatibles. El creyente sería visto como alguien que opta por la fe allí donde el científico se apoya en hechos verificables. El joven Sheldon lo formula con su habitual simplicidad contundente ante el pastor Jeff: «*Science is fact, religion is faith... I prefer facts*».
2. *La religión como explicación provisional frente al avance del saber.* En el imaginario popular, la fe sería un recurso para llenar los vacíos de conocimiento que la ciencia aún no ha colmado. La ironía alcanza su punto más agudo cuando, en *Young Sheldon*, el protagonista funda su propia religión, *Math-ology*, basada en el sistema binario universal, y afirma que «*the only sin of Math-ology is being stupid*». La escena no desarrolla una crítica filosófica; más bien traduce en clave humorística la sospecha cultural de que la religión estaría asociada a la ignorancia, mientras que la matemática quedaría inmune a tal «pecado».

de objeciones a la fe cristiana –legítimas en sí mismas–, cuanto el modo en que el autor las formula. Piergiorgio Odifreddi parece apoyarse en una lectura marcadamente literalista y descontextualizada de las fuentes bíblicas y doctrinales, lo que le lleva a identificar como «incoherencias» lo que, en realidad, pertenece a géneros literarios, desarrollos históricos del dogma o distinciones teológicas ampliamente reconocidas. El resultado es una reconstrucción simplificada –cuando no abiertamente caricaturesca– de la posición cristiana, que incurre con frecuencia en una forma reconocible de falacia del *hombre de paja*: se refuta una versión debilitada de la doctrina, construida a partir de lecturas literalistas y descontextualizadas, en lugar de confrontarse con su formulación teológica más elaborada.

3. *La superioridad socialmente atribuida a la racionalidad científica por encima de la credulidad religiosa.* En *The Big Bang Theory*, es significativo el contraste entre la doctora Beverly Hofstadter, madre de Leonard, psiquiatra y neurocientífica, y Mary Cooper, la devota y fundamentalista cristiana bautista de Texas y madre de Sheldon, pues pone en escena un prejuicio reconocible: la racionalidad académica aparece investida de autoridad, mientras la fe se asocia a simplicidad intelectual y al escaso ejercicio del pensamiento crítico. Beverly no oculta su asombro ante el hecho de que un genio como Sheldon proceda de una madre credulona y sin instrucción. Mary responde con humor texano, recordando que un pequeño Jesús de cabeza danzante le confirmó que su hijo sería más inteligente que su «estúpido» padre. La escena es hilarante precisamente porque exagera ambos perfiles: la frialdad científicista y la religiosidad pintoresca. El público reconoce ahí un contraste cultural que le resulta familiar.
 4. *La incredulidad como opción más conveniente y liberadora.* No se argumenta contra Dios; simplemente se normaliza su ausencia. Cuando Missy, su hermana gemela, le pregunta: «*What's it like to not believe in God?*», el joven Sheldon responde con naturalidad: «*It's great. Big fan*». Y ante la cuestión más incisiva –«*Are you ever afraid you're wrong?*»– contesta con una seguridad aplastante: «*About religion? Never*». La religión aparece así como una realidad prescindible, algo cuya ausencia no genera inquietud ni sentimientos negativos.
- Sin embargo, la serie introduce varias fisuras en esa autosuficiencia. Tras el primer infarto de su padre, Sheldon acude a la capilla del hospital. Su preocupación por el destino de su papá es evidente. La escena es significativa y cargada de profundidad existencial: el niño que se declara inmune a toda duda religiosa entra en un espacio de oración cuando la fragilidad irrumpe en su mundo ordenado y geométrico. La voz en *off* del Sheldon adulto aclara que en aquella ocasión no rezó a Dios, sino a Pascal. La célebre apuesta de Blaise Pascal sostiene que, ante la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, resulta más razonable «apostar» por creer, porque si Dios existe la ganancia es infinita y si no existe la pérdida es limitada. Si Pascal tenía razón y Dios existía, podría ayudar a su padre a superar el infarto y volver a casa; y si no, concluye Sheldon, «*well, in this moment, I needed him to be right*».
5. *La fe reducida a experiencia del sentido de culpa.* En otra escena, Sheldon interroga a su amigo Tam Nguyen sobre el catolicis-

mo. Tam enumera rasgos que podrían parecer pintorescos o muy superficialmente comprendidos –comer a Jesús y beber su sangre, el peculiar sombrero puntiagudo del papa o su vehículo, el papamóvil– y explica de forma muy simplificada la confesión de los pecados, señalando que el pecado propio de Sheldon era, sin duda, el orgullo. Sheldon replica un poco confundido: «Your religion is making me feel bad». Y Tam concluye: «*That's how you know it's working*». El sentimiento de culpa hace posible la persistencia de la religión en las conciencias de los hombres.

Sin embargo, en Young Sheldon encontramos una escena particularmente conmovedora que supera la caricatura y obliga a una lectura más equilibrada: las dos *sitcoms* no se burlan de la religión como experiencia humana profunda, sino de las representaciones superficiales o estereotipadas que los hombres elaboran acerca de ella. Tras la muerte de su esposo, Mary Cooper atraviesa una crisis que no es intelectual sino existencial. Mary, angustiada, confiesa a su hijo: «*Faith means believing in something you can't know for sure is real and right now I am struggling with that*». Sheldon, fiel a su lógica, le pregunta: «*So you don't believe in God anymore?*» y, convencido de que él podría resolver el problema, comienza a argumentar apelando a la sorprendente precisión del universo: «*Did you know that if gravity were slightly more powerful the universe would collapse into a ball... It's just that gravity is precisely as strong as it needs to be... what are the odds that would happen all by itself?*». Cuando su madre le pregunta por qué ahora trata de convencerla de que Dios existe, él matiza: «*I don't believe in God, but the precision of the universe at least makes it logical to conclude there's a creator*». Obviamente, el núcleo de la escena no es el argumento cosmológico, sino la diferencia de planos. Mary no padece una dificultad lógica, sino una herida del corazón: ¿cómo seguir confiando cuando Dios parece haber guardado silencio ante la muerte de su esposo? Entonces Sheldon cambia de registro, con un argumento decisivo: «*Well, there are five billion people on this planet and you're the perfect mom for me..., What are the odds of that?*». La fe aparece así en toda su densidad humana, y además sostenida por la teoría científica del «ajuste fino»: no solo como hipótesis sobre el origen del cosmos o como fáciles argumentos consolatorios, sino como acto de confianza en medio del dolor. La lógica puede abrir el horizonte de la plausibilidad; pero la fe, en su sentido existencial, pertenece al ámbito del sentido y del amor.

Toda esta extensa digresión que nos ha llevado a una de las *sitcoms* más populares de los últimos decenios nos permite profundizar en una cuestión decisiva: no es lo mismo ciencia que cientificismo, como tampoco fe y fideísmo son lo mismo. La fe, como

fenómeno humano, ocupa un lugar ineludible en la existencia. Incluso quienes rechazan las creencias religiosas tradicionales no dejan de creer, sino que desplazan hacia otros ámbitos el objeto de su confianza. Muchos, al distanciarse de la fe recibida, no se entregan simplemente a la ciencia –que sigue un método riguroso y consciente de sus propios límites–, sino al cientificismo, que puede entenderse como una deformación fideísta de ella. En efecto, resulta igualmente fideísta la convicción de que la ciencia, a diferencia de la religión, está llamada a ofrecer respuestas exhaustivas a todos los interrogantes del universo y al misterio del ser humano. Otros depositan su esperanza en ideologías políticas, en utopías marxistas, en el progreso tecnológico concebido casi como una forma de redención histórica, o en corrientes pseudoreligiosas que mezclan ciencia-ficción, espiritualidades orientales y ecologismo, prometiendo una futura reconciliación entre la humanidad y el cosmos. Con frecuencia, la adhesión a estos marcos de referencia se realiza con una confianza acrítica que reproduce precisamente aquello que se pretendía superar. Así, paradójicamente, puede encontrarse más fideísmo en ciertos incrédulos que en quienes, desde una fe auténtica, reconocen los límites de la razón sin por ello abdicar de ella.

3. Creer, conocer, amar: la naturaleza múltiple de la fe

En última instancia, hablar de fe y razón significa hablar de la búsqueda de la verdad. Kant se hizo estas dos preguntas fundamentales: «¿Qué puedo conocer?» - «¿Qué puedo esperar?». Yo añadiría «¿En qué puedo creer?». La respuesta es siempre y en todo caso «la verdad».

Para comprender la relación entre fe y razón, es necesario aclarar los contextos en los que se utilizan estos términos, que a menudo son malinterpretados. Parafraseando a Aristóteles, podemos decir: ἡ πίστις λέγεται πολλαχῶς. La fe es un concepto que se expresa de múltiples maneras, y su definición depende del contexto en el que se encuentre. El punto de partida para una reflexión filosófica es, de hecho, aprender a «distinguir para unir», como sugiere el subtítulo de uno de los libros de Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*⁹: distinguir los diversos campos semánticos y existenciales para luego llegar a la esencia de la fe y de su relación con la razón.

Aunque santo Tomás de Aquino se interesa sobre todo de la fe sobrenatural, ofrece también algunas claves para comprender el fundamento humano sobre el que se edifica la virtud teologal de la

⁹ En español, *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Club de lectores, Buenos Aires 1978.

fe. En el *De veritate*, presenta una definición común y general de la fe, que puede servir como punto de partida: se dice que tenemos fe cuando «creemos aquello que opinamos con vehemencia o desde el testimonio de algún hombre»¹⁰. Opinar con vehemencia indica que, aunque no se tiene la evidencia de lo que se afirma, esta es bastante alta. Por el contrario, el testimonio funda la verdad en la credibilidad de otro que nos la trasmite. La fe entonces es una forma de conocimiento que se encuentra entre la opinión y la ciencia: es más firme que la opinión, pero menos cierta que la ciencia, ya que no se basa en la evidencia, sino en la «voluntad de creer». La *Suma de teología* enseña que la fe «implica el asentimiento del intelecto a lo que se cree»¹¹, es decir, cuando el asentimiento no procede de la evidencia propia, sino de una mediación ajena. La fe corresponde a lo que san Agustín definía como un «pensar (*cogitare*) con asentimiento», una «aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión»¹². No se da en la evidencia, sino en una consideración que la precede, vinculada a la evaluación de la fuente de la que viene la información y de su credibilidad. «La fe –enseña santo Tomás– no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen a los hombres a creer»¹³.

La fe se aplica también al ámbito de las relaciones humanas y, por tanto, no se limita al conocimiento teórico. Dicho de otro modo, se cree en algo porque se cree a alguien al que se le reconoce una cierta credibilidad. Como señala A. Dulles, el término inglés *believe* está etimológicamente emparentado con *love*, de modo análogo al latino *credere* (*cordare*)¹⁴. Creer en alguien significa confiarle el propio corazón: «Es un don del corazón». En una perspectiva análoga, el hinduismo, para la fe, usa la expresión «dar el corazón» (*śraddhā*, en sánscrito)¹⁵. La causa última de la fidelidad es el amor. Por eso, «cuando los cristianos dijeron: creo en un solo Dios –afirma con razón Karen Armstrong– no estaban afirmando su creencia

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 2, en *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo 1, Eunsá, Pamplona 2016, 786.

¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, tomo III, II-II, q. 1, a. 4, BAC, Madrid 1990, 48.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, tomo III, II-II q. 2, a. 1 c, 60.

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 1, a. 4, ad 1um.

¹⁴ A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede Cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 255 e ss.

¹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, en *Obras completas*, tomo 1, Herder, Barcelona 2015, 47.

en la existencia de una sola divinidad, sino que estaban ofreciendo sus vidas a Dios»¹⁶.

Por lo tanto, la fe tiene que ver, en primer lugar, con el conocimiento, pero no se reduce a él. Se podría incluso decir que se adhiere a las doctrinas no solo por motivos intelectuales, sino también con el corazón. La «profesión de fe» vincula afectivamente al sujeto con una *Weltanschauung*, con una visión global capaz de ofrecer una interpretación de la vida en su totalidad y una jerarquía de valores. Desde esta perspectiva, un cristiano es creyente –se adhiere con fidelidad a la persona y a las enseñanzas de Cristo–, pero también lo es un marxista que profesa su adhesión de fe a doctrinas propuestas por Marx y Engels en *El capital* y en el *Manifiesto del Partido Comunista*. De hecho, no pocas veces, la ideología marxista o el progresismo *woke* son asumidos con un fideísmo que supera en radicalidad al que muchos conceden a la fe en Dios.

4. Fe, dogma y experiencia: las religiones no son todas iguales

Mi punto de partida es, por lo tanto, la consideración racional de la fe, aunque ésta parezca estar más vinculada al ámbito religioso y sentimental. Por este motivo me permito una nueva digresión. Si bien se puede afirmar que cada religión conlleva una creencia y una fe, esta afirmación debe ser matizada. En efecto, se hace necesario distinguir entre el credo religioso, los dogmas y el universo espiritual. Los dogmas son centrales para un cristiano, pero no lo son para un hindú. Aunque existe una pluralidad de doctrinas, en última instancia el hinduismo tiende a concebirlas principalmente como formas simbólicas de representar lo divino, sin exigir un asentimiento intelectual rígido. Según Joseph Ratzinger, en el pasado algunos estudiosos del hinduismo sostenían que las religiones de la India carecían de una noción de ortodoxia comparable a la de las religiones occidentales¹⁷. Aunque hoy este juicio se formula de manera más matizada, puede reconocerse que esta tradición religiosa no posee un sistema doctrinal de fe que sea estrictamente vinculante en el mismo sentido en que lo son otros modelos religiosos, ya que su pluralidad interna permite una mayor diversidad de interpretaciones y expresiones teológicas. No hay obligación de adherir a sus dogmas y creencias para reconocerse espiritualmente cercano a ese universo religioso. «Se pueden utilizar las técnicas de la India –escribe Herbert– sin tener que abandonar las propias creencias, sean religiosas o de otro tipo. De hecho, no debe imagi-

¹⁶ K. AMSTRONG, *Fede e modernità*, Lit Edizioni, Roma 2019, 6.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2006, 110.

narse que estas prácticas estén indisolublemente unidas a las concepciones particulares de la teología hindú»¹⁸. Del mismo parecer es Shashi Tharoor, que escribe: «El hinduismo es una fe que permite a cada creyente expandir su imaginación hacia una noción personal de la divinidad como principio creador»¹⁹. Incluso cuando la fidelidad a estas tradiciones puede alcanzar formas de compromiso extremo, dicha fidelidad no se estructura normalmente en torno a la verificación histórica de un acontecimiento, sino en torno al valor espiritual y cultural que los relatos transmiten.

Por el contrario, las doctrinas cristianas y judías se fundamentan en acontecimientos históricos donde, más allá de la posibilidad de demostrarlos con los métodos de la historiografía, prevalece la convicción de que Dios actúa efectivamente en la historia, lo que otorga a su comprensión de la divinidad una pretensión de verdad que las distingue de otras tradiciones religiosas. Según la aguda percepción de Jan Assmann²⁰, tanto las religiones como la filosofía han llegado a reconocer la unicidad del principio absoluto: «todos los dioses son uno», ya sea por reflexión o por un «instinto espiritual». Esto es propio del «monoteísmo inclusivo» de las tradiciones religiosas. «Todas las religiones politeístas llevan a la convicción de que todos los dioses son uno», a pesar de las evidentes contradicciones entre ellos. El monoteísmo judío, por el contrario, podría definirse como «exclusivo». «La idea del Dios celoso –escribe Assmann–, que no tolera junto a sí a otros dioses, no es una etapa intermedia, marginal y superada desde hace tiempo en la historia del monoteísmo. Al contrario, aquí tocamos el centro de la concepción monoteísta de Dios». Según Daniélou, es la «escandalosa» imagen de un Dios celoso que se comporta casi como una mujer traicionada la que pone de manifiesto su absoluta unicidad: «no tendrás otros dioses fuera de mí» (cf. *Ex* 20,3). Y lo que vale para el judaísmo, vale aún más para el cristianismo. Detrás del antropomorfismo simbólico recién descrito se manifiesta una profunda verdad: Dios tiene «eros» por su criatura. El amor de Dios –enseña el papa Benedicto XVI– «es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*»²¹.

¹⁸ En J. DANIELOU, «Le yogi et le saint», *Études* 259 (1948), 297.

¹⁹ S. THAROOR, *Why I am a Hindu?*, Hurst, London 2018 (formato Kindle).

²⁰ Cf. J. ASSMANN, *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, 32-33.

²¹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 9.

Hay quienes sostienen que, a pesar de su diversidad y de las aparentes incompatibilidades entre las creencias religiosas, todas remiten en el fondo a una experiencia humana común. Si se las contempla con suficiente profundidad, la pluralidad superficial dejaría entrever una estructura «lógica» subyacente. La experiencia de esa unidad de fondo se asemejaría a la de los estereogramas, donde es necesario superar la inmediatez de la superficie visual para que emerja la figura que permanece oculta. Ratzinger describe esta propuesta como la búsqueda de «la identidad oculta de los espacios religiosos, que se diferencian, sí, en los nombres y en las imágenes externas, pero no en los grandes símbolos fundamentales y en lo que con ellos se quiere significar en último término»²². Sería una experiencia similar a la diversidad de lenguas: «todas ellas se relacionan con la misma estructura del pensar»²³. Los dogmas y las creencias serían expresiones que reflejan la diversidad cultural e histórica, causa de división, mientras que las experiencias interiores constituirían un punto de unión. Según Ratzinger, la filosofía moderna de la religión habría encontrado en la experiencia del místico el fundamento de la identidad oculta entre las diversas tradiciones. «Toda religión existente, en cuanto es “auténtica”, tiene su punto de partida en aquella forma de experiencia interior de lo divino, tal como fue vivenciada constantemente, y lo sigue siendo, por los místicos de todos los tiempos y de todas las zonas»²⁴. Así, habría dos formas de religión: de primera mano (la experiencia del místico) y de segunda mano, es decir, las codificaciones de esta experiencia hechas para transmitir con palabras aquello que no puede ser comprendido con palabras.

Esta explicación es sugestiva y no carece de elementos de verdad, pero, según Ratzinger, no logra captar toda la complejidad del problema. Se trata más bien de una simplificación y una reducción del fenómeno religioso, privilegiando solo un aspecto, precisamente la experiencia mística. En 1948, años antes del texto de Ratzinger, J. Daniélou escribió *Le yogi et le saint*²⁵ en el cual, después de un análisis atento de las propuestas espirituales del neo-hinduismo, que se abría camino en los círculos culturales occidentales, reconocía la ambigüedad que se oculta en el uso del término «mística» para hablar de dos universos religiosos muy diferentes. «La sabiduría de la India nos aparece radicalmente distinta de la mística cristiana, al punto de que el uso del mismo término para designarlas cela una verdadera ambigüedad». Aunque hablaré más adelante del hin-

²² J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 23.

²³ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 24.

²⁴ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 24.

²⁵ J. DANIELOU, «Le yogi et le saint», 289-305.

duismo, me permito esbozar aquí las distinciones que Daniélou presenta en su artículo.

- La mística cristiana se diferencia de la mística hindú porque se basa en una concepción diferente de Dios, del alma y de la unión mística. En el hinduismo, el fin último de la mística es la fusión del alma en la unidad primordial, disolviendo la propia individualidad, considerada ilusoria. La realización mística ocurre a través del ascetismo y las técnicas interiores que permiten al alma reconocerse como idéntica a *Brahman*. La mística hindú no está por lo tanto vinculada a creencias religiosas particulares. Es más bien una técnica universal de auto-realización que lleva a una visión de la unidad absoluta. Por el contrario, para la mística cristiana la conciencia de la distinción entre Dios y el alma es el punto de partida fundamental. Dios es un ser personal, y la unión con Él no ocurre por identificación ontológica, sino a través de una relación de amor entre dos personas distintas. En el hinduismo, como en Plotino, la trascendencia se refiere a la unidad respecto a sus múltiples manifestaciones, pero siempre dentro de una misma realidad, que es la sustancia única. Ratzinger diría que, si el cristiano en la unión mística dice «yo soy tuyo», el hindú diría «yo soy tú»²⁶.
- Además, «La mística cristiana será esencialmente una mística de la gracia». La unión mística cristiana no es fruto de un esfuerzo humano, sino de la libre comunicación de la gracia divina. El cristiano no tiene que «elevarse hasta Dios», sino que Dios se comunica libremente al alma, bajando a su condición precaria: «No será el alma, con un supremo esfuerzo, la que se debe elevar hasta Dios, sino que será Dios quien se comunicará libremente al alma». En cambio, para Daniélou, el hinduismo se presenta como una sabiduría práctica, como una ascética liberadora. La unidad entre el alma y el Absoluto no basta con concebirla, es necesario *realizarla*. La ascética interior es fundamental para el hinduismo.
- El hinduismo resuelve el problema del sufrimiento retirando al hombre del mundo, que es puramente ilusorio, pero también lo sustrae de su propia personalidad, porque esta es en sí misma una limitación, para hacerlo sumergir en la unidad primordial. Esto es incompatible con la mística cristiana. El mundo no es un espejismo, sino que sale de las manos de un Dios que es amor –«aperta enim manu clave

²⁶ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 30.

amoris creaturae prodierunt»²⁷–; por lo tanto, en su esencia el mundo es «muy bueno», y la «personalidad» individual no es un límite, sino una imagen destinada a la eternidad en la comunión con Dios.

Como conclusión, cito este interesante párrafo de Daniélou, extraído del mismo artículo:

La mística hindú es una mística de la unidad impersonal; la mística cristiana es una mística del amor, fundada en la distinción de las personas, donde la unión es la adhesión libre de la voluntad de una a la otra. Por otro lado, esto no es más que el reflejo, en la creación, de la existencia eterna en Dios de una vida de amor que es la comunicación que las Personas divinas se hacen la una a la otra. Es así como, finalmente, el dogma trinitario aparece como la revelación eminente del cristianismo. Es él quien ordena toda su mística: «Dios es Ágape, es decir, Amor». La distinción de las personas, y por lo tanto el amor, forman parte de la estructura del Ser absoluto.

5. Creer para conocer: fe, razón y crisis de la modernidad

Como se ve, fe, creencia, espiritualidad, sentimiento religioso y religión son términos estrechamente relacionados, aunque con frecuencia se confunden entre sí. En una determinada *forma mentis* que se ha desarrollado en Occidente, el elemento común que se les atribuye suele ser su supuesta heterogeneidad respecto de la razón y del conocimiento científico. Desde esta perspectiva marcadamente reductiva, un científico podría profesar una fe en el ámbito privado; sin embargo, entre su fe y su razón se abriría un abismo difícil de salvar, como si pertenecieran a esferas radicalmente heterogéneas. Algo semejante se sugiere en la novela *Vida de Pi* (2001), de Jean Martel: dos historias contrapuestas, una verificable y «aceptable» y otra fantástica y «simbólica», atraviesan la narración. No hay posibilidad de llegar a una síntesis «racional» entre ambas versiones. ¿Cuál gusta o convence más? No necesariamente la que es más verdadera desde un punto de vista histórico y verificable, sino la que es más bella desde el punto de vista existencial y simbólico, aunque no pueda ser ni demostrada, ni razonable.

En Occidente, la separación entre fe y razón es una herencia sobre todo de la modernidad. Descartes excluyó la fe de aquellas cosas que pueden ser conocidas con claridad y distinción. Para él, los dogmas poseían un valor de verdad absoluto, pero carecían de toda relación con la razón. Aunque manifestaba, en cuanto creyente católico, una profunda reverencia por la teología y aspiraba a alcan-

²⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Commentum in secundum librum Sententiarum*, Prooemium. Texto tomado de www.corpusthomicum.org

zar el cielo, consideraba que las verdades reveladas se encontraban «muy por encima de nuestra inteligencia»²⁸, lo que de por sí es verdadero. Sin embargo, a juicio de É. Gilson, para Descartes, «la religión permanece para nosotros lo que efectivamente es en sí misma: cuestión de fe, no de conocimiento intelectual o de demostración racional». En esto se asemeja a Lutero, quien casi un siglo antes había escrito: «Differunt philosophia et theologia. Philosophia versatur circa cognoscibilia ratione humana. Theologia versatur circa credibilia, id est quae fide apprehenduntur»²⁹. Descartes contribuyó a esa separación entre fe y razón que caracteriza al pensamiento moderno: un pensamiento que terminará por considerar la ciencia como la única vía para adquirir conocimientos relevantes y ciertos, relegando la fe no ya al ámbito de lo sobrenatural, sino al de lo irracional y lo sentimental: «hay quien cree y hay quien sabe –dirá la opinión común moderna–. Hay quien usa la razón y domina el mundo, y hay quien se abandona al sentimiento y a la fe».

Ahora bien, la fe tiene un impacto mucho más vasto en la vida de lo que podría pensarse. «En cada acción hay un acto de fe», afirmó acertadamente Blondel³⁰. Las creencias están en la base de toda existencia individual y cultural, hasta el punto de que los cambios culturales suelen corresponder a cambios en las creencias. Las creencias son como las «precomprensiones» (*Vorverständnis*) de las que escribió Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método*: ellas guían nuestro modo de pensar y de ver el mundo, delimitando de antemano lo que consideramos inteligible y verdadero³¹. Ahora bien, esta estructura previa del comprender no se limita al ámbito filosófico o existencial; también opera en el interior de la ciencia misma. En este sentido, el paso de un sistema de creencias a otro podría compararse al cambio de paradigma descrito por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*³². Kuhn cree haber demostrado que la ciencia no progresa de forma lineal, sino a través de crisis y rupturas en las que se abandona un antiguo paradigma en favor de uno nuevo, en un proceso similar a una conversión. También José Ortega y Gasset, en su ensayo *La historia como sistema* (1941)³³ reflexiona sobre el papel central de las creencias en la vida humana: «El hombre tiene que estar en alguna creencia», pues su

²⁸ R. DESCARTES, *Discurso del método*, en *Descartes*, Gredos, Madrid 2011, 105.

²⁹ En Y. CONGAR, *Lutero - la fede - la riforma*, Morcelliana, Brescia 1984, 48.

³⁰ Cf. M. BLONDEL, *L'action*, Quadrige, Paris 1993, IX.

³¹ Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999⁸, 403.

³² Cf. T.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, México 1971, 45-46.

³³ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, tomo VI (1941-1946), Revista de Occidente, Madrid 1964⁶, 11-50.

vida depende de las creencias que lo orientan. Para comprender una cultura –enseña el filósofo español–, es necesario examinar las creencias que están en su base, ya que estas constituyen el «sustrato básico» de nuestra vida. La erradicación de creencias culturales o el paso a otras es un proceso a menudo traumático y total, sin solución de continuidad, que evoca la crisis que ha llevado a muchos a abandonarse a la fe religiosa.

Hoy nos encontramos en una situación paradójica. A pesar de la confianza generalizada en la ciencia, heredada en buena medida del positivismo moderno, por todas partes se perciben las grietas del cientificismo. Muchos se han sentido decepcionados: la ciencia no solo ha sido incapaz de responder a las preguntas existenciales más decisivas, sino que, en no pocas ocasiones, se ha mostrado insuficiente, impotente o incluso vinculada a consecuencias éticamente problemáticas. El protagonismo de ciertos desarrollos científicos en las guerras mundiales y durante la Guerra Fría, así como su relación con cuestiones éticas relativas a la vida humana –manipulación genética, congelación de embriones, eugenesia, etc.–, han puesto de relieve aspectos discutibles, e incluso siniestros, de la empresa científica. Si muchos se preguntaron cómo era posible hablar de Dios después de Auschwitz, otros se interrogaron por la responsabilidad de la ciencia tras los desastres nucleares de Hiroshima y Nagasaki. Más recientemente, la crisis pandémica (2020-2023) puso a dura prueba la confianza en la medicina, en las instituciones sanitarias y en la industria farmacéutica, objeto de acusaciones de colusión y de haberse lucrado de la situación de emergencia. A ello se suma el deterioro ecológico, que ha suscitado nuevas preguntas sobre el impacto de determinados modelos de desarrollo tecnológico. Por todos estos motivos, la ciencia ha sido objeto de críticas en relación con su verdadera contribución al bien integral del ser humano y al futuro del mundo. En el fondo, el problema no es la ciencia, sino el hombre que busca la verdad en lo que hace, o se busca a sí mismo y sus propios intereses. «Lo que no ha fracasado de la física –escribió certeramente José Ortega y Gasset hace ya un siglo– es la física misma. Lo que de ella ha fracasado es la retórica y el marco de petulancia, de añadidos irracionales y arbitrarios suscitados por lo que muchos años atrás llamaban “el terrorismo de laboratorio”»³⁴.

Ya en el cambio de milenio, R. Panikkar nos advertía:

Hoy, después de dos guerras mundiales, una guerra fría y tantas guerras atroces ante nuestros ojos, después del fracaso del idealismo y del caos filosófico que le ha seguido, frente a una revolución

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, 21.

casi mundial de una generación entera contra otra, nuestra confianza en la razón ha sido profundamente sacudida³⁵.

La fe es un componente esencial en las relaciones interpersonales. A diferencia de los ángeles, que conocen la realidad volviéndose sobre sí mismos, los seres humanos necesitamos salir de nosotros mismos para conocer, pero no podemos hacerlo solos, a no ser que queramos quedar encerrados en nuestro solipsismo. Los demás nos proporcionan informaciones necesarias para poder vivir y crecer en la aprehensión del mundo y de la realidad. Tiene razón nuevamente Raimon Panikkar cuando escribe:

La fe es el fundamento y la garantía de las relaciones humanas. Dejarla de lado nos condenaría inevitablemente al solipsismo, destruyendo el último fundamento posible de un camino que conduzca a cualquier trascendencia, empezando por esa trascendencia que permite al hombre «salir» de sí mismo y encontrar a su prójimo sin alienación³⁶.

6. Verdad, testimonio y credibilidad: los fundamentos epistemológicos de la fe

Es, por tanto, necesario reconocer los contextos en los que se utiliza el término fe para llegar, en la medida de lo posible, a su esencia; identificar cuál es su lugar en la comprensión de la realidad; reconocer cómo la fe ayuda a la razón y cómo puede ejercer una influencia purificadora sobre la misma razón.

Fe y razón tienen sentido en orden a la aprehensión y posesión de la verdad, tanto de la verdad fáctica como, sobre todo, de aquellas verdades trascendentes y transcendentales. Es necesario, por tanto, partir del análisis del conocer humano. Conocer significa aprehender intencionalmente una cosa y reconocerla como tal; es un proceso mediante el cual el intelecto se apropia de la realidad y se forma de ella una representación mental.

Dos son las operaciones fundamentales de nuestro intelecto en el conocimiento de la verdad: la *simplex apprehensio*, para la formación del concepto intelectual, y la *compositio-divisio*, que culmina en el juicio. Se llama *compositio-divisio* porque mediante estas operaciones el intelecto compone los dos miembros de una oración a través de la cópula «es», afirmando la unión, o bien los separa mediante la partícula «no es».

³⁵ R. PANIKAR, «Faith: a constitutive human dimension», *India International Centre Quarterly*, Vol. 26/27, Vol. 26, no. 4/Vol. 27, no. 1: Faith (Winter 1999/Spring 2000), 34-47.

³⁶ R. PANIKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 207, 204.

«El camaleón es (no es) verde»: esta afirmación/negación será verdadera si, y solo si, al *ens naturae* que llamamos «camaleón» corresponde esa cualidad, es decir, la coloración «verde», y si esta permanece así al menos mientras se formula el juicio. Si el camaleón se vuelve agresivo, quizá adquiera una coloración rojiza. Ante esta nueva experiencia –el camaleón vuelto rojo por la agresividad– deberé formular un nuevo juicio que modifique ligeramente el anterior: «el camaleón que era verde ahora es rojo a causa de la agresividad». Después de una atenta observación del comportamiento de los camaleones, podré finalmente formular un juicio esencial, con valor universal: «el camaleón cambia de color según las circunstancias, verde cuando está tranquilo, rojo cuando se vuelve agresivo». En el primer caso tenemos un juicio fáctico, empírico; en el segundo, estamos formulando juicios sobre propiedades esenciales. Ya estamos en el ámbito de la ciencia cuando llegamos a afirmar con certeza que «pertenece a la esencia camaleónica cambiar de color según las circunstancias».

En todo acto de conocimiento, mediante el juicio afirmamos, simultáneamente y con el mismo acto, tanto que la realidad es tal como la hemos afirmado –obviamente no de modo absoluto y definitivo, sino relativo a lo que logramos percibir y juzgar– como también la adecuación de nuestro intelecto a esa realidad. Este es el lugar propio de la verdad: cuando en el juicio conozco la verdad, me reconozco simultáneamente conocedor de ella, es decir, me descubro «adecuado» («mi juicio es verdadero porque corresponde a la realidad observada»). La afirmación del intelecto sigue a esta adecuación. Esto implica, claro está, la confianza que deposito en mis capacidades naturales para captar la verdad: me fío de mis órganos sensoriales y de mi inteligencia, y también me fío implícitamente de la realidad, que permanece tal como la he percibido y juzgado.

La voluntad no permanece fuera del proceso intelectual. No se debe olvidar que no es el intelecto el que conoce, ni la voluntad la que quiere, sino el sujeto a través de sus facultades superiores («non enim intelligere et velle sunt ipsarum potentiarum, sed suppositi per potentias»³⁷).

Antes del conocimiento –un antes no temporal– la voluntad impulsa al intelecto hacia su objeto propio. La voluntad no solo nos hace levantarnos por la mañana y comenzar la aventura de la vida, sino que está presente en cada acto de conocimiento. Así, en cada conocimiento hay un impulso de la voluntad hacia la posesión concreta y existencial de lo que es verdadero, bueno y bello. Si

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 2. Cf. www.corpusthomicum.org

es cierto que *ignoti nulla cupido*, también es cierto que el deseo de verdad impulsa hacia su búsqueda: como si fuera una especie de exploración a tientas. Es la circularidad de las facultades intelectivas en el hombre, ambas comprometidas en cada momento del proceso vital de fe y razón.

El reconocimiento de la adecuación se llama *consensus* y *assensus*. Para santo Tomás, *assensus* sería un acto principalmente de la inteligencia que reconoce su adecuación frente a la verdad: es la aceptación intelectual de cualquier verdad que «veo» o «comprendo». *Consensus* sería un acto de la voluntad que impulsaría a dar el asentimiento, que aprueba o acepta una verdad, no en virtud de la evidencia, sino precisamente en ausencia de ella. Enseña santo Tomás que en la fe la voluntad elige «asentir a una de las partes de manera determinada y precisa, por algo que es suficiente para mover la voluntad pero no para mover el entendimiento, puesto que parece bueno o conveniente asentir a esta parte»³⁸.

Cuando se afirma o se niega algo de la realidad que aparece con evidencia empírica, la voluntad se inclina espontáneamente sin casi intervenir. Cuando este juicio veritativo es fruto de una conclusión silogística o argumentativa, la adhesión, o mejor, el consentimiento de la voluntad dependerá de la comprensión del proceso lógico-argumentativo de lo que se presenta al intelecto. El pensamiento –enseña santo Tomás–, entendido como comprensión de los principios, induce al asentimiento³⁹. Si la mente reconoce la verdad, la voluntad se inclinará de la misma manera. Las objeciones de Pascal ante las pruebas de la existencia de Dios no serían admisibles si el intelecto pascaliano hubiera seguido el razonamiento y encontrado el *sequitur* argumentativo. Recordemos la crítica de Pascal: las pruebas metafísicas son tan lejanas del razonamiento del hombre, que solo servirían a algunos y solo por unos pocos instantes, «mais une heure après, il craignent de s’être trompés»⁴⁰. Me convence por un rato, pero a las pocas horas, ya creo que me han engañado.

Cuando el nexo lógico es aprehendido con evidencia, el entendimiento alcanza la certeza. En cambio, allí donde dicho nexo no se percibe, resulta insuficiente o es erróneamente establecido –ya sea porque no se encuentra la conexión, porque se advierte una no-consecuencia lógica, o porque se asiente como verdadera una conclusión falsa– emergen los diversos estados de la mente frente a la verdad: la duda, el error, la opinión, la paradoja y la fe. Sin embargo, la fe tiene características que la distinguen de los otros es-

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

⁴⁰ B. PASCAL, *Pensées*, 265, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1954, 1089-1090.

tados y la acercan a la certeza. En la duda o en la opinión hay temor de equivocarse, y por tanto la afirmación es, por decirlo de alguna manera, vacilante. En la fe la adecuación depende de otro. La fe es una participación en la certeza ajena, en uno que es creíble. Por lo tanto, en la fe no hay duda.

Existen otros modos de adecuación a la verdad, con mayor o menor grado de certeza, además –y más allá– de la evidencia empírica inmediata o de la demostración a partir de los primeros principios. En primer lugar, se encuentran aquellas verdades de orden científico que, aun siendo empíricas en su fundamento, no son directamente evidentes para nosotros. Son evidentes en sí mismas, pero no *quoad nos*; evidentes, podríamos decir con lenguaje escolástico, *quoad sapientes*, es decir, para quienes poseen la competencia y los instrumentos adecuados para reconocer su evidencia. De ello se sigue que una parte considerable de los conocimientos que reconocemos como verdaderos no es accesible por evidencia empírica inmediata, aunque sí repose sobre pruebas experimentales reales. De hecho, nadie posee evidencias inmediatas de todas y cada una de las conclusiones científicas que considera verdaderas, y esto vale, en rigor, para casi todas las verdades en cualquier orden de cosas. El hombre –sea científico, filósofo, albañil, adulto o niño– está constantemente confiando en otros y aceptando como verdadero aquello que le es transmitido por testimonio ajeno.

Esta situación no es accidental o circunstancial, sino que remite a la limitación estructural del conocimiento humano. Ni siquiera el científico más reconocido ha realizado todos los experimentos correspondientes a su propio campo de especialización. Quien ha llegado a las cumbres del saber lo ha hecho porque se ha subido a los hombros de los gigantes que le han precedido o acompañado, es decir, porque ha confiado en el testimonio y en la información que otros le han proporcionado. En este sentido preciso, el universo científico está poblado por creyentes, por hombres de fe. Juan Pablo II lo explica de esta manera:

En la vida de un hombre, las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que aquellas que él adquiere mediante la verificación personal. ¿Quién, de hecho, sería capaz de examinar críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre los cuales se fundamenta la vida moderna? ¿Quién podría controlar por sí mismo el flujo de información que recibe día a día desde todas partes del mundo y que, sin embargo, se acepta, en principio, como verdadera? ¿Quién, finalmente, podría rehacer los caminos de experiencia y pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de sabiduría y religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es por lo tanto también aquel que vive de creencia (*Fides et Ratio*, 31).

Sin embargo, esta fe no es mera credulidad. El asentimiento debe darse únicamente a quien ofrece garantías de credibilidad. De aquí se desprende un elemento fundamental: se cree en algo porque, en el fondo, se cree en alguien. Si observamos con atención, este principio puede aplicarse incluso a la evidencia empírica: confío en mis capacidades para percibir la realidad –creo, en cierto modo, en mí mismo– y afirmo lo que me parece evidente porque confío en mis facultades naturales y en la regularidad de la naturaleza. Sé que, a pesar de mis limitaciones y de mi modesto talento intelectual, soy capaz de captar algunas verdades y reconocerlas como tales. Ahora bien, esta confianza no siempre es inmediata ni indiscutible. René Descartes, por ejemplo, no quiso creer en sus percepciones sensibles: voluntariamente decidió afirmar que los sentidos podían engañarle siempre, precisamente porque en ocasiones lo habían hecho. La actitud mental de Descartes requeriría un análisis más pormenorizado. Por ahora, basta subrayar que el momento propiamente racional radica en la evaluación de las credenciales del testigo. Es plenamente razonable que considere verdadero lo que me enseña mi profesor de física, formado en manuales elaborados por profesores o científicos acreditados; en cambio, resulta mucho menos razonable dar crédito sin más a un *influencer* que se improvisa como médico, científico o nutricionista. «Crear en un testigo no autoritativo es insensatez –escribe acertadamente Franco Amerio–; creer en un testigo autoritativo es sensatez y razonabilidad»⁴¹.

Un ejemplo ilustrativo es el de Sir Brian May: si le concedo credibilidad cuando habla de ciencia, no es por haber sido uno de los grandes guitarristas del siglo. No es porque junto a Freddie Mercury, Roger Taylor y John Deacon, revolucionó la forma de hacer música rock, sino porque obtuvo un doctorado en astrofísica en el *Imperial College London* y ha participado personalmente en grupos de investigación científica. A la inversa, incluso un científico reconocido mundialmente puede carecer de la misma autoridad cuando se pronuncia fuera de su ámbito de competencia. Así ocurrió, por ejemplo, con algunas afirmaciones de Stephen Hawking sobre la supuesta inutilidad de recurrir a un Dios creador, al sostener que la ley de la gravedad bastaría para explicar la existencia del universo. Diversos autores, entre ellos Stanley Jaki (físico e historiador de la ciencia) y John Lennox (matemático de Oxford), cuestionaron con razón este planteamiento, señalando que implicaba extrapolar una autoridad científica a un terreno –el filosófico– que exige otro tipo de competencia. Jaki llegó a afirmar que *A Brief History of Time* era «un fruto híbrido hecho de buena física y mala filosofía»⁴², mientras

⁴¹ F. AMERIO, *La dottrina della fede*, Ares, Milano 1985, 537.

⁴² Cf. S. JAKI, «Big Bang di errori», *Il Sabato*, 15-21 ottobre 1988, 33-34.

que Lennox formuló una advertencia particularmente pertinente: «Nonsense remains nonsense, even when spoken by world-famous scientists».⁴³

En definitiva, un testigo es autoritativo cuando sabe de qué habla y tiene la intención de decir la verdad: es decir, cuando es competente y veraz.

Otro orden de verdades son las que conciernen a los conocimientos históricos. Las verdades históricas se refieren a eventos del pasado a los que solo se puede acceder a través de la lectura metodológica de las fuentes documentales. Si quiero comprobar la historicidad de un hecho, debo buscar testigos oculares, fotografías, cartas, actas oficiales, grabaciones, etc., y debo saber «leer dentro» de las fuentes. Cuando Pascal habla de *esprit de finesse*, podría referirse también al arte del discernimiento, es decir, la capacidad de escrutar, comparar los datos, hacer las preguntas apropiadas, para llegar a conclusiones que, obviamente, tendrán algo de relativo y provisional, abiertas a la posibilidad de contradicción y mejora, pero que, de todos modos, ofrecen conocimientos que podemos considerar verdades fundadas. ¿No ocurre algo análogo con el progreso de la ciencia?

Más compleja es la verdad que concierne a la interioridad de las personas. El *esprit de finesse* se afina todavía más. Esta solo puede accederse a través de la palabra. Nos podría surgir inmediatamente la pregunta: ¿cuánto puedo confiar en la palabra del otro? Como nunca antes en la historia, ha proliferado la *palabra*: tenemos una alfabetización casi total en los países occidentales, y tal vez como nunca, se propaga el escepticismo que ya no cree en la palabra dada. La psicología profunda, además, nos ha advertido que no siempre las palabras reflejan el yo más auténtico, sino los roles, personajes y máscaras que nos hemos construido a lo largo de nuestra historia personal. Contrariamente al mito cartesiano de un *cogito* autoevidente –claro y distinto–, somos un misterio para nosotros mismos. *Factus sum mihi magna quaestio...* escribió Agustín. Solo la escucha paciente y sin prejuicios, que invita a la confianza, nos hace capaces de penetrar el corazón del otro: su mundo interior, sus alegrías y esperanzas (cf. *Gaudium et spes*), sus luchas, victorias y derrotas. Paradójicamente, el diálogo a dos también actúa como un espejo que ayuda a ambos a conocerse mejor y a conocer parcialmente la verdad de lo que somos.

Volvemos al punto de partida: ¿qué significa conocer la verdad? ¿Qué espacio tiene la fe en el conocimiento, incluso de aquellas cosas para las cuales afirmamos que no hay necesidad de fe?

⁴³ J.C. LENNOX, *God and Stephen Hawking: Whose Design Is It Anyway?*, Lion Hudson, Oxford 2011 (formato electrónico).

7. El acto de creer como acto de conocer: de Tomás de Aquino a Descartes

Lo que desde el inicio ha guiado mi reflexión –y mi convicción de que la fe entra en el proceso de conocimiento como un elemento esencial– es un iluminante texto de santo Tomás de Aquino. En la *quaestio disputata De Veritate*, q. 14, a. 1, citando a los árabes, el Aquinate habla de la *simplex apprehensio*, llámndola *imaginatio per intellectus*, mientras que la segunda operación del intelecto se denomina precisamente *fides*. Santo Tomás no profundiza en este tema, pero es relevante para nosotros que lo haya señalado. El juicio (*fides*) es, en esencia, la comprensión de la adecuación y, simultáneamente, el reconocimiento y la aceptación (*assensus-consensus*) de la conformidad entre el intelecto y la cosa.

El Aquinate, después de explicar los modos en que el intelecto se determina hacia una u otra parte de la contradicción (por evidencia empírica, consideración de los primeros principios, etc.), escribe:

Ahora bien, hay veces en que el entendimiento no puede ser determinado a una de las partes de la contradicción: ni al instante, por las mismas definiciones de los términos –como en los principios–, ni tampoco por la virtud de los principios –como en las conclusiones de una demostración–. En cambio, es determinado por la voluntad, la cual elige asentir a una de las partes de manera determinada y precisa, por algo que es suficiente para mover la voluntad, pero no para mover el entendimiento, puesto que parece bueno o conveniente asentir a esta parte. Y ésa es la disposición del creyente, como cuando alguien cree las cosas dichas por algún hombre porque le parece adecuado o útil⁴⁴.

Santo Tomás afirma que no se da el consentimiento a algo sino cuando se adhiere a ello en tanto que verdadero. Por lo tanto, la fe implica el reconocimiento de una verdad como cierta, no como opinable o dudosa. «El consentimiento no es causado, en efecto, por la cogitación, sino por la voluntad». De lo dicho, entonces, ciencia y fe operan de la misma manera. «El acto de fe consiste esencialmente en el conocimiento» (*actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem, quod patet ex obiecto*)⁴⁵. La diferencia es que «aquello a lo que asiente el entendimiento no mueve el entendimiento por propia virtud sino por la inclinación de la voluntad»⁴⁶. La fe como *consensus* y *assensus* es, por lo tanto, un elemento integrante de nuestro conocer.

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo I, 778.

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 2. ad 10.

⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*. q. 14, a. 2, ad 13.

También Juan Pablo II se coloca en esta línea: «La fe, en efecto, es de algún modo un “ejercicio del pensamiento”» (*Fides et Ratio*, 43).

Podemos tener una confirmación de lo dicho, pero en sentido opuesto: damos por hecho que frente a la evidencia empírica el intelecto adhiere espontáneamente a la verdad presentada y que la voluntad es pasiva o casi inactiva en el momento de la conformidad entre el intelecto y la realidad. Pero no siempre es así. Vivimos en un contexto cultural donde nuevas ideologías han puesto en crisis el valor de la evidencia empírica. No pocas veces se hacen afirmaciones contra toda evidencia científica e incluso contra el sentido común más elemental. Así como la voluntad se adhiere a la verdad, también voluntariamente puede rechazar la verdad percibida como evidente. Por esta razón, las ideologías pueden considerarse en sentido estricto como fideístas, dispuestas a negar toda evidencia. El fideísmo es un fenómeno humano posible precisamente porque la adhesión a la verdad reconocida no es un acto puramente «mecánico» o «automático» sin intervención de la voluntad. El hombre debe «querer» orientarse hacia la verdad. Esta orientación podría incluirse en la opción fundamental con la que el hombre se elige a sí mismo en el mundo. Es, como enseña Juan Pablo II, «la decisión sobre sí mismo y la disposición de su propia vida pro o contra el Bien, pro o contra la Verdad, en última instancia pro o contra Dios» (*Veritatis splendor*, 65).

Dejo de lado, por ahora, las ideologías del presente: el *wokismo*, la ideología de género, el ecologismo, el terraplanismo, etc., que se entregan al fideísmo más irracional. La historia del pensamiento conoce tradiciones y sistemas que han hecho de la duda su punto de partida. Entre ellos destaca la duda metódica de Descartes, particularmente relevante para el tema que nos ocupa.

La duda metódica cartesiana representa un punto de inflexión en la búsqueda de la certeza, aunque otros sistemas partan también de la duda, como, por ejemplo, las diversas doctrinas hindúes, que consideran la realidad como pura apariencia, u otras formas de escepticismo radical o moderado. En el *Discours de la Méthode* (1637) y en las *Meditaciones Metafísicas* (1641), Descartes, en su «pretensión de construir una filosofía asentada de manera autónoma en la razón»⁴⁷, adopta una duda radical, poniendo en cuestión todo conocimiento previamente aceptado. Los sentidos pueden engañar, el sueño puede confundirse con la vigilia, incluso la razón podría ser engañada por un hipotético «genio maligno». Sin embargo, este proceso no es un fin en sí mismo, sino que tiene como objetivo identificar un fundamento indudable, que para Descartes es la claridad y distinción. «Y habiendo notado –escribe en el *Discurso del*

⁴⁷ C. FLÓREZ MIGUEL, «Estudio introductorio», en *Descartes*, LXVIII.

método– que en la proposición “yo pienso, luego soy” no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas»⁴⁸. «Pienso, luego existo» (*Cogito, ergo sum*) se convierte en la certeza primera y fuente de todas las demás. El simple acto de dudar implica necesariamente la existencia de un sujeto pensante. Sobre esta base, Descartes reconstruye el saber, confiando en la razón como guía y en la demostración de la existencia de Dios como garante de la verdad.

Ahora bien, afirmar que los sentidos engañan resulta, en sentido estricto, impropio. El lugar de la verdad y del error no se encuentra ni en la *simplex apprehensio* ni en la percepción sensible como tal, sino en el juicio del intelecto, que compone o divide correcta o erróneamente, como he señalado más arriba. El llamado «engaño de los sentidos» suele deberse, más bien, a una insuficiente consideración de los términos del juicio o a otros factores que el mismo Descartes analiza en sus obras; se trata, por tanto, de un error del juicio y no de la percepción.

Los sentidos perciben siempre aquello que deben percibir, según las circunstancias concretas y la funcionalidad propia de los órganos. Incluso en el caso de las ilusiones ópticas o mentales, el cerebro no «ve mal», sino que ve conforme a las condiciones dadas. Lo que aquí conviene poner de relieve es el influjo –legítimo o no– de la voluntad, del *consensus* y, por consiguiente, de la *fides*, en el sentido árabe del término, como vimos con santo Tomás.

Puede decirse que Descartes tiende a sobredimensionar el papel de la voluntad en el juicio: allí donde no se alcanza una evidencia clara y distinta, la voluntad impulsa al asentimiento respecto de aquellas realidades que no son la *res cogitans*. En su sistema, solo las matemáticas ofrecen un ámbito de certezas plenamente autoevidentes, mientras que en los demás campos el asentimiento queda expuesto al riesgo del error.

Los ejemplos que Descartes propone –ilusiones ópticas, sueños, sensaciones extremas– resultan quizá algo ingenuos, y se limitan a mostrar que, en el acto de juzgar sobre la verdad, la voluntad puede impulsarnos a otorgar el asentimiento de manera apresurada, sin contar con los elementos de juicio suficientes. Con todo, estos ejemplos dicen algo significativo sobre la experiencia humana de la verdad y sobre su búsqueda.

Dado que no puedo tener un conocimiento empírico y directo de todo, el acceso ordinario a la verdad exige aprender a confiar en

⁴⁸ R. DESCARTES, *Discurso del método*, en *Descartes*, 124.

aquello que sabemos, aun cuando no dispongamos de una certeza absoluta respecto de cada uno de esos conocimientos. El problema no reside primariamente en los sentidos, sino en el complejo entramado de precomprensiones, juicios heredados, medias verdades y tendencias discordantes que nos habitan y que condicionan el ejercicio del juicio.

A ello se añade que la realidad misma se presenta como mutable: lo único estable parece ser el cambio. En un contexto semejante, no sorprende que las ideologías prosperen también hoy como siempre, solicitando una adhesión fideísta y acrítica. El ritmo frenético de nuestras ciudades y de la vida contemporánea, además, reduce el espacio para la reflexión serena y para el diálogo, favoreciendo formas de asentimiento rápido que prescinden del examen crítico.

El cardenal Giacomo Biffi (1928-2015), célebre arzobispo de Bolonia, solía decir que existían dos categorías de personas: «los creyentes y los crédulos».

Se ha observado con razón –enseña el cardenal– que el mundo que ha perdido la fe no es que ya no crea en nada; por el contrario, se ve inducido a creer en todo: cree en los horóscopos, que por eso nunca faltan en las páginas de periódicos y revistas; cree en los gestos de buena suerte, en la publicidad, en las cremas de belleza; cree en la existencia de extraterrestres, en el *new age*, en la metempsicosis; cree en las promesas electorales, en los programas políticos, en las catequesis ideológicas que cada día nos son infligidas por la televisión. Cree en todo, precisamente. Por eso, la distinción más adecuada entre los hombres de nuestro tiempo parecería no tanto entre creyentes y no creyentes, cuanto entre creyentes y crédulos⁴⁹.

Si la fe es una forma de conocimiento, la credulidad y el fideísmo constituyen una patología de la razón; pero también el escepticismo radical es una forma de enfermedad racional. Peor aún: es una credulidad no reconocida.

8. Conclusión: conocer es, en el fondo, confiar

Hemos visto que santo Tomás distingue entre asentimiento y consentimiento. El asentimiento es un acto del intelecto, mientras que el consentimiento es un acto tanto del intelecto como de la voluntad. Ahora bien, podemos considerar con razón la presencia de la voluntad también en el asentimiento, tanto por la circularidad de las facultades, que siempre actúan juntas, como por el hecho de que, al final, no es la voluntad la que quiere ni el intelecto el

⁴⁹ G. BIFFI, «Fede, il vantaggio di essere credenti», en *Avvenire* 3-9-2012, https://www.avvenire.it/agora/cultura/fede-il-vantaggio-di-essere-credenti_10384 [08/02/2026].

que conoce, sino el hombre a través de ambas facultades. Además, como acabo de mencionar, la voluntad puede favorecer el asentimiento o dificultarlo. Puedo aceptar los primeros principios o pensar que quizás estoy siendo engañado y que todo es una ilusión, una apariencia.

Entonces, ¿por qué Descartes puede aplicar la duda de manera rigurosamente lógica, mientras que Pascal, frente a las demostraciones de la existencia de Dios, sospecha que podrían ser argumentos engañosos? ¿Por qué tantas personas no se atreven a indagar, a extender los límites de su propio racionalismo para considerar la trascendencia? Creo que al menos existen tres razones:

1. La mediación de los sentidos en el conocimiento intelectual. En cada acto de conocimiento, el hombre depende de la sensibilidad. Esto implica el uso de imágenes y del lenguaje como signos sensibles de los conceptos intelectuales. De este modo, cada persona realiza, en cierto sentido, un «acto de fe» en sus propias capacidades intelectuales: reconozco que lo que percibo corresponde adecuadamente a la realidad. Es confiar en nuestra capacidad de conocer la verdad. Quien niega esta posibilidad, incluso en su negación, encuentra algo cierto o alguna «razón» que lo impulsa hacia la contradicción. Como reconocieron Lee Strobel y Antony Flew, su conversión del ateísmo se basó en darse cuenta de que negar la existencia de Dios exigía más fe que aceptarla. Tendemos naturalmente a reconocer la verdad. Negar esto, negar el valor de nuestras percepciones, nos llevaría a multiplicar los actos de fe.
2. La realidad es mutable. La adecuación a la realidad no se da de una vez por todas por lo que la verdad se va «recalibrando» constantemente. Se necesita confianza en la estabilidad de la realidad detrás del cambio y en la posibilidad de profundizar el conocimiento sin caer cada vez en la incertidumbre. No teniendo un conocimiento comprensivo que abarque la realidad en todas sus determinaciones, también temporales, debemos estar abiertos a nuevos conocimientos que puedan completar o modificar nuestra visión de la realidad.
3. El ser no nos pertenece. La verdad de las cosas no solo está en relación de adecuación con nuestro intelecto. «Tener fe en el ser» significa reconocer que la verdad del ente depende de una Inteligencia que ha participado su ser a las cosas. En una ocasión, mientras conversaba sobre este tema con el filósofo español J.A. Izquierdo Labeaga, mi antiguo profesor de epistemología, éste me dijo: «El hombre debe confiar en

el ser que se le impone porque no es el creador de la realidad. La evidencia, antes de ser luz de la mente, es luz del ente. ¿De dónde viene esa luz sino de Aquél que se oculta tras la luminosidad del ente?». Negar la fuente de inteligibilidad que trasciende a los entes nos expone a arrojar un velo de oscuridad sobre la realidad misma.