

NUEVAS CONSIDERACIONES SOBRE FE Y RACIONALIDAD

1. EL ARGUMENTO DE LA CIRCULARIDAD Y LOS LIMITES DE UN DIALOGO

Hace algún tiempo, Adolfo González Montes y yo mismo sostuvimos una discusión varias veces oral, posteriormente escrita e impresa en *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 203-60, acerca de las relaciones entre fe y racionalidad. La discusión discurre sobre el problema de los límites que la mera existencia de la fe pone a las pretensiones de autonomía de la razón. Por un lado, la fe religiosa vendría a desenmascarar la relatividad, parcialidad y, aunque nunca apareció el término, la finitud de la razón; por otro lado, la racionalidad como programa moral y político, la ilustración, habría venido a exigir nuevas y duras condiciones en las relaciones del hombre con su entorno y con sus semejantes, pero al mismo tiempo, a mostrarle un cierto camino en su voluntad de poder y liberación. En aquellos trabajos no había ninguna conclusión definitiva, ni siquiera había conclusiones, pero sí algunos problemas interesantes que habíamos suscitado y que nos animaron a continuar la discusión.

La respuesta de González Montes a mi previa crítica a algunos supuestos filosóficos de la teología contemporánea contenía un argumento que merece ser comentado dada su importancia en muchas discusiones, no ya entre creyentes y no creyentes, sino entre racionalistas y quienes niegan serlo. El argumento de mi interlocutor consistía, expuesto en sus rasgos más generales, en la acusación dirigida a las filosofías racionalistas de caer en un círculo vicioso cuando se enfrentan a fenómenos, actividades e instituciones que según ellas quedan excluidas del ámbito de la racionalidad. Dichas filosofías forzarían la exclusión mediante

el uso de un criterio de racionalidad que, según González Montes, habría sido diseñado previamente con el objeto de excluir tales instancias del mundo de lo racional. Indicaba así que este círculo vicioso se produce a causa de que estas filosofías han adoptado un compromiso oculto con postulados, no ya metodológicos, cuales son los del criterio de racionalidad, sino claramente ontológicos con el objetivo de excluir perspectivas del mundo en las que los hechos religiosos sean ésto mismo, hechos.

Llamaré a esta acusación contra el racionalismo *argumento de circularidad* y lo reconstruiré en dos versiones, una versión débil y una versión fuerte. La versión débil adscribe al filósofo que diseña un criterio de demarcación la intención declarada de excluir la religión del ámbito de la racionalidad. El carácter débil del argumento proviene del hecho de que, al existir una intención explícita la circularidad, si existe, es detectable en la superficie del discurso filosófico mediante un sencillo análisis lógico. Una vez que hemos puesto de manifiesto que el contenido de las conclusiones no excede al de las premisas, estamos perfectamente capacitados para responder a nuestro oponente que, siendo él muy libre para excluir la religión del ámbito de la racionalidad con su criterio, nosotros también lo somos para no aceptar su criterio de demarcación. No es infundada la sospecha de que esta versión débil del argumento se dirige contra los más conocidos criterios de demarcación positivistas. El Wittgenstein del *Tractatus* ejemplifica singularmente cómo en el nivel superficial del discurso la religión, junto con la ética y la estética, se envía al campo de lo místico: «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese, no tendría ningún valor» (6.4.1.). Aparece aquí una concepción ontológica que excluye explícitamente el sentido empírico de las preguntas por el sentido del mundo; «no hay proposiciones éticas», dice poco más abajo. Wittgenstein mismo era consciente del carácter circular de sus concepciones pues él mismo afirma al final del *Tractatus* que no ha estado afirmando nada y que su criterio ha de abandonarse como se abandona una escalera por la que ya hemos subido. En su caso, esta autorrefutación es perfectamente correcta ya que entre las cosas que se excluyen del ámbito del sentido está la propia Filosofía, también, por consiguiente, la ontología y la filosofía de la lógica que el *Tractatus* había pretendido mostrar.

La consecuencia de esta versión débil es que el diálogo o debate entre creyentes y no creyentes se convierte en una extraña ceremonia en la que cada uno comunica al otro su decisión irracional (la increencia, en cuanto diferente del agnosticismo, es también irracional según el criterio). En realidad, esta acu-

sación débil de circularidad es generalizable a cualquier forma de argumentación trascendental (El *Tractatus*, al igual que la mayoría de las obras fundacionales del positivismo, consiste en un gran argumento trascendental que persigue las condiciones de posibilidad *de derecho* de un fenómeno [el lenguaje] que ya es *de hecho*). No seguiremos esta senda que nos alejaría demasiado de nuestro camino principal, pero dejemos constancia de que la versión débil puede llegar a ser excesivamente amplia.

Es mucho más importante y generalizada la versión fuerte del argumento. Según ésta, existe un compromiso oculto con una concepción del mundo que impide que aparezcan como racionales los contenidos de los fenómenos religiosos. Lo interesante de este argumento, a diferencia de la mera constatación anterior de circularidad, es que nos pretende informar acerca de la naturaleza y origen de algunos criterios de demarcación. Reparemos en que se trata de una auténtica pretensión explicativa de las causas que producen un determinado discurso. La circularidad no es aquí lógica sino, en un cierto sentido, natural; son causas, que no razones ni motivos, psicológicas o sociológicas las que «explican» que alguien propugne un criterio de demarcación. No es la teología la única que emplea esta forma de argumentación, por el contrario, es una herencia que ha recibido de la crítica a la religión. Recordemos que Feuerbach o Marx, por no citar otras filosofías posteriores, pretendían explicar el origen de la religión en instancias que resultan intrínsecamente opacas a los creyentes.

No debe resultar sorprendente que una parte de la teología contemporánea, pese a negar que la religión pueda ser «explicada» por instancias que no son internas a ella, haya aceptado, sin embargo, la teoría de las mediaciones históricas de todos los proyectos humanos. Un teólogo que acepte una visión historicista de la historia no tendrá inconveniente en aceptar la mediación histórica de la fe, por tanto un cierto grado de relatividad, pero afirmará seguidamente un principio de autonomía y autoconsciencia para la religión que no tiene reparos en negar a su oponente. Desde luego, la situación es la misma cuando desde el marxismo se afirma que una cierta clase puede desvelar las mediaciones ideológicas en virtud de que sus intereses naturales como clase son universales o «humanos» a diferencia, por supuesto, de los intereses de las demás clases que son parciales y no generalizables.

En esta versión del argumento se realiza una acusación desde un lugar privilegiado, el que ocupa quien puede desvelar mecanismos de compromiso en algunas actividades humanas que ellas mismas son impotentes para desvelar y traer a la autoconsciencia.

Si la primera forma del argumento conducía a la inanidad del diálogo puesto que se limitaba a constatar que hay decisiones diferentes (la decisión por la que instauramos una ontología), la segunda forma establece una asimetría inaceptable en el debate: la existente entre un sujeto observador y un sujeto observado a quien, de entrada, no se le concede el mismo nivel de racionalidad y autoconsciencia que a uno mismo. Las dos formas de argumentación nos llevan directamente a los límites del debate entre creyentes y no creyentes. Es importante y necesario, mas acá de estos límites, encontrar un espacio de discusión que, a la vez que concede igual presunción de racionalidad a los contendientes, evita el enquistamiento en dos opciones diferentes sobre las que nada cabe decir puesto que nada hay que decir.

Hay quizás otro tipo de límites, no ya de carácter formal, sino referentes a lo que cada uno está dispuesto a conceder como objeto de discusión. Pablo VI, en un texto que se utilizó como introducción a nuestro anterior debate, mostraba los progresivos círculos de discusión que un creyente puede establecer: con los no creyentes, no puede exponer la fe al arbitrio de la discusión y a persuasión más o menos retórica de los argumentos del oponente. No pienso que puedan encontrarse problemas para aceptar estos límites ya que, desde mi muy parcial punto de vista, hay algo que no se pone en discusión: las creencias e increencias de cada cual. Claro está, en virtud de la anterior presunción de igualdad de la que partíamos, el creyente no debería concebir un debate como una ocasión para convertir o confundir al no creyente. No es una cuestión de intenciones (el creyente está legitimado para tener las intenciones que quiera, como también lo está el no creyente), sino de la propia dinámica de la discusión. En otro caso se caería en un torneo dialéctico a los que tan aficionados fueron los mecenas de la Edad Moderna alejándonos de la posibilidad de realizar una de las urgentes discusiones culturales que, en nuestro siglo, se han convertido en uno de los instrumentos de entendimiento mutuo y, sobre todo, de autoentendimiento. Esta posición, por otra parte, es coherente con la ya sostenida en el artículo anterior, según la cual, no se ponía en discusión la racionalidad de las creencias sino la pretensión de la teología para fundamentar dicha racionalidad.

2. EL CARACTER PUBLICO DE LA RACIONALIDAD

La fe y la racionalidad son independientes, ni compiten, ni cooperan. Esta posición se distancia por igual de la vieja concepción ilustrada que piensa las creencias como prejuicios que interfieren el camino de la razón, como de la idea pragmatista de la cooperación e indistinguibilidad entre fe y racionalidad. Se argumentaba en el trabajo anterior que estas dos posiciones comparten la reificación y sustancialización de la fe y la razón en forma de facultades o instancias connaturales al hombre. A esta sustancialización no son ajenas ciertas concepciones epistemológicas modernas basadas en una noción individualista, si no ya solipsista, del problema del conocimiento y de la acción racional. La concepción individualista y privada del conocimiento permanece atrincherada en la filosofía del siglo xix e incluso en una buena parte de la filosofía del siglo xx. Hoy todavía, muchos filósofos continúan pensando dentro de un marco epistemológico que corresponde a una forma ya pasada de conocimiento, al menos hoy ya marginal. El programa de construcción de la bomba atómica no fue el único ni el primero, pero sí el más dramático de los síntomas de que había aparecido una nueva forma de conocimiento: la llamada *Big Science*, la producción social de conocimientos de forma organizada y cooperativa. Ha ocurrido paralelamente una ruptura radical con las viejas formas de pensar el conocimiento, no porque aquel conocimiento no tenga ya sentido, sino porque ocupa ya tan sólo zonas periféricas del sistema de producción de conocimientos. Algunas moralejas filosóficas comienzan a ser aceptadas por las comunidades filosóficas del siglo xx: el conocimiento es esencialmente público, el espacio intersubjetivo no puede ser, como se pensaba a comienzos de siglo, un resultado o composición de procesos privados sino, por el contrario, una condición para que aquéllos puedan darse.

El impacto de la *Big Science* sobre el sistema de producción de conocimientos, comparable al que los grandes movimientos de masas han tenido sobre la composición de los estados modernos, tiene consecuencias incontrovertibles sobre nuestra noción de racionalidad, del mismo modo que las nuevas formas de organización de la acción social la tienen sobre la lógica de la acción práctica (si es que tiene sentido —que no lo tiene— la dicotomía honrada por el tiempo entre razón teórica y razón práctica).

Concebimos ya de manera casi unánime la racionalidad como una propiedad evaluativa mediante la que calificamos conductas, o resultados de esas conductas, que son transparentes por cuanto forman parte de un espacio de comportamientos público e igualitario. La adscripción de racionalidad exige que este espacio se constituya sobre un sistema de reconocimientos mu-

tuos de modo que la conducta de los demás siempre sea perfectamente identificable. Si consideramos racional, paradigmáticamente racional, la actividad científica es a causa de que este espacio está garantizado por el hecho de que la ciencia sea, y no pueda ser de otra forma, el producto de un sujeto colectivo. No cabe ninguna opacidad en los constructos; una vez que algún producto está a la vista, está totalmente a la vista. Cualquiera puede examinar sus propiedades únicamente «mirando». Esto no quiere decir que no haya componentes subjetivos e intereses en sistema de producción colectiva de conocimientos, puede haberlos y de hecho los hay, lo que ocurre es que nuestra calificación de racionalidad se refiere siempre a propiedades que por su propia naturaleza no pueden estar sujetas a sospechas de ser racionalizaciones de otras instancias.

En cualquier caso, el certificado de racionalidad que concedemos a algunos productos no es sino un título provisional que, a modo de etiqueta, nos indica que, por el momento, damos por válido un resultado. Una sociedad no puede revisar todos sus conocimientos y creencias continuamente, ni siquiera puede revisarlos todos a la vez. De ahí que utilicemos algunas señales indicativas que nos permiten orientar cuando hacemos chocar nuestras teorías con la realidad o nuestras acciones con sus consecuencias. Los juicios de racionalidad no son menos falibles que otros juicios, pero además en este caso se añade el que la falibilidad está profundamente imbricada en la naturaleza borrosa del concepto de racionalidad. Por otra parte, esta misma naturaleza borrosa hace que tengamos que juzgar los sistemas de acciones humanas únicamente por referencia a otros sistemas de acciones que se mueven en sus cercanías. Aunque suponemos un espacio público de conductas abiertas, del mismo modo que suponemos la realidad cuando lo que juzgamos es la verdad y no la racionalidad, sin embargo, no es posible construir un mapa de las acciones racionales en donde a cada una le haya sido asignado un puesto definitivo. De igual forma, el carácter borroso entraña que tengamos que aprender a evaluar las acciones por vía de comparación analógica con ciertos ejemplos más que por la aplicación de reglas perfectamente delimitadas. Algo similar ocurre con la idea de realidad: la aprendemos considerando como «especialmente reales» algunos objetos, por ejemplo, los objetos macroscópicos y posteriormente juzgando si algo que ha sido postulado ontológicamente por nuestro conocimiento entra o no en contacto causal con nuestro mundo familiar.

Volvamos ahora a nuestra primera tesis de la independencia entre fe y razón: deriva de las diferentes naturalezas de una y otra. El carácter público, esencialmente público de la racionalidad no se puede legislar, pero tampoco ser conmensurable con,

las creencias fideístas que necesariamente contienen un elemento intrínseco de opacidad referencial.

En el seno de las religiones monoteístas, dentro del cristianismo el protestantismo, se ha acentuado en un grado mayor o menor la opacidad referencial de la religión en virtud de su parcial naturaleza privada: La *sola fide* y el *Deus absconditus*, dos motivos consustanciales al «aire de familia» que define el modo protestante de pensar, muestran bien a las claras este reconocimiento de la opacidad e inescrutabilidad de las creencias. El catolicismo ha insistido tradicionalmente mucho más en el carácter abierto de la religión, no sólo desde el trivial punto de vista de que no existe religión sin rituales, comunidades e instituciones, sino desde la perspectiva mucho más profunda —filosóficamente hablando— de que la fe se muestra en las obras. Claro que las obras son una condición necesaria pero no suficiente de fe. Gran parte de la literatura anticlerical desde *El rojo y el negro* a *La Regenta* se basan en esta distancia. Otras religiones monoteístas acentúan mucho más que el catolicismo el carácter público de la religión: el islamismo y el judaísmo son dos casos muy claros. Pero en la misma medida disminuyen el carácter creencial y religioso. Las barreras entre política, vida cotidiana, rasgos genéticos y religión son, en estas religiones, sumamente borrosas, si es que existen.

En la medida en que se acentúa el componente fideísta de una religión nos alejamos del espacio público de discusión y, por consiguiente, del espacio en el que podemos adscribir racionalidad a la parte que nos resulta escrutable de nuestras creencias. «Tu no puedes oír que Dios habla a otro. Tú solamente puedes oír a Dios si te habla a tí. Esto es una aserción gramatical». Así acaba Wittgenstein *Zettel*, indicando mediante el aforismo dónde surge el problema de la opacidad de las creencias. No es infrecuente que muchos ateos, al igual que muchos teólogos, piensen que la experiencia religiosa es algo específico y diferente: el creyente exigirá el derecho a la diferencia, el ateo rechazará la experiencia como experiencia genuina en virtud de esa misma diferencia. Se suele pensar que la diferencia está en la radical infabilidad y, más allá, en la incomunicabilidad. Peca este planteamiento de excesiva latitud en sus límites. No habría mayor misterio en la experiencia religiosa, de ser así las cosas, que el que puede haber en cualquier experiencia interna no verbalizada ni verbalizable. Yo puedo comunicar que recuerdo una frase musical reproduciéndola en un instrumento, silbándola dictando o escribiendo las notas... pero, ¿cómo puedo comunicar yo mi recordar la frase musical? No hay ningún misterio salvo para aquéllos que trascendentalizan el lenguaje desencarnándolo del conjunto de habilidades, saberes, modos de

estar y modos de ser, biológicamente hablando, y, por ello mismo, piensan que, además, pueden definir los límites de la expresabilidad. La idea de que la opacidad surge de la propia gramática del discurso religioso en el que ocurren términos como el de Dios, es algo que deberíamos tener muy en cuenta.

La inescrutabilidad referencial que tienen las alegadas experiencias religiosas es la causa responsable de la independencia que adquieren frente a las legislaciones de la racionalidad. Las pretensiones de la racionalidad comienzan en el momento en que las creencias participan de un espacio público de comunicación cual es, por cierto, el que definen las religiones empíricas, organizadas en forma de iglesias o de sectas. Es ahora, precisamente en este momento cuando la religión puede tener pretensiones de racionalidad pero, esta misma razón, puede y debe someterse a la mirada y control público y, por consiguiente, también a la crítica. Es éste también el lugar desde el que un no creyente puede (y debe) hablar sobre la religión y la teología sin hablar desde la religión.

3. LOS LIMITES DE LA RACIONALIDAD

El apartado anterior no es, cualquiera puede verlo, una solución al problema planteado al comienzo de esta discusión: la pretensión de la fe de limitar la autonomía de la razón y viceversa. Por el contrario, reconoce que hay límites en la capacidad de legislación que no pueden ser traspasados. No son, ciertamente, límites en la autonomía pero sí límites en la legislabilidad. Consideremos, en primer lugar, la cuestión de la existencia de límites.

Durante el siglo xx se ha extendido una especie de teología natural que resuelve en favor de la fe el posible conflicto entre las esferas de autonomía. Estaba presente a lo largo del trabajo anterior, aunque no se trató explícitamente para no abordar un problema colateral que estaba implicado: el de si el pensamiento ilustrado pretende que la razón no tiene límites en su aplicación o, dicho en otros términos, el de si la Ilustración es un programa de racionalización completo de la vida humana. Ahora es inevitable que fijemos nuestra posición a tenor de lo ya dicho a propósito de la racionalidad.

Si los siglos xvii y xviii fueron los siglos del descubrimiento del mundo natural, los siglos xix y xx lo han sido del mundo de lo social y lo psicológico. La nueva teología racional parece haber seguido en estos campos la misma estrategia que siguieron algunos filósofos ilustrados: mostrar la incompleción esencial

del mundo para hacer plausibile la necesidad de Dios. Newton argumentaba que la ciencia por fin había mostrado que Dios actuaba sobre el mundo, ya que en otro caso sería imposible explicar la estabilidad del universo que las leyes del movimiento no podían garantizar. La respuesta de los racionalistas continentales fue que Newton estaba confundiendo la compleción de la creación y la compleción de nuestro conocimiento. La teología racional pensaba, por el contrario, que cuando llegásemos a demostrar la perfección absoluta del mundo, se habría demostrado la existencia de Dios. El argumento de las nuevas formas de teología natural consiste en mostrar los agujeros, no ya de la naturaleza, sino de la racionalidad humana para construir y llevar a cabo un proyecto de humanidad libre, igual, solidaria, en definitiva, un proyecto de felicidad y salvación. Al mostrar estos límites parece surgir inmediatamente la necesidad de la fe en una instancia de salvación no mundana.

No nos cabe una respuesta similar a la de los teólogos racionales optimistas: si la razón consistiera en un conjunto de reglas, podríamos afirmar que cuando conociéramos completamente las leyes que rigen nuestra conducta y la de nuestras instituciones, está ya construida la posibilidad de una racionalización completa de la historia. La imposibilidad no deriva tanto del hecho de que no existan tales leyes cuanto del mal planteamiento que supone pensar la razón como un conjunto de reglas. Hemos visto fracasar a lo largo de este siglo los intentos de formalizar la estructura de la racionalidad mediante un conjunto de reglas *a priori* de aplicación mecánica. Las varias ciencias o disciplinas que se ocupan del análisis formal, cuasi-formal o matemático de los procesos racionales, la teoría de la decisión, la teoría de sistemas, la cibernética, etc., se mueve, en cuanto a los juicios humanos se refiere, en un terreno claramente empírico. Si, por un lado, concedemos el certificado de racional a un constructo en función del lugar que ocupa en el espacio público de conocimientos y reconocimientos, por otro lado, debemos ser conscientes de que no existe ningún procedimiento automático para fijar esta posición; por el contrario, para hacerlo debemos ejercitar ya la racionalidad a través de la discusión. A ningún producto cultural le ha sido concedido de antemano un puesto de honor a menos que sobreviva a un numeroso, selectivo e implacable conjunto de controles de calidad que, no obstante, ni siquiera llega a producir una sentencia inapelable. La racionalidad humana exige que todos los procesos sigan abiertos.

No surge la autonomía de la racionalidad, como ocurría en el planteamiento clásico, a causa de que exista alguna esfera que aquélla pueda legislar (la ciencia, por ejemplo, frente a la ética o la estética). La autonomía surge de la disposición y de

la formación cultural de un conjunto de sujetos cognoscentes, morales, etc., que se autorreconocen entre sí como tales y que en virtud de ello siguen unas pautas interdependientes de conducta que denominamos racionales. En aquéllas épocas, en aquéllos lugares donde no se dan las condiciones necesarias de igualdad, tampoco se puede hablar de racionalidad. Ello nos indica que la propia racionalidad es un hecho contingente en la historia. No podemos explicar cómo surgió evolutivamente, pero sí podemos indicar algunas condiciones para que desaparezca. Todo producto humano, sea individual o colectivo, sea el resultado de un acto lingüístico o el complejo final de un sistema de producción tecnológico, adquiere siempre alguna autonomía respecto al sujeto productor y a sus intenciones o motivos. En primer lugar, por el hecho de que las consecuencias de cualquier acto son incalculables; en segundo lugar, porque muchas de esas consecuencias forman parte de un espacio público y están sujetas por eso a la crítica y evaluación pública. El ideal de racionalidad no es diferente de otros tantos ideales de nuestra cultura como la verdad, la bondad, la felicidad o la belleza. Reconocer la finitud e incompleción de nuestras obras no entraña, sin embargo, el recurso a ningún concepto límite de Verdad, Bondad, o Belleza absolutas, pero tampoco el renunciar a considerarlos valiosos o despreciables.

Resulta pues obvio que existen límites a la legislación que pretende la racionalidad sobre el conjunto de nuestras creencias y actos. Por ejemplo, están los límites que surgen de nuestros métodos de fijación de la creencia, es decir, de nuestras capacidades para aducir pruebas acerca de lo que afirmamos. La noción de prueba, a diferencia de la de creencia es una noción esencialmente colectiva. No puede haber pruebas privadas, aunque pueda haber pruebas que sólo lo hayan sido para un hombre, pero, si son pruebas, lo habrían sido para cualquiera en las mismas circunstancias. Consideramos más racionales aquéllos productos que han pasado las pruebas de calidad más duras y tomando éstos como piedra de toque, vamos disminuyendo nuestra confiabilidad pública en otros, lo que no tiene por qué coincidir con la disposición psicológica individual. En algunos casos, sin embargo, somos incapaces de adscribir o negar la racionalidad. El conjunto más importante es el de las declaraciones en las que es determinante la autoridad de la primera persona. Son aquéllas zonas de la realidad a las que el acceso es siempre en primera persona, aunque ello no significa que sea un acceso más privilegiado que el que tenemos a otras zonas de la realidad. La autoadscripción de estados internos: dolores, percepciones, intenciones, creencias, etc., son casos muy conocidos y discutidos por los filósofos. Acerca de la afirmación de que

le duele la cabeza al que está escribiendo estas líneas en el momento en que las está escribiendo, solamente se puede aducir como prueba a) que sabe hablar castellano correctamente y b) no suele mentir habitualmente. El médico no necesita más pruebas para tomar algunas decisiones teóricas y prácticas. Reparemos, no obstante, en que éste y otros casos similares pueden ser objeto de controversia, dado que la autoadscripción de estados internos depende de cuál sea nuestro sistema conceptual y marco interpretativo en no menor medida que cualquier otra adscripción de estado. Nuestro sistema de clasificación de estados es tan falible y variable como lo es nuestro sistema de clasificación de estados externos, no obstante, nos es suficiente para la satisfacción de nuestros intereses cotidianos, en el mismo sentido en que lo es una gran parte de nuestro vocabulario sobre objetos y propiedades macroscópicas a pesar de que en muchas aplicaciones se muestra insuficiente, si no falso y contradictorio.

La afirmación de que la fe limita la autonomía de la razón se nos muestra ahora envuelta en una bruma de ambigüedad. Quizá se quiera decir que la racionalización completa es imposible, dado que existen instancias que no son, ni pueden ser, objeto de escrutinio público. Concedamos que es así. Aún más, el propio desarrollo del conocimiento, desde la lógica a las ciencias de la conducta pasando por la teoría de la decisión, a medida que nos ha permitido conocer con mayor profundidad nuestros sistemas de decisión colectiva, las estructuras lógicas o las estructuras de razonamiento natural, nos ha permitido conocer también los límites de nuestras capacidades. Dos casos: a) el llamado «problema de las cuatro tarjetas» demuestra estadísticamente que la mayoría de la población, independientemente de su edad o formación, conculca las más elementales reglas de la lógica cuando debe tomar decisiones en contextos no familiares; b) el desarrollo exponencial de las llamadas «lógicas divergentes» ha puesto en cuestión la idea atrincherada en toda la filosofía de la lógica del siglo xx de que la lógica clásica y sus extensiones es la lógica privilegiada. Si existe una lógica privilegiada, no lo sabemos; por el contrario, todo nos hace sospechar que tal vez no tenga sentido siquiera la misma cuestión de cuál es la lógica fundamental. Sólo un ignorante, sin embargo, se permitiría afirmar que la idea de validez argumental es subjetiva o que los hombres somos esencialmente irracionales. Mucho menos se podría derivar alguna libertad para traspasar impunemente los límites: conocer los límites significa también conocer los riesgos que entraña el traspasarlos. Cada vez que descubrimos un teorema limitativo o demostramos la existencia de un factor que influye sobre la conducta

humana estamos profundizando en el conocimiento de la parte del mundo que nosotros somos, además de ejercitar el uso crítico de la razón que consiste, entre otras cosas, en cuestionarse a sí misma constantemente.

Tal vez la postulación de las pretensiones de la fe signifique otra cosa muy diferente: la idea de que la autonomía humana no tiene sentido, que los productos de la racionalidad humana siempre serán defectuosos, que esta falibilidad o finitud exige y hace plausible la creencia. Nada hay que objetar a esta afirmación puesto que la autonomía no es una cuestión de hecho. El proyecto moral y político de la autonomía no se asienta sobre la confianza en la compleción de nuestras capacidades, por el contrario, teniendo más bien la experiencia contraria, la autonomía es la decisión de una forma de comportamiento social. Se trata de un ideal cultural que permanece silente sobre los fines, precisamente porque deja espacio a la decisión y libertad humana y, sin embargo, sí impone restricciones fuertes sobre los medios que emplear: los hombres no pueden ceder en otras manos la capacidad de decisión y transformación. La autonomía no se fundamenta tanto en la confianza en la razón cuanto en la desconfianza en instancias que pretenden ir más allá. ¿Qué pueden decir estas ideas tan generales sobre la religión en general, sobre las religiones empíricamente observables en nuestra cultura, en particular? Muy poco, creo, aunque sí algunas cosas. Las religiones contienen un elemento esencialmente privado pero también contienen elementos públicos. Los individuos realizan conductas abiertas que denominan religiosas, participan en instituciones y esas instituciones constituyen una parte importante de nuestro entramado social. La religión, desde este punto de vista, está, y debe estarlo, sometida a la crítica y el control público como cualquier otra instancia individual o colectiva. Los límites de la crítica y discusión por parte de los creyentes son cuestión interna de la propia religión, pero no deberían ser tan estrechos como para romper el espacio, mínimo pero necesario, de control y discusión públicos. Este espacio, no hace falta decirlo, es el resultado de un largo proceso histórico, es tan contingente como la propia historia y, por consiguiente, tan susceptible de desaparecer como cualquier otro producto histórico. Algunas de las ideas que han dado lugar a este proyecto tienen origen religioso; la idea de igualdad esencial, por ejemplo, es una idea que aporta a la humanidad la Biblia. Otras no; otras han sido antirreligiosas: la idea de búsqueda de leyes naturales para definir el campo de lo posible y escapar del dominio de los dioses es una idea creada por el helenismo.

4. SOBRE LA AUTONOMIA DE LA RELIGION

La teología, a diferencia de la religión, sí es un objeto público y, por consiguiente, sujeto a la crítica aunque ésta sea parcial y falible. Las religiones que han conformado la civilización occidental no se mueven solamente en el terreno de la intimidad, aunque hayan insistido en este aspecto mucho más que otro tipo de instituciones religiosas más o menos panteístas, más o menos politeístas. Tampoco se han movido solamente en el terreno del mero fideísmo, de la fijación de las creencias mediante métodos ajenos al espacio de razones. En estas religiones es esencial la idea de racionalización de la creencia religiosa. Palo de Tarso, explicando a los gentiles griegos la religión cristiana ejemplifica de modo paradigmático las nuevas formas religiosas. La aparición de estas nuevas formas va acompañada de un cinturón protector de ideas filosóficas que traducen el mensaje religioso a lo que son las ideas dominantes en cada momento histórico y marco espacial. No se trata de un fenómeno ajeno o superpuesto a la religión ya constituida, sino que le pertenece consustancialmente, en la medida en que son religiones ligadas a la presencia de un texto escrito que debe ser transmitido e interpretado.

Nace la teología conformada por una doble impronta, la de ser una autorreflexión provocada por el hecho de que una religión concreta convive o compite con otras religiones, y la que se deriva del hecho de su fidelidad esencial a un texto. Por la primera, la teología actúa como instrumento de presentación de la religión ante un receptor variable; por la segunda, la teología ejerce la representación del mensaje contenido en el texto ante los receptores internos que, sin embargo, también son cambiantes por el hecho de ser receptores desde un contexto que lo es. La fidelidad a un texto significa que no se pone en duda que dicho texto contiene un mensaje religioso: esto diferencia la teología de la filología, filosofía y crítica literaria y le concede un estatuto especial dentro de la cultura. La historia de la teología es la historia de las representaciones que a partir de un texto han hecho las diferentes culturas. Podemos conceder a esta fidelidad, sin ningún reparo, el carácter de un criterio de demarcación, causa provocadora de la relativa autonomía que un conjunto de actividades adquieren en el conjunto de la historia. Desde el punto de vista de un criterio de demarcación, podemos dividir la historia en interna y externa: la historia de las interpretaciones de la Biblia es interna si es la historia de sus interpretaciones teológicas, y externa si la asimilamos a la historia de las interpretaciones de la tragedia griega, pongamos por caso.

Este principio de autonomía tiene sus ventajas a la hora de defender el desarrollo histórico de la religión frente a fuerzas externas que podrían disolverla en un mero movimiento cultural. Esta es la función de los principios de autonomía, de todos los principios de autonomía o demarcación. Por ejemplo, la estética. Emerge en la historia como barrera defensiva que impide subordinar ciertas prácticas que llamamos artísticas a otros intereses culturales: el reflejo de «la naturaleza», el reflejo de una ideología, la mera alegoría, etc. La inacabable discusión acerca del compromiso de los artistas con su tiempo muestra claramente el origen de las tensiones en la autorreflexión sobre la propia obra. La segunda ventaja de un principio de autonomía consiste en que nos permite reconstruir la historia de la actividad regida por él siguiendo pautas de progreso, de superación dialéctica de los anteriores estadios de la religión o las religiones.

La teología ejerce estas funciones demarcativas formando parte de las instituciones y tradiciones culturales de las religiones monoteístas. Su presencia no es ajena a las pretensiones universalizadoras de estas religiones ni a su indudable capacidad de supervivencia transcultural. Más allá, la teología ha tenido y tiene pretensiones de racionalización de la religión en el seno de las diversas culturas, así como de búsqueda de un camino racional hacia la creencia. Sigue en esta búsqueda la doble senda de adaptar y traducir el mensaje religioso a la cultura dominante, por un lado, y de modificación activa de dicha cultura actuando sobre las ideologías y filosofías dominantes de modo que las justificaciones internas de la religión se conviertan en justificaciones plausibles.

Todo criterio de demarcación es una frontera que limita lo externo, pero por lo mismo, se convierte en hipótesis metateórica sobre lo interno: en una teoría de la religión. En su búsqueda de un camino racional hacia la creencia, debe presentar la esta teoría de la religión como una teoría posible en el conjunto de nuestras teorías. Pero, claro está, una teoría de la religión elaborada por un teólogo no puede ser una «teoría de la religión» como teoría de algo que es observable por pertenecer al espacio público de conductas abiertas: debe ser una teoría que considere *normativa* como experiencia aquélla parte de la creencia que es opaca, esencialmente opaca. En otro caso, la teoría de la religión se convertiría en un intento explicativo de la génesis de un fenómeno social como lo es la religión. Tiene las mismas dificultades, salvando las distancias, que intentos como los de la teoría de la educación, teoría de la ciencia, teoría del lenguaje, etc. En cada una de estas instancias, la teoría correspondiente postula algún principio normativo que

ejerce de principio de demarcación para no reducir aquéllas a mera sociología de... psicociología de..., antropología de..., etcétera. Pero, a diferencia de la teología, no postulan aquéllas ningún compromiso fideista, ni pueden hacerlo, porque está más allá de sus facultades el exigirlo.

Permítasenos recordar el caso de las teorías del lenguaje como un caso típico que pudiera clarificar lo que venimos diciendo: la explicación de las conductas lingüísticas nos lleva a ciertas entidades naturales que llamamos gramáticas, entidades que pueden ser pensadas como facultades para explicar el que la gente hable un idioma y reconozca en algunos ruidos que emiten sus semejantes frases correctas de su propio idioma. No tenemos ninguna restricción operativa en nuestro teorizar que la de dar cuenta de todas las conductas correctas y sólo de aquéllas que consideramos conductas correctas. Salvada esta condición, somos tan libres como queramos para postular la estructura gramatical que mejor nos convenga. ¿Quizá nos hemos comprometido por ello a aceptar esa entidad dentro de nuestra ontología familiar?, ¿quizá, por el contrario, debemos ser instrumentalistas respecto a esas entidades? Ni una cosa ni otra. La racionalidad no legisla nuestra creencia o increencia (una y la otra pueden ser por igual racionales o irracionales), pero sí el que nos comprometamos a buscar criterios independientes; por ejemplo, a elaborar hipótesis contrastables acerca de nuestra organización neuronal superior.

La teoría del lenguaje ejemplifica cómo funciona, en el contexto del espacio abierto cultural, el compromiso creyente con partes de nuestro mundo que nos resultan inobservables. Que exista o no actitud de compromiso ontológico es indiferente a menos que aduzcamos pruebas indirectas.

Tal vez se diga que la teología ya ha superado la etapa (ilustrada) del teísmo-atéismo. Las varias teologías de este siglo, la de la muerte de Dios, la teología de la palabra, la teología de la cruz, la teología de la esperanza, la teología de la liberación, etc., parecen señalar un cambio radical de estrategia. Se trataría de ofrecer, más que demostrar, la religión como remedio para los males del hombre contemporáneo. Ciertamente, se trata de un cambio positivo, no sólo para las religiones, sino para la cultura moderna que viene a enriquecerse con nuevas voces en la «conversación de la humanidad» de la que hablan los filósofos. Sucede, sin embargo, que la parte de estas «teorías de la religión» que resultan inteligibles para el no creyente puede ser parte también de teorías de la religión no comprometidas con la creencia. Ernesto Bloch mostró un modo de realizar esta transformación, pero supongo que podría haber otros muchos.

Puede que exista un reconocimiento implícito de que no hay

camino racional a la creencia, que el hecho de la adhesión a una religión determinada proviene, marginando explicaciones internas, por vía de la identificación con un todo complejo de prácticas, actitudes, etc. La teología, como cualquier otra instancia cultural, no puede decir mucho al respecto. Las decisiones por las que los hombres confieren sentido a sus actos, se adhieren nuevos valores o los crean, no son ni racionales ni irracionales. Más bien, el hecho de que tales decisiones puedan darse en una condición de racionalidad. De nuevo hay que recordar que la racionalidad es un curso que la humanidad ha tomado en su historia, desarrollando las aptitudes que para ello le concede la biología, pero nada hay de necesario en dicho curso. Chomsky recientemente nos recordaba que sería irracional el suicidio colectivo pero no imposible.

Terminemos por lo que fue el comienzo de la discusión: la pretensión de la fe por relativizar la autonomía de la razón. Es cierto. No sólo la fe, muchas otras instancias relativizan y han relativizado la autonomía de la razón. Su fuerza, si la tiene, debe ser la suficiente para hacerla sobrevivir pese a su propia debilidad, pese a su continua autocrítica y pese a la permanente crisis de la racionalidad y la modernidad que ya denunciaran con certera mirada el obispo Berkeley y tantos otros después. Pero en el caso de la racionalidad, como en el de la fe, como en el de la fuerza, como en el del saber hacer, como en el del amor, como en tantas otras capacidades y habilidades, sólo hay un criterio que a la larga resulta convincente: «por sus obras los conoceréis». Tal vez la Ilustración en vez de un sueño haya sido una pesadilla de la humanidad, pero lo cierto, si tal es el caso, es que los otros caminos no han demostrado ser mucho mejores.

F. BRONCANO RODRIGUEZ

Departamento de Filosofía de la Ciencia
Universidad de Salamanca