

VERDAD MORAL Y VERDAD TEÓRICA. EL LUGAR DE LA VOLUNTAD EN EL CONOCIMIENTO

*Sara Gallardo González** y *Esther Gómez de Pedro*
Universidad Católica de Ávila “Santa Teresa de Jesús” y Universidad Católica de Chile

Fechas de recepción y aceptación: 9 de julio de 2011, 5 de septiembre de 2011

* Correspondencia: Calle de los Canteros, s/n. 05005 Ávila. España.
E-mail: sara.gallardo@ucavila.es

Resumen: El presente trabajo plantea la necesidad de volver a la clásica distinción de conocimiento teórico y conocimiento práctico y repensar el lugar de la voluntad y la libertad humanas en el proceso cognoscitivo en general. Desde la consideración de la noción de conciencia, del valor dado a la dimensión cognoscitiva en el ámbito moral, la índole del conocer como relación con lo real y la idea de verdad, llegamos a la conclusión de que el planteamiento racionalista que excluye a la fe como ajena al conocimiento lo hace por el mismo motivo por el que excluye a la voluntad: para evitar la necesidad de tener que decidir.

Palabras clave: conocimiento práctico y teórico, libertad, voluntad, verdad, racionalismo, fe, certeza.

Abstract: This paper poses the necessity to go back to the classical distinction between theoretical knowledge and practical knowledge as well as to rethink what the right place of human will and freedom is in the cognoscitive process in general. From the consideration of the notion of conscience, the value awarded to the cognoscitive dimension in the ethical field, the nature of knowledge as a relationship with what is real and the idea of truth, we come to the conclusion that rationalistic reasoning, which excludes faith as alien to knowledge, does so for the same reason as it excludes will: in order to avoid the necessity to have to decide.

Keywords: Practical and Theoretical Knowledge, Freedom, Will, Truth, Rationalism, Faith, Certainty.



1. INTRODUCCIÓN

El 21 de marzo de 1931 se celebró en la *Société Française de Philosophie* un célebre congreso dedicado a la filosofía cristiana. Filósofos y teólogos –entre los que estaban, por ejemplo, Bréhier, Brunschvicg o el cardenal Mercier– defendieron posiciones distintas, y a veces opuestas, de lo que debía –o podía– considerarse tal. Mientras que Bréhier y Brunschvicg negaban absolutamente la relación entre fe y razón, otros afirmaban su legítima existencia y la autenticidad de su carácter filosófico. No pretendemos entrar en esta interesante polémica, sino solo llamar la atención sobre la propuesta que entonces formuló Jacques Maritain. Su posición era que cabía una filosofía cristiana, entendida como filosofía positivamente subalterna a la fe, es decir, un verdadero ejercicio de búsqueda y descubrimiento de la verdad por parte de la razón, en referencia y dependencia de los contenidos positivos de la fe. Lo curioso de la posición de Maritain, a diferencia de Gilson o Blondel, era que, entre otras cosas, consideraba esta dependencia esencial con respecto a la Teología solo dada para el ámbito específico de la filosofía moral, y no para todos los demás campos de investigación filosófica. En la investigación de las verdades de índole moral, la razón necesita del especial auxilio de la teología para alcanzar verdaderas conclusiones, dado el estado de naturaleza caída en que el hombre desarrolla su estudio¹.

¹ Cf. J. García López, *Fe y razón*. (Cuadernos de Anuario filosófico, 88), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 43 y ss. “Brunschvicg dice que como la verdad no puede ser sino una y la misma para todos, no se debe añadir el adjetivo cristiana a la realidad de la filosofía. El adjetivo *cristiana* niega el sustantivo *filosofía*, porque la revelación cristiana, según se supone, proporciona una verdad indudable y ya conseguida, y por lo tanto excluye radicalmente la inquietud y la búsqueda de la verdad, que pertenece a la esencia de la auténtica filosofía.

En contraste con ellos se encuentran Maritain y Gilson. Para Maritain, si no toda la filosofía, al menos la filosofía moral tiene una dependencia esencial respecto de la sagrada teología, a la que debe subalternarse –y por tanto también a la fe–, para que sea una verdadera ciencia y esté adaptada a su propio objeto en la presente condición de la naturaleza humana. La ética, pues, debe ser no solo positivamente, sino esencial y formalmente cristiana” (ibíd., p. 44).

Blondel sostiene, por su parte, que “la filosofía descubre su propia imperfección y su radical insuficiencia en el orden de la vida, y allí reclama naturalmente un complemento y plenitud, que ella no puede darse a sí misma. Simultáneamente, sin embargo, viene a su encuentro la revelación cristiana, que le ofrece una completa liberación de esa miseria y esa insuficiencia natural. De todo lo cual resulta que la filosofía y la revelación cristiana se exigen mutuamente y se completan entre sí de modo esencial, con lo que la filosofía debe ser íntima y esencialmente cristiana. Es el resultado de ese reclamo mutuo entre las exigencias cristianas de la filosofía y las exigencias filosóficas del cristianismo” (ibíd., pp. 44 y ss.). No nos resulta satisfactoria la posición defendida por el profesor García, que se adhiere a la postura del P. Ramírez, según la cual la filosofía cristiana sería formal y esencialmente filosofía y el ser cristiana le competiría a título de accidente o cualidad accidental (cf. ibíd., pp. 46 y ss.).

Para conocer en detalle las diferentes posiciones y el debate que sucedió al congreso puede consultarse A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia*, L’Aquila, Japadre, 1969.



Es indudable que la posición de Maritain apunta a un dato fundamental que todos podríamos suscribir, aun sin compartir su postura en el citado debate, a saber, que el conocimiento de lo moral, en tanto que moral, reviste una serie de condiciones o exigencias mayores que el llamado conocimiento “teórico”. ¿Se debe su afirmación al hecho de que en el conocimiento práctico se ve implicada la voluntad, cosa que no sucedería en el caso del conocimiento teórico, que es mera cuestión del entendimiento? Tenemos que verlo. Indudablemente, de ser así, la verdad del conocimiento teórico no apelaría al hombre con la intensidad y radicalidad con que lo haría la verdad moral, porque no le comprometería integralmente. Y, en buena lógica, la mayor exigencia de la verdad moral para el hombre le haría más necesitado de la gracia que cuando trata de la investigación de otros campos menos embarazosos.

Por las razones que se irán viendo, la pregunta por el lugar y el sentido de la actividad volitiva en el proceso del conocimiento –sea práctico o teórico– guarda estrecha relación con múltiples cuestiones, algunas de las cuales se van a presentar aquí a vuelapluma, para recalcar la importancia de un problema que afecta a tantos otros. Sin embargo, a donde queremos llegar con la cuestión sobre el lugar y valor de la voluntad en el conocer es a las razones últimas de la problematización de la fe en el seno del conocimiento, aunque será a modo de hipótesis que deben continuar meditándose.

Siendo ese el punto de mira, consideraremos primeramente el papel de la voluntad en el proceso del conocimiento a través del análisis de la relación de la conciencia moral con la verdad, así como del significado de la conciencia errónea; después estudiaremos dos rasgos particulares de la verdad moral, objeto de la conciencia, y recordaremos algunas consideraciones clásicas acerca del conocimiento y de la verdad. A la luz de tales reflexiones, replantaremos de modo nuevo los motivos de la oposición entre conocer y decidir.

Son varios los textos utilizados para la preparación de este trabajo: en las consideraciones sobre la conciencia y sobre los rasgos de la verdad moral hemos seguido fundamentalmente las ideas apuntadas por el entonces Cardenal Ratzinger en un breve artículo llamado “Conciencia y verdad” y de la obra conjunta de Juan-José Pérez-Soba, Livio Melina y José Noriega intitulada *Caminar a la luz del amor*. Para el análisis de la esencia del conocer y de la verdad seguimos una recopilación de textos de Josef Pieper. Las consideraciones de la noción bíblica de verdad se apoyan asimismo en una conferencia de J. Ratzinger pronunciada en la Academia Católica de Baviera en 1982, titulada “Interpretación, contemplación, acción”. El estudio de Carlos Cardona publicado bajo el título *Metafísica de la opción intelectual* y, de modo muy distinto, la obra de Millán-Puelles *La estructura de la subjetividad* recogen intuiciones de fondo que sostienen este trabajo. Ha sido inspiradora la contribución de David J. Schindler al Congreso Internacional sobre



la *Fides et ratio* organizado por la Facultad de Teología “San Dámaso”². Estos textos son filosóficos y también teológicos, y con esa conciencia los utilizamos. Para la elaboración de nuestro estudio los tomamos todos tan en serio como cualquier otro dato que podamos recabar de la realidad y cuya verdad pueda dársenos a conocer a nuestra razón.

2. CONCIENCIA Y VERDAD

Ratzinger recuerda en uno de sus escritos la conversación de algunos colegas suyos presenciada por él, aún joven profesor universitario. Disputaban acerca del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó que de ser esa teoría de valor universal, también los miembros de las SS nazis estarían justificados y gozando del paraíso, pues llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y absoluta certeza de conciencia. “A lo cual otro respondió con toda naturalidad –escribe Ratzinger– que así eran las cosas: no hay duda alguna de que Hitler y sus cómplices estaban profundamente convencidos de su causa [...]. Puesto que siguieron su conciencia, aunque deformada, hay que reconocer que su comportamiento era para ellos moral, y por tanto no se puede poner en duda su salvación eterna”. Concluye con humor Ratzinger: “después de semejante conversación tuve la certeza de que algo no cuadraba en esta teoría. [...] Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican en absoluto al hombre”³.

Este ejemplo, ocurrido hace ya varias décadas, no queda tan lejos de una forma hoy bastante generalizada de considerar lo moral: la conciencia tranquila, el obrar siguiendo las propias inclinaciones y opiniones basta para justificar un comportamiento e incluso darle valor moral positivo. Por otro lado, el seguir la propia conciencia se considera el modo más seguro de garantizar la propia libertad personal. Si, además, tenemos en cuenta que nuestra cultura está fuertemente impregnada de relativismo y no cree que exista una verdad universal sino que cada individuo tiene la suya, es la conciencia de cada uno

² L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid, 2007; J. Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid, 2005; J. Pieper, *Lesebuch*, Kösel, München, 1981; J. Ratzinger, “Interpretación, contemplación, acción”, discurso del 27 de junio de 1982 (trad. Juan Jesús Álvarez Álvarez y Vicente Lozano Díaz), en *Universidad Católica: ¿nostalgia, mimetismo o nuevo humanismo?*, Universidad Francisco de Vitoria, 2009, pp. 145-168 (orig. alemán, “Interpretation. Kontemplation-Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 12 (1983), pp. 167-179; D. L. Schindler, “Superando la separación entre fe y razón: la relación circular entre filosofía y teología y sus implicaciones para la estructura relacional del conocimiento (filosófico)”, en *La razón creyente*, Madrid, 2002, pp. 320-367 (texto bilingüe); C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973²; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

³ J. Ratzinger, *La Iglesia*, pp. 151 y ss.



quien le revela a cada uno “su” verdad⁴. Queda totalmente al margen la cuestión de que la conciencia pueda estar equivocada. En realidad, esa disquisición resulta superflua. Es la idea que encontramos en boca de Rousseau: “Todo lo que yo siento que es bueno es bueno; todo lo que yo siento que es malo es malo. El mejor de todos los casuistas es la conciencia”⁵.

* * *

¿Qué planteamiento subyace en el fondo del modo de pensar actual? Quisiéramos detenernos solo en el aspecto clave del nexo entre libertad y verdad, que niegan algunas corrientes de pensamiento moral actual. Al desvincular libertad y verdad, tales corrientes contraponen conciencia y autoridad, libertad y norma. La autonomía del sujeto tendría a su lado la conciencia y la libertad, mientras que el planteamiento moral heterónimo contaría de su parte con la autoridad y la norma. El resultado es la contraposición entre una “moral de la conciencia”, por una parte, y una “moral de la autoridad”, por otra. En la moral de la conciencia la fuente del conocimiento moral está en uno mismo, en la moral de la autoridad la fuente es externa, es lo que otro me dice o me manda. Para comprender esta oposición en toda su radicalidad, es preciso completar el cuadro indicando que tales corrientes sostienen que la conciencia es la instancia moral suprema, siempre tiene la última palabra, incluso contraviniendo toda moral de la autoridad, porque consideran que la conciencia es infalible⁶. Sobra indicar qué tipo de moral prospera actualmente, en una cultura que exalta la autonomía hasta el extremo.

Por otra parte, la consideración de estas dos maneras de ver la moral como irreconciliables, el oponer autonomía y heteronomía, ha traído consigo una consideración negativa de la educación en general y la moral en particular, ya que el acto educativo es juzgado como una intromisión ilegítima en la intimidad de la persona, en lugar de una ayuda acorde con la propia interioridad, que apoya la intrínseca tendencia de la libertad hacia el bien en su plenitud.

Estas posiciones éticas niegan el nexo entre libertad y verdad en la medida en que conciben de un modo inadecuado en qué consiste el conocimiento moral, entre otras razones porque enfrentan como netamente separados y distintos lo objetivo-externo-universal con lo subjetivo-interno-particular. No se concibe que “todo conocimiento moral es interno y con un valor ‘objetivo’ que no excluye su percepción en lo íntimo de

⁴ Acerca de la inadecuación de esa postura, J. Courtney Murray, “Footnote to section II of the Declaration on Religious Freedom”, en W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II*, Guild Press, New York, 1966, p. 679.

⁵ J. J. Rousseau, *Émile ou sur l'éducation*, 1. IV, t. II, París, 1863, p. 77.

⁶ Cf. J. Ratzinger, *La Iglesia*, pp. 145 y ss.



la acción del sujeto⁷. Y segundo, porque desvinculan el ejercicio volitivo de su previo y fundante ejercicio cognoscitivo. La acción del intelecto posibilita los actos volitivos, los racionaliza y confiere su peculiar indeterminación. Este último aspecto posee especial relevancia y guarda relación con un aspecto del conocimiento teórico que abordaremos más adelante.

La *Veritatis splendor* ha incidido con energía en la realidad e importancia del nexo entre verdad y libertad. La verdad con la que la libertad está en relación es la verdad moral, es decir, la verdad sobre el bien de la persona, que es la verdad del acto. Ahora bien, como se apuntaba al inicio, importa comprender que la diferencia esencial entre la verdad moral y la verdad teórica, o entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico, no es debida a la presencia activa de la voluntad en el uno y su ausencia en el otro. La diferencia la establecen los fines del conocimiento en cada caso: el conocimiento teórico tiene como culmen el juicio que expresa la aprehensión cognoscitiva que ha tenido lugar previamente. Por su parte, el conocimiento práctico no culmina sino en la acción, es decir, se conoce para actuar. Pero que la acción no sea la meta del conocimiento teórico no supone, en modo alguno, que la voluntad permanezca pasiva, como se verá después.

La verdad en el conocimiento teórico es conocida sin que deba sucederle a ese conocimiento ninguna acción extrínseca al sujeto. En cambio, al conocimiento práctico subsigue –y eso lo determina de modo interno– una actividad extrínseca cuyo efecto es externo al cognoscente: esa verdad debe hacerse. Que el conocimiento práctico culmine en la acción afecta al proceso en la medida en que se conoce lo requerido con la conciencia de que ello es útil para el desenvolvimiento de una acción determinada. Dicho de otro modo, en el caso del conocimiento práctico, este es comprendido y funciona realmente a título de medio. En el conocimiento teórico, por el contrario, el conocimiento de la verdad es un bien y un fin en sí mismo.

Volvamos al análisis del conocimiento de la verdad práctica. La realización de esta verdad, que confiere sentido y dignidad a la existencia concreta, presupone que la libertad humana así lo quiera. Más aún, el mismo conocimiento de esa verdad solo es posible en la medida en que se está dispuesto a aceptar sus exigencias: su conocimiento implica la disposición a la acción y la conformación, especialmente de la libertad y los afectos, con el bien conocido que debe ser realizado⁸. Aristóteles señaló que nuestra libertad se siente originariamente inclinada hacia esta verdad, en la medida en que se siente llamada y atraída hacia el bien por la propia fuerza del bien, según una disposición innata de nuestra naturaleza. Y la conciencia sería la luz que nos ayuda a aplicar los principios morales generales a cada situación concreta, para adquirir la convicción

⁷ L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 99; cf. *ibíd.*, pp. 99 y ss.

⁸ L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 832.



racional de que así, en este caso, cumplo el principio de amar y hacer el bien, y evito el mal. Digámoslo una vez más: el bien de la persona es tal que la persona misma está llamada a realizarlo libremente con sus actos. Pero al hombre no le es dado conocer el bien moral antes de obrar. De hecho, se obra movido por la esperanza de ese bien, la confianza en que lo que nos llama a obrar se realizará, se llegará a alcanzar. Para actuar tenemos que tener fe en el bien que lograremos con nuestra acción⁹. La teología ha expresado que ese bien hacia el que tiende el ser humano a través de cada una de sus potencias es la posesión, la unión con el Sumo Bien. Es decir, ese fin es el amor, la comunión con Dios.

Podemos extraer aquí una breve conclusión: la posición que plantea en oposición heteronomía y autonomía, que considera que la moral de autoridad enajena al sujeto y es un planteamiento irreconciliable con el de la moral de la conciencia, está oponiéndose al modo propio de nuestra naturaleza de llegar al conocimiento. Antes de saber y conocer las cosas por cuenta propia, las conocemos gracias a otros, las creemos de ellos. La moral de conciencia nunca existiría sin una moral de autoridad, ya que de ella recibe sus contenidos y los asimila como propios. Por eso, cabe sostener con toda claridad que la autonomía solo puede darse sobre la base de una previa y coexistente heteronomía. Si esto es así, supone un hecho importante: que la fe forma parte necesaria e intrínseca del proceso natural del conocimiento humano, esto es, que el conocimiento ajeno de la verdad y creído por uno es el modo natural de acceso al conocimiento propio de la verdad¹⁰.

* * *

Las corrientes de pensamiento moral no-cognitivista niegan el carácter veritativo de las afirmaciones éticas tras separar libertad y verdad. Es el caso del emotivismo, decisionismo o prescripcionismo. Según estas, cuando alguien afirma que “esto es bueno”, no se refiere a la realidad, al acto o conducta real, sino a su sentimiento o decisión subjetiva. Así, afirmar: “hacer esto está bien” significaría “me siento bien haciendo esto”, independientemente de que “esto” sea bueno o malo¹¹.

⁹ Cf. *Veritatis splendor*, 42, 59. L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, p. 103. Maurice Blondel ha tenido el mérito de descubrir que no se puede tener la verdad antes de obrar: que se debe aceptar obrar en la fe, siguiendo la promesa de ese bien que no existe hasta que no lo realizamos (cf. M. Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC, Madrid, 1996 [1893]. Vid. L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 116).

¹⁰ Cf. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, pp. 15 y ss.

¹¹ En otro sentido, que también puede servirnos aquí, critica C. S. Lewis la afirmación de que ciertos juicios motivados por un sentimiento versen exclusivamente sobre los sentimientos mismos, llevando ese razonamiento al absurdo (cf. C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 2007⁴, pp. 8 y ss.).



El sujeto, pues, expresaría solo algo puramente subjetivo cuando hace juicios de valor. Pero tal postura deviene sin remedio un irracionalismo moral, que deja el campo entero a la voluntad, privándola de toda luz racional¹². ¿Cómo puede organizarse una convivencia humana bajo estas premisas? Nuestra cultura se aviene a establecer un mínimo de normas de convivencia, aceptando unas reglas de justicia formal, es decir, ofreciendo a todos una igualdad de oportunidades. Esto es optar por una racionalidad meramente formal, porque ni se miran ni se disciernen fines ni principios morales concretos, sino que se dejan a la irracionalidad, al arbitrio de decisiones subjetivas o de consensos de mayorías. Chesterton denuncia esta actitud como una cobarde fuga de lo fundamental:

Nos gusta hablar de “libertad”; es una trampa para evitarnos tratar del bien. Nos gusta hablar de “progreso”; es una trampa para evitarnos tratar del bien. Nos gusta hablar de “educación”; es una trampa para evitarnos tratar del bien. El hombre moderno dice: “Demos de lado a todos esos tópicos arbitrarios y acojámonos a la libertad”. Esto, lógicamente manifestado, quiere decir: “No decidamos lo que es el bien, pero no dejemos de considerar bueno el hecho de no decidirlo”¹³.

El grave problema de este pluralismo basado en el relativismo ético, que no quiere pronunciarse sobre qué está bien y qué está mal, consiste en que considera convencional, y por tanto negociable, todo principio y todo valor moral, lo cual amenaza las bases mismas de la democracia. El mismo derecho a la vida o la libertad dejarían de serlo, si la mayoría se pusiera de acuerdo en negarlos como tales derechos y derogara la validez de esos principios. Una democracia que no preserva bienes concretos como absolutos e innegociables se pone en peligro a sí misma y está a un paso del totalitarismo, como lamenta la historia reciente. En España hemos encontrado un ejemplo de esta aberración que ofende al sentido común en la pretensión de legalizar el terrorismo. “La fuerza del derecho se transforma en el derecho de la fuerza”¹⁴.

¹² Cf. L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 113.

¹³ G. K. Chesterton, *Herejes*, cap. 2, en *Obras completas*, I, José Janés, Barcelona, 1952, pp. 328 y ss.

¹⁴ “En los últimos tiempos, vengo notando que el relativismo, cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en un nuevo dogmatismo. La *political correctness*, cuya presión omnipresente Usted ha expuesto tan atinadamente, pretende imponer un solo modo de pensar y de hablar. Su relativismo la elevaría por encima de todas las demás cumbres del pensamiento hasta ahora alcanzadas; de manera que, si queremos estar a la altura de los tiempos, solo así deberemos pensar y hablar. Al contrario, la fidelidad a los valores tradicionales y a los conocimientos que los sustentan es tachada de intolerancia, mientras que el patrón relativista se erige en obligación. Me parece muy importante oponerse a esta restricción de una nueva pseudoilustración que amenaza a la libertad de pensamiento así como a la libertad religiosa. [...] el relativismo ha empezado a tomar cuerpo como una especie de nueva ‘confesión’ que pone límites a las convicciones religiosas y trata de someterlas todas ellas al superdogma del relativismo” (J. Ratzinger y M. Pera, *Sin raíces. Europa, relativismo, Cristianismo, Islam*, Península, Barcelona, 2006, p. 123). Igualmente inadecuado sería el tra-



Bien vista, la separación de verdad y libertad se comprende bajo el trasfondo de una alternativa: la que se da entre la libertad de hacer y la libertad de la verdad. Podemos comprender que la libertad de hacer no orientada por la verdad implica la dictadura de los fines en un mundo sin verdad y, por lo tanto, la esclavitud del hombre bajo la apariencia de su liberación del “yugo” de la verdad¹⁵.

Resumamos: las tendencias de pensamiento moral que hemos visto coinciden en desligar libertad y verdad, negando que los juicios de conciencia tengan carácter veritativo –hablen de algo objetivo y universal– y por ende, tengan valor racional. Esto se debe a una oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, y también entre lo autónomo y lo heterónomo. Pero tal oposición ignora el orden natural de lo que lleva finalmente al conocimiento: la fe en lo que otro conoce es siempre el primer paso antes de conocer la verdad en cuestión. Por otro lado, la oposición entre libertad de hacer y libertad de la verdad presupone que la verdad es un límite y una determinación. Podemos ir aún un poco más allá de esa comprensión de la alternativa entre libertad o verdad, y ahondar en las razones profundas de esta.

3. LA JUSTIFICACIÓN DE LA CONCIENCIA

Volvamos con más detenimiento, después de esta primera etapa, al problema al que aludíamos al comienzo: la justificación de la conciencia errónea. En la discusión que recordaba el profesor Ratzinger se mostraba una posición quizá más sorprendente que los no-cognitivismos, que niegan todo contenido de verdad objetiva a los juicios de conciencia, pues a la vez que se admitía la posibilidad de una conciencia errónea –al menos parecía no negarse la realidad de la verdad ni la posibilidad de que la conciencia la conociese– se afirmaba con rotundidad que el error de la conciencia no impedía que el hombre fuera bueno, permaneciera en el yerro sin culpa alguna, ya que el principio de que se debía seguir siempre la propia conciencia tiene un carácter absoluto.

Para comprender el problema debemos notar que no es lo mismo afirmar que se debe obedecer siempre a la propia conciencia y afirmar que la propia conciencia siempre tiene

dicionalismo, porque sustituye el elemento racional en el conocimiento de la verdad moral por el depósito de una tradición, ya que se arriesga a caer en el integrismo de grupos muy homogéneos, compactos e incapaces de diálogo entre sí. Por tanto, en el lugar del fundamento de universalidad de la ética, la verdad racionalmente cognoscible, sitúan a la tradición, que puede no ser más que un elemento privativo de un grupo concreto (cf. L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 113; J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 166 y ss.). Ni el tradicionalismo ni el no-cognitivismo son fundamentos adecuados para una ética que pueda favorecer una sociedad realmente humana.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger, “Interpretación, acción, contemplación”, p. 155.



razón. Si fuera lo mismo, dado que los hombres juzgan diversamente según su conciencia, de modo que para uno es bueno lo que para otro no lo es, habríamos de concluir que la verdad moral no existe. A lo sumo habría verdad para el propio sujeto, es decir, sinceridad. El sujeto sería “fiel a sí mismo” siguiendo su propia conciencia. Pero además, si así son las cosas, entonces los individuos quedarían incapacitados para entrar en relación con los demás, puesto que carece de medios, fundamentos, realidades compartidas con los otros. El relativismo moral, de hecho, imposibilita el diálogo y aísla al individuo. Pero la más terrible consecuencia es que la libertad verdadera se esfumaría. Al final, los dictámenes de la conciencia no serían sino mero reflejo de los condicionamientos sociales, y no de ninguna verdad vista por uno mismo. Una disociación entre conciencia (o libertad) y verdad se ve que nos conduce a un callejón sin salida. La contraposición libertad-autoridad ignora algo.

Para este modo de sentir, la verdad no resulta significativa: lo decisivo es el hecho de que uno mismo libremente opta por unos valores u otros. La verdad, tomada en serio, es vista como un yugo, una carga de penosas exigencias morales difíciles de cumplir, de las que la conciencia errónea se vería libre. Sería una suerte no conocer la verdad y andar así, inocentemente, por un camino más fácil para ser una buena persona y salvarse¹⁶. “La no verdad, permanecer alejado de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No es la verdad la que le libra sino que más bien debe ser liberado de ella”¹⁷.

En realidad, continúa Ratzinger, al mismo tiempo que se desfigura la noción de verdad, se pervierte la de conciencia, pues el liberalismo apela a ella como si fuera un refugio de la subjetividad, una concha tras la que huir de la realidad. Siendo así, la conciencia no abriría el camino liberador hacia la verdad, o porque esta verdad no existe o porque es demasiado exigente. La verdadera noción de conciencia, afortunadamente, es la de una ventana por la que entra en nuestro ser la luz de la verdad universal, que todos pueden llegar a ver, una verdad que es un fundamento estable del ser, que hace posible la responsabilidad y proyectos comunes. La conciencia nos brinda la oportunidad de percibir lo más elevado y esencial. Su papel es juzgar si las propias acciones de la persona son buenas o malas¹⁸. En cambio, la falsa noción liberal de conciencia acaba convirtiéndose en una excusa contra el deber de buscar la verdad, porque bastaría con estar convencido de las propias opiniones y adaptarse a las ajenas. El hombre queda, así, reducido a sus convicciones superficiales y cuanto menos profundas sean estas, mejor para él¹⁹. La disyuntiva en esta consideración de la conciencia viene a ser la siguiente: “o

¹⁶ Cf. J. Ratzinger, id., pp. 147 y ss.

¹⁷ J. Ratzinger, id., p. 149.

¹⁸ Cf. A. Fernández, *Moral fundamental. Iniciación teológica*, Rialp, Madrid, 2001³, p. 106.

¹⁹ Cf. J. Ratzinger, *La Iglesia*, pp. 150 y ss.



la conciencia procede del bien y es conciencia del bien o el bien procede de la conciencia y es el bien de la conciencia”²⁰.

La conciencia tranquila parece liberar al hombre de toda culpa, pero más grave que todas las culpas, insiste Ratzinger, es no ver ya las propias culpas, es hacer enmudecer la conciencia, ya que el sentimiento de culpa pertenece a la estructura psicológica del hombre sano, espiritualmente hablando. El sentido de culpa, afirma Görres, rompe la falsa serenidad de la conciencia, es una protesta de la conciencia contra una existencia satisfecha de sí, es una capacidad imprescindible para la salud espiritual, como lo es para la corporal el poder sentir dolor para detectar las alteraciones somáticas. Ella nos trae la esperanza de la sanación, pero la falsa conciencia, en vez de liberarnos, nos encadena a una situación de enfermedad²¹.

Por otra parte, indica con fuerza Ratzinger, existe en el hombre la presencia absolutamente inevitable –implícita– de la verdad, de la única verdad del Creador. El hombre puede ver la verdad de Dios en virtud de su ser de criatura. “No verla es pecado. Y cuando no se la ve es porque no se quiere. Este rechazo de la voluntad que impide el conocimiento es culpable. Por eso, si no se enciende la atalaya luminosa, ello es debido a que deliberadamente nos desentendemos de lo que no deseamos ver”²². Por eso, el publicano del evangelio está en disposición de ser ayudado por la gracia, pero no el fariseo, que tiene una conciencia tranquila, satisfecha de sí, que ya no ve culpas²³.

Es falso identificar la conciencia humana con autoconciencia, con la certeza subjetiva acerca de lo que pienso o siento. Uno puede muy bien ser mero reflejo del ambiente social y las opiniones de quienes le rodean. Además, esa seguridad puede provenir de la incapacidad de escuchar el propio espíritu, de la falta de autocrítica. Al final, el error, la conciencia errónea, solo es cómoda a primera vista, pues si no se reacciona, lleva a la deshumanización del mundo, al peligro mortal. Tal conciencia nos esclaviza a la opinión ajena, se degrada a sí misma y se convierte en una mezcla de autojustificación, conformismo y pereza, en definitiva, una capitulación y una renuncia a la verdad²⁴.

Podemos hacer algunas consideraciones más de camino hacia la cuestión explícitamente tratada. Si antes comentamos que la oposición subjetivismo-objetivismo era contraria al proceso natural del conocimiento y por tanto era antinatural, aquí se perfila un poco la razón de tal planteamiento y sus razones: se trata de una opción que prefiere

²⁰ C. Caffarra, “La Chiesa e l’ordine morale”, en *L’Osservatore Romano* (16-I-1976).

²¹ Cf. J. Ratzinger, *La Iglesia*, pp. 152 y ss., “El pecado original es la única explicación del mal que no nos condena a su irremediabilidad” (Benedicto XVI).

²² J. Ratzinger, *La Iglesia*, pp. 154 y ss. Cf. M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlín, 1990, pp. 138 y ss. (citado en J. Ratzinger, id.).

²³ J. Ratzinger, *La Iglesia*, p. 154.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 156.



la *certeza* –cualidad del sujeto, de su estado interior– antes que la *evidencia* –cualidad del objeto, de la verdad, aunque no sea de inmediato conocida por quien la busca.

Por otra parte, la consideración tan negativa de la verdad como un yugo, una limitación de la libertad, aparte de no ser correcta, subraya bastante un aspecto que me interesa hacer notar y al que ya se aludió más arriba: la libertad quiere emanciparse de la verdad porque se la concibe como una verdad determinante, cerrada, cuando lo cierto es que la verdad casi siempre es tal que requiere de una decisión: cuando la verdad no se muestra con evidencia, el sujeto es libre de aceptarla o no. Esto divide de manera clara las verdades de hecho y las verdades de razón, como las llama Leibniz. Las verdades de razón fuerzan al entendimiento al juicio, al asentimiento, porque son necesarias, su evidencia es manifiesta y por eso su conocimiento genera certeza. En sentido fuerte *causan* el asentimiento. En cambio, si seguimos la distinción de Leibniz, las verdades de hecho carecen de esta cualidad, por lo que no constriñen a la razón al asentimiento. Muchas veces, por no decir casi siempre, estamos en este caso. Toda verdad histórica, todo acontecimiento, es una “verdad de hecho”. Si no estamos forzados a aceptar esa verdad, es porque la razón carece de lo que causa con necesidad ese asentimiento: falta evidencia –más exactamente, el sujeto no percibe la evidencia de esa verdad–. En tales casos el asentimiento es literalmente voluntario, ya que la voluntad empuja al intelecto a fallar el juicio, para el cual él mismo no encuentra “razones suficientes”, en el sentido de determinantes²⁵. Es claro que esta manera de conocer la verdad está bien lejos de anular la libre actividad del sujeto que entra en contacto con ella. De hecho, siempre cabe la posibilidad de aceptar o rechazar, de optar a favor o en contra de lo que se nos presenta como verdadero, mas de modo no exhaustivo. Pero esto es precisamente lo que exaspera al racionalista: tener que cargar con la responsabilidad de una decisión acerca de la verdad.

La escena de los fariseos que preguntan a Jesús por la fuente de su autoridad muestra, por un lado, que el hombre quiere saber sin que eso le comprometa, y por otro, que la verdad, antes de dársele a conocer, pone al hombre en la necesidad de optar por ella, de

²⁵ “El intelecto no es movido sino por dos cosas: o bien por su objeto propio cuando se aplica a él, o lo que es lo mismo, por la verdad evidente (pues en efecto la verdad es el objeto del intelecto, y la evidencia cuando se aplica a su objeto), o bien por la voluntad, que es cuasi-soberana y rige por su mandato a las otras potencias. Por consiguiente, la evidencia de la verdad mueve al intelecto eficaz e infaliblemente, la cual por lo mismo no es tanto el fundamento suficiente de la certeza formal sino que más bien mueve ella misma inmediatamente al intelecto y causa el asentimiento firme. Faltando la evidencia el intelecto es movido por la voluntad”. (*Intellectus non movetur nisi a duobus: ab obiecto proprio ei applicato seu a veritate evidenti (veritas enim est obiectum intellectus, et evidētia applicatur huic obiecto) et a voluntate, quae est quasi domina et movens imperio suo alias potēcias. Evidētia igitur veritatis intellectus efficaciter et infallibiliter movetur, quae proinde non tantum est sufficiens fundamentum certitudinis formalis, sed etiam per seipsam immediate movet intellectum et causat assensum firmum. Deficiente vero evidētia, intellectus non movetur nisi a voluntate*). (J. Greth, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Friburgo, 1936, p. 668) (T.A.).



tomar una decisión. “Os voy a preguntar una cosa. Respondedme y os diré con qué autoridad hago esto. El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Respondedme”. Con frecuencia, el hombre considera más cómodo no saber que comprometerse con o contra la verdad y asumir la responsabilidad de su decisión. “Ellos discurrían entre sí: ‘Si decimos: «Del cielo», nos dirá: «Entonces ¿por qué no le creísteis?». Y si decimos: «De los hombres», tenemos miedo a la gente, pues todos tienen a Juan por profeta’. Respondieron, pues, a Jesús: ‘No sabemos’. Y él les replicó asimismo: ‘Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto’” (Mc 11, 29-33). La tragedia humana que refleja el texto es que, de una parte, los fariseos sí que saben, pero no han querido aceptar la verdad de Juan, y por otra, que aunque pretenden eludir la responsabilidad de la decisión, no dejan de deliberar, “*discurrían entre sí: si decimos...*”, ni de optar, de hecho, en contra de la verdad, de cuya manifestación explícita, como consecuencia, se ven privados. En el fondo de esa decisión no está el amor a la verdad, sino la cuestión de la conveniencia.

Por último, vemos que el refugio en la subjetividad esconde en realidad una opción que proviene del espíritu racionalista: se rechaza la heteronomía, lo objetivo-externo, lo recibido, porque nos adherimos a lo que de nosotros procede. Se prefiere la certeza acerca de los propios pensamientos y convicciones, de un yo considerado infalible, a la verdad de lo que no proviene de la propia subjetividad, precisamente por el hecho de no ser “propia”²⁶.

4. RASGOS ESENCIALES DE LA VERDAD MORAL

A esta altura de nuestras consideraciones, el examen de algunos rasgos propios de la verdad moral nos permitirán ilustrar lo que ha ido saliendo a la luz, la realidad y la verdadera índole del vínculo libertad-verdad, la naturalidad del proceso histórico personal del conocimiento en el que la fe, que podríamos llamar conocimiento heterónomo, es la etapa primera e imprescindible. Estas características de la verdad moral recalcan de modo nuevo lo inadecuadas que son las contraposiciones subjetivo-objetivo, autonomía-heteronomía en el ámbito del conocimiento moral, con lo que quedaría más que justificada la tarea educativa. El tema del relativismo moral, otra grave consecuencia –quizá la mayor– de la ruptura de lo objetivo-exterior y lo subjetivo-interior y del deseo de “crear” una verdad a capricho de la voluntad, excede las posibilidades de nuestro trabajo²⁷.

²⁶ Cf. C. Cardona, id., p. 19.

²⁷ Por ejemplo, cf. D. Von Hildebrand, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1997, pp. 110-131.



a) *Verdad moral inmanente y trascendente*

En primer lugar, la verdad moral es inmanente y trascendente a cada persona. Esto quiere decir que el hombre encuentra tanto dentro como fuera de sí la fuente del conocimiento del bien para la persona.

“No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad”, dice San Agustín. Ciertamente, dentro de cada uno de nosotros resuena la llamada de la verdad. La existencia de esta llamada hace que no baste con hacer el bien –de hecho es posible hacer mal cosas buenas–, sino que el hombre debe hacer el bien por la sencilla razón de que se trata de un bien y es querido por ello mismo, porque se ha conocido y querido en función de su propio ser. Esta es la razón por la que es un deber seguir siempre la propia conciencia: porque lo relevante desde el punto de vista moral no es sin más la acción, sino la acción que es movida por la búsqueda y el reconocimiento de lo que es bueno. Por eso, el mal moral en definitiva consiste en ir en contra de la propia conciencia.

Pero aunque esto es correcto siempre, es necesario añadir algo más. La conocida frase de Agustín, frecuentemente omitida pero igualmente importante, continúa así: “y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”²⁸. ¿Qué significa esto? San Agustín nos pide que, ante la experiencia de que nuestra naturaleza puede ser infiel a la llamada de la verdad, puede guiarse o dejarse encandilar por bienes más bajos (propios gustos, placeres, ambiciones, deseos inmediatos, etc.), es necesario separarse de todo esto, es decir, superar el estrecho ámbito de lo personal, saltar por encima de tales condicionamientos, para ser capaz de reconocer la verdad. Esta condición para alcanzar la verdad es tan decisiva que Robert Spaemann no duda en sostener que “el mayor obstáculo cuando se trata de juzgar objetivamente lo que tenemos que hacer reside en la falta de disposición para poner entre paréntesis nuestros propios intereses”²⁹.

Por tanto, trascenderse a sí mismo significa abrirse a la luz superior al acto de inteligencia que la reconoce. Esta luz y esta voz solo se muestran en la receptividad reverente y desinteresada. Lo dicho nos ayuda a comprender que el conocimiento de la verdad, y especialmente de las verdades morales, requiere de una actitud adecuada, que es la de la obediencia a la verdad, verdad que es anterior a mi conciencia. Depender de la verdad significa que la propia vida, decisiones, acciones, etc. se rigen conforme a lo que se conoce que es bueno, no según caprichos, preferencias o intereses. Es decir, aunque la verdad

²⁸ “*In te ipsum redi, interiori homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum*” (*De vera religione*, 39, 72 (CCL 32, 234).

²⁹ R. Spaemann, citado en A. Sonnenfeld, *Liderazgo ético. La sabiduría de decidir bien*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 85.



moral la escucha el hombre dentro de sí, es distinta de él y de su conciencia. Esto es muy importante: el hombre no se oye a sí mismo, al entrar en sí no establece un monólogo sino un diálogo. Este diálogo interior y esta independencia de la verdad respecto de nosotros resulta patente cuando la conciencia se nos “enfrenta”, por decirlo así, juzgándonos, acusándonos o aprobándonos. ¿Cómo se explica esta heterología que se da en el interior de la subjetividad? ¿Qué es aquello que, dentro de nosotros mismos, se nos enfrenta –se nos pone delante– como distinto de nosotros? La teología ha señalado que el diálogo se establece entre el hombre y Dios³⁰. Podríamos decir, desde el análisis filosófico, que la armazón interna del ser humano responde, por principio, a una polaridad siempre presente, y que Millán-Puelles presentó y estudió en su obra *La estructura de la subjetividad* como la cualidad propia de la subjetividad humana que quizá mejor muestra el carácter creatural del hombre³¹.

Es importante, y lamentablemente no podemos más que aludir a ello, que esta estructura dialogal o heterológica, según la expresión de Millán, que manifiesta el ser-relación del hombre con su origen, es una relación de orden ontológico. Por eso, constituye el fundamento metafísico –siempre dado y previo a todo conocer– de la relación entre razón y fe. Puesto que, ontológicamente, tal relación ya está establecida entre Dios y el hombre, se habla de que el conocimiento de esta (y por tanto de la relación entre fe y razón) se da de modo implícito. Según David L. Schindler, en el debate acerca de la relación fe-razón, no se le ha concedido aún a la idea de lo *implícito* la enorme importancia que tiene. De Lubac ya había insistido antes que él en este punto, señalando el concepto como fundamental para nuestro conocimiento de Dios³². Si, ciertamente, al conocer lo real logramos comprenderlo desde su índole creatural, es porque la relación de la criatura con Dios es un dato ontológico. El estudio de Millán expone con maestría cómo este carácter sella intrínsecamente las actividades gnoseológicas –y en general superiores– del ser humano. Santo Tomás lo señala en *De Veritate*: “*Omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*”³³. Por eso afirma Schindler que la razón humana, en su constitución básica como creada ella misma y no solo las cosas que conoce, “conoce” implícitamente al Dios Creador. En resumen, “el conocimiento está constituido en su estructura primitiva en términos de las relaciones que implica una ontología de la creación”³⁴.

³⁰ Cf. L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., pp. 830 y ss.

³¹ Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 54 y ss; pp. 102 y ss.

³² Cf. *Sur les chemins de Dieu*, París, 1956 (trad. española, *Por los caminos de Dios*, Madrid, 1993) (citado por D. L. Schindler, id., p. 347).

³³ “Todos los seres cognoscentes conocen a Dios implícitamente en todo aquello que conocen” (q.22, a.2 ad 1).

³⁴ Cf. D. L. Schindler, “Superando la separación entre fe y razón: la relación circular entre filosofía y teología”, pp. 345 y ss., cita en p. 349.



¿A qué nos conduce todo esto? Aunque no podemos desarrollarlo, al menos notemos que la experiencia de la “voz” de la conciencia manifiesta, como el ejercicio de la razón en general, una polaridad constitutiva del hombre. La teología propone, pues, con un fundamento ontológico claro, que el conocimiento de Dios es implícito desde el momento en que la relación ontológica entre Ser Creador y ser-creado existe y precede a cualquier otra. El desarrollo de la actividad de la conciencia saca a la luz esta índole relacional que impregna absoluta y plenamente al hombre. Por eso, la contraposición de los distintos polos que hemos comentado antes (autonomía-heteronomía, subjetivo-objetivo, conciencia-autoridad) podría considerarse un artificio filosófico que no responde a la realidad antropológica y no hace justicia por tanto a un conocimiento cabal de esta.

b) *Comunionalidad*

La comunionalidad de la verdad que conoce la conciencia es una explicitación de su carácter dialogal, digamos que desde un punto de vista extrínseco a la persona misma, pues expresa que la relación con los otros despierta y desarrolla en cada uno la propia conciencia de sí. Pero significa más: por ser comunional, la verdad moral es conocida por el hombre no solo aisladamente, sino estando en referencia a una comunidad de personas, a personas que participan de un bien común. La característica de la comunionalidad va más allá de la dimensión comunitaria del proceso de conocimiento de la verdad, pero la incluye. La comunidad de personas, la unión de los conocedores de la verdad es, sin duda, una fuente de conocimiento y una expresión del aspecto común, compartido porque es universal, de la verdad³⁵. Gracias a la referencia al grupo de personas que viven unidos por un bien, podemos captar la dimensión universal del bien, de la verdad. Es decir, al abrirnos a los demás nos ponemos en contacto con Dios, con la verdad moral definitiva que es reconocible por todos. Digámoslo de nuevo: la referencia a los demás permite a la persona mirar por encima de los propios intereses y no caer en una falsa identificación del bien con “mi bien” o “mi interés”.

Para el niño es el modo natural de irse formando un criterio de actuación: el bien es comportarse como lo hacen sus padres, hermanos (en cuya bondad él por principio confía), el niño va asimilando que obrar según conciencia es responder como lo haría

³⁵ No entramos en la significación metafísica de lo comunional, pero sí queremos al menos señalarla. Como se ha dicho, la dimensión gnoseológica no es la única de la comunionalidad de la verdad. Que esta sea comunional guarda relación con el hecho de que la verdad es *realidad* y lo real siempre, necesariamente, es común, con independencia del conocimiento que de ello tengan las personas. Sin esta última dimensión, la gnoseológica no tendría realmente base alguna.



toda persona honesta en esa situación. Por ir madurando durante la infancia la diferencia entre lo que es bueno en sí y lo que es bueno para mí, el niño tiene una sensibilidad muy aguda hacia lo justo y lo verdadero. Sería ingenuo minusvalorar la responsabilidad moral de padres y maestros acerca de su obediencia a la conciencia, ya que es la manera real y eficaz de enseñar la universal validez de la verdad ética. Un mal ejemplo que sea visto como una voluntaria no-consideración de la llamada de la conciencia, inocularía, inconsciente pero realmente, la impresión de que las normas morales no tienen un carácter absoluto, y que la ética no va más allá de ser una normativa formal que organiza la convivencia.

Luego para conocer con seguridad lo que es la verdad necesitamos la referencia y el diálogo con los demás. Spaemann apunta que deben tenerse en cuenta las conductas ajenas a la hora de buscar su consejo: “para estar seguro de que no se engaña [el hombre], debe producirse un intercambio, un diálogo con los demás sobre lo bueno y lo justo, en una comunión de costumbres”³⁶. Ahora bien, es obligado preguntarse: dado que vivimos en una sociedad pluralista, fuertemente relativista, con una variedad cada vez mayor de opiniones, también éticas, ¿puede ser realmente útil el diálogo con los demás para asegurarnos acerca de la verdad moral? ¿No es más bien desorientador buscar en los que nos rodean referencias para nuestro conocimiento de lo bueno y lo malo?

La respuesta de Aristóteles es que no confirman en el conocimiento del bien sino aquellas personas bien dispuestas hacia la verdad moral, es decir, aquellas personas cuya apertura, obediencia a la verdad y desprendimiento de propios intereses sean conocidos³⁷. Este rasgo de la comunionalidad subraya una condición indispensable para abrirse a la verdad moral a que se refiere Santo Tomás: la docilidad³⁸. La comunidad de personas, cuyas costumbres son acordes con la verdad, en docilidad a ella, está formada por hombres virtuosos. Aristóteles escribe en su *Ética a Nicómaco* que “el virtuoso es regla viviente y medida del bien”, porque a él “le parece bien aquello que es también un bien en la realidad”³⁹. Sobre todo debe buscarse el consejo de quien tiene verdadera prudencia para gobernarse a sí mismo y puede por tanto ayudar a adquirir esta virtud⁴⁰. En definitiva, la fuente del verdadero conocimiento moral es la vida y la experiencia moral del hombre virtuoso. Este criterio confirma, por otro camino distinto, nuestra afirmación anterior según la cual todo conocimiento, también el moral, principia por la heteronomía, por la fe, que es creer en la verdad conocida por otro, antes de conocerla

³⁶ R. Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 1993³, p. 88.

³⁷ L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., pp. 833 y ss.

³⁸ Cf. *Summa theologiae*, II-II, q.49, a3.

³⁹ E.N. 1113a 28-b 2.

⁴⁰ L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 845.



por nosotros mismos. Aquí, además, la confianza es necesaria por doble vía: porque desconocemos cuál es el bien hacia el que debemos tender, y porque debemos fiarnos de la persona que *nos parece* virtuosa. No cabe otra cosa, dado que el conocimiento de las personas siempre está mediado por la actitud de la confianza.

El principio de comunión, por último, nos permite comprender que una autoridad externa que guía la conciencia sin violar la interioridad de la persona, le ayuda, ella misma, a abrirse a una verdad más grande⁴¹.

Recordemos la distinción de conocimiento teórico y conocimiento práctico. Aunque el objeto del conocimiento práctico depende de la actividad volitiva para llegar a la existencia, queda ya claro que la implicación de la voluntad no puede verse excluida tampoco del conocimiento teórico. Ciertamente en el conocimiento práctico nos dirigimos intencionalmente hacia objetos futuros que concebimos como posibles y cuya existencia depende estrictamente de nuestra actividad, aunque su verdad es, en un sentido concreto, independiente de nuestra libertad (de modo contrario no podría hablarse de obediencia a la verdad). Pero ya hemos visto por un camino —el que nos llevaba a la distinción leibniziana de verdad de razón y verdad de hecho— cómo la voluntad resulta apelada también por la verdad en el mismo conocimiento teórico. Ratzinger confirma esta conclusión con las nuevas perspectivas que abre ante nuestros ojos la noción sapiencial de verdad —que, sin hacerla innecesaria, en cierto sentido supera la distinción de conocimiento teórico y conocimiento práctico—.

5. CONOCIMIENTO Y VERDAD COMO ENTIDADES RELACIONALES

Hemos hablado de dos rasgos de la verdad moral que constituyen una réplica a la dicotomía subjetivo-objetivo en la cuestión de su conocimiento. Un nuevo rasgo refuerza nuestra convicción: si el conocimiento establece y consiste en una relación, la oposición sujeto-objeto entraría claramente en crisis, a no ser que se niegue, de modo radical, como de hecho se acaba haciendo si se acepta el planteamiento consecuentemente, el conocimiento natural como tal. Esta relacionalidad queda enmascarada si se entiende el conocer como acción y no como acto contemplativo, que es lo que recuerda Ratzinger, recuperando una importante aportación de la filosofía platónica⁴². Vamos a examinar lo que enriquece nuestra reflexión este planteamiento.

Según Josef Pieper la verdad es una moneda con dos caras: la realidad, por una parte, y el espíritu cognoscente, la persona que conoce, por otra. Pieper define la realidad como

⁴¹ L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, id., p. 834.

⁴² J. Ratzinger, "Interpretación, acción, contemplación", pp. 155 y ss.



“la esencia del ser independiente del pensar”⁴³. Todo lo real, que puede estar ante la persona cognoscente sensible o espiritualmente, tiene ser con independencia de que, de hecho, sea conocido por alguien. La realidad está ya toda ella, por entero, ante la persona que conoce, aun antes de que ella lo advierta. Está, toda ella, indiferente a nuestro interés o atención, siendo lo que es y, en esa medida, como posible objeto⁴⁴. Cuando establecemos ese contacto, cuando nos interesamos intelectualmente por la realidad, ¿de qué tipo es la relación que establecemos con ella? Conforme al punto de vista, la relación será de uno de los siguientes tres tipos: desde la perspectiva de nuestro espíritu se da el conocer; desde la de la realidad el ser-conocida, y desde un punto de vista común a ambos, se trata de una relación de *verdad*.

Cuando conocemos la realidad, el alma posee la forma (la esencia) de aquello que conoce; sin convertirse materialmente en ello, el alma *es* inmaterialmente lo que conoce. Conviene tener conciencia muy clara de que conocer no es como tal un proceso sino el resultado del proceso. El proceso por el cual llegamos a conocer alguna parte de la realidad, como enseña Aristóteles, es un proceso, desde el punto de vista del sujeto cognoscente, activo y pasivo: como sabemos, para el estagirita el sujeto necesita escarbar en lo real hasta llegar al meollo, a lo esencial, y es entonces cuando el alma llega a la dimensión pasiva del conocer y *recibe* la forma, capta qué es esa realidad, qué la hace ser eso, ser así. Hildebrand, que nadie podría considerar un pensador de la Escuela, describe el conocimiento con matices distintos, descubriendo igualmente la doble dimensión activo-pasiva del conocer. Mientras que, como Aristóteles, considera el conocer una pasividad, una receptividad intencional espiritual de lo real en el espíritu cognoscente, encuentra que esta recepción debe ser preparada, en el sentido de que el sujeto debe disponerse, él mismo, para ser ese recipiente apto de lo real. La dimensión activa del conocer se concreta, según su descripción, en la *atención preparatoria* –que se comprende como el volverse de la mente hacia el objeto que despliega ante ella sus matices, que efectúa el contacto con el mismo pero que realmente precede a la aprehensión cognoscitiva como tal y no es un componente de ella– y, sobre todo, el *acompañamiento espiritual* del objeto, que estriba en la asimilación alerta y activa del objeto que se autorrevela. El acompañamiento constituye una cooperación activa con esta autorrevelación de lo real, es un penetrar y ahondar en esa revelación, un estar referido y atento a esa comunicación⁴⁵.

En cualquiera de los planteamientos, la esencia del conocer estriba en la recepción espiritual de lo real en el alma, conocer es *tener* la cosa, poseerla espiritualmente. “La esencia del conocer es el tener la forma de la realidad objetiva; conocer en su estado

⁴³ J. Pieper, *Lesebuch*, Kösel, München, 1981, p. 107.

⁴⁴ D. Von Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 23 y ss.

⁴⁵ D. Von Hildebrand, id., pp. 29 y ss.



perfecto [...] es el estar-en-relación del espíritu con el mundo del ser objetivo. Es la identidad entre el alma cognoscente y la realidad, visto desde el alma cognoscente [...]. Y precisamente este estar-en-relación del espíritu cognoscente es lo que constituye el contenido conceptual de la ‘verdad’⁴⁶. Es decir, la esencia de la verdad es un estar-en-relación el espíritu cognoscente.

La primera conclusión que podemos sacar de lo dicho es que la verdad es la *conformidad*, la uni-formidad, la unión de la realidad y el que la conoce. Y, sobre todo, como la verdad es la relación de identidad establecida y realizada en el conocimiento entre el espíritu y la realidad, la realidad se constituye en la medida del espíritu cognoscente. Lo que hace verdadero mi conocimiento no es nada de mí, sino la realidad con la que he establecido esta relación de conocer. Si es un conocer con verdad, entonces mi espíritu está en identidad con la realidad.

a) *Incomprensible comprensibilidad*

La idea de que conocer es recibir lo real, y la verdad una relación de conformidad del espíritu con lo real, demuestra que el conocimiento es algo que va mucho más allá de la voluntad de conocer del hombre, que no cabe identificarlo con una producción o creación de su objeto. Lo conocido, lo real, no depende de la voluntad del hombre para ser lo que es. Sin embargo, el sujeto por supuesto que interviene activamente en el conocer, por lo que sigue siendo cierto que el hombre no conoce si no quiere –si no presta esa atención preparatoria y si no atiende interiormente para asimilar lo que la realidad le ofrezca–. Ahora bien, lo que realmente necesita ser subrayado es que al hombre en ningún caso le basta con querer conocer para lograrlo, ya que, en definitiva, lo real, digámoslo así, nos abre sus entrañas “*si quiere*”. Sostener esto no tiene nada que ver con el escepticismo o subjetivismo de algunos filósofos acerca de nuestras posibilidades de relación con la realidad. Solamente apunta al hecho de que la realidad es independiente de nosotros en sentido fuerte, y no necesariamente dócil a nuestro deseo de que se nos revele. Apunta también al hecho de que esas entrañas resultan, en sentido estricto, inescrutables, insondables.

Lo que trato de decir es que la realidad es incomprensiblemente comprensible. ¿Qué significa exactamente tal paradójica cualidad? Lo han intentado expresar, desde su experiencia de lo que supone la investigación científica del mundo, por ejemplo Einstein: “lo más incomprensible en la naturaleza es su comprensibilidad”⁴⁷. O también, de Broglie:

⁴⁶ J. Pieper, id., pp. 108 y ss.

⁴⁷ Citado en J. Pieper, id., p. 111.



“no nos asombramos suficientemente ante el hecho de que el conocimiento científico sea de suyo posible”. La experiencia de ambos investigadores los lleva a coincidir en una doble convicción: la primera que el mundo natural es racional, comprensible, y la segunda que esta comprensibilidad nos desborda absolutamente. Pieper intenta explicar tal paradoja con un ejemplo tomado de las actividades humanas.

Cualquier cosa que proviene de un proceso de pensamiento humano nos resulta comprensible. Una máquina lo es para el que la hace, y es re-pensable para el que no la conoce como el que la ha hecho. Mientras no “reconstruimos” el pensamiento de su creador, las razones de su ser-así, de la disposición de sus partes y la utilidad con la que está así construida, se nos escapan y la máquina nos resulta incomprensible. Por comparación podemos entender muy bien que el mundo pensado por el Creador es, ciertamente, racional, comprensible para Su Autor. También lo es para nosotros en la medida en que lo re-pensamos. De hecho, presuponemos que el mundo es comprensible cuando tratamos de investigarlo y explicarlo. Que la realidad es comprensible significa que en ella reside la “*luminosidad del ser de su naturaleza*”⁴⁸. Y esto nos explica por qué en última instancia las cosas son cognoscibles: solo porque, como la máquina, se trata de cosas pensadas y hechas por un Ser inteligente. Esto significa que son racionales porque proceden de un Creador que es racional.

A este propósito observa Santo Tomás, en sus *Quaestiones disputatae de veritate*: “*res naturales inter duos intellectus constituta [est]*”, las cosas naturales se sitúan entre dos intelectos, el divino y el humano. Por eso, son doblemente cognoscibles o inteligibles, y por eso, la “verdad de las cosas” es un concepto doble: primero, verdad como inteligibilidad divina —es la relación de las cosas con el intelecto divino, en cuanto son pensadas por Dios, son conocidas por Él creadoramente—; y segundo, verdad como cognoscibilidad humana —es la relación de las cosas con el intelecto humano, por la cual las conocemos y comprendemos—⁴⁹. En la medida en que Dios las piensa, las cosas tienen su esencia, que a su vez puede ser pensada por otro intelecto distinto del que les da el ser. De ahí que verdad y realidad estén íntimamente ligadas: “el ser-real de las cosas es ello mismo su luz”. Tal planteamiento de lo real necesariamente vincula las cualidades de real, creado y racional.

Ahora bien, por lo mismo que las cosas son comprensibles son incomprensibles, inagotables. Hemos dicho que el hombre puede conocer las cosas y conocer la correspondencia entre las cosas y sus conceptos de ellas —es decir, el hombre advierte que su conocimiento es verdadero porque puede comprobar la adecuación de sus ideas con la realidad—. Pero como las cosas son verdaderas también en relación con el Entendimiento

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 112.

⁴⁹ *Cf. Ibíd.*, p. 114.



divino, esta adecuación de las cosas con la Inteligencia de Dios no la puede conocer el hombre, de tal modo que, precisamente aquello que las hace racionales excede nuestra capacidad para re-pensarlo. El hombre es incapaz de comprobar la conformidad de lo real con su origen creadoramente pensante, con Su modelo. Parece un trabalenguas pero no lo es: “la causa de su cognoscibilidad produce necesariamente a la vez la insondabilidad de las cosas”. La incomprensibilidad, por tanto, no debe entenderse como irracionalidad, sino como insondabilidad, inagotabilidad, o, si se quiere, como exceso de racionalidad. El exceso de luz nos ciega.

Esto revela un aspecto del conocimiento que conviene meditar: su condición de esencialmente inacabado, esencialmente imperfecto. La esencia de una cosa, por simple que sea, nuestro intelecto avanza conociéndola, pero nunca termina de hacerlo, porque nunca podemos observar desde un punto de vista adecuado la correspondencia entre el objeto y su modelo. “La razón es que la lucidez interior del ser tiene su origen prototípico en la plenitud de luz ilimitada del conocimiento divino”⁵⁰.

b) *Una verdad con rasgos personales*

Hemos señalado anteriormente que no debe olvidarse nunca que el conocer, esencialmente, es una especie de recepción interior de lo real en el espíritu. El conocimiento no es la producción de un objeto. El idealismo ha favorecido este error al fijarse en el juicio de una manera unilateral y exclusiva, como si conocer se redujera a juzgar, acto en que ciertamente el sujeto *produce* una afirmación. Pero lo cierto es que, sin la aprehensión cognoscitiva, el juicio carecería de valor veritativo, ya que consiste en expresar al exterior lo conocido, pero no consistiendo, él mismo, en ese apropiarse el objeto en cuestión⁵¹.

Este modo de ver las cosas, unido a un espíritu cientificista y positivista exacerbado, ha llevado a promover una actitud general pragmática ante la realidad y ante la verdad misma. Por un lado, al definir el conocer en general como una acción humana, se lo ha hecho depender fundamentalmente del sujeto, sus disposiciones y su voluntad. Pero a ello se añade que hoy conocer solo interesa en la medida en que sea convertible en conocimiento práctico. Es decir, el conocimiento no vale ya por sí mismo, sino siempre y

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 117.

⁵¹ D. Von Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, pp. 22 y ss.; pp. 27 y ss. “La afirmación, o juicio en sentido estricto, constituye, en cierto modo, el punto final o conclusión de todo el proceso de conocimiento, un punto final, sin embargo, que no pertenece al acto mismo de conocimiento sino que, más bien, forma una nueva entidad al margen de él. En la afirmación halla cumplimiento una ‘intención’ fundamental inmanente a un conocimiento específico y temático, a saber, la ‘intención’ de objetivar la verdad captada, de hacerla pública, de fijarla para otras personas. La afirmación pertenece a los ‘actos’ espirituales en sentido estricto” (*ibíd.*, p. 24).



solo por su posible utilidad. En última instancia, es la acción humana la que conferiría valor al conocimiento de las cosas.

No son pocos los filósofos que han sentido la obligación de denunciar el peligro de esta actitud pragmática ante la realidad que ha promovido con fuerza el marxismo, conduciendo a una simplista identificación que ha sido asumida ampliamente: *verum quia faciendum*⁵². Esta actitud pone en cuestión la legitimidad de la filosofía como tal⁵³. ¿Qué pasa cuando el hombre afirma que la verdad es lo que él quiere? La *actitud pragmática ante la realidad* presupone que no es ya la realidad la que dicta lo que puede ser conocido, lo que es objeto de nuestro conocimiento, sino que es la voluntad humana la que determina qué realidades, qué verdades son interesantes. Pueden serlo porque son útiles, porque dan poder, porque dan prestigio o ascendiente sobre otros, etc. En resumen, aquí no interesa la verdad porque sea verdad, sino por otras cosas, las que sean. En el fondo, el entendimiento humano ha venido a ocupar el lugar del Entendimiento creador, por eso necesariamente se vinculan conocimiento y acción, como es el caso propiamente solo en Dios.

Consecuentemente, cuando nos define una actitud así, el ámbito de nuestro conocimiento queda muy reducido. No cabe interesarse más que por eso que queda a nuestro alcance, que es, o creemos, factible, en el sentido de repetible o fabricable técnicamente. A no ser que se conciba nuestra libertad como carente de todo límite, una libertad sin dependencia ninguna, ni de normas ni razones, ni siquiera de la realidad. Esta libertad promete Marx para todos. Ahora bien, una libertad anárquica ha dejado de serlo, porque ha caído en la tiranía de la sinrazón, de los caprichos, del poder y del dominio de pasiones propias y ajenas.

Con un planteamiento así la idea misma de verdad desaparece del horizonte. No se puede hablar más que de mi o tu verdad, que coincidiría con mis o tus intereses. Sin embargo, Ratzinger llama la atención sobre algunos rasgos de la verdad, tomados de la idea bíblica de verdad. Bajo esta perspectiva, la verdad ni se opone a la libertad humana, ni tampoco es absolutamente indiferente a la voluntad del hombre.

La verdad no es una imposición que coarta la libertad. Se trata de todo lo contrario. La verdad comunica las cualidades de las que ella disfruta. ¿Cuáles son? La verdad, como la realidad, es perfectamente libre, porque lo que es verdad lo es al margen y con independencia de todo. Su valor de verdad no está sometido a nada ni depende más que de su ser: ni siquiera necesita que sea reconocida como tal. Vale porque es verdad, y esto aunque no guste ni interese ni sea útil para otra cosa. En eso está su fuerza: en lo que es. Por eso, dice Ratzinger, es digna de culto y de obediencia. Y quien se lo rinde se hace,

⁵² J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007¹⁴, pp. 61 y ss.

⁵³ Cf. por ejemplo, L. Rodríguez Duplá, *Ética de la vida buena*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006, pp. 19 y ss.



como ella, libre de toda dependencia, de todo condicionamiento y reconocimiento. Quien se atiene, quien obedece a lo real, adquiere la libertad de lo real, que no depende de nada para ser lo que es. Además, la verdad (la realidad) es universal —es decir, es la que es, la misma para todos—; por eso tiene la capacidad de unir a los hombres. El antiguo prefecto añade que la verdad es un auténtico fundamento, real y estable, para el hombre, que da seguridad, que infunde confianza y que orienta y guía la propia vida. Por último, como se ha indicado, la verdad apela a todo el hombre, tanto a su voluntad como a su afecto y su razón. Esto quiere decir que entra en relación con el hombre como persona, en su totalidad, entra en diálogo con él, en donde el hombre es libre de establecer o cortar esa relación, de aceptar o rechazar la verdad, porque esta nunca se impone a sí misma sino que se propone.

Afortunadamente no solo cabe una actitud pragmática ante la realidad. Ratzinger habla de un segundo talante: la actitud contemplativa. Esta es sencillamente la del que se pone ante la realidad dejándole ser y mostrarse “como ella quiera”. Es adoptar una actitud de abierta y vigilante receptividad. En esta actitud el encuentro con la verdad adopta un eminente carácter personal: la verdad ante la que el hombre está tiene que hacerse accesible para que este la conozca. Y ahora sí que llegamos a la conclusión: ¿qué es aquello que así se presenta al hombre concreto, con sus deseos, afectos y libertad, que lo invita a aceptarla, a asumir sus exigencias, a dejarse liberar por ella? ¿De qué estamos hablando cuando decimos que esta verdad da sentido y confiere confianza, porque es estable, no se muda y nos sostiene? Joseph Ratzinger dice que, considerando los rasgos de la verdad, se sugiere como por sí misma la idea de la verdad como Persona, pero no el *Logos* griego, ajeno al mundo y sin pasiones, sino el que se pone en busca del hombre, que comparte con él Sus secretos y Su vida.

6. CONOCER Y DECIDIR

No hemos pretendido con estas reflexiones otra cosa que reabrir la discusión acerca del lugar de la fe en el conocimiento filosófico de una manera muy indirecta: abordando desde distintos aspectos el tema del papel que la voluntad y la libertad humana tienen en todo ello. El problema es amplísimo y apasionante, ya que toca muchos puntos y tiene consecuencias de muy diverso alcance. Este trabajo no ha hecho más que aludir torpemente a algunas de ellas. Veamos resumidamente de qué manera iluminan el problema del lugar concedido a la fe en el conocimiento de lo real. Las autoras escriben con la provisionalidad de quienes solo apuntan en la dirección en la que se debería trabajar y que aquí únicamente se esboza.



Puede considerarse un mérito del cristianismo el haber mostrado, superando la ética griega, que la no-realización del bien o la no consecución de la verdad práctica se explica no únicamente como “error práctico”, es decir, un mal cálculo acerca de los medios que pueden conducirnos al fin que deseamos alcanzar. Existe además la posibilidad de que tal situación se deba a una imperfección de la voluntad: a un querer culpable. Cabría el error, pero su causa no residiría exclusivamente en un defecto intelectual, sino, en última instancia, en la voluntariedad del juicio⁵⁴. Tanto Carlos Cardona como Millán-Puelles muestran de distinta forma que la voluntariedad es un ingrediente presente, de manera natural, también en la investigación teórica de la verdad. La pretensión de la “sola razón” no es simplemente respecto de la fe, sino, en general, respecto de la presencia de una decisión o de una elección de la voluntad. Y lo irónico en todo este asunto es que, pretendiendo excluir la responsabilidad de la decisión, se está tomando voluntariamente de hecho una opción. El planteamiento racionalista, asegura Cardona, no es racionalista, como pretende, sino voluntarista, ya que responde a una decisión de la voluntad de preferir la certeza emanada de la subjetividad y sus “productos”, de la conciencia y lo que ella hace, que de la luz que viene de fuera. El racionalismo es una decisión a favor de la certeza –la situación en la que la razón asiente con necesidad, en que todo queda determinado, en que se prefiere un sujeto cierto que un objeto valioso pero desmedido– antes que la verdad de aquello cuyo conocimiento no puede ser perfecto en cuanto a nuestro entendimiento, sino en cuanto al objeto, y esto exige mucho a la voluntad. El *cogito* verdaderamente es un *volo*⁵⁵.

Pero Cardona apunta a un aspecto más. A su juicio, la razón de esta exclusión de la fe no está en que sea fe, sino en que supone aceptar una verdad que tiene la categoría de *recibida*. Es cierto que las verdades recibidas comparten, todas ellas, esta cualidad de apelar a la voluntad del que las *aprende* de quien las conoce con evidencia, mientras el discípulo no las vea por sí mismo. Y este proceso va siempre de la recepción a la asimilación. El conocimiento, desde su estructura natural interna, siempre contiene en sí como paso primero la confianza en la verdad de lo recibido. Y en este sentido, el criticismo que excluye la fe del proceso racional es, con todas las letras, antinatural.

La pedagogía de la fe responde al modo propio de nuestra naturaleza para llegar al conocimiento. El criticismo no es solo una actitud contraria a la fe sobrenatural, sino también al conocimiento natural: es una actitud antipedagógica, que tiene más de voluntarista que de racionalista, porque obedece fundamentalmente a una decisión. El criticismo no se

⁵⁴ Cf. J. Maritain, ... *Y Dios permite el mal*, Guadarrama, 1967, pp. 45 y ss.

⁵⁵ Cf. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, pp. 16-21.



opone propiamente a la fe, sino a la verdad recibida, sea cualquiera el modo de recibirla, y en consecuencia se opone a la fe, que es una verdad doblemente recibida⁵⁶.

Sin embargo, en última instancia, el problema que tiene el racionalismo no es con la voluntad, sino con el hecho de que la fe le propone algo que no es producto del propio esfuerzo racional, sino que es *graciosamente* dado⁵⁷. Descartes prefiere la verdad subjetiva, la que hace el yo, que la objetiva, la que no tengo más que aceptar. Así adquiere plena claridad la afirmación de Ratzinger según la cual “la libertad de hacer y la libertad de la verdad se han convertido en la verdadera alternativa”⁵⁸.

⁵⁶ C. Cardona, id., p. 16.

⁵⁷ Permítaseme reproducir un pasaje de Ratzinger que apunta a las ideas clave para comprender los últimos motivos del racionalismo: “El cristianismo, la fe cristiana, no es un producto de nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera. La fe se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia. No es que se amplíe o se haga más profunda la experiencia –tal cosa ocurre en los modelos estrictamente ‘místicos’–, sino que acontece algo. Las categorías ‘encuentro’, ‘alteridad’ y ‘suceso’ describen el origen externo de la fe cristiana y señalan los límites del concepto de experiencia. Claro está que lo que allí nos toca produce en nosotros experiencia, pero es experiencia como fruto de un suceso, no de un profundizar en lo propio. [...] Este venir desde el exterior resulta escandaloso para el hombre que aspira a la autarquía y a la autonomía; es una exigencia excesiva [...] esta nueva intervención, que rompe el espacio de nuestra experiencia, que rompe nuestra conciencia de la identidad con todo, nos conduce a la amplitud de la realidad mayor y, de este modo, abre también para nosotros la posibilidad de superar el pluralismo y de llegar unos a otros” (*Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 80 y ss.).

⁵⁸ J. Ratzinger, “Interpretación, acción, contemplación”, p. 155.

