



LA DIFICULTAD
PARA CREER HOY

Josef Pieper

Ale  andriæ
.org

Biblioteca de formación para católicos

Lo complicado de toda discusión sobre argumentos y contraargumentos en el terreno de la fe se explica porque la fe, estrictamente considerada, no se apoya en argumentos, al menos en formulables argumentos objetivos, ni tampoco, por consiguiente, puede ser inquietada por tales argumentos. Naturalmente es éste un modo un tanto equívoco de expresarse; pero la cuestión es, precisamente, complicada en grado extremo. De una parte, la fe no acontece, cuando versa sobre correcto objeto, así porque sí: eso es evidente. De otra parte decidirse a creer no es simplemente consecuencia de una argumentación. Jamás se ve uno forzado a creer algo así como en razón de las leyes de la lógica. Dada su naturaleza, la fe no es justamente competente consecuencia de premisas. Si yo hago una cuenta, no puedo hacer otra cosa, de buenas a primeras, que reconocer el resultado; sencillamente, ni puedo, ni me sale oponer resistencia al conocimiento verdadero que allí se me muestra. Pero al creyente no se le muestra precisamente el hecho aceptado al creer; no está forzado en modo alguno por la verdad. Allí se da más bien la credibilidad de otro: precisamente de aquel que me asegura haberse producido lo que él dice. Es cierto que esa credibilidad puede comprobarse hasta cierto punto. De todas formas, pueden darse tantas razones en favor de la credibilidad de un testigo que sería imprudente y, por lo demás, quizá incluso incorrecto no creerle. Y sin embargo, no he de hacer eso, no he de creerle sólo por eso. Entre la clara y consecuente intuición de la credibilidad de un hombre, de una parte, y la confianza y fe que realmente le nuestro, de otra, se da un acto voluntario, totalmente libre, al que nada ni nadie me pueden forzar, como tampoco se me puede imponer el que ame a una persona, por muy convincente y concluyentemente que se me haya puesto ante los ojos la conveniencia de amarla. Se puede admitir «de mala gana» que algo es así o ha ocurrido así, pero ni se puede amar de mala gana ni

tampoco creer. Esto se encuentra ya en San Agustín en su comentario al Evangelio de San Juan: *nemo credit nisi voleos*, nadie cree sino voluntariamente. Dado, por tanto, que la fe, por naturaleza, reposa en la libertad y surge de la libertad, es como por lo demás lo es también el, nada religioso, dar crédito a otro en la ordinaria convivencia un fenómeno indescifrable en un sentido específico, algo emparentado y vecino al menos del misterio.

Justamente eso hace comprensible, o al menos más comprensible, por qué se presenta una dificultad especial al hablar de motivos, de argumentos en relación a creer, como también en relación a no creer. En toda creencia lo decisivo no es el hecho, que se deja admitir e incluso rechazar más o menos convincentemente; lo decisivo es lo personal, el encuentro se dice entre la persona de un testigo que garantiza la verdad de un hecho con la persona del creyente, que, al aceptar el hecho, confía en la persona del garante. Eso no tiene nada que ver, en modo alguno, con «irracionalismo». Se trata en verdad de que una persona y sus cualidades —su credibilidad son accesibles y captables por nuestro entendimiento de un modo diverso a como lo es, por ejemplo, un hecho natural exactamente medible.

Sócrates dijo una vez de sí mismo ser capaz de reconocer inequívocamente quién le amaba. ¿En qué se puede reconocer esto? Nadie, ni siquiera Sócrates, ha sido capaz de dar a esa cuestión una respuesta resultante de una demostración racional. Y, sin embargo Sócrates mantendría que no se trata en modo alguno de un sentimiento meramente subjetivo, de una impresión irracional, sino de un conocimiento objetivamente verdadero, logrado en el encuentro con la realidad. ¿Cómo se pueden aducir razones, o atenerse a razones que pueden aparecer plausibles a otro o incluso a cualquiera? Muy

presumiblemente, al producirse el acto de fe —la fe es ante todo, tanto como creer a alguien—, puede haber muchos modos imprevisibles de cerciorarse que significan algo para ese determinado individuo, pero que no dicen nada a un tercero. Por eso es totalmente comprensible, aunque se olvide continuamente, que la decisión de creer se localiza naturalmente en la historia personal del mismo creyente. A uno, mientras contempla la catedral de Rouen, se le depara de pronto la certeza de que la «plenitud» tiene que ser el signo de la revelación de Dios, mientras que a otra persona, como Simone Weil relata de sí misma, acepta la verdad de Cristo al ver resplandecer, conmovida, la proximidad de Cristo en el rostro de un comulgante. ¿Quién quiere ponerse a juzgar el peso, la validez de tales razones? Esto, pienso, ha de ponerse en claro antes de pasar a hablar por lo demás, ahora mismo de argumentos formulables, lo que naturalmente es razonablemente posible, o, como aquí va a ser más bien el caso, de contraargumentos de objeciones, de dificultades.

El denominador común de todo un género de dificultades contra la fe me parece ser una determinada concepción del «pensamiento crítico» o más bien la conciencia de la obligación de tener que ser «crítico» en un sentido muy determinado, si no quiere hacerse uno culpable de falta de honradez o de poca limpieza intelectuales. «Ser crítico» significa aquí, esto es para un pensamiento orientado por el ideal científico, tanto como no dar por bueno, no admitir como verdadero y real nada que no se pueda demostrar con exactitud. Esa concepción normativa se ha hecho tan evidente para la mentalidad común, que me puedo imaginar que alguien que oiga esto preguntará asombrado cómo un pensador moderno pueda hoy estar dispensado de esta exigencia. ¿Qué, pues, se le podría recomendar o imponer como actitud? A esta cuestión respondería yo así en la medida en que uno,

en cuanto científico, cuestiona e investiga, esto es, en la medida en que investiga una parcela de realidad claramente delimitada en función de un especial aspecto particular (por ejemplo, al intentar dar con la causa de una determinada infección o al pretender constatar qué ocurre en detalle propiamente, desde un punto de vista fisiológico, cuando una persona muere), en esa misma medida está de hecho obligado a esa concepción normativa del pensamiento crítico. A no ser que quiera hacer algo científicamente irresponsable, no ha de dar nada por válido que no se pueda probar mediante una comprobación positiva. Pero, en la misma medida en que no puede prescindirse de este modo científico de proceder, en esa misma medida tampoco es éste suficiente para explicar la total existencia espiritual del hombre. El hombre, que existe a partir del pleno impulso vital del espíritu, pregunta insaciablemente por la totalidad de la realidad y por el conjunto del mundo. Incluso cuando tiene que vérselas con un fenómeno o acontecimiento especialísimo o muy concreto, quiere saber cómo aparece en última instancia bajo todos los aspectos imaginables. No le basta experimentar, por ejemplo, qué ocurre fisiológicamente en la muerte. Quiere, en la medida de lo posible, conocer el «hecho completo», the complete fact, como formuló el filósofo de Harvard, Alfred North Whitehead. Y si «ser crítico» significa tanto como «preocuparse de que no ocurra algo determinado», esa preocupación se dirige precisamente a que no se tape, pase por alto, olvide o sustraiga ningún elemento de la realidad, lo que también puede ocurrir mediante la autolimitación del espíritu a lo que puede comprobarse con exactitud. Aquí, por tanto, se presenta otra forma de actitud crítica para la que «ser crítico» significa no desaprovechar elemento alguno de la totalidad de la verdad y, por ello, tener más bien en cuenta algo de lo que podemos cerciorarnos sólo de manera limitada que una posible pérdida de contacto con la realidad.

Tal apertura a la totalidad es, sin embargo, un asunto ambicioso y difícil de realizar, no porque para ello hayan de satisfacerse especiales exigencias de formación intelectual, sino porque para ello se presupone una sencillez de alma que cala más profundamente que la llamada objetividad científica. Necesario es abrirse a la más secreta capacidad de respuesta del alma, sobre la que quizá ya no dispone en modo alguno nuestra voluntad consciente. El nombre más atinado que hay para esta actitud es posiblemente la palabra bíblica simplicitas S! sencillez del ojo, mediante la que acontece que todo nuestro cuerpo se ilumina.

Se comprende obviamente que tal actitud no tiene nada que ver con una determinada actitud de neutral pasividad. Por el contrario, para realizarse se exige una energía incontinida de vitalidad espiritual y, al mismo tiempo, una extrema sensibilidad sismográfica y vigilancia a del corazón. Pues hay infinitas posibilidades ocultas, a menudo apenas perceptibles, de encerrarse en sí mismo. Hay, por ejemplo, una falta de apertura que, sin que ocurra un gesto de desaire expreso o de rechazo, no es en el fondo sencillamente sino inadvertencia. Gabriel Marcel opina que, en nuestra época, la misma vida tiene la tendencia de favorecer y verdaderamente forzar a tal inadvertencia: precisamente la inadvertencia que, de hecho, hace la fe, si no imposible, si muy improbable. Pascal nos ha dado a entender en qué medida estamos obligados a resistir con un corazón despierto contra innumerables, secretas y ocultas posibilidades de cerrarse en sí mismo. En sus Pensées se contiene el siguiente aforismo: «Si no os preocupáis por conocer la verdad, hay suficiente verdad para que podáis vivir en paz. Pero si de todo corazón reclamáis conocerla, no hay entonces suficiente verdad.» Casi con buena conciencia puede uno tranquilizarse con lo que ya sabe. Sin embargo, quien está dispuesto a

captar el todo y tenerlo presente espera siempre nueva luz. La verdad es el todo, y, no obstante, no vemos el todo de nada.

¿Qué ocurre, pues, cuando uno piensa no poder creer o, sencillamente, no querer creer? ¿Qué hay que decir sobre el tema «incredulidad»? Es sabido que en el habla habitual de los cristianos, al abordarse las manifestaciones del «espíritu moderno», se manipula un tanto a la ligera la calificación sumaria de «incredulidad», mientras que la gran teología occidental recomienda una prudencia exquisita en la aplicación de este vocablo.

Incredulidad, en sentido estricto, es sólo aquel acto del espíritu en el que alguien, reflexivamente, se niega a aceptar una verdad a él presente con suficiente claridad como revelación o, dicho más exactamente, como palabra de Dios. Quizá se piense que tal cosa no ocurre nunca. ¿Hay realmente incredulidad en ese sentido? Yo respondería concretamente a esto: por término medio, lo opuesto a la fe parece ser realmente mucho más la inadvertencia hondamente enraizada de la que habla Gabriel Marcel, que la incredulidad, decidida que parece incluso negar a aquélla.

Pero, por supuesto, se pueden aducir también docenas de fuertes objeciones, claramente formulables, y dificultades intelectuales, dificultades específicamente modernas que hacen a un hombre de este nuestro tiempo el creer, si no imposible, sí al menos muy difícil. ¿Por qué, por ejemplo así se formula un importante contraargumento, han de estar las cosas con el hombre empírico de tal modo que ni siquiera puede con lo que le es accesible de modo natural? ¿Por qué se nos remite a informaciones cuya verdad no podremos comprobar nunca y que, por tanto, hemos de «creer» si queremos participar en ellas? Obviamente, a estas preguntas sólo se puede responder si se habla al

mismo tiempo de la esencia del hombre y de su verdadera situación en el todo de la realidad. Si es así el hombre se encuentra por naturaleza en un campo de fuerzas de una realidad sencillamente suprahumana y desde ella se le suministra orientación e información, si esto es así, ¿puede afirmarse sin contradicción que el hombre vive de una vez por todas en su cerrado mundo? Dicho de otra forma: si el hombre es por naturaleza un ser de fronteras abiertas y si Dios es un ser personal capaz de hablar, será propio de la situación fundamental del hombre natural el que Dios pueda dirigirse a él y hablarle. Pero esto, realizado de verdad, es una idea que choca a ese hombre natural. No deja de ser tremendo, dice en una ocasión C. S. Lewis en su libro sobre el milagro, dar con algo vivo allí donde creíamos estar completamente solos. ¡Caramba, exclamamos, ahí hay algo vivo! «Un Dios impersonal: démoslo por bueno. Un Dios de lo verdadero, lo bello y lo bueno, situado tras su frente: eso está mucho mejor. Una informe fuerza vital, de la que nos mantenemos: eso es lo mejor de todo. Pero Dios mismo, el Dios vivo, que tira del otro extremo del cordel, que viene hacia nosotros quizá a tremenda velocidad, el cazador, el rey, el esposo: eso ya es otra cosa. Llega un momento en que hombres que han hecho chapuzas con la "religión" y han "buscado" a Dios retroceden de repente aterrados: ¿y si le hubiéramos encontrado? O, lo que es peor: ¿y si nos hubiera encontrado? Eso es una especie de Rubicón. Uno lo pasa; otro, no. Pero si se pasa, ya no hay garantía alguna frente al milagro.» Hasta aquí C. S. Lewis. No tengo sino añadir una consideración: si Dios es verdaderamente entendido como un «quién» y no como un «qué», esto es, como alguien que puede hablar, ya no hay «garantía» alguna frente a la revelación. Mas la única respuesta sensata del hombre a la revelación es fe.

Sin duda que uno puede tener como algo «en sí» posible la

revelación divina, sin que tenga que ser de la opinión de que la ha encontrado realmente. Pero la fe sólo tiene sentido si Dios ha hablado realmente y, por cierto, de un modo atendible por el hombre. Sin embargo, ¿de qué forma ha de acontecer una comunicación divina? «Vino del cielo una voz»: ésa era todavía para los contemporáneos de Dante una forma gráfica de hablar que podría expresarse sin réplica. Pero esa carencia de réplica se ha hecho inadmisibles a los contemporáneos de Einstein. Más todavía: ni siquiera les resulta permitido aceptar esto. Les parece incluso más difícil que caer en el error de considerar a Dios como un ser inmanente al mundo que, por decirlo así, vive «en el cuarto de al lado» o quizá sobre las nubes. Frente al hombre medieval tenemos una alta posibilidad de hacernos una idea más adecuada de la verdadera trascendencia de Dios, lo que, sin embargo, no tiene nada que ver con afirmarlo como «extraño al mundo», aun cuando se pueda entender una y mil veces como ateísmo la perplejidad por la llamada "ausencia de Dios».

Aun dando esto por bueno, ¿hay todavía posibilidad de considerar eso realizado en un hecho acontecido aquí y ahora, concreto, de hablar de una palabra de Dios dirigida al hombre, es decir, de la revelación? Tomás de Aquino, el último maestro de una cristiandad todavía no escindida, ha descrito el hecho de la revelación de una forma que, me parece, puede muy bien superar los cambios de concepciones del mundo. En cualquier caso, no es en su formulación nada «medieval». Revelación es, dice, la participación de una luz interior por la que el conocimiento humano es elevado a recibir algo que no le sería descubrible por su propia luz. Esa imagen, aun siendo clara, da a entender, sin embargo, a la vez que el momento supremo de esa participación escapa a toda imagen y a todo concepto, y eso ha de ser así, además, necesariamente. El primer resplandor fulminante, que

llamamos «inspiración»; la primerísima entrada de la piedra en la superficie aún tersa del agua, ese núcleo de la revelación queda fuera de nuestra capacidad de captación. Eso es casi una exigencia del mismo concepto de revelación. Pero una participación, una notificación, no concluye por el hecho de decirse algo. Lo dicho ha de ser, además, escuchado y aceptado por aquel a quien se dirige. Pero la revelación se dirige «al» hombre, es decir, a todo hombre. Y esa radicación, esa transmisión del hecho de la revelación, tal como lo entiende el cristianismo, se lleva a cabo ante el mundo del modo más plausible, es decir, del mismo modo como hoy la humanidad se apropia de verdades nuevas hasta entonces desconocidas. Siempre ocurre que uno, el pensador o descubridor genial o afortunado, transmite a los demás el conocimiento del que acaba de ser partícipe: comunicándolo, publicándolo, enseñándolo, transmitiéndolo, etcétera.

Y no hay nada asombroso en que ese modo de proceder y esa estructura nos salga al paso igualmente allí donde una santa tradición pretenda conservar y ofrecer una embajada divina. No podía esperarse otra cosa.

Sigue, sin embargo, sin responder a la cuestión más difícil: ¿cómo y por qué medio puede probarse la pretensión de que estamos realmente ante la revelación divina, esto es, ante la palabra de Dios? ¿En qué se reconoce que algo, que se nos ofrece con la pretensión de ser revelación auténtica, tiene realmente origen divino? Si no es posible responder a esto suficientemente, no puede esperarse fe, que es tanto como tener por verdadera la palabra de Dios; incluso ni la fe podría justificarse.

Quisiera, para terminar, enumerar algunas condiciones y elementos situacionales a tener en cuenta de antemano, si no se quiere

que el intento de respuesta a esa pregunta no sea, por principio, una empresa baldía.

Punto uno: Es sin duda imprescindible ocuparse de los llamados argumentos clásicos (milagro, profecía, autenticidad del testimonio bíblico, la Iglesia como fenómeno histórico). Pero sin olvidar que ese ocuparse no llevará seguramente a nada si no tiene lugar sobre la base de una meditación, vivamente realizada, sobre la situación del hombre en la realidad total.

Punto dos: Se debe tener en cuenta que la sencillez y apertura aquí exigidas, y de las que ya hemos hablado, no se producen en modo alguno por sí mismas, y que, muy presumiblemente, pueden estar continuamente amenazadas por los intereses de un sujeto preocupado por su autonomía.

Punto tres: Es más que inverosímil que los medios de conocimiento del hombre emplazado en solitario, aislado, puedan ser suficientes para alcanzar consistentemente ese fruto. Se trata aquí, como por lo demás en los grandes objetos del conocimiento, de una tarea que ha de asumirse solidariamente, para la que han de utilizarse y han de ponerse en servicio la totalidad de las formas y hallazgos de la división del conocimiento en las que se ha empeñado el hombre: no sólo, por supuesto, la fuerza del progreso y del descubrimiento, sino también la del recuerdo.

Todavía una palabra sobre la situación interna del «sabedor», del instruido, del intelectual, que desea al mismo tiempo seguir siendo creyente. Quien ha alcanzado un determinado grado de conciencia crítica no puede dispensarse de reflexionar sobre los contraargumentos. El ha de enfrentarse con ellos. Por eso, en la gran

teología se le ha comparado a él que, a un tiempo, piensa y cree a un mártir que, firmemente, resiste y no desprecia la verdad de la fe a pesar de los «contraargumentos» que quieren forzarla. Caracteriza la situación interna del creyente el que la verdad de fe no puede probarse positivamente por ningún argumento de razón: sólo puede defenderse. Contra ciertas argumentaciones no hay en última instancia otra posibilidad de resistir, a no ser la de defensa, no, por tanto, la del ataque, sino la de mantenerse en su puesto. Y puede incluso muy bien pensarse si no puede tal vez ocurrir que en alguna ocasión resulte inevitable que esa resistencia, como en el caso del mártir, presente la forma de indefensión silenciosa; por supuesto, no en razón de una terquedad «llena de carácter», ni de un «heroísmo», sino para que no perdamos ni omitamos lo que en la revelación se nos da y se obtiene sólo en forma de fe: la participación no sólo en el saber de Dios, sino en su misma vida.

(Extraído de PIERPER, JOSEF; "La fe ante el reto de la cultura contemporánea"; Madrid, Rialp, 1980; pág.13-23.)