

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN¹.

Juan Jesús García Morales.

Centro Teológico de Las Palmas.

INTRODUCCIÓN.

En marzo de este año se publicó en España la que ha sido considerada como la gran obra del literato francés Michel Quint, *“Los jardines de la memoria”*. Esta obra comienza con la descripción del proceso en Burdeos contra Maurice Papon. En el transcurso de este aparece un hombre vestido de payaso que repite: “Sin verdad, ¿cómo puede haber esperanza...?” y desde ese momento esta frase se convierte en el leitmotiv que resuena en toda la obra. Quizá Quint haya querido hacer una parodia o una representación del hombre contemporáneo, de sus sueños, de sus posibilidades y de su impotencia y yo he querido comenzar así esta lección porque de alguna forma también quiero que esta queja de payaso se transforme en la melodía conductora de toda mi exposición.

El conocimiento de Dios en cualquier sociedad depende también de las posibilidades de una razón humana abierta a la verdad. Sin razón no hay interlocutor, no hay quien encuentre interesante el conocimiento de Dios, de lo

¹ Conferencia Inaugural del curso 2002 – 2003 del Centro Teológico de Las Palmas.

trascendente, de lo suprasensible y sin una razón abierta a la verdad nos encontramos ante una instancia tullida, sin fuerzas, incapaz. El hombre desprovisto de su razón y de las posibilidades que ésta le ofrece aparece como un payaso nostálgico que echa de menos tener esperanza.

Esta lección inaugural está intencionadamente pensada para enmarcar la reflexión que se desprenderá de las próximas Jornadas de Teología y que comenzarán en unas semanas, pero también, o por lo menos ese es mi propósito, quiere ser un aguijón que nos espolee en el trabajo de todo el curso y sobre todo una queja o una llamada de atención ante los riesgos deshumanizantes de la llamada comúnmente Sociedad de la Información.

Nos planteamos el conocimiento de Dios en la Sociedad de la Información porque cualquier cambio cultural o del perimundo del ser humano afecta irremediablemente a su percepción de la realidad, a su forma de conocer y de relacionarse con su entorno. El conocimiento de lo trascendente y de cualquier presunta propuesta de la divinidad dependen en gran parte de cómo la persona se concibe a sí misma y de los mecanismos que emplea para adquirir conocimiento. Esto se hace especialmente importante cuando hablamos de nuestra sociedad actual en la que el desarrollo tecnológico está íntimamente ligado al desarrollo del conocimiento humano.

Nos planteamos el conocimiento de Dios en la Sociedad de la Información, porque cualquier cambio cultural o del perimundo del ser humano afecta irremediablemente a su percepción de la realidad, a su forma de conocer y de relacionarse con su entorno.

Así, afirma Nicholas Negroponte, el teórico de las nuevas tecnologías, que “cualquier tecnología unida a la ciencia produce un cambio en la forma de vivir y de entender la realidad”². Esto nos lleva indudablemente a presentar antes que nada un somero análisis de los procesos de transición de la sociedad cuya expresión más compleja se sintetiza en lo que hemos venido denominando la “sociedad de la información”.

Para algunos frente a una primera revolución industrial sustentada en la máquina de vapor, y una segunda apoyada en la utilización masiva de la elec-

² Afirmación que aparece en, Martínez Gema, “Del boca a boca a la revolución del internet”, en Revista Muy interesante, 48, pag. 26, julio-agosto del 2000, GyJ España Ediciones. Madrid.

trinidad, la actual tercera revolución tiene como núcleo básico y materia prima la información y nuestra creciente capacidad para gestionarla, especialmente en los campos de tratamiento de la información simbólica a través de las nuevas tecnologías y el tratamiento de la información de la materia viva mediante la ingeniería genética y la biotecnología.

Junto con la globalización económica y cultural es esta cantidad ingente de información lo que fundamenta y caracteriza el cambio social que vivimos actualmente: “el hombre ha llegado al estadio en el cual mediante el desarrollo tecnológico, provisto básicamente por el desarrollo de las comunicaciones y la informática, y echando mano, como herramienta, de la digitalización, hoy en día puede tener acceso a cantidades insospechadas de información³” como nunca en otra época de la historia. Esto que se nos hace evidente absolutamente a todos no deja de tener consecuencias para una nueva teoría del conocimiento y si apuramos para una nueva teodicea o teología natural.

1. ¿QUÉ ES LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN?

Si quisiéramos definir qué es la Sociedad de la Información sólo tendríamos que fijarnos en esa diferencia específica que la distingue de cualquier otra sociedad establecida anteriormente: la información, cantidad y cantidad de información de cualquier tipo que nos llegan a través de antiguos y nuevos canales de comunicación. Que hoy se haya definido esta revolución y la sociedad actual, atendiendo exclusivamente a esta especificidad, deja traslucir la concepción que el ser humano tiene de sí mismo y de su sociedad. Sin embargo, ya han surgido algunas voces autorizadas manifestándose en contra de una definición tan apresurada como injusta. ¿Puede definirse una sociedad por la cantidad de información que genera? ¿Qué implica para la persona el simple dato informativo?

El problema es que “la información es algo externo a la mujer y al hombre, algo que hay que extraer, transmitir, organizar, procesar y si se terciara, manipular⁴” y por lo tanto estaríamos hablando de una sociedad inhumana; es decir, desarrollada y organizada no a través de la libre actividad de cada uno

3 Zapata Fernando, “Sociedad del conocimiento y nuevas tecnologías”, Boletín publicado para la Oei y publicado en “<http://www.campus-oei.org/salactsi/zapata.htm>”, Nº 1.

4 Llano Alejandro, “*La otra cara de la globalización*”. Artículo aparecido en el diario “El País” el 27 de junio del 2001.

de sus miembros, sino de los procesos informativos que necesitan de un pasivo y “adecuado” receptor humano.

Hoy, a diferencia de la antigüedad, es unánime, por parte de los científicos de la comunicación, la aceptación del concepto “información” como mensaje, contenido del mensaje o medida del mensaje⁵, distinguiéndolo no sólo de conocimiento, sino también de comunicación, a menudo expresada como sinónimo y hoy entendida como el proceso de trasmisión y difusión de la información.

¿Sociedad del Conocimiento?

La información sólo será un acto verdaderamente humano cuando se complete en un proceso comunicativo generador de conocimiento. El conocimiento, en palabras del filósofo Alejandro Llano, “constituye el rendimiento vital por excelencia de ese animal que habla, el ser humano. Es un crecimiento en su ser, un avance hacia sí mismo, una interna potenciación de sus posibilidades⁶”. Para estas voces críticas en vez de hablar de sociedad de la Información sería mejor y más justo hablar de “Sociedad del Conocimiento”. Sólo que para que este cambio pudiese darse tendríamos que descubrir si se trata sólo de definiciones y nos estamos moviendo en un terreno puramente nominalista o si los riesgos “deshumanizantes” de los que hablábamos al principio responden a una realidad sutil, que avanza y profundamente enraizada en la forma de conocer del hombre contemporáneo.

Para ello, y sin la pretensión de ser demasiado exhaustivo por la naturaleza de este discurso, nos interesa conocer la relación dinámica que existe entre el hombre (agente activo del proceso de comunicación), el lenguaje (el medio utilizado), el contenido (la información transmitida) y el conocimiento generado. Sin duda, desde la tradición oral hasta Internet, esta relación ha sido determinante para explicar cómo el hombre se comunica, cómo asimila, forma y transmite conocimiento. Asumiendo de manera general que el fin último del lenguaje es transmitir “contenidos” para ser aprehendidos, interpretados y comprendidos; podemos decir que se adquiere conocimiento cuando se han desc-

5 AA.VV., “*Introducción a los medios de Comunicación*”, Ed. Paulinas, Madrid, 1990, pag. 20. Diario El País, 27 de junio del 2001.

6 Hobbes Thomas, “*Leviatán*”, Ed. Nacional, Madrid, 1979, pag. 138.

frado plenamente los contenidos transmitidos por el lenguaje. Así, lenguaje y comprensión están íntimamente ligados con el conocimiento.

3. EL LENGUAJE.

Pero el lenguaje no es sólo un instrumento para transmitir información, sino que es además un instrumento de la razón. Decía Thomas Hobbes que “los griegos tienen una sola palabra (logos) para “palabra” y “razón”; no porque piensan que sin razón no había lenguaje, sino porque sin lenguaje no hay posibilidad de razonar”. De alguna forma, el lenguaje determina la manera de razonar, de comprender, incluso de ver la realidad, de conocer. Es lo que algunos han llamado “la prisión epistemológica”: pensamos sólo lo que nuestra lengua nos deja pensar. Esto es así en todo tipo de lenguaje y en toda cultura y el hombre piensa de acuerdo con las categorías lingüísticas que usa para expresar la realidad. De todas formas, la prisión relativa del lenguaje no es real sino en la medida en que el hombre pierde su virtud creativa con respecto a la cosa conocida. El sujeto que conoce humanamente, como veremos más adelante, mantiene su capacidad de actuar sobre la realidad que se le presenta y mientras la expresa o conoce.

El sujeto que conoce humanamente, mantiene su capacidad de actuar sobre la realidad que se le presenta y mientras la expresa o conoce.

En este sentido, son destacables aquellos conceptos denominados en varios sistemas filosóficos como trascendentales que ayudan a la razón humana a salir de su quietud, de su conformismo y de su esclavitud lingüística: el bien, la libertad, el ser, el tiempo, el amor, la belleza y sobre todo la verdad, son algunos de estos conceptos que liberan la razón humana de su código establecido de comunicación. Si estos códigos de alguna forma encarcelaban, también es verdad que permitían la contemplación de los trascendentales que se mostraban irreductibles e indefinibles (universal es la dificultad para definir la libertad o el amor o la verdad).

Sin embargo, si nos situamos otra vez en la reflexión sobre la Sociedad de la información, nos damos cuenta de que sucede algo nuevo, extraño y peligroso para el hombre y más preocupante que el rasgo específico por el que defini-

7 Ibid, 138.

mos nuestra cultura actual. Me refiero a la aparición de un nuevo lenguaje, tan preciso y hermético que imposibilita la liberación de los trascendentales.

El dato.

“La preocupación del hombre actual por el “dato” (entendido este como “unidad de información”), su almacenamiento y procesamiento desató una febril actividad investigativa en el campo de los conductores; labor que implicó el paso por las válvulas de vacío, los transistores, los circuitos integrados y finalmente los microprocesadores, permitiendo que el ordenador pasara de un limitado almacenador de datos, a un complejo dispositivo que realiza cálculos infinitos en milésimas de segundo y organiza información que en el pasado ocupaba grandes cantidades de espacio físico⁸”. Esta constatación del profesor colombiano Fernando Zapata ha supuesto que el hombre dejara de ser el único portador de información interactivo (capaz de aplicar la información almacenada para contestar preguntas y resolver problemas) en favor del equipo informático. Sin embargo, la informática no se habría desarrollado tanto, ni habría llegado a este nivel de interactividad sino es por la invención de una nueva tecnología: el lenguaje digital. Este lenguaje es el que ha permitido almacenar, conducir y reproducir grandes cantidades de información de cualquier tipo y con cualquier característica. Así sintetiza Antonio Millé el hecho del lenguaje digital:

En un primer lugar y no tan lejano momento, las informaciones procesables por un sistema computerizado se reducían a lo que podía expresarse por signos alfabéticos o numéricos. Pronto, la digitalización de representaciones de toda naturaleza hizo que formas, colores, luces, sonidos, olores, temperaturas y casi cualquier expresión de la realidad, fueran susceptibles de registro, almacenamiento, proceso, reproducción y transmisión por medios informáticos. Esto amplió enormemente la posibilidad del uso de técnicas de procesamiento de datos, que comenzaron a desplazar a las técnicas analógicas en casi todos los aspectos de la vida diaria⁹.

El Lenguaje Digital.

El lenguaje digital se ha convertido en la herramienta, en el medio por el que hoy se trata la mayor parte de información generada en nuestro mundo.

8 Zapata Fernando, artículo citado, N° 4.

9 Millé, Antonio: “Autopistas digitales desde el estrecho de Bering hasta la Tierra del Fuego: las américas y la infraestructura Global de Información”, México 1995, pag 126, citado en el artículo de F. Zapata, N° 4.

Es por lo tanto un lenguaje a tener en cuenta y más aún es el lenguaje por el que hoy se comunican las informaciones que constituyen el motor de nuestra sociedad y el centro de nuestro interés intelectual.

Las previsiones que hacen todas las publicaciones informáticas nos dan cuenta de este fenómeno: el auge de la domótica (la casa del futuro en la que los electrodomésticos apenas necesitarán de intervención humana para tareas comunes: la cesta de la compra, reparaciones, programas televisivos que nos puedan interesar, el riego del jardín, etc.) que no tardará en imponerse en los próximos años, los libros digitales, las comunicaciones inalámbricas, la tele o biomedicina, la telejurisprudencia, el teletrabajo o el cyberocio. Todos estos exponentes de la importancia de la digitalización son positivos y van de la mano del sentido humano del progreso, pero el lenguaje digital nos muestra también su lado inhumano y que afecta a la persona cognoscente de forma radical.

Todo este lenguaje se basa en la invención de un matemático alemán, Gottfried Leibniz, que a partir de un planteamiento teo-filosófico construyó lo que conocemos como el código binario. Para esto pensó en dos grandes absolutos: Dios que lo contiene todo y que es igual al 1 y la nada que es igual a 0. A partir de aquí alcanzó el concepto de bit o unidad mínima de información que sólo puede contener dos valores: 0, 1. Sobre el código binario se basa todo el lenguaje digital (es como su reducido alfabeto) y por tanto es el principio de cualquiera de las aplicaciones informáticas que conocemos. “La importancia del lenguaje binario dentro del entorno tecnológico actual es enorme, pues si dicho lenguaje constituye la herramienta de ‘reflexión y razonamiento interno’ de los computadores (el único lenguaje que pueden ejecutar e interpretar), podemos deducir sin dificultad que toda la información que el hombre ingrese en la máquina será reducida a este particular lenguaje”¹⁰.

Quizá nos cueste entender la importancia de este fenómeno en un ambiente académico de corte, si queremos más humanista, donde único se oye todavía aquello de “yo uso el ordenador como una máquina de escribir” y no percibamos la existencia de este lenguaje como una amenaza para la razón humana. Baste ilustrar mi planteamiento con un solo ejemplo que nos ayude a percibir el verdadero alcance de este problema: toda la información que nos llega hoy a través de lo que denominamos “medios de comunicación” (pren-

¹⁰ Fernando Zapata, artículo citado, N° 4.

sa, televisión, cine e incluso la radio) y que constituye el 90 por ciento de la información no sensitiva que maneja diariamente una persona actual está digitalizada. Si a esto unimos el hecho de que la mayor parte de la oferta de ocio encaminada al sector infantil está elaborada ya sobre soporte digital y los auténticos esfuerzos que las distintas instituciones educativas están realizando para incorporar las nuevas tecnologías a la educación podemos “predecir” que en pocos años este será el lenguaje en el que se trasmite la totalidad de la información “humana”.

Codificación de la Información.

La dificultad ya casi presentida que nos presenta el auge y la hegemonía del lenguaje binario es la necesaria codificación de toda información. Esto supone por una lado la obligada homogeneización de la información para su almacenamiento y tratamiento; es decir, la reducción ineludible de todo a una misma naturaleza: ceros y unos. Y por otro, la innecesaria participación del ser humano en su procesamiento, interpretación y aplicación.

El hombre se transforma en un destinatario pasivo que recibe la información sin posibilidad de actuar sobre ella, dado que el lenguaje en el que está codificada es ininteligible en su proceso para él y sólo puede captar el resultado final. Tengamos en cuenta que interpretar este código supone la realización de miles de cálculos en milésimas de segundo, algo imposible para un cerebro humano que no funciona como un dispositivo sincrónico. Cualquier prodigio humano del cálculo ni siquiera podría acercarse a un ordenador medio de hace cincuenta años. Como veremos la información digital impide la síntesis aperceptiva y por lo tanto corremos el riesgo de no conocer al modo humano, de no utilizar nuestra razón y por lo tanto de convertirnos en simples discos duros donde se impriman las informaciones ya procesadas. En realidad sólo está al alcance de las máquinas poder descifrar este lenguaje. A este respecto es ilustrativo el título de un artículo de Negroponte en la revista *Consumer*: “Dentro de pocos años habrá más objetos que personas conectadas a internet¹¹”.

Esto ha hecho que muchos científicos preocupados intenten buscar soluciones para la participación humana, pero que por ahora se reducen sólo a una simplificación del código binario en representaciones simbólicas. En el

11 Revista *Consumer*, 30 (2000)

número del pasado mes de septiembre de la edición española de la revista *Pepro* se puede leer un interesantísimo artículo sobre este tema que describe los experimentos que se están llevando a cabo en el Laboratorio de Ciencia computacional de Sony en París.

A este problema del carácter reductivo de lo digital y de la poca participación del hombre en su proceso hay que añadir otro aspecto importantísimo que también atañe al conocimiento humano. El uso del lenguaje binario ha permitido la transición del entorno analógico al digital, permitiendo el nacimiento de una nueva categoría conceptual: la desmaterialización. Nuevamente Antonio Millé nos aclara: “En la medida en que la información interviene en más aspectos de la vida cotidiana, procesadores, programas y datos reemplazan los implementos de la era de la mecánica y del papel que antes cumplían similar tarea. Este fenómeno es frecuentemente aludido bajo el nombre de desmaterialización, palabra que nombra el resultado del pasaje de bienes y servicios del soporte físico al soporte lógico¹²”.

La Cultura Digital.

Este aspecto ha dado lugar a que muchos hablen no ya de sociedad, sino de “cultura digital”. Podría parecer que nos estamos refiriendo a una prolongación y actualización de lo que sucede en el proceso de conocimiento humano que requiere una efectiva desmaterialización, lo que en la gnoseología aristotélica se denomina: “*convertio ad phantasma*”.

Se asemeja a la conceptualización humana, pero en realidad es muy distinta. Primero porque esta desmaterialización no es realizada por el cerebro humano y segundo porque no está provocada por el deseo abierto de conocer, sino por el desarrollo de una tecnología cerrada en el código lingüístico que provocó su aparición. En esta medida podríamos decir que, sea cual sea la gnoseología aceptada, la desmaterialización tecnológica impide la conceptualización humana porque no es posible desmaterializar lo que ya está desmaterializado y codificado en un lenguaje indescifrable para nosotros del que sólo nos queda aceptar el resultado. Y también porque en este tipo de desmaterialización digital no se prevee la intervención de conceptos ya desmaterializados por el proceso del conocimiento humano. Me refiero claramente a los trascendentales. Son estos los que han permitido el conocer del hombre por-

12 Antonio Millé, *Op.cit.*, pag. 127.

que la verdad, mediada por la noción general de ser en la gnoseología aristotélica o por los trascendentales de espacio y tiempo en la kantiana, hacía posible la “liberación” de la razón del conformismo en el que le introducía tanto la realidad conocida como la lengua utilizada.

3. MOTIVACIÓN E INTENCIÓN DEL DISCURSO.

Antes de continuar con mi exposición y adentrarnos en los términos que hacen posible el conocimiento de Dios en la Sociedad de la Comunicación, es el momento de aclarar la motivación y la intencionalidad con la que estoy desarrollando mi discurso. No me parecería adecuado que se entendiese esta queja manifestada desde un sentido de involución o anti – progreso. Creo que las nuevas tecnologías son unos medios inestimables para el conocimiento humano y no comparables con ningún otro instrumento utilizado a los largo de la historia.

Sólo he querido advertir con estas ideas que el imperio de la era digital no puede menoscabar el necesario protagonismo de la razón humana

Rousselot nos hará entender porqué una razón que no esté abierta a la verdad o que no ejerza su libre actividad a la hora de conocer no puede llegar ni a la fe, ni al conocimiento de la divinidad.

abierta a la verdad. Claro que los problemas y los retos para la razón humana en nuestra sociedad actual no provienen sólo del desarrollo tecnológico y tendríamos que fijarnos sobre todo, en las actitudes y las opciones de las personas

que son las que en última instancia, conforman nuestra sociedad. En este sentido, parece que las renunciadas y el relativismo en el que el hombre se ha situado después de la crisis de la razón moderna se sirven de los “límites” tecnológicos para navegar entre la fragmentación y la debilidad del pensamiento. En realidad, la arquitectura de esta lección fue provocada por una reacción ante unas afirmaciones que escuché el pasado mes de julio en el Debate sobre el Estado de la Nación. En aquella ocasión el representante de un grupo parlamentario en el Congreso comenzó su discurso de clausura con estas palabras que intentaban ser conciliadoras: “El fundamento de nuestro actual sistema democrático es que ningún grupo posee la verdad. –y continuaba – el fundamento de la Democracia es que nadie posee la verdad”.

Me irrité profundamente al pensar que algunos concebían que el actual sistema político y social en el que vivimos y por el que suspiramos, se basara en la renuncia a la verdad; y en que ni siquiera se lamentara por no buscarla o poseerla. Y me asusté, cuando imbuido en mi reflexión, me di cuenta que sin la razón humana abierta a la verdad, se hacía imposible tanto el conocimiento de la realidad, del propio ser humano y por supuesto, de Dios. Por aquellos días me leía el libro de Quin y se me hizo inevitable, hacer mía la queja del payaso: “sin verdad, ¿cómo puede haber esperanza?”.

4.- LA RAZÓN EN LA BÚSQUEDA DE DIOS.

Una vez aclarada mi intención me propongo ahora analizar las posibilidades que el conocimiento humano tiene de alcanzar a comprender hoy lo que el mismo Dios ha dicho sobre sí mismo. Por tanto, está claro que no me voy a detener en las capacidades naturales de la razón para alcanzar el conocimiento de la trascendencia, de Dios. Creo que ya ha quedado insinuada esta posibilidad en la misma defensa de una razón abierta por los trascendentales hacia lo invisible, lo misterioso o lo metafísico. Aún así, esta apertura trascendental me seguirá permitiendo hablar del acto de fe como un acto posible y creíble en nuestra actual sociedad del conocimiento.

Lo haré siguiendo a un autor francés de finales del siglo XIX que utiliza la misma estructura del conocer humano para explicar la fe, como algo que, si bien no hace “lógico” el acto de fe, tampoco lo hace repugnante para la razón humana. Pierre Rousselot pertenece a ese grupo de teólogos que abrieron antes de la Primera Guerra Mundial un fructuoso diálogo con la Modernidad y sentaron las bases de la actual teología del acto de fe. Junto a Maurice Blondel y a John Henry Newman se erige como el padre de lo que hoy conocemos como la “credibilidad sintética” y si penetra de su mano en la comprensión del acto de fe, es porque fue él el que mejor definió sus bases filosóficas y su teoría del conocimiento.

La pretensión de Rousselot era la de presentar el acto de fe por el que el hombre responde a la Revelación, como un acto humano; es decir, por un acto realizado por el hombre, al mismo tiempo que como un acto sobrenatural. Para explicarlo necesitaba unir en una síntesis adecuada el dato revelado, la intervención de la Gracia y el conocimiento humano, sin que ninguno de estos elementos quedase reducido o menospreciado por los otros. Necesitaba resguardar el papel activo de la inteligencia humana para que el acto de fe no fuese algo forzado y que se imponía a la oscuridad de la razón y al mismo

tiempo connaturalizar la acción de la gracia a la inteligencia para que no caer en un mero racionalismo o en una “fe científica”.

Naturalmente Rousselot no podía percibir los problemas que hoy nos presenta la nueva sociedad de la información y sus estudios van más encaminados hacia viejos conocidos de la teología como el racionalismo y el fideísmo, en concreto el presunto racionalismo de Gardeil y el fideísmo de Billot. Sin embargo, sus intuiciones sobre la estructura del conocer humano, apoyado en dos autores, mayoritariamente estudiados como contradictorios, como son Sto. Tomás e Immanuel Kant, nos hablan primeramente de las condiciones necesarias para que se de un verdadero conocimiento humano y después para que se admita el acto de fe como creíble y aceptable por el hombre en nuestra sociedad.

Rousselot nos hará entender porqué una razón que no esté abierta a la verdad o que no ejerza su libre actividad a la hora de conocer no puede llegar ni a la fe, ni al conocimiento de la divinidad. Y más aún, comprenderemos que el hombre de la sociedad de la información necesita estos requisitos de su razón para seguir siendo él mismo, para no perder su identidad y entender algo sobre sí mismo. Comenzaremos explicando el descubrimiento del “síntesis aperceptiva”.

La estructura del intelecto: de Kant a Sto. Tomás.

Para Rousselot fue un desahogo en la teología de su tiempo el haber descubierto que el análisis de la estructura del intelecto realizada por Kant era prácticamente reconocible en la explicación que Sto. Tomás, su gran maestro, había realizado sobre las tendencias apetitivas de la razón. Se sentía atraído por la enorme preocupación de Kant por descubrir los mecanismos del conocer y acertar a comprender el porqué la razón se siente indudablemente atraída hacia las cuestiones metafísicas. Como es bien conocido, eso fue lo que impulsó al filósofo alemán a estudiar el fundamento de la síntesis <<a priori>> que es la naturaleza del conocimiento científico, según él, el conocimiento verdadero.

Es imposible detenernos ahora en un análisis pormenorizado de los principios que dieron lugar al pensamiento más influyente y extendido desde finales del XVIII pero si conviene que entendamos la gran intuición kantiana cuando nos explica el modo de conocer humano. Los juicios sintéticos <<a priori>> en los que se basa la ciencia son juicios que incrementan el conocimiento porque me dicen siempre algo nuevo del sujeto (el predicado no contenido en el sujeto, como decía

Kant) y además por ser anteriores al término del conocimiento, son también universales y necesarios. Estos juicios se fundamentan en el propio sujeto que conoce porque es él el que tiene capacidad intuitiva para conocer <<a priori>> y a priori sólo conocemos de las cosas, aquello que nosotros mismos hemos colocado en ellas. Los modos de conocer <<a priori>> del sujeto son la sensibilidad y el intelecto y sus estructuras que pasan a ser los “trascendentales”. Estas estructuras son <<a priori>>, porque son algo propio del sujeto y no del objeto, pero sin ellas es imposible tener ninguna experiencia de ningún objeto. La capacidad del sujeto de formalizar; es decir, de desmaterializar o conceptualizar intelectualmente, sólo le es posible gracias a los trascendentales de espacio y tiempo que son aplicados <<a priori>> a los objetos que le presenta la facultad sensitiva.

Se puede estar de acuerdo o no con esta forma de concebir el conocimiento humano, aunque no hay que olvidar que con ello Kant no pretendía sugerir la estructura de la realidad, como se le ha acusado en numerosas ocasiones. Giovanni Reale afirma que Kant “nunca pensó, ni siquiera remotamente, en reducir toda la realidad a fenómeno y en negar la existencia de una realidad metafenoménica. Es más sin el supuesto de la cosa en sí, la filosofía trascendental no sería válida y el kantismo se hundiría¹³”.

Pero independientemente de esto, lo más importante es que la gnoseología kantiana sólo puede explicar el conocimiento intelectual a través de la desmaterialización que se obra en el objeto por los trascendentales y de la potencia activa de síntesis de la razón que hace al sujeto no poder permanecer pasivo en el proceso cognoscitivo. Tengamos en cuenta además que para Kant los trascendentales de espacio y tiempo no son sino formas de la verdad que el concibe como “la adecuación del intelecto con el objeto conocido”.

Lo que parece que Kant sí dejó sin explicar es precisamente el motivo por el que se conoce, la tendencia de la razón para superarse a sí misma y seguir buscando la verdad a través de los objetos que conoce y que intelectualiza.

La Síntesis Aperceptiva.

Para Rousselot fue otro gran hallazgo el haber descubierto un dinamismo intelectual dentro del entendimiento tradicional del pensamiento de Sto.

13 Historia del pensamiento filosófico y científico, Vol. II, Ed. Herder, Barcelona, 1998, pag. 748.

14 P. Rousselot, “Amour Spirituel et Synthese Aperceptive”, *Revue de Philosophie*, 10 (1910) 1, pag. 229.

Comenta la argumentación de Sto. Tomás en *Questiones disputas*, De anima, a. 13, ad 11.

Tomás¹⁴. Esto fue posible gracias a la comprensión de un ejercicio volitivo en el intelecto. Efectivamente, como veremos, Rousselot piensa que Sto. Tomás no concibe la inteligencia y la voluntad como dos facultades separadas en el acto de conocer. Sto. Tomás seguía aquella posición clásica según la cual el apetito de un ser sólo puede tender hacia lo que es su propio bien.

Por ejemplo, si el hombre está llamado a participar de la visión beatífica, si este es su último fin, y la visión sólo puede ser referida al intelecto, no cabe otra posibilidad que referir la verdad o la visión como bien último del intelecto. Así se puede explicar el dinamismo inherente al entendimiento humano y sólo si respetamos la visión unitaria en el ser humano de inteligencia y voluntad.

Al conocer los efectos, el hombre desea conocer las causas y no se quedará satisfecho hasta que dé con la Primera Causa y no de cualquier manera, sino por su esencia.

El hombre naturalmente desea conocer cada vez más perfectamente y un deseo natural no puede ser inútil. Al conocer los efectos, el hombre desea conocer las causas y no se quedará satisfecho hasta que de con la Primera Causa y no de cualquier manera, sino por su esencia. Este sencillo planteamiento le hacía concluir que el deseo de Dios, de conocer la esencia de la verdad, es el elemento dinámico y activo del conocimiento. Aunque no se trate de un deseo consciente, voluntariamente personal, sino de ese deseo natural que es la inteligencia; es decir, la inclinación innata del alma hacia Dios. Como elemento dinámico del conocimiento esa “atracción” es la que nos mueve a conocer, aunque innata e inconsciente y por eso afirmará después Rousselot que la inteligencia es el sentido de lo real porque ella es el sentido de lo divino. Es aquí precisamente donde nuestro autor cree descubrir la concepción de la “síntesis aperceptiva” como subyacente en el pensamiento tomista.

Podríamos decir que la inteligencia es el sentido de lo real al ser el sentido de lo divino, sólo y en cuanto es el sentido de sí misma, del yo. Estas tres dimensiones están interconectadas. Yo tomo conciencia de mi realidad al saberme como una tendencia hacia Dios; al saber que la búsqueda de Dios me constituye. A la vez yo busco a Dios, Suma Verdad, mediante el conocimiento de lo real. Atraídos por el deseo de conocer la verdad, conocemos las cosas y en ellas nos reconocemos nosotros mismos, reconocemos lo que somos.

El Doctor Angélico hablaba en estos términos cuando explicaba la propiedad del conocimiento estético que es percepción del objeto y a la vez, autopercepción: el artista agota en cierto modo la inteligibilidad de la obra de arte, en cuanto es su creador y la obra no es tal sino en cuanto es creada por el artista, en cuanto querida por él, en cuanto es animada por él. Sin embargo, el artista no tiene conciencia de esto. Así el *verbum mentis* (la idea conocida) no es el acto de conocer, sino su efecto. Es pasiva con respecto a nuestro movimiento intelectual. Pero a la vez también se muestra activa. Como la palabra es la palabra en cuanto se dice y no sólo en cuanto ya dicha, la idea en cuanto está siendo pensada es ya el conocimiento de la cosa.

Según el tomismo, la síntesis de todas nuestras representaciones se hace en la idea de ser, “forma objetiva universal de los objetos del espíritu”. El espíritu, el entendimiento, al conocer, lo que recibe del objeto es la forma de ser en cuanto tal. Lo que la inteligencia conoce, pues es su objeto propio, es el ser inteligible a partir de las cosas sensibles. Conoce la cosa desde la perspectiva del ser, en tanto que la cosa es, en tanto que es una determinación concreta del ser. Por eso aquel discípulo de S. Tomás llamaba a esta idea de “ser”, “la tierra habitable” de la inteligencia humana.

La inteligencia no puede conocer de otro modo, porque lo proporcionado a ella es el ser y no la esencia como en el caso del conocimiento angélico¹⁵. La inteligencia humana ve las cosas desde la perspectiva del ser, pues éste es su objeto propio: su “objeto formal”. Pero la síntesis objetiva, que se realiza en la idea de ser, no se comprende sin la síntesis subjetiva, sin la síntesis que equivale a la misma acción de conocer, en la cual el sujeto se reconoce a sí mismo conociendo. Recordemos que en el acto de conocer, se unen en una síntesis el sentido del yo, el sentido de lo divino y el sentido de lo real¹⁶.

En fin, esta síntesis es posible gracias al “amor” que actúa en el conocimiento intelectual y lo pone en acto. Ese apetito en la razón nos hace cono-

15 “l’idée d’être joue pour l’âme humaine le même rôle que joue pour l’ange l’idée de sa propre essence, dans laquelle il voit les objets”, Rousselot, *“Amour Spirituel...”* pag. 239.

16 “L’objet est représenté, l’âme est expérimentée, et ces deux aspects coïncident en un même acte indivisible, parce que l’idée est agie ou, comme eût dit saint Thomas, le verbe mental est dit. La perception du moi actuel est conception de l’objet essentiel. A la présence de la réalité sensible, l’âme réagit, parce qu’elle se cherche; elle l’exprime spirituellement, parce qu’elle cherche Dieu; elle l’exprime conceptuellement, sus l’espèce d’être, parce que c’est à travers l’essence humaine qu’elle désire Dieu”, Ibid., 239.

cer y nos impulsa a conocer el objeto, aunque esta atracción sea inconsciente, por la misma naturaleza tendencial del entendimiento. Pero no sólo hace función de “muelle”, sino que el amor, entendido aquí como apetito intelectual, además, especifica el conocimiento, determina su objeto formal, pues nos hace ver en toda verdad (en todo ser, objeto formal de nuestra inteligencia) nuestro bien. También aquí, como en el caso de Kant, la noción general de ser se convierte en el fundamento de la verdad porque sólo a través de la desmaterialización en esta noción la razón consigue trascenderse para seguir buscando la verdad y la verdad se manifiesta como el trascendental que nos impulsa a seguir conociendo a través del conocimiento de lo real y de nuestro propio conocimiento.

5. EL ACTO DE FE: HUMANO Y SOBRENATURAL.

Por fin, esta descuidada y brevísima explicación que yo he hecho sobre el significado de la “síntesis aperceptiva” es lo que permitió a Rousselot hablar del acto de fe como un acto al mismo tiempo humano y sobrenatural. La Revelación de Ntro. Sr. Jesucristo, la autocomunicación de Dios al hombre, sólo puede ser aceptada y comprendida por éste cuando se le hace posible la integración en la estructura natural del conocimiento humano¹⁷.

El acto de fe se hace imposible si la Gracia aparece como un auxilio para la razón porque es en ella donde se realiza la síntesis de la apercepción y si no interviene en el acto de conocer, la fe no sería un acto libre y humano y la reconoceríamos en aquello que llamamos normalmente “fideísmo”. El papel de la gracia para el asentimiento de fe está fuera de toda duda, pero no podemos hablar de ella como el objeto conocido, sino como la facultad de conocer. La Gracia de Dios actúa no como un auxilio, sino como una luz que permite al entendimiento conocer al modo humano; es decir, manteniendo la potencia activa de síntesis en la inteligencia, aunque el objeto que se conoce sea del orden sobrenatural.

Por eso, la credibilidad de la Revelación no es externa al acto de fe, como se ha intentado presentar a lo largo de muchos siglos mientras se gastaban esfuerzos en la búsqueda de signos de credibilidad: milagros, profecías, pruebas de la existencia de Dios, etc. El acto de fe es posible y creíble, sólo porque nuestra inteligencia sintetiza el mensaje de Dios en la razón humana,

¹⁷ P. Rousselot, *Los ojos de la fe*, Ed. Encuentro, Madrid, 1994, pag. 29.

a la que se le permite la conceptualización o desmaterialización por la intervención de la Gracia.

La credibilidad de la Revelación y la fe hay que buscarla pues en el mismo acto de creer, que no es una suplencia de la razón, sino la “iluminación” de su tendencia más profunda hacia la verdad. Siendo la Revelación de carácter sobrenatural, se necesita una potencia sobrenatural capaz de obrar en el ser humano la síntesis por la cual se conoce. Por eso, la Gracia no es un nuevo objeto – el único objeto de la fe es la Revelación o lo que Dios a dicho de sí – sino la luz por la cual conocemos que ese objeto es verdadero, es la verdad. El acto de fe será un acto humano cuando este acto sea razonable y sólo es razonable cuando es a la vez, un acto sobrenatural. Así podemos decir que sólo si es sobrenatural es verdaderamente humano.

Claro que si queremos conocer la raíz profunda de la sobrenaturalización de la facultad perceptora, como la llamaba Rousselot, de la inteligencia, es obligado el recurso a ese apetito de la razón, a esa intervención de la voluntad en el acto de conocer y de creer. Es el amor de nuestra inteligencia, Sto. Tomás lo llamaba el *pius credulitatem affectum*, el que hace posible la fe sin que el hombre deje de ser hombre por creer. Por eso, Rousselot decía que el conocimiento de fe es siempre un conocimiento *per modum naturae*, por connaturalidad. Si la connaturalidad de la inteligencia con el Ser, define el ámbito del conocimiento natural, “la simpatía” de la inteligencia con la gracia define el ámbito del conocimiento de fe. Es esa connaturalidad la que permite la interpretación de los indicios de Revelación, como tales indicios, sólo en un acto unitario en el que apreciamos el objeto de la Revelación como algo a lo que tendemos, porque la Gracia de Dios nos da “nuevos ojos” para percibirlo como un bien para nosotros y por eso, como un signo de la realidad que trasciende.

CONCLUSIÓN.

Podríamos concluir diciendo que el conocimiento de Dios es posible para cualquier persona de cualquier tiempo y en cualquier sociedad, siempre que la razón humana no renuncie a ser ella misma. La sociedad de la comunicación no es un handicap para conocer a Dios, sino que nos abre posibilidades inmejorables, como quizá nunca habíamos soñado, no sólo para aumentar nuestro bienestar y comodidad, sino para desarrollar más y mejor el conocimiento de la realidad y de nosotros mismos y por ende, de Dios. La gran apuesta de Rousselot por la integración en la inteligencia del orden sobrenatural y humano, de la

acción de la Gracia y la actividad de la razón, aportan un frescura inesperada a muchas de las controversias que han acuciado a la teología durante siglos (no olvidemos que las dos grandes síntesis teológicas de nuestro tiempo, la de Hans Urs Von Balthasar y la de Karl Rahner, se sienten deudoras de las vías que abrió este jesuita francés), pero ¿qué esperanza podemos tener si la misma razón humana abdica de su ambición y de aquello que le da sentido?

De alguna forma, los retos que nos plantea la sociedad de la información, son retos radicales que el ser humano debe afrontar para mantener lo que le es propio, para seguir siendo humano. Por eso, al mismo tiempo que las nuevas tecnologías nos proporcionan nuevas capacidades, debemos mantener el dominio de nuestra razón, sobre otras razones pragmáticas que evocan incluso su desaparición en favor de un supuesto progreso.

El próximo año, del 10 al 12 de diciembre, tendrá lugar en Ginebra la primera fase de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. En la página web que se ha creado para que se pueda participar en su preparación se pueden leer ya las preocupaciones que muchos gobernantes, intelectuales y gente de la calle manifiestan ante esta presumible deshumanización. Se aportan soluciones de todo tipo: que se de universalidad a los nuevos servicios tecnológicos para que la globalización no sea un instrumento de poder que continúe la fractura entre países ricos y pobres, que se mantenga la diversidad cultural y lingüística en las nuevas autopistas de la información para que el hombre pueda seguir participando activamente en su desarrollo y no se transforme en una máquina, que se de protección legal y técnica a los contenidos, etc.

Nosotros como cristianos también tenemos el deber de participar en la marcha de una sociedad que está llamada a transformarse en el Reino de Dios y luchar por ese bien tan preciado de la creación que es la razón del hombre sin la cual no sólo estaría impedido para conocer a su creador, sino que no podría seguir siendo humano. Y la apertura a la verdad no es un simple rasgo cultural como a veces se ha pretendido, sino que está enraizada en la misma naturaleza humana y de su búsqueda depende el verdadero progreso y el crecimiento de la persona. La Iglesia y la teología reconocen en esta razón deseosa de la verdad su mejor aliado para proclamar el Evangelio y para dialogar con el hombre contemporáneo y por eso, la queja del payaso de Quint se transforma para nosotros en palabras de Juan Pablo II en una vocación:

Así como toda la Iglesia desea tener en cuenta la llamada del Espíritu, los comunicadores cristianos tienen “una tarea, una vocación profética: clamar contra los falsos dioses e ídolos de nuestro tiempo – el materialismo, el hedonismo, el consumismo, el nacionalismo extremo...” (Ética en las Comunicaciones Sociales, 31). Por encima de todo, ellos tienen el deber y privilegio de proclamar la verdad – la gloriosa verdad sobre la vida humana y el destino humano revelado en la Palabra hecha carne. Los católicos comprometidos en el mundo de las comunicaciones sociales pueden predicar desde los terrados la verdad de Jesús con mucho más valor y alegría, de forma que todos los hombres y mujeres puedan oír hablar sobre el amor que es el corazón de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, que es el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre (cfr. Heb 13:8¹⁸).

Juan Jesús García Morales.

18 Mensaje pronunciado en la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, N° 4 § 2.