

CLAVES ANTROPOLÓGICAS DE LA *FIDES ET RATIO*

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA-CUADRADO
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Anthropological keys to the *Fides et Ratio*

John Paul II's Encyclical, *Fides et Ratio*, is written with a distinctly anthropological treatment. Man, open to God, constitutes the backbone of the whole document. Man is a being open to truth, but not just a purely factual truth, but rather the radical truth about, no more and no less, the meaning of existence and of his own ultimate end. In his yearning for truth, man sets himself up as *he who lives on beliefs*. Individualism and modern autonomism reject faith as the continuity of classical philosophy, confidence (subjective and inter-subjective) as the impulse of human knowledge. Confidence is a relevant anthropological category. Confidence in human reason opens up to man the metaphysical truth that current philosophy must recover.

La Encíclica *Fides et Ratio* se sitúa en la tradición magisterial iniciada por León XIII con la *Aeterni Patris*. La idea central de ambas encíclicas es mostrar la armonía existente entre la razón y la fe o, si se prefiere, entre teología y filosofía. No obstante, de León XIII a Juan Pablo II ha pasado más de un siglo, caracterizado por la rápida sucesión de los hechos históricos y de profundos cambios ideológicos. Es lógico, por tanto, que el discurso de la *Fides et Ratio* adquiera unos matices nuevos con respecto a la *Aeterni Patris*. El contexto cultural e intelectual es diverso, y los receptores de la enseñanza papal son también distintos. Mientras que la Encíclica de León XIII se dirige a los creyentes que se ven amenazados por el racionalismo o el fideísmo, la *Fides et Ratio* busca un diálogo con los creyentes y no creyentes que han perdido su confianza en el poder de la razón para encontrar la verdad.

Una de las novedades más significativas son respecto a la *Aeterni Patris* es el tratamiento antropológico de las relaciones entre fe y razón que realiza Juan Pablo II. Ciertamente, se encuentran también presen-

tes planteamientos históricos y metodológicos que sirven para fundamentar la relación armoniosa entre los dos ámbitos del saber. Pero el tratamiento antropológico supone un esfuerzo consciente por conectar la doctrina católica con la sensibilidad del hombre contemporáneo. El texto pontificio ofrece algunas claves antropológicas que constituyen los presupuestos necesarios para una adecuada formulación de la armonía entre lo creído por la fe y lo sabido por la razón. La armonía entre el ámbito fiducial y el ámbito racional se da primeramente en el hombre que cree y que razona. Es en el interior de la conciencia personal el primer ámbito de armonía entre lo creído y lo sabido, de tal modo que la creencia entra a formar parte de la experiencia filosófica.

El hombre, ser abierto a la verdad

La apertura del hombre a la verdad parece constituir la clave antropológica central de toda la Encíclica. La noción de verdad se encuentra presente constantemente a lo largo del magisterio de Juan Pablo II, siempre vinculada a la noción de libertad. Una libertad ciega al verdadero bien carece de puntos de referencia seguros que orienten al hombre hacia su plena realización personal¹. Esta idea se manifiesta de manera explícita en la *Fides et Ratio*, con términos precisos: “Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”².

Pero en la *Fides et Ratio* se da un paso más; se trata de fundamentar la pretensión del hombre de alcanzar una verdad última y objetiva. Desde el prólogo mismo de la Encíclica se subraya esta idea central: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad”³. El deseo de verdad es una característica esencial del hombre. “De modos y formas diversas, muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre”⁴. Esta capacidad humana de conocer la verdad es fundamentada filosóficamente por el Romano Pontífice partiendo de la experiencia ordinaria de donde arranca todo discurso filosófico. “Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas [...] Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza;

1. Esta es una de las ideas centrales de la Encíclica *Veritatis Splendor*, precedente inmediato de la reflexión filosófica y teológica llevada a cabo en la *Fides et Ratio*.

2. FR, n. 90.

3. FR, Prólogo.

4. FR, n. 3.

en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de San Agustín cuando escribe: ‘He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar’ (*Confesiones*, X, 23, 33: CCL 27, 173)⁵.

El talante filosófico del texto se pone de manifiesto en la descripción fenomenológica llevado a cabo anteriormente. En efecto, es en la conciencia personal donde se descubre la aspiración a una verdad, no sólo como mero objeto de conocimiento, sino como guía para orientar la propia existencia. “No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso”⁶. Pero la necesidad de vivir en la verdad como un constitutivo esencial del hombre se manifiesta no sólo en la experiencia ordinaria, sino también en otros ámbitos del obrar humano, como es la actividad científica: “Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien, dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada”⁷.

La búsqueda de la verdad explica esencialmente la naturaleza humana, hasta el punto de que “se puede definir, pues, al hombre como aquel que busca la verdad”⁸. Esta clave antropológica es cuestionada por gran parte de la filosofía contemporánea, en la que pierde confianza en el poder de la razón en alcanzar su objetivo y su meta: “La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos”.

“Ello ha derivado —continúa la Encíclica— en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un

5. FR, n. 25.

6. FR, n. 29.

7. *Ibidem*.

8. FR, n. 28.

pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual”⁹.

Ante este panorama, es preciso devolver al hombre su confianza en la razón para alcanzar la verdad, y una verdad última acerca de la propia existencia. Por esta razón, Juan Pablo II afirma que “lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia”¹⁰. En otras palabras, se trata de devolver la razón a su estatuto natural, a su modo normal de obrar, siempre orientada hacia la verdad.

Pero ¿qué noción de verdad se propone en la *Fides et Ratio*? En primera instancia, se recoge la definición clásica de verdad como adecuación entre el intelecto y la realidad¹¹. Pero dicha adecuación no es puramente factual, de hechos empíricamente contrastados; ni tan siquiera de una verdad abstracta e impersonal; se trata de la verdad acerca del sentido de la propia existencia y de su fundamento último.

El hombre, ser que vive de creencias

Esta concepción amplia de verdad nos abre a una segunda clave antropológica fundamental. “El hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias”¹². Esta última afirmación posee claras resonancias clásicas. Como ya apuntó Pieper, en la filosofía clásica se pregunta por la verdad total, no importando la fuente de la verdad; sin embargo, la filosofía moderna se interesa más por el método que garantice la verdad, que por la verdad misma¹³. En la concepción clásica, la búsqueda de la verdad no se cierra en un estrecho individualismo o en un punto determinado de la historia. De algún modo, la historia del pensamiento filosófico es una búsqueda acumulativa de la verdad: nunca una tarea concluida por éste o aquel autor o escuela filosófica. Es una verdad transmitida en la historia y alcanzada de modo dialógico con otros hombres. Esta concepción se encuentra presente en estas palabras de Juan Pablo II: “El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias

9. FR, n. 5

10. FR, n.102.

11. Cfr. FR, n. 56.

12. FR, n. 31.

13. PIEPER, J., *La defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1979, 4.ª ed., p. 136.

tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree”¹⁴.

Esta afirmación se enraiza en el pensamiento clásico en abierto contraste con las concepciones individualistas de la modernidad filosófica, pero al mismo tiempo sintoniza perfectamente con el valor de la tradición y la cultura, nociones recuperadas por la hermenéutica contemporánea: “... es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente, el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro”¹⁵. La referencia a la hermenéutica de Gadamer parece clara¹⁶; el hombre es un ser cultural que posee una peculiar comprensión del mundo; pero este carácter cultural no le cierra a una comprensión real de la realidad, sino que más bien constituye un punto de partida necesario para la comprensión racional del mundo. La tradición en que se inserta la vida humana proporciona la base racional que permitirá posteriormente la reflexión crítica¹⁷.

En este contexto parece pertinente recordar la caracterización que Juan Pablo II hace de la “filosofía de la sospecha”. En la llamada filosofía de la sospecha surgen estos interrogantes: “¿El hombre es realmente capaz de conocer algo más de lo que ven sus ojos u oyen sus oídos? ¿Existe otra ciencia además del saber rigurosamente empírico? ¿La capacidad de la razón humana está totalmente sometida a los sentidos, e interiormente dirigida por las leyes de la matemática, que han demostrado ser particularmente útiles para ordenar los fenómenos de manera racional, además de para orientar los procesos del progreso técnico?”¹⁸. La filosofía de la sospecha se halla presente en el positivismo, pero tam-

14. FR, n. 31.

15. FR, n. 85.

16. Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 344-353

17. Es preciso apuntar también las correcciones al método hermenéutico que la *Fides et ratio* propone: “... la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos”. n. 95.

18. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Madrid 1994, pp. 53-54.

bién en la duda metódica cartesiana, que aboca a un individualismo. Esa sospecha se extiende además al interior del hombre mismo: el racionalista confía únicamente en su razón (en última instancia, una razón matemática o técnica); el empirista confía en los datos sensiblemente captados, y no en las construcciones abstractas de la razón. La tentación del subjetivismo y solipsismo resultan evidentes.

Por el contrario, la filosofía clásica reivindicada en la *Fides et Ratio* es una filosofía de la confianza, tanto a nivel subjetivo (confianza en la experiencia sensible, confianza en el poder de la razón) como a nivel intersubjetivo (confianza en el “otro”). “Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte, el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas”¹⁹. En efecto, la intersubjetividad hace posible la superación del solipsismo, derivado de un enclaustramiento de la razón en sí misma: esta cerrazón y desconfianza se acaba volviendo en contra de la razón misma, como veremos más adelante.

Como ya apunté anteriormente, el texto pontificio propone una ampliación de la noción de verdad. “Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta”²⁰.

Parece evidente que Juan Pablo II está preparando el terreno para dar el salto a la apertura a la Revelación cristiana. De esta manera el acto de fe del cristiano supone tanto una fe objetiva (creer en lo revelado por Dios mismo) como, sobre todo, una fe subjetiva (creer en Al-

19. FR, n. 32.

20. FR, n.32.

guien que se revela)²¹. Así se reconoce en la Encíclica: “De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda”²². Esta concepción del acto de fe como un acto personal se encuentra ya presente de manera explícita en la tradición escolástica: “Todo creyente se adhiere a la palabra de alguien. De modo que lo principal, y lo que tiene en cierto sentido valor de fin en todo acto de fe, es la persona a cuya palabra damos la adhesión. El detalle de las verdades afirmadas en esta voluntad de unirse a alguien tiene un carácter más bien secundario”²³.

Sin embargo, la creencia no es sólo una categoría teológica que abre la puerta a la Revelación de Dios en la historia: se trata también de una categoría antropológica. En este sentido, interesa destacar que en la base de la argumentación pontificia se encuentra presente una concepción unitaria de la persona entera y de sus potencias. En realidad, “todo conocimiento propiamente humano tiene carácter personal [...], pues no es *la inteligencia* la que conoce, sino *la persona* con su inteligencia y su voluntad, con su pasado y su cultura actual, con sus circunstancias concretas y modo propio de ver las cosas, etc. En particular, el conocer implica siempre de alguna manera la voluntad, aunque sea en grado mínimo”²⁴. Al contrario de lo que sucede en la antropología fragmentaria del racionalismo, la razón se deja guiar por el amor al “otro” que se hace digno de mi confianza, no por la evidencia de lo conocido, sino por la confianza que merece. Por esta razón, toda la vida intelectual presenta resonancias morales, porque amo lo que conozco y conozco aquello que quiero amar.

“Se puede ver así –continúa Juan Pablo II– que los términos del problema van completándose progresivamente. El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto. Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta

21. OCÁRIZ, F. y BLANCO, A., *Revelación, fe y credibilidad*, Palabra, Madrid 1998, pp. 247-276.

22. FR, n. 33.

23. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1, c.

24. OCÁRIZ, F. y BLANCO, A., *Revelación, fe y credibilidad*, op. cit., p. 250.

verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos”²⁵.

Esta clave antropológica se sitúa en la más genuina tradición clásica, pero también con la filosofía dialógica del personalismo contemporáneo: “No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar”²⁶. Esta propuesta de recuperación de ese contexto de benevolencia y confianza es una de las reivindicaciones de la filosofía personalista del diálogo (Ebner, Bubber, Lévinas...).

La creencia es una categoría antropológica necesaria para la comprensión del hombre mismo, y en definitiva para la fundamentación de la razón filosófica. El hombre es el ser que busca la verdad por sí misma, y al mismo tiempo es el ser que vive de creencias. Verdad y creencia son dos claves antropológicas que se reclaman mutuamente, ya que la eliminación de uno de los dos extremos conduce al pensamiento a aporías y contradicciones insolubles. Las tesis filosóficas se encuentran fundadas, querámoslo o no, en creencias no fundadas críticamente. Como ya apuntara Pieper al tratar del método filosófico “el hombre, siempre que trata de poner en claro —filosofando— el sentido del mundo y de la existencia en su totalidad, recurre inevitablemente a informaciones que son ‘suprarracionales’ por lo menos en el sentido de que no se pueden confirmar con la experiencia ni con argumentos de razón”²⁷.

La filosofía “necesita” de la creencia para constituirse en saber acerca de lo real. Así, por ejemplo, el científico investiga partiendo de la creencia en que existe un orden en la creación y que con su actividad científica es capaz de desvelar, aunque sea parcialmente, el orden intrínseco del universo. Esta creencia es un presupuesto metodológico necesario para el avance de la ciencia. De modo análogo, el lector examina un texto con la presunción de que el texto posee un sentido, puesto que ha sido compuesto por un ser racional que se propone transmitir un contenido racionalmente comprensible. Cabe que esa presun-

25. FR, n. 34.

26. *Ibidem*.

27. PIEPER, J., *La defensa de la filosofía*, op. cit., p. 130.

ción sea errónea en determinados casos (cuando nos encontramos con un texto ilegible o incoherentemente construido), pero esa creencia metodológica es la que hace posible dar el primer paso para la reflexión crítica sobre el sentido.

En cierta manera, la duda metódica cartesiana obedece a un momento posterior: elevar a categoría de método la duda sólo es posible después de haber experimentado la verdad y el error. Más bien parece que lo razonable es partir de una “creencia” metódica como modo de avanzar en el discurso racional. Por otro lado, toda concepción filosófica parte de la creencia: el ateo, por ejemplo, parte de un presupuesto no suficientemente establecido críticamente: “Dios no existe”. Incluso el agnóstico positivista en su seguridad racional debe partir de un principio no racional que podría ser expresado así: “No puedo conocer con certeza más que aquello que se presenta a mi experiencia sensible”. El mismo rechazo de la filosofía ya implica una postura filosófica, al igual que el relativista cuando afirma que “cada hombre posee su verdad” está dando por bueno un presupuesto no suficientemente garantizado racionalmente. Se podría objetar que esas creencias no son puntos de partida, sino más bien, puntos de llegada o conclusiones de un proceso racional; en tal caso, habría que responder que, metodológicamente hablando, constituyen siempre principios, y no conclusiones cuando se toman como premisas de la argumentación.

Para mostrar las aporías en que desemboca la razón al eliminar la creencia acudiré a la filosofía de la ciencia contemporánea²⁸. Como es bien sabido, la actividad científica ha sido presentada a lo largo del presente siglo como el modelo más perfecto de racionalidad humana. Investida de la claridad y precisión propia de la metodología experimental, la ciencia cree haber superado la precariedad del pensamiento metafísico al tiempo que ha sido capaz de deshacerse de las creencias religiosas que oscurecen el poder de la razón. La epistemología de este siglo se encuentra marcada decisivamente por el método neopositivista, característico del Círculo de Viena, que no es otro que el principio de verificabilidad empírica. El problema surge a la hora de aplicar este criterio de racionalidad al mismo principio de verificabilidad. El resultado es desconcertante, porque “la posición neopositivista es intrínsecamente contradictoria [...]. La proposición ‘todo lo inverificable empíricamente carece de sentido’ es a su vez inverificable empíricamente; luego carece de sentido”²⁹. En definitiva, los planteamientos epistemológicos neopositivistas se encontraban sustentados en una creencia (“todo lo

28. ARTIGAS, M., *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, Pamplona 1999, 3.ª ed.

29. ZANOTTI, G., “Epistemología contemporánea y filosofía cristiana”, en *Sapientia* 46 (1991), p. 122.

racional coincide con lo verificado empíricamente”) que se mostró no suficientemente justificada racionalmente.

Para resolver el problema, Popper propone un nuevo criterio: el principio de falsabilidad, según el cual ninguna proposición debe ser considerada científica, ni racional, si no es susceptible de ser contrastada por la experiencia. “Quiere esto decir que una teoría, para ser científica, debe ser *falseable*, esto es, debe ser estructurada de manera tal que sea posible contradecirla con una observación empírica [...] Un enunciado es científico cuando es *falseable*”³⁰. De esta manera, la creencia queda relegada del discurso racional: “La creencia, por supuesto, nunca es racional: es racional suspender la creencia”³¹. Pero desde estos planteamientos, la cuestión acerca del fundamento de la racionalidad se vuelve a proponer, ahora en otros términos. En efecto, “el principio de falsabilidad, no es *falseable*; sólo cabe sostenerlo como operativo provisionalmente”. Todo conocimiento es conjetural y provisional, incluso el principio de falsabilidad. Como acertadamente señala Artigas, “... en la práctica podemos (e incluso necesitamos) tomar como ciertos algunos conocimientos, ya que sin esa *fase dogmática* no sería posible siquiera la posterior *fase crítica*”³². Popper propone que se ha de admitir que el principio de falsabilidad de modo conjetural: pero ¿no implica esto una cierta “creencia” en el valor de verdad de ese principio? Todo esto explica cómo debe acabar reconociendo: “... no podemos intentar racionalizar la totalidad de nuestras vidas, ni deberíamos hacerlo, pues esto sería altamente irracional: es parte del racionalismo el reconocer sus propios límites”³³. De este modo, es fácil comprender cómo Kuhn, no dudará en proponer una teoría decisionista basada en el arbitrario consenso de la comunidad científica.

Este rápido recorrido por la epistemología del siglo XX es sólo una muestra de que excluida la creencia del saber filosófico, vuelve a reaparecer pero vaciada de su certeza y verdad. La epistemología contemporánea, en buena parte, parece la constatación de que el intento de autofundamentación de la razón conduce al irracionalismo. Así se advierte también en la *Fides et Ratio*: “... la afirmación del principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irra-

30. *Ibíd.*, p. 129.

31. POPPER, K. R., *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid 1977, p. 116.

32. ARTIGAS, M., *Karl Popper. Búsqueda sin término*, EMESA, Madrid 1979, p. 130.

33. Estas palabras de Popper están recogidas de la obra colectiva editada por L. Martín Santos titulada, *Ensayos de filosofía de la ciencia, en torno a la obra de sir Karl R. Popper*, Tecnos, Madrid 1970, p. 115.

cionalistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón”³⁴.

Así pues, la vida humana está necesariamente transida de creencias, pues no todo puede ser racionalmente asumido: “en la vida de un hombre —afirma el Romano Pontífice— las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto, ¿quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna?, ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad?”³⁵.

El hombre, ser abierto a la metafísica

La concepción antropológica de la *Fides et Ratio* quedaría incompleta y deformada si no consideráramos también un último aspecto unido esencialmente a los anteriores. El hombre, precisamente por estar abierto a la verdad, vive de creencias: pero esas creencias no son irracionales. En palabras de Ratzinger, la creencia “es, por el contrario, un acercarse al ‘logos’ a la *ratio*, a la inteligencia y así a la verdad misma, ya que el fundamento sobre el que se sostiene el hombre no puede ser a fin de cuentas sino la verdad”³⁶. Afirmar la creencia como categoría filosófica lleva consigo la aceptación de un ulterior desarrollo crítico por parte de la razón. Las creencias requieren un proceso de reflexión crítica para asumir plenamente esas creencias como verdaderas. En otras palabras, la persona no puede hacer dejación de su capacidad racional de penetrar en la verdad que ya cree. Abdicar de ese empeño conduciría en último término a una creencia irracional.

De manera explícita, la Encíclica reconoce que “el crecimiento y la maduración personal implican que estas mismas verdades (creídas) puedan ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean ‘recuperadas’ sobre la base de la experiencia llevada que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo”³⁷. La refe-

34. FR, n. 91.

35. FR, n. 31.

36. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1994, 7.^a ed., p. 53.

37. FR, n. 31.

rencia a la filosofía parece claramente expresada en esa peculiar actividad crítica del pensamiento. Obsérvese que se trata de una necesidad para el desarrollo de la persona humana. La misma estructura racional del ser humano reclama el paso de lo creído a lo sabido. La verdad creída ha de ser “recuperada” por la actividad crítica de la razón. No hay contraposición ni fractura entre lo creído y lo entendido: no existe una disyunción entre lo creído y lo racionalmente comprendido. Pero a su vez, lo creído reclama la reflexión crítica para fundamentar racionalmente la verdad. Lo que está presente en mi opinión es una ampliación de la noción de experiencia, punto de arranque de toda reflexión filosófica: ya no se trata de una experiencia empíricamente contrastable; tampoco es una experiencia individual de la evidencia clara y distinta, al modo cartesiano: se trata de la experiencia del sujeto que vive en una tradición cultural.

Sin la reflexión crítica no sería posible el diálogo filosófico y teológico con otras culturas, porque toda tradición cultural estaría siempre en paridad con otras tradiciones culturales. ¿Qué argumentos me legitimarían para establecer la creencia de la cultura A, como verdadera, frente a la creencia opuesta de la cultura B? Si todo es creencia en el hombre (ya sea una creencia subjetiva, o creencia transmitida por tradición cultural), se imposibilita recurrir a una instancia metacultural que fundamente la verdad de la creencia.

“La verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma”³⁸. Esa instancia metacultural exigida por la verdad viene de la mano del saber metafísico. La metafísica aspira a un saber unitario y universal, con verdades “críticamente recuperadas” por el ejercicio de la razón. Ese saber universal viene expresado en una serie de principios presentes en todas las culturas: “En este sentido, es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Éstos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos

38. FR, n. 95.

principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthós logos, recta ratio*³⁹.

En última instancia, disolver la unidad del saber de la metafísica en el saber fragmentario de las diversas culturas conduce directamente al relativismo cultural, implícitamente rebatido por Juan Pablo II en numerosas ocasiones a lo largo de la Encíclica. El relativismo mantiene en su interior la contradicción de su propia tesis: si toda verdad o valor cultural es relativo al propio paradigma cultural, esa misma afirmación ya resulta en sí misma metacultural, por el carácter de universalidad que pretende transmitir. De esta manera, universalizando el relativismo, se debe admitir implícitamente la existencia de algunas certezas verdaderas y válidas universalmente. Es preciso admitir de nuevo la existencia de una verdad universal y metacultural, y que el hombre es capaz de conocerla aunque sea de modo fragmentario.

Conclusión

En esta apretada síntesis he intentado mostrar los presupuestos antropológicos de la *Fides et Ratio* que sirven de base para explicar las relaciones entre fe y razón. El discurso se mueve en un plano filosófico y antropológico, aunque la apertura al tratamiento teológico resulta bastante evidente. En el texto pontificio se produce una ampliación de las nociones de “verdad” y de “experiencia” propia del positivismo filosófico. No se trata ya de una verdad y experiencia empírica, sino de una verdad última, transempírica y metacultural; esta verdad se obtiene por la reflexión crítica de la razón que arranca de la experiencia de la persona con unas creencias transmitidas culturalmente. Se recupera así la noción de “creencia” como punto de partida de la reflexión filosófica. De esta manera, se superan concepciones antropológicas derivadas de la modernidad (racionalismo y positivismo) y de la postmodernidad filosófica (relativismo y escepticismo).

Estas claves antropológicas entroncan con una concepción clásica del hombre, pero también con los mejores logros del pensamiento con-

39. FR, n. 4.

temporáneo provenientes del personalismo (la búsqueda de un tú en quien confiar) o de la hermenéutica (valor de la tradición cultural para interpretar la realidad).

De manera indirecta, la Encíclica *Fides et Ratio* constituye una renovación de la antropología clásica; la misma argumentación pontificia puede ser denominada como “clásica”, aunque quizá sea preciso recordar la definición de “clásico” recogida por uno de los filósofos más representativos de la filosofía del siglo XX: “El término clásico no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”⁴⁰. En mi opinión, la *Fides et Ratio* supone una confirmación renovada de una concepción verdadera del hombre; por eso, parece constituir un obligado punto de referencia para la verdadera autocomprensión del hombre, en los albores del tercer milenio.

40. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, op. cit., p. 356.