

FIDES ET RATIO Y LA DINÁMICA DE LA CONFIANZA

Alfredo García Quesada

1. ANTE LA DESCONFIANZA EN LA RAZÓN HUMANA

EL 14 DE SEPTIEMBRE PASADO SE CUMPLIERON QUINCE AÑOS DE LA FIRMA DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* DEL RECORDADO JUAN PABLO II, QUIEN, A LO LARGO DE SU PONTIFICADO, BUSCÓ DAR TESTIMONIO DE AQUELLAS PALABRAS DEL CONCILIO VATICANO II QUE ENFATIZAN QUE “LOS GOZOS Y LAS ESPERANZAS, LAS TRISTEZAS Y las angustias de los hombres de nuestro tiempo (...) son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”¹.

Alfredo García Quesada es doctor en Filosofía y profesor principal de la Universidad Católica San Pablo. Ha sido vicerrector académico de la Universidad Católica de Petrópolis (Brasil) y ha colaborado académica y administrativamente con diversas universidades del Perú. En 1992 fue nombrado consultor del Consejo Pontificio para el Diálogo con los No Creyentes, por el Papa Juan Pablo II, y en 2004, consultor del Consejo Pontificio para la Cultura. Es miembro del consejo editorial de la revista Persona y Cultura, así como de otras revistas internacionales como Humanitas (Chile) o Synesis (Brasil). Entre sus muchas publicaciones se puede destacar La fe en el pensamiento católico latinoamericano (Arequipa 2007).

Esta conciencia honda de que nada de lo humano es ajeno al Evangelio que la Iglesia porta, puede ser vista, pues, como uno de los motivos esenciales que llevaron a que Juan Pablo II redactara la encíclica *Fides et ratio*, haciendo que hoy,

1. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 1.

quince años después, ésta mantenga toda su vigencia y que, incluso, se perciba que la concreción de sus planteamientos resulta ahora aún más necesaria y urgente.

Lo que el Papa verificaba como una situación grave para la fe cristiana y, en general, para toda la humanidad, era la “desconfianza en la razón” que se había generado no sólo a partir de diversas corrientes filosóficas —relativistas, deconstructivistas o posmodernas— sino también de un estilo de vida cotidiano que, a fines del siglo XX —luego de siglos de racionalismo en los que se había planteado una defensa sesgada y desproporcionada de la razón—, consideraba que había llegado el momento de reconocer que la razón se encontraba inhabilitada para conocer la realidad, y, así, había que poner en cuestión la existencia de la realidad misma, de la “verdad”, en general, y, consecuentemente, negar la posibilidad de acoger la Verdad que es revelada por Dios precisamente para que el ser humano descubra la verdad sobre sí mismo y pueda así ampliar el horizonte de la misma razón.

Esta “desconfianza en la razón” sólo podía explicarse desde aquello que el mismo Juan Pablo II calificó como un proceso creciente de “deshumanización” y que otros pensadores, coincidiendo con el diagnóstico pontificio, habían denominado “abolición del hombre”² o “dimisión de lo humano”³. Efectivamente, la capacidad que la razón tiene de conocer verdaderamente la realidad es algo de suyo inherente a la naturaleza humana, tal como fue creada y tal como se ha expresado a lo largo de la historia. Las primeras líneas de *Fides et ratio* están dedicadas precisamente a mostrar que “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad” y que “tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella”⁴.

¿Qué pudo haber llevado a este “sin-sentido”, que rechaza el carácter racional y razonable de la naturaleza humana, así como las más

2. Ver C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, 96 pp.

3. Ver Luis Fernando Figari, *Vida cristiana y Nueva Evangelización*, FE, Lima 2002, p. 8.

4. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1.

nobles expresiones culturales e históricas de la racionalidad humana? La respuesta es compleja, pero *Fides et ratio* apunta su origen en aquella actitud mediante la cual el ser humano se curva o se cierra sobre sí mismo y, así, termina rompiendo el vínculo con la realidad que lo trasciende, es decir, con respecto a todo aquello que está más allá de su subjetividad, realidad trascendente sin la cual la propia subjetividad pierde su consistencia y su sentido⁵.

Esta “curvatura” o “encerramiento” del ser humano en su subjetividad se ha manifestado de diversos modos a lo largo de la historia y se puede verificar, en un sentido teológico más hondo, en los orígenes mismos de la humanidad, cuando, según el relato veterotestamentario, Adán y Eva cedieron al engaño de la No-Verdad, esto es, del “Príncipe de la Mentira”, y quisieron “ser como dioses”, rompiendo no solo con la “realidad fundante” del Creador⁶ sino también con toda la realidad de su entorno, con la realidad profunda de su propio ser como personas y con la realidad de la relación existente entre ellos, descubriéndose, finalmente despojados y desnudos. Es lo que en la tradición cristiana tiene el nombre preciso de “pecado” y que no solo es una “ofensa a Dios” sino que es un “acto suicida” de la persona misma, porque es una ruptura con la fuente que sostiene y da sentido a la existencia humana⁷.

La ruptura con la realidad —no solo con la realidad de Dios, sino con cualquier realidad trascendente a la subjetividad, es decir, con respecto a todo aquello que adviene de más allá de la conciencia humana— y la concomitante afirmación del ser humano en su sola “inmanencia subjetiva”, es, pues, una tentación constante en la historia humana, aunque puede ser percibida de modo más agudo en determinados periodos de la historia.

En ese sentido, refiriéndose a los últimos siglos del pensamiento humano en Occidente, *Fides et ratio* ofrece la siguiente síntesis descriptiva: “(...) la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está

5. Ver Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 5ss.

6. La expresión “realidad fundante” es tomada de S.S. Benedicto XVI, *Discurso inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Aparecida, 13/5/2007, 3.

7. Ver Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 15.

también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos (...). Así ha sucedido que (...) la razón se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser (...). Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general (...). Éste es uno de los síntomas más difundidos de la *desconfianza en la verdad* que es posible encontrar en el contexto actual (...). [De este modo] han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa *desconfianza* respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano”⁸.

Esta “desconfianza en la razón” sólo podía explicarse desde aquello que el mismo Juan Pablo II calificó como un proceso creciente de “deshumanización” y que otros pensadores, coincidiendo con el diagnóstico pontificio, habían denominado “abolición del hombre” o “dimisión de lo humano”.

2. LA DESCONFIANZA ANTE LA REALIDAD POR LA RAZÓN INMANENTE

En el pasaje recién citado de *Fides et ratio*, Juan Pablo II hace mención explícita a la “desconfianza” como una de las actitudes recurrentes en nuestro actual contexto cultural. Analizándolo más precisamente, se puede ver que el texto se refiere a la desconfianza en la capacidad cognoscitiva del ser humano y a la desconfianza en la verdad misma. Pero éste no es el único pasaje en donde el Papa se refiera a la cuestión de la desconfianza; de hecho, aunque en un sentido más amplio, apunta a la cuestión en por lo menos otros ocho pasajes de la encíclica⁹. Parece, pues, importante detenerse en este diagnóstico en la medida en que se ofrece como una sugerente vía tanto para recuperar a la razón en su connatural y confiada apertura a la realidad, como también para comprender el vínculo que puede existir entre una razón, así abierta, y la fe, en cuanto acogida

8. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 5. Las itálicas son mías.

9. Ver, por ejemplo, Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 6, 13, 32, 33, 52, 55, 56 y 84.

que confía en aquel Dios que, desde más allá de la subjetividad, sale al encuentro del ser humano.

Como se ha observado antes, se puede constatar que una tendencia predominante en el pensamiento humano de los últimos siglos ha sido la desconfianza ante la realidad o —dicho en términos filosóficos más tradicionales— la desconfianza ante el ser. Para emplear

Juan Pablo II hace mención explícita a la “desconfianza” como una de las actitudes recurrentes en nuestro actual contexto cultural. Analizándolo más precisamente, se puede ver que el texto se refiere a la desconfianza en la capacidad cognoscitiva del ser humano y a la desconfianza en la verdad misma.

una fórmula sintética de Cornelio Fabro, frente al *realismo* —comprendido como actitud filosófica que se encuentra en continuidad con el “sentido común”—, se elaboró y se instaló en los últimos tiempos, de modo complejamente artificial, el *inmanentismo*. Explica Fabro:

afirma “uno [el inmanentismo] la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia, y el otro [el realismo] la dependencia de la conciencia en relación al ser”¹⁰.

En ese sentido, no se puede olvidar que el camino emprendido por Descartes para la afirmación de la conciencia inmanente tuvo como punto de partida aquella “duda metódica”¹¹ que suspende o pone entre paréntesis a la realidad extramental y que Kant —tal vez el filósofo que mejor elaboró la vertiente inmanentista de la filosofía moderna— concebía a la realidad como un “acusado” que debe ser puesto en el banquillo para someterlo a los cuestionamientos de la razón que asume el papel no del discípulo que escucha sino del “juez” que interroga, pues “la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo”¹².

Sin embargo, este inmanentismo racionalista que, desconfiando de la realidad, ponía toda su seguridad en una razón casi deificada, derivó hacia fines del siglo XIX e inicios del XX en una desconfianza aún

10. Cornelio Fabro, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, en: *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 22.

11. Ver René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Meditación Primera.

12. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.

mayor que ahora incluía la desconfianza en la razón misma, expresada en los planteamientos de aquellos que Ricoeur denominó los “maestros de la sospecha”. Efectivamente, Nietzsche, Marx y Freud pusieron, como base de sus planteamientos, la “sospecha” de que la razón pretendiese y pudiese conocer verdaderamente y la terminaron concibiendo como una “máscara” que ocultaba las fuerzas que, según ellos, operan realmente detrás de la razón: en el caso de Nietzsche, la voluntad de poder; en el caso de Marx, la dialéctica de la materia; y en el caso de Freud, las pulsiones instintivas del inconsciente.

Común a estos pensadores fue, pues, una vez más, la actitud de desconfianza traducida en los términos más incisivos de la “sospecha para desenmascarar” las pretensiones cognoscitivas de la razón. Pero fue, sin duda, Nietzsche quien planteó la más radical negación no solo de la razón sino de la realidad misma, sosteniendo que el mundo verdadero se ha convertido en una fábula¹³ y que la irrupción de este nihilismo radical supone la aniquilación de cualquier “fundamento”, “valor” o “fin” que se crea que se desprende de una realidad que es, según Nietzsche, inexistente, debiendo, por lo tanto, admitirse tan sólo los nuevos postulados que tienen como raíz la arbitrariedad de la “voluntad de poder”¹⁴.

Este horizonte trágico, que deja al ser humano abandonado a su suerte, desconfiado y curvado sobre sí mismo, se prolongaría, ya entrado el siglo XX, aunque con un lenguaje menos trágico, más ligero e incluso “libertino”, a través de la negación casi lúdica de los “fundamentos” de Vattimo, de la desconfianza en los “metarrelatos” de Lyotard, o de la ridiculización del realismo como “espejo de la naturaleza” de Rorty. Todas estas perspectivas pueden verse como metáforas filosóficas de la actitud de “desconfianza ante la realidad”, que, de acuerdo al diagnóstico de *Fides et ratio*, conduce a la renuncia a “hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social” y, así, conlleva a perder “la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas”¹⁵.

13. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, V.

14. Ver Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 36.

15. Juan Pablo II, *Fides et ratio* 5.

Pero si la filosofía es, según la encíclica, “una de las tareas más nobles de la humanidad” que “muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre”¹⁶, entonces aquella des-

Entonces aquella desconfianza en la razón y en la realidad, que ha concluido en la desconfianza en la misma filosofía, debe ser revertida para recuperar no solo el verdadero sentido de la filosofía sino al propio ser humano.

confianza en la razón y en la realidad, que ha concluido en la desconfianza en la misma filosofía, debe ser revertida para recuperar no solo el verdadero sentido de la filosofía sino al propio ser humano. Éste parece haber

sido uno de los principales objetivos de la encíclica *Fides et ratio*, que llevó a que muchos pensadores y filósofos que no han tenido la oportunidad de asomarse a la comprensión del sentido humanizante de la fe cristiana y a la autocomprensión que la Iglesia tiene de sí misma como “experta en humanidad”, terminasen sorprendiéndose ante el hecho de que, en medio de una crisis profunda de la filosofía, un Papa saliese en defensa de la razón humana, que creían que tenía poco o nada que ver con la fe cristiana.

3. LA RECUPERACIÓN DE LA CONFIANZA EN LA RAZÓN POR LA ACOGIDA DE LA REALIDAD

No se puede perder de vista, sin embargo, que la encíclica *Fides et ratio* —como también fue el caso de la anterior encíclica *Veritatis splendor*, cuya promulgación, hace veinte años, también ahora se conmemora— es un documento pontificio cuyos destinatarios han sido, en primer lugar, los obispos de la Iglesia, es decir, aquellos que, según la expresión de *Lumen gentium*, son llamados a ser ante todo “testigos de la verdad divina y católica”¹⁷. Así se señala explícitamente en el título completo del documento y en las primeras palabras de saludo, que son reafirmadas en el siguiente pasaje de la parte introductoria de la encíclica: «La Iglesia, convencida de la compe-

16. Allí mismo, 3.

17. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 25.

tencia que le incumbe por ser depositaria de la Revelación de Jesucristo, quiere reafirmar la necesidad de reflexionar sobre la verdad. Por este motivo he decidido dirigirme a vosotros, queridos Hermanos en el Episcopado, con los cuales comparto la misión de anunciar “abiertamente la verdad” (...). Testimoniar la verdad es, pues, una tarea confiada a nosotros, los obispos; no podemos renunciar a la misma sin descuidar el ministerio que hemos recibido»¹⁸.

Es verdad que, en medio del pasaje antes citado, el Papa indica que desea dirigirse también, por medio de esta encíclica, a los teólogos y filósofos y, en general, a todos aquellos que buscan la verdad. Pero, en sentido primario, se dirige a los “maestros de la fe”, es decir, a aquellos que tienen la primerísima responsabilidad de custodiar y transmitir la Verdad revelada. Y, entonces, podríamos preguntarnos, ¿cuál es el sentido de reflexionar sobre esta encíclica en ámbitos académicos? La respuesta puede encontrarse en las siguientes palabras que la encíclica continúa dirigiendo a los obispos: “Reafirmando la verdad de la fe podemos *devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas* y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad”¹⁹.

Esta afirmación ofrece una clave importante para comprender el sentido y la relevancia de la dinámica de la confianza tal como se puede hacer más evidente en la encíclica. La reafirmación de la verdad de la fe cristiana, es decir, del abajamiento (*kenosis*) de Dios que se manifiesta plenamente en medio de la condición humana o, como dice hermosamente *Fides et ratio*, del “Eterno que entra en el tiempo, del Todo que entra en la parte, de Dios que asume el rostro del hombre”²⁰, aparece —ante la desconfianza en la razón y la desorientación de la razón especulativa en la filosofía hodierna— como una “reali-

18. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 6.

19. Lug. cit. Las itálicas son mías.

20. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 12.

dad contundente”, como un “inédito acontecimiento histórico”, como una “roca firme”, que puede hacer que el ser humano recupere la confianza en su capacidad de conocer y devolver a la filosofía su vocación a preguntar por las cuestiones más trascendentes y más esenciales para el ser humano.

Refiriéndose nuevamente a la “desconfianza en la razón” que se percibe en el mundo hodierno y, más específicamente, en la filosofía de nuestro tiempo, el Papa expone cómo hoy la Iglesia, con la fe cristiana que porta, se plantea a sí misma la tarea, tal vez inédita en la historia de la humanidad, de ser uno de los pocos referentes empeñados en la recuperación de la razón, es decir, en recuperar aquella dimensión natural del ser humano sobre cuyas capacidades cognitivas no se desconfiaba hasta hace poco tiempo y que operaba, precisamente, como uno de los más relevantes “preámbulos de la fe” (*preambula fidei*): “(...) se nota una difundida *desconfianza* hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva (...) *a la luz de la fe* que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a *confiar en la capacidad de la razón humana* y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar (...) es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. *La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón*”²¹.

Lo que esencialmente enfatiza este pasaje de *Fides et ratio* es que la fe es simplemente acogida de la evidencia de la realidad infinita de Dios que se hace presente en la finitud de la historia humana, una realidad consistente y contundente, más real que la realidad sensible —para decirlo recordando las palabras de Benedicto XVI en Aparecida²²— y que, por ello, aparece como una prueba de que la

21. Allí mismo, 56. Las itálicas son mías.

22. Ver Benedicto XVI, *Discurso inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida*, 13/5/2007, 3

realidad que está más allá de la conciencia subjetiva existe verdaderamente y que el sentido último de la realidad y, más específicamente, del ser humano —que ocupó durante siglos a la tradición filosófica— puede ser conocido por el ser humano a pesar de su finitud.

¿Se trata, entonces, de confiar únicamente en la fe y no en la razón? ¿Sería ésta una nueva forma de fideísmo? Ciertamente no. No sólo porque el Papa recuerda la tradicional censura del Magisterio de la Iglesia al fideísmo, precisamente por haber planteado “la desconfianza en las capacidades naturales de la razón”²³, sino porque lo que está aquí en juego no es la alternativa entre fe y razón, sino, esencialmente, la factibilidad de descubrir la realidad en todas sus diversas dimensiones. Y si la razón ha comenzado a dudar de sí misma y a desconfiar de que la realidad “está ahí” y puede ser verdaderamente conocida, entonces la fe —aquella otra “ala” que permite contemplar la verdad²⁴— se pone a disposición de la razón para mostrarle que la realidad existe, que puede ser conocida y comprendida, no solo por la fe, sino también, dentro de las posibilidades que le son específicas, por la razón.

En ese sentido, el hecho macizo de la acogida de realidades por medio de la fe, le plantea a la razón la “implosión” de su dinamismo inmanente. En otras palabras, invita a la razón a que se abra y supere aquel artificial enclaustramiento en sí misma que le impide desplegar su dinamismo original de apertura a toda y cualquier realidad. Y esto no es sólo una contribución de la fe hacia la razón, sino que aparece como algo necesario para la propia fe, pues una fe que pretendiese ser sólo una acogida no razonada ni razonable del acon-

23. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 52.

24. Allí mismo, Proemio.

tecimiento cristiano, podría fácilmente resultar incomprensible, poco transmisible o, incluso, desvanecerse.

Ahora bien, la razón no solo puede y debe auxiliar a la fe previamente recibida, sino que es casi imposible que la fe irrumpa en la persona si ésta no presenta una actitud racional de apertura ante cualquier realidad que advenga de más allá de la conciencia misma. Resulta muy difícil que la fe cristiana florezca en un terreno que no contiene aquel *humus* propio de un intelecto “esencialmente abierto”²⁵, que evidencia una confianza preliminar, y no una sospecha a priori, con respecto al modo específico como las realidades se donan a la conciencia humana y que, por ese mismo motivo, es un intelecto que se autocomprende como connatural con respecto a cualquier realidad dada.

En esta línea, la recuperación de la confianza en la razón pasa, necesariamente, por una crítica del inmanentismo y, más específicamente, de una de sus expresiones más recurrentes que Benedicto XVI denominó “dictadura del relativismo”²⁶. Expresión certera porque muestra que la arbitrariedad irracional y voluntarista de esta “dictadura” es mera prolongación de la arbitrariedad previa contenida en la actitud relativista que, cuestionando la posibilidad de una verdad que sea válida para todos, se encierra sobre sí misma, afirmando “su verdad” y rechazando cualquier contribución que provenga de más allá de su “autoreferencialidad” o su “encapsulamiento”²⁷.

Recordar la contradicción inherente a la perspectiva relativista —que al afirmar que “todo es relativo” plantea una fórmula con pretensiones universales que pulveriza su previa intención de negar que haya

25. Las reflexiones sobre la necesidad de ampliar el horizonte de la razón, esto es, de recuperar la fecundidad de una “razón abierta”, han sido una constante en el magisterio de Benedicto XVI. Ver, por ejemplo, Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad Católica del Sacro Cuore*, 25/11/2005.

26. Ver, por ejemplo, Benedicto XVI, *Catequesis durante la audiencia general*, 5/8/2009.

27. Sobre este punto resulta también iluminadora la reflexión que, a partir de un texto de San Agustín, hizo Benedicto XVI por ocasión de la celebración de los diez años de la publicación de *Fides et ratio*: “¿A qué llega —se pregunta el santo obispo de Hipona— quien sabe usar bien la razón, sino a la verdad? No es la verdad la que se alcanza a sí misma con el razonamiento, sino que a ella la buscan quienes usan la razón. (...) Confiesa que no eres tú la verdad, porque ella no se busca a sí misma (...)” (*De vera religione*, 39, 72). De hecho, la inteligibilidad de la creación no es fruto del esfuerzo del científico, sino condición que se le ofrece para permitirle descubrir la verdad presente en ella. “El razonamiento no crea estas verdades —continúa san Agustín en su reflexión— sino que las descubre. Por tanto, éstas subsisten en sí antes incluso de ser descubiertas, y una vez descubiertas nos renuevan” (*ib.*, 39, 73) (Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso organizado con motivo de los diez años de Fides et ratio*, Roma, 16/10/2008).

algo “válido para todos”— revela hasta qué punto la actitud relativista —como observó agudamente Dietrich Von Hildebrand²⁸— debe ser analizada no solo desde la gnoseología sino también y, tal vez, sobre todo, desde la ética. Efectivamente, uno es el *ethos*, es decir, el carácter o la disposición de una persona que, no habiendo aún alcanzado la verdad, se presenta abierta a la posibilidad de que ésta se le manifieste, y otro, bien diferente, es el *ethos* expresado en aquella disposición relativista que de antemano se cierra caprichosamente en sí misma y no admite que algo o alguien pueda irrumpir desde más allá de la propia arbitrariedad subjetiva para ampliarle sus horizontes. El primer *ethos* refleja la virtud de la *humildad*, consonante con la *finitud* de la razón humana, mientras que el segundo expresa el vicio de la *soberbia* que pretende hacer *infinita* una razón humana que, en el fondo, se descubre débil y resquebrajada.

La recuperación de la firme confianza en la capacidad cognoscitiva de la razón parece, pues, que, en nuestro tiempo más que en cualquier otro, pasa, paradójicamente, por la afirmación de la finitud de

la razón, esto es, de su carácter humilde y abierto ante la grandiosidad mayor de aquella realidad que es llamada a conocer. Si el relativismo, que ha suscitado una desconfianza desmedida en la razón, tuvo como punto de partida un racionalismo confiadamente triunfante, esto es, si el relativismo puede ser

La recuperación de la firme confianza en la capacidad cognoscitiva de la razón parece, pues, que, en nuestro tiempo más que en cualquier otro, pasa, paradójicamente, por la afirmación de la finitud de la razón, esto es, de su carácter humilde y abierto ante la grandiosidad mayor de aquella realidad que es llamada a conocer.

visto como un “dogmatismo frustrado” —porque procede de una razón autosuficiente que buscaba establecer “dogmas” ahí donde nunca se deberán ni podrán establecer—, entonces la recuperación de la confianza en la grandiosidad y la libertad de la razón pasa por su reconciliación con aquella realidad aún más grandiosa que la ha hecho posible y que impulsa a la razón a desplegar con audacia todas sus potencialidades: “(...) la razón posee su propio espacio

28. Ver Dietrich Von Hildebrand, *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, pp. 113ss.

característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios. Así pues, la Revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber hasta que se dé cuenta de que ha realizado todo lo que podía, sin descuidar nada”²⁹.

4. EL DINAMISMO QUE CONFÍA EN LA FE Y SU VÍNCULO CON LA RAZÓN

Se ha visto que el “contenido” de la fe, es decir, la “realidad mayor” de Dios manifestada en la finitud de la historia humana opera como un afianzamiento y, al mismo tiempo, como un desafío y un impulso para la razón humana. Ello se ha afirmado desde aquella comprensión de la fe que tradicionalmente se ha conocido como la “*fides quae creditur*”, es decir, la fe referida a “lo que” se cree, esto es, el “credo”, el “objeto y contenido” de la fe que no es otro que la Revelación de Dios mismo.

Pero junto con la comprensión de la fe como “*fides quae creditur*” se encuentra la fe comprendida como “*fides qua creditur*”, es decir, la fe referida al modo como se cree, esto es, el “acto de fe” o la fe como “virtud”³⁰. En este último sentido, la fe cristiana también ofrece una invalorable contribución para que la razón reafirme la confianza en sus inherentes posibilidades de alcanzar la verdad y se reubique en la senda que la hace caminar, vinculada con la fe, en el descubrimiento y la comprensión de la totalidad de lo real.

¿De qué modo opera este segundo aporte de la fe en los actuales tiempos de “desconfianza en la razón”? Se puede decir que, básicamente, de dos maneras. La primera, mostrando que el conocimiento, es decir, el acceso a la realidad, se obtiene no únicamente a través de la especulación racional individual, sino también a través de la confianza en el testimonio de los otros. La segunda manera —que se puede desdoblarse en dos aspectos— consiste, en un primer aspecto, en que la fe

29. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 14.

30. Ver San Agustín, *De Trinitate*, XIII, 2, 5.

muestra a la razón que el dinamismo de confianza de la fe es, precisamente, sensato y razonable y, así, la razón hace bien en asumir ella misma una disposición primaria de apertura y confianza hacia la realidad; y, en cuanto al segundo aspecto, la fe valora a la razón como un apoyo para que ésta colabore en la comprensión de los contenidos de la fe y ayude a la fe a “dar razones” de sí misma, devolviéndole también, en última instancia, a la razón su carácter de “preámbulo de la fe”, es decir, de antesala que permite encontrar motivos razonables para una acogida adecuada de los contenidos de la fe por parte de un ser humano inteligente, es decir, al modo como corresponde a la dignidad de un ser que está dotado de razón.



La incredulidad de Santo Tomás, de Caravaggio

Aparece, pues, nuevamente, la cuestión de la confianza, pero ahora referida a un dinamismo que tiene a la confianza como su esencia, esto es, la fe misma. Sobre la confianza como dinamismo esencial de la fe, *Fides et ratio* recuerda el siguiente pasaje del Concilio Vaticano II: «El Concilio enseña que “cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe”. Con esta afirmación breve pero densa, se indica una verdad fundamental del cristianismo. Se dice, ante todo, que *la fe es la respuesta de obediencia a Dios (...)* El Dios, que se da a conocer desde la autoridad de su absoluta trascendencia, lleva consigo la *credibilidad* de aquello que revela. Desde la fe, el hombre da su *asentimiento a ese testimonio* divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su *garante*. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e *impulsa a la razón a abrirse* a la misma y a *acoger* su sentido profundo. Por esto *el acto con el que uno confía* en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona»³¹.

31. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 13. Las itálicas son más.

Alguien podría pensar que este dinamismo de “esencial confianza” sólo se refiere a la fe sobrenatural en Dios y que, por lo tanto, no tiene nada que ver con los dinamismos de la razón en general o con los más amplios dinamismos naturales o inherentes a la persona humana. Sin embargo, en *Fides et ratio* se explica que esto no es así: “(...) en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto (...) ¿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? (...). El hombre, ser que busca la verdad, es pues también *aquél que vive de creencias*. Cada uno, al creer, *confía* en los conocimientos adquiridos por otras personas (...) 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”³².

Poco después de la publicación de *Fides et ratio*, Mons. André Leonard comentaba este pasaje de la encíclica mediante un fino y esclarecedor análisis fenomenológico: “(...) en el hombre el lenguaje más revelador, el de la palabra, asume siempre la forma de un testimonio, o sea, de una afirmación que, al no poder verificarse inmediatamente desde fuera, exige por parte del interlocutor una actitud de confianza o de fe (...). ¿Qué decir, entonces, cuando es Dios quien habla? (...) ¿por qué asombrarse de la necesidad de ‘creer’ para acoger este ‘testimonio’ incomparable? (...) La búsqueda de la verdad va siempre acompañada de un acto de fe (...). El hombre es incapaz de verificar y comprobar todo por sí solo (...). Se ve obligado a conceder una confianza iluminada al testimonio de los demás (...). La búsqueda de la verdad no está destinada solamente a la conquista de verdades parciales (...) sino que tiende a una verdad absoluta (...). Esta verdad última no se podrá alcanzar sólo por un camino puramente racional, sino también por una confianza iluminada en el testimonio del otro”³³.

32. Allí mismo, 31-32. Las itálicas son mías.

33. Andre-Muitien Leonard, *El hombre en camino hacia la fe (Reflexiones sobre Fides et ratio)*, en: *L'Osservatore Romano*, n. 49, 4/12/1998, p. 22.

La confianza no solo en la verdad que el otro pronuncia acerca de sí mismo o en la Verdad que Dios profiere acerca de su misterio insondable, sino la confianza en la existencia de la simple “realidad que verdaderamente habla” —para decirlo con la expresión propuesta por Stanislaw Grygiel³⁴— es, pues, una de las disposiciones más primigenias y propias del ser humano que corresponde a una razón inherentemente abierta y que, desplegándose así, es fiel a lo que ella misma es. Por el contrario, una razón básicamente desconfiada, cerrada en sí misma o marcada por una actitud de “sospecha *a priori*” ante todo lo que adviene de más allá de ella misma, es una razón que se impide de antemano el acceso a cualquier realidad y, así, opera como un obstáculo que hace imposible la acogida de la realidad divina, esto es, aparece no como un “preámbulo para la fe” sino como un “preámbulo contra la fe”.

Esto lo veía muy claramente Jean Danielou, una de las mentes precursoras del Concilio Vaticano II, que ya en aquella época observaba: “Diría que uno de los problemas esenciales de la crisis hodierna de la inteligencia es la crisis de confianza. La imposibilidad de tener confianza es quizá una enfermedad de las más graves del hombre contemporáneo (...). Esto se comprende muy bien. El hombre de hoy ha sido engañado con demasiada frecuencia. Se ha hecho desconfiado (...). Este problema es capital bajo el punto de vista de la fe. Todo el problema de la fe está ahí. Porque es demasiado claro que (...) nuestra fe versa sobre cosas que no podemos haber encontrado por nosotros mismos (...). La fe, pues, es esencialmente cuestión de confianza en una competencia. Y el problema de la fe, en último término, es saber si Jesucristo nos aparece como competente en un campo que es de su competencia propia: el conocimiento del Padre (...). Donde hay imposibilidad de confiar en cosas que no se han comprobado por uno mismo, la fe no es posible”³⁵.

En esta misma línea, la reciente encíclica *Lumen fidei*, la primera promulgada por el Papa Francisco, ofrece una didáctica y honda reflexión: “En muchos ámbitos de la vida confiamos en otras personas

34. Ver *Antropología para un Occidente postmoderno*, (entrevista a Stanislaw Grygiel) en: *Humanitas*, año 7, n. 31, p.502.

35. Jean Danielou, *La crisis de la inteligencia hoy*, Ed. Paulinas, Madrid 1969, pp. 53-55.

que conocen las cosas mejor que nosotros. Tenemos confianza en el arquitecto que nos construye la casa, en el farmacéutico que nos da la medicina para curarnos, en el abogado que nos defiende en el tribunal. Tenemos necesidad también de alguien que sea fiable y experto en las cosas de Dios. Jesús, su Hijo, se presenta como aquel que nos explica a Dios (cf. *Jn* 1,18) (...) La fe en el Hijo de Dios hecho hombre en Jesús de Nazaret no nos separa de la realidad, sino que nos permite captar su significado profundo”³⁶.

Se ve, entonces, que el dinamismo de una abierta confianza de la razón ante la realidad que a ella se dona es una actitud previa esencial para que pueda tener lugar aquel tipo de confianza mayor, es

Esta modalidad de recíproco apoyo entre la razón y la fe, parece ser uno de los momentos en que se puede verificar el modo como, al decir de la encíclica, la fe está dentro de la razón y la razón dentro de la fe y desde donde se puede entender mejor el planteamiento que hace Juan Pablo II de una “circularidad” entre la filosofía y la teología.

decir, la virtud teologal de la fe cristiana. Pero, al mismo tiempo, el dinamismo hondamente confiante de la fe en una realidad como la de Dios, sobre la cual no hay realidad mayor, fundamenta y contribuye, más aún en los tiempos actuales, con el cultivo que la razón ha de hacer de su

disposición de confianza primigenia ante la totalidad de lo real. Esta modalidad de recíproco apoyo entre la razón y la fe, parece ser uno de los momentos en que se puede verificar el modo como, al decir de la encíclica, la fe está dentro de la razón y la razón dentro de la fe³⁷ y desde donde se puede entender mejor el planteamiento que hace Juan Pablo II de una “circularidad” entre la filosofía y la teología³⁸.

Se ha de insistir, una vez más, que todo ello no debe nunca confundirse con una irreflexiva “apertura confiante” y, menos aún, con una “confianza ingenua”. En ello, la dimensión crítica, argumentativa y discursiva de la razón ofrece una contribución esencial, no sólo en vistas a un pensar filosófico consistente que aporte verdaderamente

36. Francisco, *Lumen fidei*, 18.

37. Ver Juan Pablo II, *Fides et ratio* 17.

38. Allí mismo, 73

a una profunda y fecunda reflexión teológica, sino que también contribuye, como se ha visto antes, con una comprensión y acogida verdaderamente razonables de la fe cristiana, diferenciándola de otras formas religiosas, míticas, idolátricas o supersticiosas. Pero, aún así, se ha de advertir que la función crítica de la razón no constituye su primer despliegue —como bien observó Jaques Maritain con respecto al “criticismo” que prevaleció en la filosofía moderna³⁹—, sino que la “apertura confiante” ante la realidad que se dona es la mejor señal de fidelidad de la razón consigo misma. En ese sentido, *Fides et ratio* recuerda la importancia que tuvo incluso el “clima de confianza” entre quienes se descubrían como filósofos en los orígenes mismos de la filosofía occidental: “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”⁴⁰.

5. LA CONFIANZA EN EL SER HUMANO POR LA CONFIANZA EN DIOS

A modo de conclusión, parece claro que detrás de las reiteradas afirmaciones de *Fides et ratio* acerca de la confianza que se ha de tener en las capacidades cognoscitivas de la razón humana, se encuentra la afirmación de la más amplia confianza en las capacidades y posibilidades del ser humano, en cuanto ser humano, que ha sido una de las marcas más propias del fecundo pontificado de Juan Pablo II.

De ello es una clara muestra su memorable *Discurso ante la Unesco*, en 1980, en donde el Papa exclamaba: “Hay que afirmar al hombre por él mismo, y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo! Más aún, hay que amar al hombre porque es hombre, hay que reivindicar el amor por el hombre en razón de la particular dignidad que posee”⁴¹. También se puede citar, por recordar tan sólo otro momento inicial del ministerio petrino del “Papa magno”, aquel

39. Ver Jaques Maritain, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1978, pp. 121ss.

40. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 33.

41. Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, 2/06/1980, 10.

pasaje de su primera encíclica *Redemptor hominis* de 1979, en donde se subraya que “el hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social (...) *este hombre* es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo”⁴².

Popularmente, en nuestro país, se ha dicho de este Pontífice que fue el “Papa del hombre”, pero habría que añadir que lo fue porque este Papa fue ante todo un “hombre de Dios”. Su afirmación confiante en el ser humano procedía de la mirada amorosa y de la apuesta fiel que Dios mismo hace por su más noble criatura. Era frecuente en los documentos y discursos de Juan Pablo II la citación de *Gaudium et spes* 24 cuando indica que “el hombre es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma”⁴³. Pero esta cita era constantemente acompañada cuando no por la letra textual, por lo menos siempre por el espíritu y el sentido de otra formulación esencial de *Gaudium et spes*, aquella que, en su número 22, subraya que “Cristo revela el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”⁴⁴.

Fue esta adhesión confiante y confiada en el “Dios hecho hombre” la que permitió que este gran Papa pudiese ver y confiar en el ser humano de nuestro tiempo mucho más de lo que éste podía ver y confiar en sí mismo. Recordada es aquella confiante exclamación en su Homilía en la Misa con los Jóvenes por ocasión del Jubileo de la Redención en 1984: “Vale la pena ser hombre porque Tú te has hecho hombre”⁴⁵. Es en ese sentido, es decir, en la confianza que genera la “*fides*” —la fe— en que el mismo *Logos infinito* ha compartido nuestra humanidad, como puede comprenderse mejor la confianza en el *logos finito*, esto es, en la “*ratio*” —la razón— del ser humano. La encíclica *Fides et ratio*, precioso legado de Juan Pablo II, es una bella expresión de esta verdad.

42. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 14.

43. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.

44. Allí mismo, 22.

45. Juan Pablo II, *Homilía en la Misa de Domingo de Ramos con los Jóvenes durante el Año Jubilar de la Redención*, 15/04/1984, 3.