

FE, VERDAD Y RAZÓN: LA CUESTIÓN DE LA VERDAD EN "CARITAS IN VERITATE"

Alessandro Caviglia Marconi*

RESUMEN

El texto busca esclarecer el concepto de Verdad utilizado en la Caritas in veritate. Se aborda la cuestión siguiendo el itinerario siguiente: El tema de la verdad tiene una preeminencia especial, siendo tomada como una de las mayores novedades de la encíclica de Benedicto XVI frente a la de Pablo VI. En vistas de que el concepto de Verdad es correlativo al de Razón, se pasa a examinar ambos conceptos en el documento, a trasluz de otros textos de Joseph Ratzinger, sopesándolos con otras concepciones rivales sobre la Verdad y la Razón. Puesto que estos conceptos provienen de la filosofía griega, se hace necesario abordar el problema de la helenización del mensaje cristiano. Finalmente, se anotan algunas conclusiones.

PALABRAS CLAVE:

Caridad y verdad, Verdad y razón, Verdad y desarrollo, Conocimiento de Dios, Ontoteología.

FAITH, TRUTH, AND REASON: THE QUESTION OF TRUTH IN "CARITAS IN VERITATE"

ABSTRACT

This paper seeks to clarify the concept to Truth used in Caritas in veritate. This matter is approached considering that the theme of the truth has gained a special prominence, thus setting this as one of the biggest innovations of the encyclical letter of Pope Benedict XVI as opposed to the one of Pope Paul VI. Bearing in mind that the concept of Truth has a correlation with that of Reason, both concepts are analyzed in the paper under the light of other texts written by Joseph Ratzinger, and other opposing conceptions on Truth and Reason. Since these concepts find their root in Greek philosophy, it is also necessary to address the problem of the Hellenization of the Christian message. Finally, some conclusions are drawn.

KEY WORDS:

Charity and Truth, Truth and reason, Truth and development, Knowledge of God, Onto-theology.

* Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Egresado de la Maestría en Filosofía por esta misma Casa de Estudios. Profesor de Filosofía en la Universidad Femenina, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

Las encíclicas papales suelen tener diferentes objetivos. Algunas versan sobre teología moral, otras sobre teología natural, otras, en cambio, sobre teología social y su contribución a la denominada Doctrina Social de la Iglesia, etc. La encíclica que voy a comentar en esta oportunidad tiene este último objetivo. Se trata de una encíclica de carácter eminentemente social, que denuncia su propósito al establecer una relación de continuidad con la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI.

Por la naturaleza de la encíclica, uno podría detectar ciertos puntos para el análisis y la reflexión. Dos de ellos caen por su propio peso. El primero lo constituye la cuestión de la manera en que se establece el vínculo de continuidad con la encíclica precedente de Pablo VI, mientras que el segundo es el esclarecimiento del término "desarrollo" en la encíclica de Benedicto XVI. Pero, puesto que el título del documento incluye el término "Veritate", no debe escapar a nuestra reflexión qué se entiende por éste. Es por esta razón que me dedicaré, en las siguientes páginas, a analizar el concepto de verdad que entra en acción en el documento.

Tal vez se podría pensar que se trata de un trabajo vano, y alguien podría argüir que es claro qué significa la 'verdad'. Otros podrían decir que el tema de la Verdad nos distrae del tema central de la encíclica, que es la caridad entendida como desarrollo. Pero enfocar el tema desde la Verdad no es ni vano ni descontextualizado. No es vano, porque el supuesto que señala que todos entendemos y estamos de acuerdo en lo que se asumen que es la Verdad, es un supuesto que no es evidente. Tampoco se encuentra descontextualizado, puesto que el documento que nos ocupa entiende que el desarrollo tiene una imbricación estrecha con la Verdad tal como se concibe, de tal manera que se podría afirmar

que en él se sugiere que hay un modelo correcto de desarrollo versus otros modelos incorrectos de desarrollo, modelos que se encuentran "fuera de la verdad".

El problema del "modelo correcto de desarrollo" también es importante, y no se puede desplazar señalando, a la ligera, que se trata del concepto compartido por los organismos internacionales que tienen mayor prestigio actualmente, como Naciones Unidas. Que yo sepa, en ningún texto de la ONU se vinculan de manera tan directa "desarrollo" y "verdad". Lo máximo que se puede encontrar en la conexión de "desarrollo" y "libertad", por parte de uno de los gestores más importantes de la ONU, a saber Amartya Sen. De manera que la encíclica está dando por sentado un conjunto de conceptos que requieren examen y aclaración.

1.- La novedad de "Caritas in Veritate" respecto de "Populorum Progressio"

La novedad central de la encíclica de Benedicto XVI respecto de la de Pablo VI consiste precisamente en el énfasis respecto a la *Verdad*. Este tema se encuentra presente desde el título y es tópico de la primera parte del documento. Ciertamente, el tema de la Verdad también se encontró en la encíclica de Pablo VI, pero no ocupando un lugar tan importante. La importancia no lo determina, claro está, el dedicarle más o menos páginas, sino dedicarle un lugar central (en el título y en la primera parte). También hay otras novedades, pero menores, respecto a los cambios que se han dado en la sociedad en los años que separan una encíclica de la otra.

De esta manera, en el primer párrafo de la encíclica se señala: "*La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora*

del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad"¹⁸. Y respecto del amor ("cáritas") se señala que: "Es una fuerza que tiene tu origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta"¹⁹. Y continúa señalando que defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida sin formas exigentes de insustituibles de caridad. Hasta este punto, encontramos en el documento un compromiso perfectamente esperable en un documento pontificio, aunque sorprende los términos "defender" y convicción".

Es cierto, y especialmente cuando nos ubicamos en el terreno de las creencias religiosas, que las personas suelen asumirlas en un sentido *fuerte*, con cierta convicción. Es propio de toda creencia la característica de que alguien la asuma con cierta actitud conservadora. Todos tenemos una tendencia natural a ser conservadores con nuestras creencias, pues resulta ser psicológicamente dificultoso transformar convicciones que se encuentran en el corazón de nuestros sistemas de creencias. Pero esa natural actitud conservadora, que es sana, adquiere, a lo largo del texto una "vuelta de tuerca" que llama la atención. Así, citando a Pablo de Tarso –Ef. 45– se señala que es necesario que la verdad se fundamente en la caridad (*veritas in caritate*), pero se añade algo que requiere explicación, que el sentido inverso también es correcto, es decir que hemos de basar la caridad en la verdad. En la formulación de Pablo de Tarso, queda clara la primacía de la caridad. En la afirmación de Benedicto XVI queda subrayada la primacía de la Verdad. Ciertamente, esto se puede entender de la siguiente manera: tanto el amor como la verdad son importantes en la creencia religiosa, pero es difícil creer que la Ver-

dad pueda tener prioridad sobre el amor sin generar sufrimiento y crueldad.

La centralidad que va adquiriendo la Verdad en el texto va conduciendo a la creencia religiosa en una convicción combativa. Aparece como un grito de batalla de la milicia que se enfrenta a la llamada "dictadura del relativismo", ciertamente sin entender claramente qué podría significar esto último. Que yo sepa, nadie está realmente comprometido realmente con el relativismo, ni en la filosofía ni entre las personas de a pie. Y si fuese el caso de enfrentar el relativismo, hay que esgrimir argumentos, no armar milicias, pues enviar un ejército de creyentes en la Verdad demuestra lo contrario de lo que se busca: si lo que se busca mostrar que es mejor la convicción al relativismo, lo que termina por presentarse es que carecemos de razones que dar a las personas de que el relativismo es una mala idea. Traigo a colación el combate contra el relativismo, porque la vuelta de tuerca que sobrevolara la Verdad da cuenta que la cuestión preocupa de manera desmedida.

Ahora bien, la centralidad en el tema de la Verdad es un tema recurrente en las preocupaciones de Joseph Ratzinger. Ello responde a la visión de la sociedad como "perdida" en el libertinaje, en la ausencia de sentido y en el relativismo. Este análisis lleva a Ratzinger a valorar la integración de la religión y la vida social y política que se da en las sociedades integristas islámicas, lo que siembra una duda respecto de las democracias occidentales contemporáneas²⁰. Esa ausencia de integración entre la *verdad religiosa*, la sociedad y la política es vista como un mal en occidente. Es por ello que el Papa ha intentado subrayar las bases cristianas de la cultura, la sociedad y la política europeas.

18 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Lima: Paulinas, 2009. P. 5

19 Loc. Cit.

20 Ratzinger, Joseph; *El fundamentalismo islámico en: Una mirada de Europa*, Madrid: Rialp, 1993.

2.- Verdad y Razón

La concepción de Verdad utilizada en la encíclica, y el concepto de razón aneja, es de origen claramente griego. Ya antes, el Discurso de Ratisbona Benedicto XVI había señalado que su punto de vista es que el concepto de Verdad con el que debe comprometerse la Iglesia es el concepto griego de Verdad, es decir, un concepto de Verdad metafísica al que la Razón, *de usarse correctamente* puede llegar. El argumento que sostiene esta afirmación es que si bien Jesús no era griego y no pensaba en categorías helénicas, la primera inculturación del mensaje cristiano (según se afirma) es en el mundo griego. Esta primera inculturación tendría carácter normativo sobre las sucesivas inculturaciones. Estas afirmaciones presuponen dos cosas que es necesario discutir. La primera es si la teología paulina, que es la más helenizada, es realmente normativa; y la segunda es si la figura de Jesús no debería tener carácter normativo sobre la teología paulina. Estas dos preguntas tienen que ver con el problema de la helenización que abordaré en la cuarta sección.

El concepto de Verdad que se encuentra en cuestión en la encíclica es el de una Verdad metafísica, es decir, una Verdad que trasciende el ámbito de las experiencias, y se señala que a través de la razón se puede acceder a aquella Verdad metafísica. De esta manera, el concepto de razón que entra en juego aquí es la de una razón que puede tener conocimientos hiperfísicos. Se trata de una razón engrosada y

sumamente poderosa, que puede llegar a conocer las esencias de las cosas y los objetos metafísicos. No necesariamente esta razón puede limitarse a hacer ciencia de la metafísica (como lo afirma Tomás de Aquino), sino que puede ir más allá y conducimos a la sabiduría (como lo señala Agustín de Hipona). No hemos de olvidar que Joseph Ratzinger es de orientación agustiniana²¹.

3.- Concepciones rivales de la verdad y de la razón

En esta sección me centro en la concepción kantiana de la verdad. Esto se justifica porque en el discurso de Ratisbona Benedicto XVI argumenta explícitamente contra Kant, y es necesario entender a Kant para evaluar si la crítica tiene fuerza.

Como es sabido, Kant establece una distinción entre la *razón especulativa* y la *razón práctica* en su obra central, la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con Kant, cuando la razón se aboca al conocimiento lo que encuentra es que sus poderes epistémicos son restringidos y sólo puede conocer los objetos de nuestra experiencia, es decir, el conocimiento se limita a los fenómenos, pero no puede conocer ni los objetos de la metafísica trascendente (como Dios, el alma, etc.) y tampoco puede conocer las esencias de las cosas, lo que él denomina *cosas en sí*. Ahora bien, los fenómenos son constituidos por las estructuras de la parte de la mente que Kant denomina *entendimiento*. Tales estructuras son llamadas por Kant *categorías*. Pero a la hora de

21 En su homilía en Ostia, el 15 de noviembre del 2004, en el contexto de las celebraciones del 1650 aniversario del nacimiento de Agustín de Hipona, el Papa señaló que el Santo, al igual que nosotros, el vacío de las ideologías y "experimentó profundamente la libertad hasta convertirse en su esclavo, como el Hijo Pródigo, quien acabó siendo guardián de cerdos y comiendo algarrobas. Si somos sinceros con nosotros mismos, no podemos negar que esa parábola refleja plenamente nuestra condición existencial. La auténtica libertad está sólo en la amistad con el Señor" Y siguiendo comentando la situación existencial de Agustín señala: "Experimentó el gran vacío de las ideologías de su tiempo. Agustín sintió una gran sed de esa Verdad que abre el camino a la Vida" y remata su concepción de la Verdad como Sabiduría de vida que recoge de Agustín, dice "Comprendió que nadie es capaz de llegar a Dios con sus propias fuerzas y al final descubrió que la auténtica Sabiduría es Cristo"

constituir los objetos del conocimiento, es decir los fenómenos, también intervienen elementos que son propios de la parte de la mente que Kant denomina *sensibilidad* y que contiene lo que se conoce como *formas puras de la sensibilidad*, que son el espacio y el tiempo.

Tanto las categorías como las formas puras de la sensibilidad no son objetos de nuestro conocimiento, sino que son condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. Ambos elementos constituyen parte de lo que Kant denomina "metafísica trascendental". De esta manera, a diferencia de la perspectiva de Agustín y Aquino, Kant no asume una metafísica trascendente, que refiere a objetos que se encuentran más allá de la experiencia y que podrían ser conocidos; sino que presenta una nueva metafísica, que es la "metafísica trascendental", que opera de la siguiente manera: partiendo del hecho del conocimiento de los fenómenos y se remonta a las condiciones que lo hacen posible. Esas condiciones, las categorías y las formas puras de la sensibilidad constituyen la metafísica trascendental y cuentan con dos características fundamentales: no se tratan de objetos de nuestro conocimiento, sino de hipótesis necesarias si es que queremos explicarnos el conocimiento legítimo, y se encuentran en la mente y no son elementos trascendentes a ella. Además, los fenómenos no son un puro producto de nuestro psiquismo, sino que se constituyen a través de la elaboración de las "materias primas" que son los datos sensibles que son recogidos por la sensibilidad y son articulados por las categorías del entendimiento²².

De esta manera Kant señala algo que preocupa profundamente a los eclesiásticos: no es posible tener conocimiento de Dios, ni de la naturaleza humana tal como es. Lo máximo que podemos decir, es que conocemos al ser humano desde el punto de vista del fenómeno, es decir, tal como aparece ante nosotros, pero no tal como es en sí. La primera imposibilidad ha sido causa de que se señale a Kant como el padre del ateísmo y de la "muerte de Dios", razón por la cual muchos clérigos odian más a Kant que a Nietzsche. De Nietzsche pueden sostener que era un demente y su pensamiento se descalifica por esa razón. Queda claro que esta acusación constituye una falacia *ad hominem*. En el caso de Kant, no se puede señalar demencia (sólo demencia senil), pero sí *mala fe*, pero de ninguna manera deshonestidad intelectual.

El caso es que el trabajo filosófico de Kant es serio y permite sentar un punto de partida importante no sólo para el idealismo alemán que se desarrollará posteriormente, sino que permite un punto de partida para las orientaciones fenomenológicas, sacando a relucir lo que Isaiah Berlin denomina distinción entre conceptos de la mente y hechos crudos²³. Pero si respecto de Dios y la metafísica Kant cierra todas las puertas del conocimiento, desde el punto de vista de la ética Kant postula que la esencia del ser humano es la libertad. El término "postulado" está usado en este contexto no como sinónimo de "creencia arbitraria", sino como necesaria para satisfacer los requerimientos de la razón que se pregunta por las condiciones de posibi-

22 Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*, México: FCE, 2009. Cf. *Análítica trascendental*. Sección tercera del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento. De los conceptos puros del entendimiento o categorías. pp. 119-128.

23 Berlin, Isaiah; *El objeto de la filosofía*, en: BERLIN, Isaiah; *Conceptos y categorías*. Ensayos filosóficos, México: FCE, 2004. Allí Berlin señala que Kant fue "el primer pensador que trazó una clara distinción entre las preguntas por los hechos, por una parte y, por otra, las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban". P. 36.

lidad de la experiencia moral. Es por ello que la metafísica trascendental de Kant es también denominada "metafísica de la libertad".

De esta manera, desde el punto de vista ético el ser humano es esencialmente libre. Pero la libertad no significa aquí la licencia para satisfacer todos los impulsos, inclinaciones o caprichos. La libertad para Kant significa dos cosas al mismo tiempo: la capacidad de producir las propias normas morales y la capacidad de ajustar el comportamiento a las mismas. El primer sentido de la libertad hace del ser humano un ser autónomo, es decir, un ser capaz de autolegislarse tanto moral como jurídicamente. Dicha autolegislación es posible porque en la razón humana reside un procedimiento que permite producir normas morales legítimas, que pueden ser reconocidas como válidas por todo ser racional. El procedimiento denominado "imperativo categórico" asegura la autonomía moral de las personas y los libera de tener que depender de guías externas para su conducta, como son los mandatos de las autoridades o las preceptos de la religión. Esto no quiere decir que esos mandatos y preceptos deban de ser rechazados simplemente porque provienen de fuera del sujeto, sino que si contienen algún contenido moral la instancia llamada a determinarlo es la razón misma. De esta manera, el decálogo de la Torah es "moral" y "santo" no porque la Biblia y las religiones así lo indican, sino porque pasan el examen de validez moral que hace la razón.

El otro sentido de la libertad subyacente a este primero de la autonomía es el de la voluntad libre. La voluntad humana sólo

es libre si ajusta su conducta a lo que la ley moral –producida a través del imperativo categórico– exige. La voluntad libre se distingue del arbitrio sensitivo o salvaje y del libre arbitrio. El arbitrio salvaje es el que actúa según las inclinaciones y las pasiones y no conduce al ser humano a la libertad sino a la de las leyes generales de la naturaleza, que organizan nuestros deseos y pasiones. El libre arbitrio es un concepto que Kant comienza a desarrollar posteriormente (durante la década de 1790, en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*), y representa el principio de la voluntad (que tiene un fundamento insondable) que permite a la persona elegir entre ceñir su comportamiento a la ley moral o seguir principios inmorales. Cuando una persona decide consciente y sistemática seguir principios inmorales se produce lo que Kant denomina una "inversión del orden moral" y se inserta en su persona el "mal radical", es decir, el mal que anida en la voluntad perversa que es la raíz de sus acciones deliberadamente malévolas. La religión suele representar el mal radical con la imagen de un ser externo al ser humano, a saber, el demonio, pero en realidad éste no se encuentra fuera sino dentro del sujeto²⁴.

La posición de Kant respecto a la razón es muy distinta al concepto clásico de razón que Benedicto XVI reivindica. Mientras que la concepción clásica rechaza la distinción entre razón teórica y práctica (y en especial, la versión neoplatónica que recoge Agustín de Hipona, que rechaza el quiebre de la línea tal como lo presenta Platón en el símil de la línea de La República, la concepción kantiana opera dicha distinción. De acuerdo a la mentada

24 Kant, Immanuel; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza editorial, 2001. Primera parte: De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana.

"concepción clásica" la razón está dotada de los poderes epistémicos suficientes para remontarse por sobre el suelo de la experiencia y acceder al conocimiento de entidades hiperfísicas, constituyendo lo que Heidegger va a denominar "onto-teo-logía", que confunde el sentido de la metafísica y reemplaza el ser por los entes. Así, los objetos de la denominada "metafísica especial, a saber Dios, Alma y Mundo (objetos de la teología racional, de la psicología racional y de la cosmología racional respectivamente) van simplemente entes, objetos metafísicos, pero no van a constituir de ninguna manera elementos de la metafísica en su sentido originario²⁵.

¿Qué argumentos van a conducir a Benedicto XVI a rechazar la versión kantiana de la razón y a abrazar la versión que denomina clásica? Son varias las razones. La primera es porque con la versión clásica se podría tener un conocimiento de objetos metafísicos, como Dios y la naturaleza humana, y a partir de dicho conocimiento se podría decir cuáles son las exigencias que provienen de una teología moral moldeada de acuerdo a la onto-teo-logía. Pero el argumento central señala que la versión clásica de la razón y la Verdad es *normativa* para el cristianismo, porque son las categorías de pensamiento que estaban presentes en el contexto cultural en se da la primera inculturación del mensaje cristiano a través de la obra de Pablo de Tarso. Este asunto nos conduce directamente a la cuestión de la helenización y la deshelenización del cristianismo.

4.- La cuestión de la deshelenización

La llamada cuestión de la deshele-nización discutida por los teólogos, y especialmente los biblistas, consiste en si las categorías griegas de *verdad*, *razón*, *sub-stancia*, *accidente*, etc. son parte esencial del

mensaje cristiano o es un ropaje cultural del que el mensaje puede desprenderse para revestirse de otro lenguaje. Uno de los primeros sugirió la idea de que el mensaje cristiano podría sacudirse de las categorías griegas fue el luterano alemán Adolf von Harnack, es decir, el es uno de los defensores más importantes de la tesis de la deshelenización en el ámbito de la teología bíblica. Fruto de esta tesis se desarrolla el conocido "método histórico crítico", que sugiere la posibilidad de hacer exégesis bíblica teniendo en cuenta el contexto histórico y la "situación vital" en la que se escriben los textos. Algo que acompaña a dicho método son los esfuerzos por una investigación que permita acceder al "Jesús histórico", es decir, al Jesús que se encuentra por detrás de los textos bíblicos.

El esfuerzo por acceder al "Jesús histórico" no es una mera curiosidad intelectual, sino que se trata de algo crucial para defender la tesis de la deshelenización, debido a que el Nuevo Testamento se encuentra escrito en griego. Si se consigue distinguir al Jesús histórico del Jesús de la Biblia se habrá conseguido sacudir el mensaje cristiano de las categorías filosóficas griegas. Si bien el "método histórico crítico" ha sido ampliamente difundido y utilizado durante las cuatro últimas décadas, los teólogos han entrado en una controversia sobre la cuestión de la deshelenización. Los más progresistas la aceptan y los conservadores la rechazan. Benedicto XVI ha tomado partido por el sector conservador, porque la deshele-nización pone en riesgo el concepto de Verdad y de razón que la teología dominante utiliza.

Sin embargo, en efecto, existen razones fuertes para sospechar que Jesús no haya pensado en categorías griegas sino

25 Heidegger, Martín; Ser y tiempo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

en categorías hebreas, y que el cristianismo helenizado sea una interpretación particular de la significación de Jesús. Puede argumentarse que el Espíritu Santo organizó las cosas de tal modo que resulte que las categorías griegas tengan carácter normativo. Puede, también señalarse que el judaísmo previo a Jesús ya estaba siendo helenizado y que el mismo Jesús, sin saber griego, pudo estar pensando ya en categoría helénicas. Pero el hecho concreto es que sabemos muy poco del Jesús histórico. La pregunta de fondo para nosotros es si esta cuestión es definitiva para nuestro tema.

5.- Verdad y desarrollo

Lo que es relevante para nosotros es si nos encontramos forzados a establecer una conexión entre la Verdad (helénicamente entendida) y el desarrollo. En realidad la encíclica que estoy discutiendo realiza una triangulación entre Verdad, libertad y desarrollo. Los organismos internacionales llegan a establecer un vínculo entre libertad y desarrollo, como lo hace NN.UU. al asumir las ideas de Amartya Sen, dejando el tema de la *verdad* fuera. La pregunta es ¿es necesario introducir dicho término? La tesis de Benedicto XVI es que sí, porque eso nos permite distinguir entre un auténtico desarrollo humano de los falsos proyectos de desarrollos. Ahora bien, si uno pregunta ¿por qué razones deberíamos asumir la concepción griega de Verdad y no otras?, la respuesta no podrá escapar de un espiral lógico que conduzca a la exigencia de tener que aceptar el cristianismo helénicamente configurado. De esta manera quien defienda la inclusión de la *verdad helénica* se expone a ser sindicado de estar realizando una imposición cultural y religiosa. Por otro lado, el defensor de la tesis de la inclusión dirá a sus adversarios que se encuentran atrapados en la dictadura del relativismo.

Cualquiera forma en que termine esa discusión, ella parte de un supuesto que hay que examinar con detenimiento: es peligroso dejar el desarrollo entendido como ampliación de libertades sin un referente a la verdad. La razón que se esgrime es que sin esa referencia nos exponemos al error, y a la perdición. Pero, como hemos visto, hay maneras de pensar la libertad que nos liberan del libertinaje y que no requieren del término Verdad. Si la razón es que esa manera kantiana de asumir la libertad no tiene sus raíces en la Biblia, se abre un doble problema, pues de un lado uno podría preguntar por qué debemos asumir un texto religioso particular para plantear algo que tiene que ver con la humanidad en general, y el segundo cuestionamiento es que eso da por sentado de que la cuestión de la deshelenización se ha resuelto favorablemente para la facción conservadora.

En todo caso, la inclusión del término Verdad para pensar el desarrollo humano es problemático. Se entiende perfectamente cuál es la razón: el Papa, como autoridad religiosa, está utilizando las categorías que la teología dominante le presenta. Se comprende, pero no se justifica. Se justificaría si la encíclica estuviera dirigida a la comunidad de creyentes (y sólo a aquella facción) que se encuentra comprometida con la teología dominante. Pero el documento no se presenta de esa manera, sino, se presenta como un mensaje para la humanidad actual. En ese caso, el término "Verdad" debería ser presentado como una metáfora que se disuelve a sí misma.

Se me puede objetar que he contrastado el concepto de verdad de Ratzinger sólo con Kant y que eso no basta, porque el filósofo que he elegido es un ilustrado del siglo XVIII, que sería necesario hacer dialogar a Benedicto XVI con filósofos contemporáneos. Es por esta razón que

en esta última sección abordaré el debate con el pragmatismo y con la filosofía de Jürgen Habermas.

La concepción de razón que defiende Benedicto XVI es la de una razón que puede llegar al conocimiento de la Verdad, a la que también se puede acceder a través de la fe –tal como señaló Juan Pablo II en *Fides et Ratio*-. La Verdad consiste en el conjunto de los objetos de una metafísica trascendente y las esencias o naturalezas de las cosas como, por ejemplo, la esencia o naturaleza humana²⁶.

Por el lado del pragmatismo, tenemos que ver que esta corriente de origen norteamericano tiene una concepción de racionalidad como adaptación al medio (pues asume la idea de Darwin de que la razón es un instrumento que sirve al ser humano para adaptarse al medio en el que se encuentra) y una concepción de la verdad como *verificación en la experiencia*. De esta manera, el pragmatismo rechaza la concepción metafísica de la Verdad perenne y también rechaza la concepción de la Verdad como esencia o naturalezas de las cosas. Ciertamente, desde el pragmatismo se puede tener una ontología moral realista, como también la tienen Tomás de Aquino y Agustín de Hipona, pero ello no nos debe llevar a error. El pragmatismo es antimetafísico y antiesencialista, de manera que resultan vanos los esfuerzos por conciliar el tomismo o el agustinismo con el pragmatismo.

Alguien podría señalar que es posible articular una posición conservadora desde el pragmatismo, pero ello iría en contra de las ideas de John Dewey, quien

sostiene en *Democracia y educación*²⁷ que la tarea de la racionalidad es una colaboración social democrática y abierta hacia el futuro, formulada como el ejercicio social de la inteligencia. En realidad, no hay una orientación filosófica más antimetafísica, antiesencialista y anticonservadora que el pragmatismo. Así, de esta manera, Rorty señala lo siguiente: "*Voy a interpretar la objeción pragmatista a la idea de que la verdad es una cuestión de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad de forma análoga a la crítica que la Ilustración hizo de la idea según la cual la moralidad es una cuestión de correspondencia con la voluntad de un Ser Divino*".

Y continúa diciendo: "*A mi parecer, la explicación pragmatista de la verdad y, más generalmente, su explicación anti representacionalista de la creencia constituye una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza Intrínseca de la Realidad*"²⁸.

De esta manera, queda clara la concepción anti representacionalista de la verdad, es decir, la idea de que las creencias no representan las esencias de las cosas ni la Voluntad Divina. No puede quedar más claro la posición antiesencialista y antimetafísica que el pragmatismo representa. Esta posición pragmatista vulnera profundamente la concepción de la Verdad que Benedicto XVI está defendiendo. Siguiendo las ideas de John Dewey, Rorty señala que lo característico y lo valioso de la democracia consiste en que requiere profundizar el secularismo que había iniciado la Ilustración. Con esto, lo que Rorty está señalando es que la versión del pragmatismo que defiende se inscribe, junto con la versión de Dewey

26 Respecto de la percepción de Ratzinger de la encíclica *Fides et Ratio* Cf. RATZINGER, Joseph; *Fe, verdad y cultura*, Madrid, 2000.

27 Dewey, John; *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid: Morata, 1995.

28 Rorty, Richard; *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000. P. 21.

en el proyecto de la Ilustración que Kant había presentado en el siglo XVIII. Ciertamente, ni Dewey ni Rorty se comprometen con la "metafísica trascendental" de Kant, pero sí con la valoración de la libertad que la "metafísica de la libertad" kantiana impulsaba, es decir con la idea de que la Verdad debe dejar paso a la libertad. Es decir, que debemos darle prioridad a la libertad sobre la Verdad, o dejar de hablar de la Verdad para comenzar a hablar de la libertad.

Esa profundización de la Ilustración exige que abandonemos cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. Ello exige que dejemos de pensar en la idea del pecado, pues ello termina por sujetarnos a una autoridad que controle nuestras acciones y nuestras creencias. Es decir, si seguimos manteniendo la idea conservadora de que nuestra esencia es el de ser "naturaleza caída" por el pecado original, y si seguimos creyendo que el pecado es algo que hemos heredado, a través de una suerte de herencia legal-divina, de nuestro "primer padre Adán", continuaremos condicionando el diálogo y la discusión democrática al poder de una autoridad que nos dirá qué debemos hacer y qué debemos creer. Queda claro que el proyecto que el pragmatismo presenta es completamente antagónico del de diseñado por la *Caritas in veritate*.

Es imposible respaldar la concepción de verdad y desarrollo que expresa la encíclica recurriendo al pragmatismo, y la razón de esta imposibilidad reside en que el concepto de Verdad que el Papa defiende es un concepto teórico de verdad, mientras que el pragmatismo se compromete con un concepto práctico de verdad. El concepto teórico de verdad sostiene que es posible conocer la esencia de las cosas

y los objetos metafísicos, mientras que el concepto práctico de verdad niega todo ello. El pragmatismo sostiene que cuando utilizamos el término verdad lo hacemos conectándolo con nuestra experiencia y con los fenómenos de nuestro mundo, sea lo que entendamos por nuestro mundo. El concepto práctico de verdad es dúctil, plástico, variable, alérgico a la permanencia y a la eternidad. La verdad no es algo que "es", sino algo que "sucede", "acontece" y que se modifica con las nuevas experiencias. Si Benedicto XVI quisiera estar a tono con el pragmatismo debería de dejar de lado la Verdad eterna y abrazar un sentido práctico de verdad. Pero esa no es su opción, porque ello le suena a la "dictadura del relativismo". Pero considerar al pragmatismo de James, Dewey y Rorty como una versión del relativismo es simplemente no haber entendido nada.

Entonces, si el pragmatismo no resulta ser un aliado para las ideas defendidas en la encíclica, la pregunta es ¿podrá resultar "el pragmatismo formal" defendido por Jürgen Habermas un apoyo? La respuesta es simplemente no. Habermas considera que el proyecto de la Ilustración no está acabado y que hay que continuarlo. En *El discurso filosófico de la modernidad*²⁹ señala que los proyectos de Arnold Gehlen y el de Lyotard se encuentran profundamente desencaminados. Gehlen considera que el proyecto cultural de la Ilustración, que consiste en hacer valer la libertad de los ciudadanos y de los seres humanos ha fracasado, y lo que queda es una vuelta hacia el pasado, atrincherándose en una posición neoconservadora. Mientras que el postmodernismo de Lyotard sostiene que no sólo el proyecto cultural de la modernidad ha fallado, sino también el proyecto social y político también está hecho pedazos. Habermas rechaza ambas posiciones y sostiene que la promesa so-

29 Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2010.

cial, cultural y política de la modernidad se mantiene en pie y hay que continuar desarrollándolo.

Ahora bien, no obstante alguien podría sugerir que en la ética del discurso que propone Habermas uno puede sacar en limpio una concepción de verdad. Aquí la cuestión es peor que en el pragmatismo, pues Habermas no admite la verdad en su lenguaje, sino el término "validez". Ciertamente, el término "validez" funciona análogamente al concepto práctico de verdad. En el lenguaje habermasiano, "válidas" son las normas prácticas, tanto morales como jurídicas, que han surgido exitosamente de las exigencias del discurso. Para ello deben de contar con el apoyo de todos los implicados en el discurso y deben estar apoyadas por el mejor argumento. Toda autoridad que quiera ponerse por encima del discurso para condicionar el debate está simplemente de más. El concepto teórico de verdad simplemente sobra.

Entonces, ¿la argumentación de Habermas nos entrega al relativismo, como podría parecer hacerlo el pragmatismo? La respuesta es no. Pero para entender que eso es necesario abandonar expresiones como "dictadura del relativismo" y otros gritos de combate análogos. Hay que aprender a vivir sin convicciones demasiado endurecidas y es necesario estar abiertos al diálogo. La posición conservadora que se ampara en una verdad teórica no es una buena consejera. Con ello se terminará produciendo precisamente lo contrario de lo que se busca. En vez de expresar el amor y la caridad, se terminará infligiendo daño, dolor y sufrimiento, y creo que eso es lo que menos deseamos todos.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Lima-Perú, Paulinas
- Berlin, Isaiah. (2004). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México, FCE.
- Dewey, John. (1995). *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid, Morata.
- Habermas, Jürgen. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz.
- Heidegger, Martín. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Kant, Immanuel. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (2009). *Crítica de la razón pura*. México, FCE.
- Ratzinger, J. (1993). *El fundamentalismo islámico en: Una mirada de Europa*. Madrid, Rialp.
- Ratzinger, J. (2000). *Fe, verdad y cultura*. Madrid.
- Ratzinger, J. (2006). *Discurso de Ratisbona*. En Internet: www.zenit.org/articulo-20352?l=spanish. Librería Editrice Vaticana.
- Rorty, Richard. (2000). *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel.
- Sen, A. (2000) *El Desarrollo como Libertad* Buenos Aires, Planeta.