

LA ENCÍCLICA «FE Y RAZÓN» ANTE LA PERPLEJIDAD DEL INTELLECTUAL CREYENTE

ENRIQUE BORREGO

Desde la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, de 1879¹ —nos recuerda el mismo Juan Pablo II (57)²— no se ha publicado ningún texto pontificio dedicado, prácticamente entero, a la filosofía. Esto aumenta, si cabe, la importancia de este documento e incita a análisis comparativos de los tiempos y circunstancias históricas y culturales que discurren entre el escrito de León XIII y el del Papa actual, y a constatar la mayor o menor evolución en las actitudes que se reflejan en ambos documentos respecto a la relación fe-razón, filosofía-teología.

Pero mi propósito no es entrar en esta comparativa, tema en sí interesante, sino analizar desde la filosofía, o mejor, desde las diversas perspectivas que caben hoy en un filósofo cristiano y desde sus dudas y perplejidades más influyentes, el tipo de soluciones, exigencias o esclarecimientos que ofrece la encíclica *Fe y razón*. Este propósito me obliga a prescindir de otros aspectos más exclusivamente dirigidos a los otros dos tipos de destinatarios: obispos y teólogos, aunque habrá que tenerlos en cuenta para una correcta estimación de las argumentaciones «filosóficas» que encontramos en la encíclica. Podría considerarse este documento como una teoría de las relaciones entre la fe y la razón, como su título mismo sugiere; y sin duda ésta es una de las primeras lecturas posibles, lo que implica un repaso a la historia de las relaciones entre la filosofía y la teología o doctrina de la Iglesia; se entiende, una historia de las mutuas influencias, servicios, oposiciones, etc. Pero también supone esta encíclica una visión crítica del pensamiento moderno, tanto del cristiano como del no creyente, un análisis de las aportaciones de la filosofía así como de los problemas que ésta provoca para la fe. Hoy se da por supuesto, y así lo recoge la encíclica, que «la teología dogmática especulativa presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva» (66); pero el problema para el filósofo creyente será determinar

¹ AAS 11 (1878-1879) 97-115

² En adelante, un número entre () sin otra indicación se referirá a los párrafos de la encíclica que comentamos, *Fe y razón*.

qué filosofía, posible hoy, es la que le acerca a esa objetividad. Se preguntará si la visión de la filosofía que le presenta este documento pontificio le está indicando las pautas de su propia investigación personal, del análisis de sus más originarias vivencias³, si le está pidiendo que olvide la raíz misma de su pregunta por la verdad, puesto que ya la conoce por la fe, o si sólo le recuerda un criterio final, basado en una teoría del conocimiento tan obsoleta como la del realismo medieval, para la aceptación de conclusiones que concuerden siempre con los enunciados de la fe.

Hay también un problema subsiguiente a la decisión de apelar a la fe para encontrar la verdad definitiva: que los enunciados de la fe se nos dan mediante interpretaciones lingüísticas y teológicas, implicadas en diversos tiempos de la historia y en diversos modos de pensamiento filosófico, que a su vez han de ser interpretados. Todo un círculo cerrado de cuestiones que no acaban y que se extienden más allá del ámbito específicamente filosófico. Entonces habrá también que leer la encíclica *Fe y razón* desde este punto de vista, e incluso como una respuesta teológica y pastoral a tales problemas y perplejidades, destinada a cristianos no adiestrados en la problemática crítica.

Las tesis de los primeros párrafos

El primer párrafo constituye un enunciado clásico, de auténtico sabor a cristianismo neoplatónico, que ahora sirve como declaración de principios y tesis básica sobre la que va a discurrir la encíclica: el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad a través de dos como alas: la fe y la razón. Se declara que «el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre», idea que será dominante a lo largo del escrito. Pero inmediatamente pasa al análisis histórico como constatación empírica del hecho de que en todos los tiempos el hombre ha buscado la verdad⁴ y se ha ido encontrando con ella «progresivamente», aunque no se determina más acerca de las reglas o pautas de este progreso. Se amplía esta idea en FR 3, donde se afirma que el interrogarse sobre el porqué de las cosas es inherente a la razón humana, «aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre». Ello supone un moderado relativismo histórico, que luego lo extenderá Juan Pablo a la relatividad con que ha de interpretarse la pretendida absolutez de tantos sistemas filosóficos del pasado (4). Se enuncia aquí explícitamente una tesis que apunta de alguna manera a la experiencia fenomenológica: que este

³ En diversas partes del documento se alude precisamente a la autonomía de la razón y de la investigación filosófica (cf. FR 5, 16, 17, 73, 75).

⁴ Se citan, aunque sólo como enumeración indicativa, el Antiguo Testamento, los Vedas, el Avesta, Confucio, Lao-Tze, Buda, la antiquísima predicación de los patriarcas jainas (Tirthakara), etc. Cf. FR 25, donde se cita a Aristóteles (*Metafísica, I, 1*) en un nuevo desarrollo de esta idea.

camino hacia la verdad se ha desarrollado «dentro del horizonte de la autoconciencia personal» y que ello no podía ser de otro modo. Esta autoconciencia en progreso será el soporte igualmente de la fe, la cual no supondrá, en consecuencia, la pasividad y tranquilidad definitiva del espíritu creyente, pues cuanto más avanza la autoconciencia más urgente le resulta el interrogante sobre el sentido de las cosas y de su propia existencia. El camino de la autoconciencia parece, pues, constituir como la segunda tesis básica que se afirma y presupone al comienzo de este escrito.

Dando, pues, por sentada la primacía de este carácter inquisitivo que se descubre en el espíritu del hombre, el documento se apresura a destacar la actitud histórica de la Iglesia, interpretándola, lógicamente, desde nuestro tiempo: «la Iglesia no es ajena, ni puede serlo, a este camino de búsqueda». Primero se aduce la motivación teológica, que parece romper el discurso *filosófico* seguido hasta ahora: la verdad aparece aquí como *poseída y última*, en el sentido tradicional del término, en el mismo sentido incluso que el que atribuimos a Jn 14, 6, lo que supone casi un concepto unívoco de «verdad» o al menos tan universal o amplio que abarca, tanto la pobre verdad a la que se refieren los filósofos —conato de relativa objetividad— como la sintética afirmación de Jesús cuando proclama de sí mismo que es «la verdad» y «el camino». El término «verdad» se entiende, pues, aquí de un modo teológico que, de momento, va más allá de lo que exige el discurso propio de la filosofía. Sin embargo, la *ultimidad* —o plenitud— de esta verdad de ámbito teológico se da sólo como algo prometido, en cuanto plenitud es sólo una esperanza y eso, en cuanto captada o poseída, la hace como más pequeña y humana. Añade la encíclica que nuestro conocimiento de la Revelación «se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro conocimiento» (13). Empíricamente se acepta la situación de *parcialidad*, «desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios»⁵. El enunciado, pues, de este hecho de fe es absolutamente clásico: el creyente tiene presente que la Iglesia «ha recibido como don la verdad última sobre la vida del hombre». Es interesante atender a este contexto «moderno» que es la conciencia de parcialidad, aunque expresa realmente una conciencia ya antigua en la Iglesia, desde la que se realiza la *diaconía de la verdad*⁶.

La tercera tesis que veo afirmarse en los primeros párrafos es ya específicamente sobre la filosofía, que «se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad» y «contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta» (3). Se hace eco de la feliz teoría de que la base del filosofar está en el *asombro* ante la contemplación de la vida. «El ser

⁵ Aquí se usa ya los diversos sentidos analógicos del término «verdad».

⁶ FR 19. Juan Pablo se refiere aquí a su ya lejana encíclica *Redemptor hominis* (AAS 71 (1979), 306).

humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes, con los cuales comparte el destino... Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal». A partir de esta situación el hombre está como preparado para avanzar por un camino que se le abre y que le conducirá «al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos» (4).

Este tema de tono vitalista no se desarrolla más, de momento, sino que da paso a la consideración del origen de los sistemas filosóficos. Aquí, junto a la aceptación de la filosofía sistemática en general, como «forma de pensamiento riguroso», hay también una crítica de los tiempos absolutistas de la razón y de la pretensión de validez universal que algunos filósofos recababan para su particular sistema, aunque no se incluye o excluye en esta crítica ninguna filosofía en concreto⁷; esta crítica coincide, de hecho, con algunas de las premisas historicistas básicas, aunque esta coincidencia estará muy lejos, por supuesto, del «historicismo» de algunos teólogos, tal como se definirá explícitamente en esta encíclica y que será rechazado por inadecuado para el pensador creyente⁸. Pero es importante, sin duda, la afirmación universal que se hace en este mismo párrafo sobre la dependencia de todo sistema filosófico respecto a sistemas anteriores y de la coherencia de esta dependencia: «en realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al

⁷ Esta pretendida absolutez «ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta "soberbia filosófica" que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente» (FR 4). El desarrollo de la conciencia histórica, dice a su vez Dilthey, «nos va a servir de gran ayuda para superar la terrible contradicción existente entre la pretensión de validez universal de cada sistema filosófico y la anarquía histórica de los sistemas» (Obras de Wilhelm Dilthey [OWD], México 1978-1979, VIII, 67).

⁸ Efectivamente, como acabo de decir, hay una descalificación global del historicismo. Pero creo que esta descalificación global recoge más bien las concepciones historicistas epigonales que algunos teólogos católicos han querido incorporar de una forma inconsistente a la hermenéutica bíblica, más que al historicismo de Dilthey. Sólo así se explica este pasaje: «...la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra». Y sigue un juicio duro y globalizante: para el historicista, «la historia del pensamiento es poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente» (FR 87). Pero estas proposiciones se tendrán que leer a la luz de otras, del mismo documento, sustancialmente historicistas, en las que se admite la necesidad de estudiar la evolución de los contenidos cambiantes de los términos a través de la historia, la necesidad que tiene la teología de la interpretación de la cultura (95), la autonomía de la razón (79), etc.

cual debe servir de forma coherente»⁹. Y creo que ha de entenderse la expresión «servir de forma coherente» al sistema o a los sistemas que dan origen a una nueva forma de filosofar, como un tenerlos en cuenta, reconsiderando a la nueva luz los anteriores valores o conceptos para asumirlos, transformarlos o superarlos, según los casos; aunque a alguien pueda parecer paradójico, tampoco está lejos esta recomendación que hace el Papa a los pensadores cristianos de uno de los principios del historicismo diltheyano, que pretende en todo momento la «plena concienciación histórica» del filósofo¹⁰.

Sucede que alguien podría ver una cierta contradicción entre proposiciones «fixistas» y proposiciones que atienden la relatividad histórica; por ejemplo, cuando se afirma en el documento que la verdad revelada «se inserta en el tiempo y la historia» y, a la vez, que esta verdad «ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret». Pero también se puede entender sin contradicción esta alternancia hermenéutica sólo con comprender que el teólogo pone un énfasis especial respecto a la definitiva importancia del misterio de Cristo; se habla aquí del acontecimiento mismo que es la realidad histórica de Jesús. Así, para el teólogo, FR 12 sintetiza magistralmente el sentido universal de las proposiciones emanadas de la revelación del Nuevo Testamento. Pero también alguien, ajeno a la fe o con dificultades críticas, puede entender en la proposición «*ha sido pronunciada de una vez para siempre*», que se ejerce un fixismo lingüístico inaceptable. Efectivamente, una de las cosas que ha de hacer el hombre de hoy que quiere acercarse a la fe de la Iglesia es constatar la validez de todas las palabras que ésta tiene como «reveladas» y si el sentido que la tradición les ha venido dando es suficiente garantía de su validez actual o si más bien se habría de ejercer una determinada hermenéutica. Hay que decir que esta cuestión está contemplada en la encíclica. En efecto, se dice en ella que tales proposiciones no pueden encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abren a todo el que quiera acogerlas como expresión de una palabra *definitivamente* válida (12), supuesta, naturalmente, una verdadera hermenéutica que tenga en cuenta el ámbito entero de significados. Así, pues, esta opción de fe no debe, naturalmente, interpretarse como la afirmación explícita de una determinada teoría del conocimiento.

⁹ El Papa tiene en la mente la tendencia de algunos a rechazar cualquier planteamiento de las filosofía tradicional, que ha servido de soporte durante tanto tiempo a la teología, sólo por ser antigua. Pienso que no exige de ninguna manera un servilismo ciego, pues esto estaría en contradicción con lo que dice en otros párrafos de *Fe y razón*.

¹⁰ Hace poco más de un siglo escribía Dilthey: «La filosofía tiene como misión primera y como parte propedéutica la conducción a través de las etapas de la historia, de la predisposición filosófica y de la necesidad filosófica que existe en los sujetos a la plena concienciación histórica actual. Esta historia es la indispensable propedéutica de la filosofía sistemática» (*¿Qué es la filosofía?*, OWD, VIII, 350).

Se podría admitir, según esto, que un cristiano moderno puede interpretar con todo tipo de precauciones relativistas las proposiciones hechas en cualquier lenguaje humano y en cualquier tiempo de la historia, debido a las dificultades de una perfecta comprensión y a los determinados matices semánticos que las mismas palabras encierran en diferentes culturas o en épocas significativamente alejadas. Sin embargo, el rechazo global del historicismo, al que hice alusión más arriba, y el hecho de haberlo catalogado junto al cientifismo y al positivismo, impide que algunos vean en FR 12 una apertura verdadera a tal posibilidad. Tal vez no han prestado una atención especial al hecho de que la encíclica se plantea la crítica de un historicismo peculiar, el «historicismo teológico» que se presenta a veces como una forma de «modernismo» (87).

Crítica y perplejidad

El lector crítico, en su perplejidad conflictiva entre fe y pensamiento moderno, puede ver con recelo, dado el curso que posteriormente tomará la encíclica, estas manifestaciones aperturistas, que tal vez le parecen, de alguna forma, cercanas al talante «historicista», ya que compatibilizan la relatividad y dependencia de cada conocimiento filosófico con el valor persuasivo de la continuidad de algunos de estos conocimientos a través del tiempo¹¹. De hecho, algunos de estos lectores críticos han puesto reparos a la particular enumeración de los conocimientos filosóficos que la encíclica considera *permanentes* a través de los siglos, como los principios de no contradicción, finalidad, causalidad, la concepción de la persona «como sujeto libre e inteligente», «su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien» y algunas normas fundamentales de moral «comúnmente aceptadas» (4). Tal enumeración, por haber sido presentada empírica y no doctrinalmente, basada en el análisis histórico, está expuesta obviamente a la crítica histórica. El lector crítico puede aceptar la tesis de la encíclica, presentada en el párrafo anterior; algunos, sin embargo, ven aquí una clara alusión a la «*philosophia perennis*» y una elección de la tradición escolástica —evidentemente más antigua en el ámbito occidental— en detrimento de otras posturas filosóficas, sobre todo de los dos últimos siglos. Desde algunas posiciones de la filosofía actual, como las fenomenológicas, vitalistas o existencialistas, un creyente crítico encuentra la posibilidad de la fe mientras otro se debate entre la fe y el agnosticismo¹². Por ello uno y otro enfatizan, en las discusiones y diálogos sobre l.

¹¹ En el capítulo VI de FR se ve claramente esta alternancia continua entre las preferencias por una filosofía, que históricamente ha aportado los andamiajes racionales de la teología, con la necesidad, postulada explícitamente por Juan Pablo, del estudio de la crítica histórica para la interpretación actual de términos acuñados en otros contextos culturales (FR 65).

¹² Es interesante la confesión al respecto de García Moriyón en su comentario a FR: «La persona, como sería mi caso, que sí se ha encontrado con ese don de la fe y se ha enriquecido con la Palabra Revelada y al mismo tiempo quiere ejercer con autonomía la reflexión filosófica, se

encíclica, las claras preferencias del documento por una filosofía que, en cuanto filosofía, es decir, con independencia de que en su tiempo fuese un vehículo excelente para el esclarecimiento de la fe, no responde ya a nuestras necesidades, ni posee un lenguaje adecuado.

Mientras que para unos, seguir las orientaciones de *Fe y razón* supone abandonar algunas posiciones del pensamiento contemporáneo para aceptar a Aristóteles y santo Tomás como infalibles tutores de la búsqueda, lo que les resulta algo casi imposible, otros entienden en tales orientaciones una exhortación a imitar, no la doctrina de santo Tomás, sino su esfuerzo por encontrar en filosofías no cristianas aquellos valores que la razón puede aportar para el esclarecimiento de la fe¹³. Carlos Gómez, profesor de la UNED, se queja, sin embargo, de la ausencia de diálogo con la filosofía moderna que se encuentra en la encíclica. Destaca la significación negativa de que al referirse la encíclica a la historia de las relaciones entre la fe y la razón, se cite a Orígenes, los Capadocios, san Anselmo, san Agustín o santo Tomás y se detenga ahí el diálogo. «Al llegar aquí, parece que la historia del pensamiento se hubiera interrumpido o hubiera entrado en un período de horrible decadencia...»¹⁴. F. García Moriyón es menos negativo al respecto; reconociendo también que la relación de pensadores contemporáneos «es más bien exigua» —no deja de anotar que son cuatro líneas lo que se les dedica en la encíclica (74)— no le da, sin embargo, tanta importancia al hecho mismo de esta escasa y parcial presencia, sino a algo que considera más grave:

«...las numerosas citas que acompañan al texto remiten casi exclusivamente a documentos de la Iglesia y más en concreto a encíclicas del mismo Juan Pablo II. Esto parece indicar que nos encontramos ante un texto auto-referencial en el que, por mucho que se diga, el diálogo real con los pensadores del mundo actual es irrelevante»¹⁵.

En cambio la exposición histórica que se hace en la encíclica, dice A. Domingo, refiriéndose a FR 46-48, «no se detiene e idealiza una época histórica del pasado. La encíclica mira hacia el futuro...»¹⁶.

De todas formas, la encíclica trata de responder, desde otros puntos de vista, a esta perplejidad a la que he hecho alusión más arriba; a partir del cap. IV, aun aceptando la legitimidad de la denominación «filosofía cristiana», afirmará que

encuentra demasiadas veces al borde del abismo de la falta de sentido y son también muchas las veces que se inclina a tirar la toalla en ese penoso esfuerzo de la búsqueda de sentido» (FÉLIX GARCÍA MORIYÓN, *Algunas reflexiones provocadas por la lectura de la encíclica Fides et ratio: Diálogo filosófico* 43 (1999) 93-34).

¹³ Cf. FR 36-44.

¹⁴ CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ, *Otra oportunidad perdida: Iglesia Viva* 197 (1999) 108.

¹⁵ GARCÍA MORIYÓN, *Art. cit.*, 90.

¹⁶ AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA, *Comentarios a la carta encíclica Fides et ratio: Diálogo Filosófico*, 43 (1999) 97.

con este término «no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia»¹⁷ e intentará reforzar la posibilidad de encontrar valores en el pensamiento moderno o aceptará nuevas aportaciones de la filosofía cristiana y no cristiana.

Independencia de la filosofía

El documento insiste en el libre uso de la razón, pero algunos han visto limitada esta declaración de principios por la radicalidad con que se considera «claramente ilegítima» en ciertos momentos la reivindicación de autosuficiencia de la razón por parte de los filósofos; una limitación difícil de comprender respecto a lo que se dice poco antes en el documento: «debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento» (75); otros preguntan el sentido del término «recta autonomía» y desde qué instancia se ha de discernir en un momento dado sobre la «rectitud» de una teoría, si no se hace desde la misma filosofía supuestamente autónoma. Hay rechazo respecto a la reivindicación que hace la encíclica del derecho del magisterio de la Iglesia a decidir cuándo la autonomía de la razón es correcta y cuando no, después de haber afirmado que «de poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas (49). En la discusión frecuentemente agresiva que suscita este pasaje no se toma en cuenta que la encíclica afirma, ante todo, que corresponde al Magisterio «indicar los presupuestos y conclusiones filosóficas que fuesen incompatibles con la verdad revelada...». «La Iglesia tiene el deber de indicar lo que en un sistema filosófico puede ser incompatible con su fe» (50)¹⁸. Esto parece reducir la voluntad de uso de esta autoridad del Magisterio al ámbito interno del dogma y no creo que pueda sentirse afectado el filósofo que entienda algo de la dinámica de la fe. La encíclica manifiesta el respecto:

No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto. Por el contrario, es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de fe del pueblo de Dios» (49).

¹⁷ FR 76. Se utiliza aquí una sabia definición que sale al paso de la reiterativa discusión sobre la idea de filosofía cristiana: «Con este término se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe». Vale fundamentalmente para aclarar la discusión aludida decir que con esta denominación «no se hace referencia a la filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe».

¹⁸ Otra discusión que se ha presentado en torno a FR, incluso entre los que ven clara la autoridad de la Iglesia para expresarse sobre doctrinas que contradicen la fe, es el concepto monolítico de «verdad», cuando se dice que es «una» (51). Ya vimos que el término se lee en ocasiones unívocamente cuando se refiere a la verdad en sí y al grado de comprensión que tenemos de ella.

Se exhorta, incluso, a la independencia del pensador cristiano respecto a otros sistemas. Desde el renacimiento la filosofía ha buscado la forma de eludir la autoridad de los antiguos como argumento de una tesis determinada y en esta línea aparecen en la encíclica la apelación al desarrollo de la propia conciencia que se pregunta por el sentido de la existencia. Ahora se entiende esa independencia, no sólo respecto de «autoridades» filosóficas concretas, sino de corrientes complejas de reflexión filosófica. Surge así la posibilidad de un discurso independiente del llamado *discurso filosófico*, posibilidad de ejercitar una crítica que no es precisamente escéptica ni postmoderna, pero que pretende ser rigurosa. Rigurosa para aquella persona que, sin pretender un análisis filosófico, y justamente porque realiza esta crítica desde fuera de una filosofía concreta, la ejerce sobre el quehacer filosófico en general. Como resultado de esta crítica esta persona puede muy bien abstenerse de confiarse plenamente a las conclusiones gnoseológicas, metafísicas o psicologistas de una filosofía concreta. De esta forma sí puede ser una garantía para ella dedicarse a la profundización de los valores que le va presentando la historia a través de personajes altamente significativos por su espiritualidad o clarividencia; valores que, desde luego, serán *subjetivamente* asumidos, pero no más subjetivamente que las radicalidades que a su vez asumen algunos representantes, por ejemplo, de la filosofía analítica o de los psicologismos modernos.

Esta parece ser la explicación argumental de la encíclica *Fides et ratio* en la conclusión del párrafo que estamos comentando: «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» (4). Pero esta opción no tiene que ir necesariamente en contra de la filosofía; de hecho, se repite al comienzo del párrafo siguiente que la Iglesia «ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre»; incluso «para profundizar la inteligencia de la fe»¹⁹. Más aún, «la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones» (77).

Crítica de la filosofía moderna

A pesar de estas declaraciones, el panorama de la filosofía moderna que dibuja *Fides et ratio* es ciertamente negativo, aunque con ciertos claroscuros que implican posibilidades de interacción y mutuos servicios, que en el documento pontificio se expresan como «circularidad» (73). La encíclica afirma que «la filosofía moderna tiene sin duda el gran mérito de haber concentrado su atención

¹⁹ Cf. FR 5, 16 y 17. En 21 se habla de que la razón implica un verdadero conocimiento. En FR 34 se vuelve a afirmar la complementariedad de los órdenes de la razón y la fe para la plenitud real que, para el creyente, está en Cristo.

en el hombre», ha abarcado de alguna manera todas las ramas del saber, «favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje». Posteriormente al análisis de los diversos modos filosóficos modernos, vuelve a subrayar que «la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad» (91). Reconoce, sin embargo, que «la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida» (5); la duda o el rechazo del pensamiento metafísico es muy negativo para el hombre cuya experiencia de fe le conduce claramente a la trascendencia y a la búsqueda de un camino para su inteligibilidad. Es negativo, sobre todo, para el hombre religioso que no entra en el ámbito de la filosofía, que no puede relacionar los límites de los diferentes lenguajes ni relativizar las distintas *gnoseologías* que se vienen dando en nuestro tiempo. Incluso muchos sacerdotes, que cursaron durante su formación estudios filosóficos y teológicos en un tiempo en que todavía se asomaban poco y como de pasada al pensamiento moderno, se quedaron fácilmente con la idea de que la metafísica tradicional, elaborada y pulida a través de los siglos, estaba ligada necesariamente a la teología como base lógica, metafísica y epistemológica. Más aún, el desarrollo teórico de la teología misma ha empleado frecuentemente el discurso metafísico²⁰. Propiamente, nadie decía que la lógica o la metafísica de Aristóteles o de santo Tomás fuesen inspiradas al modo de la Sagrada Escritura; ni siquiera en muchas tesis concretas hubo siempre una misma doctrina sino que la diversidad y hasta fuertes antagonismos de las «escuelas» ocuparon la atención de los intelectuales cristianos de siglos pasados²¹. La encíclica descarta también estas presuposiciones por extremistas. Pero no puede dejar de reconocer que, de hecho, la teología se desarrolló en el marco concreto de la filosofía griega y, posteriormente, de la escolástica medieval²².

²⁰ Esto es lo que explica la desolación expresada en este párrafo de *Fe y Razón*: «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» (5).

²¹ Recuérdense al respecto el lugar que ocupaban los *adversarii* en las tesis de los antiguos manuales de filosofía y teología, usados en seminarios y facultades eclesiásticas. Estos adversarios pertenecían en su mayoría a las distintas escuelas. Especial relevancia tuvieron algunos enfrentamientos seculares, como el tomismo frente a la escuela franciscana, con la marginación de ésta última, o disputas como la célebre *de auxiliis*, que enfrentó a dominicos y jesuitas.

²² Se leen con frecuencia en el documento defensas de la escolástica, que se presenta como la filosofía más adecuada en orden al «intellectus fidei», entre las que destaca FR 97; algunos echan de menos un análisis paralelo, por ejemplo, de las posibilidades del método fenomenológico en orden a favorecer la experiencia de la fe o una exhortación a investigar en este sentido, o cómo desarrollar la vivencia existencial de lo religioso (cf. FR 30).

Lógicamente, esta larga circunstancia de la historia no se puede preterir radicalmente, no se puede ignorar.

Por otra parte, lo menos que puede decirse hoy a modo de justificación de actitudes pasadas es que el fondo común metafísico, los «principios de razón» y los necesarios presupuestos lógicos se utilizaban —y se utilizan— como una buena propedéutica de la teología dogmática. De ahí que los esquemas que usan los cristianos para hablar de Dios, definirlo, delimitar los *rectos* juicios que puedan hacerse sobre su existencia, naturaleza, atributos, etc., sean hoy en gran parte los mismos que en el pasado impulsaron a los teólogos a las controversias académicas, a las tesis «probadas» con argumentos «sólidos». Así las cosas, es lógico, pues, que una filosofía crítica, radicalmente opuesta a la metafísica y a los antiguos sistemas de la razón, que acepta de principio la misteriosidad de lo real, su inalcanzabilidad, y se limita a la descripción de los *hechos de experiencia* como única noticia, deje desorientado y confuso al que quiere *racionalizar* el objeto de la fe. Entiende por ello que esta filosofía sobre el hombre «parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende»²³.

Pero sin duda hay que tener en cuenta igualmente, como fuente de inadecuación entre fe y cultura, que las teorizaciones del hombre creyente parecen ahora poco actuales, tienen pocas opciones de ser aceptadas en el mundo elitista de los filósofos profesionales; estos no pueden considerarlas *purificadas* de imposiciones religiosas o creencias inadecuadas desde un punto de vista estrictamente racional; y ésta es otra causa de perplejidades para el creyente que accede a la cultura contemporánea. Más adelante el documento reivindicará para cada hombre un cierto «estatuto de filósofo», ya que «posee concepciones filosóficas propias». Es toda una exhortación a que el creyente cuente con sus propias vivencias y entienda como responsabilidad suya la búsqueda de la verdad que contribuya al esclarecimiento de la fe²⁴.

El panorama de esta perplejidad de la que venimos hablando y de las consecuencias perturbadoras para la construcción de una antropología cristiana está muy bien descrito en FR 5. Sin la referencia obligada a la metafísica antigua, que preparaba el camino a la comprensión de la transcendencia de una forma inequívoca, y una vez desaparecida del horizonte lógico la *evidencia* de los

²³ FR 5. Cf. 82, 84ss.

²⁴ FR 31. Contrariamente a la negatividad del artículo de Carlos Gómez, citado más arriba, Jesús Conill resume en el mismo número de la revista «Iglesia Viva» los elementos positivos defendidos en la encíclica sobre la filosofía moderna: «...una filosofía que desarrolla la *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último de la vida y la conciencia de los valores últimos ante el creciente poder de la técnica, por tanto, que no reduce la razón a funciones instrumentales... una filosofía de *alcance metafísico*, capaz de llegar a "algo absoluto, último y fundamental", más allá de todo fenomenismo y relativismo» (JESÚS CONILL, *¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?*: Iglesia Viva 197 (1999) 98-99).

«primeros principios», el filósofo queda como libre, al parecer, para buscar por otros caminos, pero, de hecho, desamparado; en sus estudios antropológicos, encuentra frecuentemente que la condición de persona viene a ser valorada por el hombre de hoy con criterios pragmáticos, «basados esencialmente en el dato experimental». Ante las significativas ausencias de valoraciones espirituales, no puede superarse la añoranza de una filosofía dotada de más certezas. En el pensamiento filosófico actual, reconoce la encíclica, «se reduce todo a opinión», lo que produce una inestabilidad no propicia al desarrollo de una teología sistemática. Por un lado, la filosofía actual se acerca más a la existencia del hombre, usa mejor su propio lenguaje de cada día; esto está reconocido en este escrito pontificio. Pero se lamenta de que esta reflexión se extienda únicamente a «consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas, que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios» (5). Más que una crítica es, como se ve, un lamento por la ausencia del tema religioso en el pensamiento filosófico moderno, que empobrece, o más bien dificulta, el panorama de la educación intelectual de los creyentes. Es paradójica, observa el documento, la relación que se observa entre el desarrollo del saber en general y la conciencia creciente de la incapacidad de la razón; parece que «la razón, bajo el peso de tanto saber, 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» (5). Se alude en este sentido al hecho de que la filosofía se haya convertido en teoría crítica del conocimiento o en metodología del lenguaje. El panorama que se presenta ante nuestra vista es, pues, bastante desolador: desconfianza en la razón, relativismo, agnosticismo, que han llevado a la filosofía a perderse «en las arenas movedizas de un escepticismo general». De este panorama hace el Papa una síntesis grave, una descripción de hechos indudables pero que lleva en sí un juicio de valor sobre la actitud del hombre contemporáneo y «de algunos filósofos» y, sobre todo, un lamento sobre el «poder» perdido de la filosofía²⁵:

«En consecuencia 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. Con falsa modestia²⁶, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento

²⁵ Esta desconfianza, sostienen algunos filósofos cristianos, al menos desde sus respectivas vivencias personales, no supone sino la cautela normal que exige todo pensamiento crítico, único posible en nuestros días. Se puede heredar de los antiguos la ilusión por la verdad, no la ingenuidad y acriticismo.

²⁶ Puede que alguien se sorprenda de que en esta ocasión Juan Pablo juzgue la intención crítica y minimalista de estos filósofos como «falsa modestia»; pero todo indica que el adjetivo no es injurioso, es decir, no se refiere a modestia hipócrita, por ejemplo; se refiere más bien, al parecer, a modestia no justificada, *excesiva*, equivalente a desconfianza en la razón, que podría estar en la base de una parte del agnosticismo y del llamado más recientemente «pensamiento débil».

último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas» (5).

A esto añadirá más adelante (81) la expresión «crisis de sentido», atribuida a la fragmentariedad del saber que se produce, dada la abundancia y diversidad de puntos de vista sobre la vida y el mundo. Para mucha gente esta eclosión de datos que se constituyen en múltiples teorías sobre el mundo, la vida y el hombre, forma «la trama de la existencia», la cual, por su atomización y relatividad, agudiza la duda radical acerca del sentido de la vida «que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo...». Juan Pablo II llega a ver aquí una de las causas del escepticismo y del nihilismo²⁷ y, en cualquier caso, algo que conduce a los caminos de la inmanencia y al mero ejercicio instrumental de la razón:

La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad (81).

Pide a continuación que la filosofía vuelva a ser orientadora, «de alcance metafísico», portadora de valores fundamentales ante el avance de una tecnología a la que, sin estos valores, le faltaría «la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista»²⁸.

Conocimiento de fe y racionalidad

El hombre de la fe se encuentra en una dimensión que no es significativa desde fuera de ella. Pero, desde dentro, la razón «entiende» de una forma peculiar. Sus normas son igualmente peculiares, pues apoyándose físicamente en unas palabras dichas o escritas por otras personas, incluso cuando estas palabras

²⁷ Cf. FR 90.

²⁸ FR 81.(cf. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979), 286-289. El Papa confiesa casi apasionadamente «deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo» (85). Este es otro tema importante que encontramos extendido por toda la encíclica *Fe y Razón* y que no podemos comentar aquí específicamente. Desemboca, lógicamente, en el rechazo del pragmatismo, positivismo, cientifismo (cf. FR 46) y, de una forma más sorprendente para algunos estudiosos de la filosofía, como del historicismo (en el sentido ya expuesto), del eclecticismo y del postmodernismo, en cuanto «pensamiento débil», dando de estos talentos filosóficos una visión peyorativa (cf. FR 81-91 y 95). Sin embargo, hay que notar la aceptación general de la crítica que hace el documento de las tendencias instrumentalizadoras de la razón (46), o de las postmodernistas que siguen el camino del escepticismo, que, ciertamente, no va con el pensamiento creyente.

expresan el testimonio aleccionador y contagioso de los hombres que las dicen o las escriben, la razón llega a una certeza, también peculiar. Pero no deja la razón de ser ella misma y ha de buscar y encuentra en los elementos de la revelación la referencia necesaria:

«La enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero horizonte de novedad para el saber filosófico. La Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios» (14).

Lo que es cierto e ineludible por otra parte es que en la cultura actual cualquier grupo de creyentes, y sobre todo el grupo cristiano, dada su vinculación con la historia misma de tal cultura, tiene que poseer un sistema de defensa contra los pesimistas resultados de las posturas más críticas de las gnoseologías modernas. Tiene que presentar como racional y coherente, y por ello aceptable, un sistema de interpretación de lo real; y al menos debería ser un sistema que sentara las bases de posibilidad de un conocimiento que de alguna forma rozara lo metafísico; una especie de moderna *filosofía trascendental* encaminada precisamente a desenmascarar a los posibles «fantasmas» acumulados tras dudosas lecturas de la filosofía analítica, de los psicologismos y cientifismos o de cualquier punto de vista que suponga cierta radicalidad empirista. Si no existe este «sistema» no puede, evidentemente, sostenerse la fe. Si no existe este «sistema» no existe tampoco una racionalidad que sustente, justifique o dé coherencia a mi decisión de aceptar la fe como un valor. Sólo una fuerte experiencia religiosa podría hacer frente a la incoherencia racional, pero esta experiencia sería por sí misma exclusivamente válida para el sujeto que la tuviera o creyese tenerla y sólo comunicable como noticia y descripción.

Tampoco es válido apelar a la Revelación para contestar las conclusiones negativas respecto a la fe que extrae de sus principios una crítica agnóstica. En efecto, si esta crítica fuese inapelable, es decir, si resultase verdaderamente *irracional* cualquier actitud ante lo real que admitiese lo trascendente, entonces esta apelación a la Revelación aparecería sin duda como un *círculo vicioso*. Pero, por otra parte, también es cierto que si se aceptan como inapelables las conclusiones de una filosofía pesimista, empirista, agnóstica o como se la quiera definir, entonces se la está declarando inequívoca, cierta, nuevo dogma de fe, ya que por sí mismas las conclusiones de estas filosofías reduccionistas no pueden ser evidentes y seguras «para siempre». Y la verdad es que se puede decir, incluso en nombre de la filosofía misma, que este momento de claridad y certeza no ha llegado; más bien hay corrientes que favorecen la autonomía del creyente respecto a una concreta filosofía del momento. Todo pensamiento «débil» es en

sí mismo, por su propia debilidad, inestable, indeciso y provisional. Pero incluso antes de este tiempo de provisionalidad, en el tiempo anterior de las fuertes convicciones sistemáticas y doctrinales, tampoco podría pretender una filosofía concreta, por poco crítica que fuese, tenerse como definitiva certeza, capaz de dictar la posibilidad y coherencia de la fe, como apuntaba Juan Pablo II en la introducción de esta encíclica(4).

En consecuencia, pienso yo, el filósofo creyente se tendrá que sentir impulsado ineludiblemente a cuestionar la coherencia lógica de su fe cada vez que surja un cambio cultural de suficiente envergadura como para ponerla en peligro, pero si su vivencia de la fe es profunda y su apertura a las distintas formas de pensamiento es, consecuentemente valiente, podrá realizar cualquier nuevo análisis crítico sin el desamparo existencial de quien no tiene más que una referencia gnoseológica del medioevo, única, antigua y obsoleta, aunque valiosa en su tiempo de emergencia, que ya no puede responder a cuestiones importantes sobre la vida o el hombre, sobre su duda, su experiencia de siglos, su desilusión y desamparo, cuestiones que ni siquiera se habían planteado en aquel tiempo de entelequias florecientes sobre el campo de realismos más o menos ingenuos. Esta glosa intenta referirse al creyente de pensamiento crítico. La encíclica se refiere también a un creyente menos profesional de la filosofía, aunque no ajeno a la problemática filosófico-teológica. Pero afirma que este hombre de la fe, hoy perplejo, tiene resortes para superar «los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica teocrática» o cualquiera visión del mundo o del hombre, incapaz de experimentar lo divino.

Estos planteamientos de la encíclica recuerdan una *teoría del conocimiento*, bellamente expuesta en la exégesis patrística, que relaciona el conocimiento de fe y el metafísico o «conocimiento de lo inteligible». Efectivamente, en la encíclica se relacionan implícitamente los conceptos de capacidad para la verdad con el de virtud o purificación: «si el hombre con su inteligencia no llega a conocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado cuanto sobre todo al impedimento puesto por su libertad libre y su pecado»²⁹. La tesis se expone explícitamente en FR 22. Apoyado en Rm 1, 21-22, el documento, al modo de algunos Padres griegos, entiende como efecto del pecado original que

²⁹ FR 19; véase también FR 22, donde se hace un comentario a Rm 1,20. Aquí se habla de una «casi superación de los límites naturales», refiriéndose a la capacidad de conocer más allá del dato sensible, capacidad que queda mermada por el pecado. Expresamente ve aquí el Papa la afirmación de la «capacidad metafísica del hombre» por parte de san Pablo. La relación conocimiento y pecado se expresa explícitamente en el párrafo 43, comentando la *Summa contra Gentiles*, I, VII y *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2, de Tomás de Aquino; la misma idea en FR 51. Es conocida esta especie de conjunción que se encuentra en los Padres griegos entre la teoría platónica, y más específicamente plotiniana, del conocimiento de lo inteligible y la gracia, o la equiparación de la limitación a lo sensible y la situación de pecado (cf. E. BORREGO, *Aspectos plotinianos del conocimiento en la exégesis bíblica de Gregorio de Nisa*: Estudios Eclesiásticos 67 (1992) 10ss).

«los ojos de la mente no eran ya capaces de ver con claridad: progresivamente la razón se ha quedado prisionera de sí misma. La venida de Cristo ha sido el acontecimiento que ha redimido a la razón de su debilidad, liberándola de los cepos en los que ella misma había encadenado» (22). Hay creyentes inmersos en la cultura contemporánea que están lejos de esta lectura platónica del texto citado y se sienten tratados con dureza por la encíclica³⁰. Pero, realmente, aquella doctrina que, en escritores como Gregorio de Nisa, se movía en una fascinante indeterminación entre lo «natural» y lo «sobrenatural», puede hoy, enriquecida y depurada, tanto por la teología como por la larga experiencia del análisis fenomenológico que nace en los aledaños del pensamiento místico, inspirar un camino de análisis experiencial del pensamiento religioso, independiente de filosofías elaboradas para otros ámbitos de reflexión³¹.

De todas formas, y al margen de esta interpretación mía, parece que este pasaje de la encíclica conduce el hilo de la argumentación hacia el planteamiento de una proposición inicial que supone un reto para los pensadores cristianos: «la relación del cristiano con la filosofía requiere un discernimiento radical» (23). Cómo entender esta radicalidad es como un reto para el pensador creyente.

Como descripción teológica de esta radicalidad la encíclica aporta la contraposición paulina entre «sabiduría de este mundo» y «sabiduría de Dios» (1 Co, 1,20; 27-28). San Pablo, leemos, «no tuvo miedo en usar el lenguaje más radical que los filósofos empleaban en sus reflexiones sobre Dios». Así, concluye este pasaje, refiriéndose a la doctrina paulina: la sabiduría de la cruz supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora» (23).

Desde el mundo de la fe, el hombre entiende que puede «recuperar la relación auténtica con su vida» encontrando en plenitud «el proyecto originario de amor iniciado con la creación». Aquí se afirma de una forma decidida la tesis más específica del pensamiento creyente: la fe no interviene para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción, sino sólo «para hacer comprender al hombre que el Dios de Israel se hace visible y actúa en estos acontecimientos». La fe ilumina para el creyente el sentido más profundo del mundo y los acontecimientos de la historia. «La fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia» (16).

No obstante, *Fides et ratio* reconoce que el conocimiento de Dios que el hombre tiene por la Revelación se caracteriza «por el aspecto fragmentario y por

³⁰ Félix García Moriyón confiesa sentirse tratado injustamente pues interpreta formalmente la referencia del documento al pecado (cf. *o. c.*, 93-94).

³¹ Pienso que la encíclica *Fe y razón* corrobora de alguna forma esta conclusión cuando enfatiza el hecho de que san Agustín «fue capaz de introducir en sus obras multitud de datos que, haciendo referencia a la experiencia, anunciaban futuros desarrollos de algunas corrientes filosóficas» (40).

el límite de nuestro entendimiento». Este capítulo I termina con la afirmación de que el fin último de la existencia personal es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología (15), y en el cap. II se enfatiza la tesis clásica respecto a la no competitividad entre la fe y la razón; más aún, éstas no se pueden separar³².

El capítulo II termina con el enunciado de una de las fundamentales conclusiones de esta encíclica:

«La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse»³³.

Las reglas de la razón contra el escepticismo

Es cierto que la encíclica defiende «normas» éticas respecto al uso de la razón desde la perspectiva creyente. Pero también en algunas teorías críticas reduccionistas se detectan puntos de vista susceptibles de una confrontación ética. Si al hablar de un conocimiento de fe podemos entrar en el ámbito de lo místico, en el sentido, al menos, de una experiencia peculiar, entonces se entiende perfectamente cómo a partir de esta forma experiencial surge en la mente una situación nueva ante la que se hacen necesarias ciertas pautas o «reglas», aunque no se impongan por sí mismas a la razón. En el análisis que se hace en la encíclica de estas tres normas, expuestas a continuación, se ve un esfuerzo por establecer una propia forma de entender la coherencia del uso de la razón creyente:

La primera consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del hombre es un camino que no tiene descanso. (Los límites que impone el pensamiento crítico deberán a su vez ser considerados críticamente y en ningún caso puede prevalecer sobre la profunda conciencia del ilimitado horizonte de lo real³⁴). La segunda nace de la conciencia de que dicho camino no se puede recorrer «con el orgullo del que piensa que todo es fruto de una conquista personal». (Conciencia de la limitación de la razón y apertura incondicional al

³² «Una está dentro de la otra y cada una tiene su propio espacio de realización» (17). Aunque desde un punto de vista exclusivamente gramatical se pudiese dudar de *cuál está dentro de cuál*, el sentido aquí es obvio. Exactamente se dice en la edición italiana: *l'una è nell'altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione*. La tesis se propone como exegesis de Pr 16, 9.

³³ FR 23. Esta idea se confirma en FR 34, donde encontramos una alusión al *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, de Juan Pablo II, del 10 de noviembre de 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979) 1111-1112. Allí se aduce como referencia la carta de Galileo a Benedetto Castelli, del 21 de diciembre de 1613, en la que afirma que no puede haber contradicción entre la Escritura y la naturaleza «al provenir ambas de Dios». Igualmente se remite a *Gaudium et spes*, 36.

³⁴ Apoyándose en Qo, 1,13, dice: «La fuerza para continuar su camino hacia la verdad le viene de la certeza de que Dios lo ha creado como un "explorador", cuya misión es no dejar nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda. Apoyándose en Dios, se dirige, siempre y en todas partes, hacia lo que es bello, bueno y verdadero» (21).

misterio y a la trascendencia) «Esta apertura al misterio que le viene de la Revelación —señala la encíclica— ha sido al final para el creyente la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas» (21). Supuestas las dos primeras, la tercera regla de la razón creyente se funda, según *Fides et ratio*, en lo que tradicionalmente se llamó «temor de Dios», alternancia de la intuición de su trascendencia y «soberanía» —con las implicaciones éticas que a partir de este momento se le imponen a la razón— y de la intuición de «su amor providente en el gobierno del mundo» (18). Estamos próximos a un contexto que podemos llamar experiencial, sin que se haga aquí referencia expresa a un método concreto. En efecto, tras una alusión a los clásicos razonamientos sobre las «vías» del conocimiento de la existencia de Dios, FR pone un énfasis especial en una actitud, que encuentra en el hombre de la Biblia, y que claramente expresa un camino de análisis de la experiencia existencial del hombre: «el hombre bíblico, dice, ha comprendido que no puede comprenderse a sí mismo sino como "ser en relación": consigo mismo, con el pueblo (los otros), con el mundo y con Dios» (21)³⁵.

La pregunta existencial

En *Fides et Ratio* se asumen preguntas existenciales, familiares a la filosofía contemporánea, aunque no necesariamente provocadas por ésta, sino por la vida misma y el talante de una cultura que la filosofía interpreta. El carácter de existencialidad viene dado por la vivencia real del sufrimiento, de lo inexplicable que se presenta en la experiencia cotidiana, de la constatación misma de la propia existencia o del hecho ineludible de la muerte. Así, pues, la existencialidad de la pregunta se basa en la ineludible (27) inquietud desde la que se pregunta el hombre: *¿tiene sentido la vida?* o *¿hacia dónde se dirige la vida?* (26). «A primera vista la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido»³⁶. Y se alude, inevitablemente al problema del mal en el mundo, del dolor y de la muerte.

«A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la

³⁵ Ya había interpretado anteriormente en esta misma encíclica la experiencia de fe de una forma que parece presuponer un análisis fenomenológico de esta experiencia: «La persona, al creer, lleva a cabo el acto más significativo de su propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma» (13). Aunque, evidentemente, este pasaje es susceptible de ser interpretado también en un exclusivo entorno teológico.

³⁶ La expresión «a primera vista» es una referencia a la reflexión anterior a la profundización que hace la fe en el sentido de la muerte.

muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad (26).

Juan Pablo II resalta la necesidad de una respuesta definitiva, cierta, una especie de verdad universal, válida para todos, que sería lo único capaz de salvar al hombre del miedo y la angustia (28). Se remite a un párrafo de la audiencia tenida por él hace años, para expresar la importancia de estos interrogantes existenciales:

«Esos interrogantes expresan la urgencia de encontrar un por qué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas, así como a sus momentos más comunes. En estas cuestiones aparece un testimonio de la racionalidad profunda del existir humano, puesto que la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas en ellas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un sentido pleno a la vida. Por tanto, estos interrogantes son la expresión más alta de la naturaleza del hombre: en consecuencia, la respuesta a ellos expresa la profundidad de su compromiso con la propia existencia»³⁷.

Se detecta también en estos párrafos de la encíclica la necesidad de conseguir una respuesta de la razón y, a la vez, la convicción del creyente, no ya filósofo, de que ésta se ha de materializar en proposiciones ciertas y «definitivas» (27). Pero una vez más debo constatar que el filósofo moderno, generalmente, no busca una verdad segura y definitiva. No espera de la filosofía más que ahondar en la búsqueda y profundizar en las ineludibles sospechas del espíritu. Hay también intelectuales creyentes que piensan llevar a cabo su trabajo de hacer la fe razonable, o armonizar la fe con la razón, adentrándose, precisamente, en la racionalidad crítica y en el desarrollo de las mejores aportaciones del pensamiento actual respecto a la experiencia religiosa; existen recursos de análisis y descripción de esta experiencia. Pero desde la filosofía, nos dicen, no se espera llegar al convencimiento de esa certeza propia sólo de la fe. La fe —he constatado igualmente en el sentir de algunos— no necesita la metafísica³⁸, sino la mística, o la capacidad de representación religiosa necesaria para la interpretación de la palabra revelada. La doctrina de la Iglesia no pide la certeza de las argumentaciones racionalistas³⁹.

³⁷ Audiencia General del 19 de octubre de 1983, 1-2: Insegnament VI, 2 (1983) 814-815.

³⁸ Cf. CONILL, *art. cit.*, 100.

³⁹ Dentro de su visión negativa de la encíclica, C. Gómez apunta ideas luminosas; respecto a la relativa independencia que puede tener la fe de la filosofía, afirma que «la fe sabe de sus riesgos, pero también de sus posibilidades y que por eso no necesita sustituir la razonabilidad de su esperanza por el espejismo de una demostración racional» (*art. cit.*, 115).

También se insiste, por el contrario, en que no por hallarnos en un momento de reacción antimetafísica hay que orientarse forzosamente por sus caminos. Son partidarios de la reflexión que se hace en *Fides et ratio*: esta búsqueda puede ser difícil, pero el hecho de que el hombre pueda planteársela es ya una primera respuesta que mantiene la expectativa ante el siguiente paso. Esta búsqueda no se dirige sólo hacia las verdades parciales, factuales o científicas. «Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida» (33). A este respecto recuerdo que Kant, al reconocer la necesidad de la razón de llegar hasta lo incondicionado, entendía el hecho de la pervivencia de la metafísica, a pesar del creciente deslumbramiento del saber empírico y de su propia crítica trascendental⁴⁰. La encíclica dice, por su parte: «el hombre se encuentra en un camino de búsqueda humanamente interminable» (33). Se habla aquí de un camino existencial hacia la verdad, no explícitamente filosófico, pero tampoco al margen de la filosofía, porque la vida misma no es explícitamente la consecuencia de un esquema convencional propuesto de antemano ni prescinde del entorno cultural o de aquellos elementos que conforma una percepción real, actualmente presente, ineludible, de la vida (34).

Para terminar debo decir que yo veo en la presente encíclica más bien una serie de exhortaciones con vistas a crear un talante más agresivo en la búsqueda, más esperanzado en la vida, más confiado en la fe. Pero el problema filosófico, lo que es propiamente problema filosófico, es una cuestión de razón, cuyo proceso es autónomo, y cuyo resultado apunta siempre a una incógnita y depende, no sólo de la razón sino de formas de estimación de la vida, del enfrentamiento a la realidad total, resultado igualmente de los valores activos de la persona pensante. Por encima de todas las argumentaciones que hemos leído en la encíclica, permanece en mi memoria esta proposición básica que yo entiendo como una *teoría «interna» de la verdad*: «En Dios está el origen de cada cosa, en él se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza» (17).

⁴⁰ La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y aventurarse en un uso puro; no encuentra reposo «mientras no haya completado su curso en un todo sistemático y subsistente por sí mismo», «mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento» (*Crítica de la razón pura* A 797 B 825).